UNIVERSITE GALATASARAY
INSTITUT DES SCIENCES SOCIALES
DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE

LA MORALITE, DIEU ET LA RELIGION DANS LA PHILOSOPHIE CRITIQUE DE KANT

THESE DE DOCTORAT

Nur Betül ATAKUL

Directeur de Recherche: Prof. Dr. Melih BAŞARAN

NOVEMBRE 2018

PREFACE

Je tiens à remercier en tout premier lieu mon directeur Professeur Melih Başaran, pour avoir accepté de diriger le présent travail. Je le remercie de son soutien, ses précieux conseils, ses oriéntations avisées. Les traces de ses cours sur Kant se retrouvent dans ce travail et je crois fermement qu'elles resteront dans mes études ultérieures.

Je remercie sincèrement Aliye Kovanlıkaya pour ses contributions précieuses depuis les phases initiales de mon projet. J’exprime toute ma gratitude à elle, dont le soutient et l’encouragement sont inestimable pour moi.

Je remercie très sincèrement Atakan Altınörs, Özkan Gözel et Burak Şaman qui m'ont fait l'honneur de faire partie de mon jury pour leurs contributions précieuses.

Mes remerciements s’adressent enfin à ma famille dont le soutien sans faille a rendu ce travail possible. Je remercie ma mère Hacer Akın, mon mari Bilal Atakul et mon fils Arif Emre pour leurs sacrifices pendant ce long travail. Aucun remerciement n’est à la hauteur de ce que je les dois.

TABLE DES MATIERES

PREFACE……ii

TABLE DES MATIERES……...……iii

LISTE DES ABREVIATIONS……...vi

RESUME……vii

ABSTRACT……..x

ÖZET…….....xiii

INTRODUCTION……1

PREMIERE PARTIE : LA CRITIQUE KANTIENNE CONCERNANT LA THEOLOGIE NATURELLE DANS LA DIALECTIQUE TRANSCENDANTALE…….19

1.1 L'objet de la doctrine rationnelle de l'âme : l'idée psychologique comme le sujet absolu…..……34

1.2 La cosmologie rationnelle : les conceptions antinomiques concernant le monde……...……...52

1.2.1 Exposition des thèses et antithèses des quatre antinomies……..59

1.2.2 La solution que Kant apporte aux antinomies…….71

1.3 L'Idée d'un être absolument nécessaire : l'idéal de la raison……..……81

1.3.1 Les preuves par lesquelles la raison suppose l'existence de dieu……...87

1.3.2 La preuve ontologique : du concept pur de l'objet à son existence réelle ……90

1.3.3 La critique de Kant regardant la preuve cosmologique...……...95

1.3.4 La preuve physicothéologique : trompeur majestueux...……97

DEUXIEME PARTIE : LA MORALITE ET LA RELIGION PUREMENT MORALE……..103

2.1 Les usages spéculatif et pratique de la raison pure……...104

2.2 Le droit de la raison par rapport à son usage pratique……..112

2.3 La dialectique de la raison pratique et la tâche de la foi Rationnelle……128

2.3.1 L'immortalité de l'âme : la première condition de l'espoir. ……137

2.3.2 L'existence de dieu: la réalisation de l'espoir par un pouvoir absolu …….....140

TROISIEME PARTIE : LA RELIGION PUREMENT MORALE COMME LA FIN ULTIME DE TOUTES RELIGIONS……...149

3.1 Religion en Prusse et l'education de Kant……151

3.2 La religion vraie……154

3.3 La relation de l'ouvrage Religion avec les trois Critiques……158

3.4 La religion historique et la religion pure rationnelle…….173

3.4.1 Le conflit……...176

3.4.2 La disposition humaine au mal et au bien…….190

3.4.3 Deux principes opposés préalables à la moralité dans la même nature …….....200

3.4.4 Du bon principe de moral à celui du mal, la lutte perpétuelle de deux camps …….....211

3.4.5 Idée de l'humanité et l'idéal du fils de dieu ……215

3.4.6 La domination du mauvais principe sur l'homme……219

3.4.7 Le seul abri pour le bon principe : le royaume de dieu…….221

3.4.8 Les caractéristique de royaume de dieu sur terre……..227

3.4.9 L'herméneutique de l'ecriture sainte ……232

3.5 Les parerga de la religion……..235

CONCLUSION…….....246

BIBLIOGRAPHIE……254

LISTE DES ABREVIATIONS

Conflit	: Le Conflit des Facultés
Fondements	: Fondements de la métaphysique des mœurs
KPrV	: Critique de la raison pratique
KrV	: Critique de la raison pure
KU	: Critique de la faculté de juger
Lectures	: Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion
Prolégomènes	: Prolegomena zu einer jeden Künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können
Religion	: La religion dans les limites de la simple raison

RESUME

La philosophie et la religion sont les deux domaines qu'on s'adresse principalement pour trouver les réponses les plus fondamentales pour conduire notre vie en vue de lui attacher une signification qui peut nous satisfaire. C'est pour cela concernant cette tâche importante qu'on les attache, toutes les deux semblent viser la même direction pour arriver à une fin commune, ce qu'on peut annoncer brièvement en tant que la vérité. En raison de cette fin collective nous voyons que ces deux domaines s'approchent, se soutient mutuellement ou se servent l'une à l'autre selon les explications qu'elles adoptent. Néanmoins en cas de la revendication de la vérité il est aussi probable qu'un conflit inévitable s'émerge. L'histoire de la philosophie et la religion témoigne maintes d'exemples de ces coopérations aussi que ces conflits dont la philosophie critique fait partie en tant qu'un exemple bien connu et souvent discuté. Notre thèse a pour le but d'examiner la position de la philosophie critique de Kant qui porte une très forte revendication de la vérité et donc face à la religion elle garde une position conflictuelle. Il est évident que la portée de la religion trouve son équivalant le plus adéquat dans la pensée morale de Kant, cependant on constate que toute la critique, si on utilise le terme kantien, en ayant une structure architectonique, retient ce sujet tout au long de ses parties composantes. C'est pour cela nous avons organisé notre travail selon les parties les plus importants de cette structure sur lesquelles elle se lève, en vue d'obtenir l'illustration la plus adéquate qu'on peut en arriver.

La structure architectonique de la philosophie critique nous dirige presque d'une façon contrainte à examiner le sujet par une répartition tripartite. Parce que selon cette structure Kant élabore sa conception de la religion à chaque moment de sa pensée en prenant en main les différents aspects du sujet (purement speculatif, purement pratique, empirique et historique etc.). Ces sont les traits les plus importants de la philosophie critique avec lesquels on peut arriver à un exposé satisfaisant. Pour cette raison nous avons divisé notre travaille à trois parties dans lesquelles nous examinons la critique de la théologie naturelle qui comporte les points d'objection de Kant face à l'onto-théologie qui couvre la pensée occidentale tout entière, la philosophie morale en tant que le domaine unique d'englober et de valoriser la religion sous le rapport d'une fin finale morale de la nature et de tout être raisonnable, qui sont aptes à réaliser cette fin. Enfin nous avons essayé d'examiner sa positon face à la religion historique qui constitue l'un des sujets principaux de ses études dernières qu'il exerce après avoir terminé de rédiger les *Critiques*, c'est pour cela on peut les considérer en tant que leurs applications aux domaines pratiques comme la politique, l'histoire, l'anthropologie et bien évidemment la religion. Après avoir déterminé la portée de notre travail de cette manière, nous pouvons dire que notre objectif est ici de révéler l'idée de Kant en ce qui concerne la religion et les concepts relatifs d'une manière qui englobe les moments fondamentaux de ses œuvres. Et dans l'autre côté, de critiquer son point de vue en attirant l'attention à sa revendication d'avoir révéler le système le plus adéquate pour expliquer les sujets les plus fondamentaux de l'homme, voire sa condition propre face au monde et son auteur. De cette manière il est plausible de penser que Kant exclue toutes les

explications alternatives en même temps que les éléments qui ne peuvent pas être apportés aux limites de l'idéalisme transcendantal, et évidemment l'irrationnel, ce qui ne peut pas être englobé avec les facultés humaines de connaissance.

Il n'est pas nécessaire probablement de rappeler que la philosophie occidentale est strictement liée à la tradition du monothéisme aussi bien qu'elle trouve ses racines dans l'antiquité. Ces deux sources sont souvent décrites comme les composants antagonistes de la philosophie qui trouve son expression la plus claire dans la question de Tertullien « *Quid ergo Athenis et Hierosolymis ?* ». Pourtant en dépit de l'objection de Tertullien la philosophie occidentale et le monothéisme s'engage d'une façon inextricable qu'on finit par Kant nommer la première l'onto-théologie. La philosophie consacre un effort indéniable pour rendre la religion rationnelle, tandis que la deuxième en fournit un matériel précieux, qui sont les concepts sans lesquels on ne peut pas penser la philosophie. Ainsi nous avons une grande littérature qui est rédigée pour expliquer le monde en tant que la création d'un créateur qui est l'être le plus parfait et le plus réel, l'être en tant que la cause suprême de ce qui est. Dans la *Critique de la raison pure* nous voyons que Kant apporte une critique très sévère à la philosophie qui, au cours de son histoire, engendre les théories doctrinales concernant cette explication. Cette critique de Kant qui vise la raison, l'une des facultés supérieures de connaissance qui est responsable selon lui des erreurs graves que la raison accède comme les conclusions de ses raisonnements dont ces théories doctrinales se composent, est le point de départ de sa conception propre face à la religion. Bien évidemment cette critique constitue une partie très importante de notre travaille, en raison de son rôle fondateur dans la philosophie critique. Néanmoins on défend que même si elle signale un point de rupture dans la philosophie occidentale, la critique de Kant ne soit pas une réfutation catégorique ni de la théologie naturelle, ni de la religion historique. En affirmant l'inévitabilité de la dialectique de la raison spéculative Kant essaie de montrer l'impossibilité de faire la théologie par l'usage spéculative de la raison, tandis qu'il garde la possibilité de cette tâche au sein de l'usage pratique qui a de la suprématie par rapport à l'usage spéculatif. Donc dans la première partie de la thèse nous examinons la critique kantienne sans oubliant qu'elle a pour le but désigner une autre place pour la religion dans son système qui sera légitime selon Kant, mais pas un « brise-tout ».

Dans la deuxième partie nous examinons l'usage pratique de la raison pure en tant que l'initiateur légitime de la religion à l'horizon de la philosophie, en lui désignant comme l'assurance de la loi morale et le gardien de l'espoir par lequel l'homme se pense débarrassé de tout les nécessités issues de la nature, du monde sensible, et s'installe au monde intelligible. Le but principal de cette partie est de montrer la possibilité et la nécessité de la religion morale selon la philosophie critique et faire un exposé des arguments théoriques que Kant nous offrit. Ici nous attachons l'attention principalement à deux œuvres morales les *Fondements de la métaphysique des mœurs* et la *Critique de la raison pratique*. Nous essayons de montrer premièrement comment Kant ouvre la porte à une moralité assurée par la causalité libre, dont la possibilité est reconnue par la raison spéculative d'une façon négative. Donc dans la deuxième partie nous commençons à notre étude en demandant « à quel titre la raison pratique peut avoir une législation positive qui

pourrait avoir des effets à l'échelle empirique ? ». Deuxièmement nous examinons les deux composants du souverain bien et les conditions pour sa réalisation. Donc l'idée de l'immortalité et Dieu, les deux postulats de la raison pratique sont mis en question en tant que les clefs de la religion morale. Cette partie nous fournit une matériel très notable pour comprendre l'intention kantienne concernant la religion, il renforce sa fonction de consolateur en essayant d'éliminer tout élément « irrationnel » cela veut dire dans ce cas-là qui ne conforme pas aux critères dictés par la philosophie critique, par rapport à toutes ces deux parties majeures, à la fois la spéculative et la pratique. Il aussi lui attache une autre tâche plus fondamentale, qui est de garantir la réalisation de l'objet de la loi morale, le souverain bien, donc d'éviter le danger que la loi morale confronte : tomber dans l'absurdité à cause se diriger vers une fin irréalisable.

La troisième partie de notre thèse est consacrée à un sujet moins discuté et relativement peu connu, nous examinons la position de Kant face à la religion historique ou bien institutionnelle. Nous pensons que cette partie nous permet de parvenir à une perspective plus claire sur la conception de Kant concernant la religion. Par la voie de comparaison la particularité de la religion morale se précise, on arrive à comprendre l'importance que Kant attache à la religion à cause de son service rendu pour l'idée de l'humanité et la finalité de celle-ci. Nous explorons le fait que la position de Kant n'est pas hostile à l'égard de la religion historique mais qu'elle n'est pas conservatrice non plus. Pour lui le seul critère de lui évaluer est la religion morale et il applique ce critère sans exception à chaque partie de la religion historique sans prêter attention à son rôle dans celle-ci.

Par cette dernière partie, nous croyons qu'on arrive à une conclusion fiable sur la pensée kantienne concernant le concept de la religion. Nous défendons que sa conception a engendrée de la philosophie critique d'une façon naturelle mais pas artificielle ou arbitraire. En examinant la structure architectonique de sa pensée, il est possible de dire que celle-ci fournit une telle conception à porté de son plan initial sans contredisant l'ordre interne de son système. Donc nous ne pensons pas que la réintroduction des idées de la raison dans son usage positif est un compromis mais tout au contraire cela sert à l'achèvement de la visée de la philosophie critique. Néanmoins nous pensons que Kant réinvente la religion et lui attache une seule tâche morale qui exclue tous les autres fonctionnements de celle-ci. Nous trouvons qu'un tel traitement exclusif du sujet peut nous mener aux conséquences défavorables pour les religions historiques pour qu'elles puissent garder leurs positions particulières face à la moralité, dont on va essayer d'examiner dans la conclusion.

ABSTRACT

The philosophy and the religion are the two different domains that are mainly addressed to find the most fundamental answers that we seek to lead our lives by attaching it a meaning that can satisfy us. For this reason, with regard to this important task that we attach to both of them, they seem to be aiming for the same direction in order to arrive at a common end regarding our life, which can be announced briefly as the truth. Because of this collective end, we see that these two domains get close to each other, support each other, or use one another according to the explanations that they adopt. Nevertheless in the matter of the claim of truth it is also probable that an inevitable conflict emerges between the two. The history of philosophy and the history of religions testify too many examples of this cooperation as well as those conflicts, to which critical philosophy is part as a well-known and often discussed example. Our thesis aims examining the position of Kant's critical philosophy, which bears a very strong claim of the truth and therefore, in its relation with the religion, it maintains a rather conflictual position. It is evident that the scope of religion finds its most adequate equivalent in Kant's moral thought, however, we note that all of the critical philosophy, if we use the terminology of Kant, having an architectural structure, retains this subject throughout its parts. This is the reason why we organized our work according to the most important parts of this structure on which it stands, in order to obtain the most appropriate illustration that we can attain.

The architectonical structure of the critical philosophy directs us almost in a constrained way to examine our subject by a tripartite classification in the present work. Because, according to this structure, Kant elaborates his conception of religion at each moment of his thought by taking in hand the various aspects of the subject (pure speculative, pure practical, empirical and historical etc.). These are the most important features of the critical philosophy with which we can arrive finding a satisfying exposition of our subject. For this reason we have divided our work in three chapters in which firstly we examine the critique of natural theology which includes Kant's objection that points to onto-theology, which marks the whole of the Western thought. Then we examine the moral philosophy of Kant, which is the unique domain to encompass and value the religion in terms of a final moral end of nature and all reasonable beings that are apt to achieve this end. And finally we try to deal with his position in relation to the historical religion, which constitutes the one of the main subjects of his last studies, in which he exercises after finishing to write his critical oeuvres, so they can be thought as their applications to the practical fields such as politics, history, anthropology and of course religion. After having determined the scope of our work in this way, we can say that our goal here is to reveal Kant's idea about religion in general and related concepts to it, in a way that encompasses the fundamental moments of his works. And on the other hand try to criticize his point of view by drawing attention to his claim to be the most adequate system for explaining the most fundamental subjects of man, by this we mean about the human condition in relation with the world and its author. In this way it seems plausible to think that Kant excludes all explanations alternatives along with the subjects that cannot be brought to the limits of transcendental idealisms, and

evidently the irrational, which cannot be encompassed with human faculties of knowing.

It is probably not necessary to recall that Western philosophy is strictly linked to the tradition of monotheism as well as to the roots that we find in the antique philosophy. These two sources are often described as the antagonistic components of the philosophy, and it finds its clearest and by far the most common expression in the question of Tertullian "*Quid ergo Athenis et Hierosolymis?*". Yet in spite of Tertullian's objection, Western philosophy and monotheism engage in an inextricable way that Kant ends up calling this unity the "onto-theology" for the first time. Philosophy devotes an undeniable effort to make religion rational, while the latter provides for philosophy a valuable material, a set of concepts without which we cannot think the philosophy. Thus we have a great literature that is written to explain the world as the creation of a creator who is the most perfect and real being, the being as the supreme cause of what is. In the *Critique of Pure Reason* we observe that Kant brings a very severe criticism to the philosophy, which, in the course of its history, gives rise to the doctrinal theories concerning this explanation. Kant's criticism of reason, one of the higher faculties of knowledge that is responsible for critical errors that reason reaches as the conclusions of its ratiocinations, which compose these doctrinal theories, constitutes the starting point of his own conception of religion. Of course, this criticism occupies a very important part of our work because of its founding role in the critical philosophy. Nevertheless, it is argued that even if it signals a breaking point in the Western philosophy, Kant's criticism is not a categorical refutation of either natural theology or historical religion. In asserting the inevitability of the dialectic of speculative reason, Kant tries to show the impossibility of building the theology through the speculative use of reason, while he conserves the possibility of this task within the practical use of reason that has supremacy over its speculative use. So in the first part of the thesis we examine Kantian criticism, without forgetting that it has for the purpose to designate another place for religion in its system, which will be legitimate according to Kant, but not to demolish all.

In the second chapter we examine the practical use of pure reason as the legitimate initiator of religion to the horizon of philosophy, designating it as the assurance of the moral law and the guardian of hope by which man thinks himself being free of all the necessities arising from nature, from the sensible world, and as a citizen of the intelligible world. The main purpose of this part is to prove the possibility and the necessity of the moral religion according to the critical philosophy and to make a presentation of the theoretical arguments, which Kant offered us. Here we focus our attention primarily on the two moral works of Kant, the *Foundations of the Metaphysics of Morals* and the *Critique of Practical Reason*. We first try to show how Kant opens the door to a morality ensured by free causality, the possibility of which is recognized by speculative reason in a negative way. So in the second part we start our study by asking, "how can the practical reason have positive legislation that could have real effects on those that take place in empirical realm? ". Then we examine the two components of the highest good and the conditions for its realization. So the idea of immortality and God, the two postulates of practical reason

are made subject to our inquiry as the key subjects of the moral religion. This part provides us with a very important information that can helps us to understand Kant's intention concerning religion, he reinforces religion's consoling function by trying to eliminate any element "irrational", it means in this case that does not conform to the criteria dictated by critical philosophy, in relation to all these two major parts, both the speculative and the practical. He also attaches to it another, a more fundamental task, which is to guarantee the realization of the aim of the moral law, thus to avoid the danger it confronts: to fall into absurdity because of heading towards an unattainable end.

The third part of our thesis is devoted to a subject less discussed and relatively unknown; we examine the position of Kant with respect to the historical or institutional religion. We believe that this part allows us to arrive at a clearer perspective on Kant's conception of religion. By the way of comparison the peculiarity of the moral religion is clarified, one comes to understand the importance that Kant attaches to religion because of its service rendered for the idea of humanity and its purpose. We explore in this chapter the fact that Kant's position is not hostile to historical religion but it is not conservative either. For him the only criterion to evaluate historical religion is the moral one and he applies this criterion without exception to every part of the historical religion without paying attention to its function in the religion under consideration.

By means of this last part, we believe that we arrive at a reliable conclusion on the Kant's thought concerning the concept of the religion. We argue that his conception engendered from the critical philosophy in a natural but not artificial or arbitrary way. In examining the architectonic structure of his thought, it is possible to say that it provides such a conception to the scope of its initial plan, without contradicting the internal order of its system. So we do not think that the reintroduction of the ideas of reason into its positive use is a compromise but on the contrary it serves to complete the aim of the critical philosophy. Nevertheless we think that Kant reinvents religion and attaches to it a single moral task that excludes all the other functions of religion. We find that such an exclusive treatment of the subject can lead to the unfavourable consequences regarding historical religions because of which they can lose their particular positions with regard to the morality, which we will try to examine in the conclusion.

ÖZET

Felsefe ve din, hayata dair en temel sorularımıza cevap bulmak ve böylece ona bizi tatmin edebilecek bir anlam yüklemek için başvurduğumuz iki farklı izah alanıdır. Bu sebeple, kendilerine yüklemiş olduğumuz bu önemli görevden ötürü her ikisi de hayatımıza dair aradığımız, kısaca hakikat diyerek ifade edilebilecek, ortak bir amaca yönelmiş gibi görünmektedirler. Söz konusu bu amaç ortaklığı sebebiyle her iki alanın birbirine yakınlaştığına, birbirlerini farklı yönlerden destekledíklerine, hatta kabul ettikleri yaklaşımlar elverdiği ölçüde birbirlerinden istifade ettiklerine tanıklık ederiz. Ancak iş hakikat iddia etmeye geldiği vakit bu iki alan arasında kaçınılması güç bir çekişmenin ortaya çıkması da muhtemeldir. Hal böyle olunca felsefe ve dinler tarihi alanları pek çok ortaklığa olduğu kadar çekişmeye de tanıklık eder ki bunlardan birisi de oldukça bilinen ve çokça tartışma konusu olan kritik felsefedir. Çalışmamız, çok güçlü bir hakikat iddiasında bulunan Kant'ın kritik felsefesinin, dinle büyük oranda çatışmacı bir ilişki içerisine girmek suretiyle benimsediği pozisyonu incelemeyi hedeflemektedir. Açıktır ki din sahası en uygun karşılığını Kant'ın ahlak düşüncesi içerisinde bulmaktadır, ancak belirtmek isteriz ki, tüm kritik felsefe, Kant'ın kullandığı terminolojiyle ifade edersek bir mimari olması itibariyle, bu konuyu ele almaktan geri kalmaz. Bu sebeple çalışmamızın içeriğini, Kant düşüncesine dair mümkün olduğunca uygun bir serimleme yapabilmek niyetiyle bu mimarinin üzerinde durduğu en önemli kısımları göz önünde bulundurarak oluşturduk.

Kritik felsefenin mimari yapısı bu çalışmanın konusunu neredeyse zorunlu bir biçimde üç kısımda ele almamızı gerektirdi. Çünkü Kant, bu yapı uyarınca, kendi din yaklaşımını, düşüncesinin her momentinde konunun farklı bir kısmına (saf spekülatif, saf pratik, ampirik ve tarihsel yönler gibi) eğilmek suretiyle ortaya koymaktadır. Bunlar bizim konumuza, yani dine dair mutmain olabileceğimiz bir teşrih yapabilmemiz bakımından kritik felsefe içerisindeki en önemli alanlara karşılık gelmektedirler. Bu yüzden çalışmamızı üç parçaya ayırdık. Bunların ilkinde Kant'ın, bütün bir batı düşüncesine damgasını vuran onto-teolojiyi hedef alan itirazını içerecek şekilde tabii teolojiye dair ortaya koymuş olduğu eleştiriyi ele alacağız. Sonrasında Kant'ın, dini ihata edebilmek ve ona, tabiatın ve akıl sahibi varlıkların nihai ahlaki amacı göz önünde bulundurulduğunda belli bir değer atfedebilmek bakımından yegane alan olarak gördüğü ahlak felsefesini inceleyeceğiz. En son bölümde ise Kant'ın *Kritik* serisinde yer alan üç temel kitabı bitirdikten sonra yöneldiği son çalışmalarının temel mevzularından biri olan tarihsel din konusundaki tutumunu ele almaya çalışacağız. Bahsi geçen geç dönem eserleri *Kritiklerin* siyaset, tarih, antropoloji ve pek tabii din gibi konulara tatbiki olarak düşünülebilirler. Bu sebeple son bölümdeki incelememiz kritik felsefenin amaçlarını ve başarılarını tahlil edebilmemiz açısından önem arz etmektedir. Çalışmamızın alanını bu şekilde belirledikten sonra bu tezle ulaşmak istediğimiz temel hedefin, Kant'ın düşüncesinin en temel momentlerini içerecek şekilde onun din ve bununla ilgili bir grup önemli kavrama dair fikirlerini tahlil etmek olduğunu söyleyebiliriz. Bununla beraber insanoğlunun alemle ve onun yaratıcısıyla ilgili en temel problemlerine dair çözüm getiren en uygun sistem olmak iddiasına dikkat çekmek suretiyle Kant'ın bakış

açısına bir eleştiri getirmeye çalışacağız. Bu şekilde Kant düşüncesinin, transandantal idealizmin kabul edebileceği sınırlara çekilemeyecek olan tüm alternatif izah şekillerini ve pek tabii bilme yetileri aracılığıyla ihata edilemeyecek olanı yani irrayoneli dışladığını ifade edebiliriz.

Sanıyoruz ki batı felsefesinin köklerinin antik felsefeye dayandığı ölçüde monoteizm geleneğiyle de sıkı bağlantı içerisinde olduğunu hatırlatmaya gerek yoktur. Bu ikisi felsefenin sıklıkla birbirleriyle uzlaşamaz bileşenleri olarak anılırlar ki bu durum en açık ifadesini "*Quid ergo Athenis et Hierosolymis?*" sorusunda bulur. Yine de Tertulyanus'un itirazına rağmen batı felsefesi monoteizmle öyle girift bir ilişki içerisine girmiştir ki Kant felsefe tarihinde buna onto-teoloji diyerek işaret eden ilk isim olmuştur. Felsefe dini rasyonel kılabilmek için inkar edilemez bir çaba ortaya koymuş, din ise felsefenin bağrına çok önemli bir malzemeyi derç etmiştir ; felsefenin kendileri olmadan düşünülemeyeceği bir grup önemli kavramı. Böylelikle felsefe tarihi boyunca alemi en mükemmel ve en gerçek varlık olmak bakımından yaratan ve onun en yüce sebebi olan Tanrının eseri olarak izah eden geniş bir literatürle karşı karşıya kalırız. *Saf Aklın Eleştisi'*nde Kant'ın, tarihi boyunca bu tip doktrinal teorilerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış felsefeye acımasız bir eleştiri getirdiğini gözlemleriz. Kant'ın akıl eleştirisi, onun dine dair düşüncesinin başlangıç noktasını meydana getirir, ki akıl üst bilme yetilerimizden biridir ve Kant düşüncesinde, yapmış olduğu uslamlamaların neticesi olarak ulaştığı hatalı sonuçlardan yola çıkarak bahsi geçen doktrinal teorileri teşekkül ettirmekten sorumlu tutulur. Elbette ki bu eleştiri, eleştirel felsefedeki kurucu rolü sebebiyle onun eserinin en önemli kısımlarından biridir. Ancak onun batı felsefe geleneği içerisinde bir kırılma noktasını imlemiş olduğu düşünülse de Kant'ın eleştirisi ne tabii teolojinin ne de tarihsel dinin kategorik bir reddidir. Spekülatif aklın diyalektiğinin kaçınılmaz oluşunu iddia etmek suretiyle Kant, aklın spekülatif kullanımı aracılığıyla teoloji yapmanın imkansız olduğunu göstermeye çalışırken bu tip bir görevin aklın bu kullanımına üstünlüğü olan bir pratik kullanım için mümkün olduğunu savunur. Böylece biz tezimizin ilk bölümünde Kant'ın akıl ve tabii teoloji eleştirilerini, bunu sisteminde dine başka ve meşru bir zemin açmak için yaptığını, onu toptan ortadan kaldırma gibi bir gayesi olmadığını unutmadan ele aldık.

İkinci bölümde aklın pratik kullanımını, felsefenin ufkuna dini sokmanın meşru yolu olarak ele alıp, bu kullanımın ahlak yasasının teminatı ve insanın kendisi aracılığıyla kendini tabiattan kaynaklanan zorunluluklardan azade görebildiği ve kendisini bir akıl dünyasının vatandaşı olarak tasarladığı umudun hamisi olduğuna vurgu yapmaya çalışacağız. Bu bölümün temel amacı eleştirel felsefeye göre ahlak dininin imkanı ve zorunluluğunu göstermek ve bu minvalde Kant'ın bize sunduğu argümanları ele almak olacak. Burada Kant'ın ahlakı konu alan iki eserini temel alacağız, *Ahlak Metafiziğinin Temelleri* ve *Pratik Aklın Eleştirisi*. Öncelikle, Kant'ın bir önceki bölümde aklın spekülatif kullanımı için imkanını olumsuz olarak ortaya koyduğumuz özgür nedensellikle garanti altına alınan ahlaka ne şekilde kapı açtığını inceleyeceğiz. Bu sebeple ikinci bölümümüze "pratik akıl nasıl olur da etkileri ampirik alanda görülebilecek pozitif bir yasamaya sahip olabilir?" sorusunu sorarak başlayacağız. Sonrasında en yüce iyinin gerçekleşebilmesi için gerekli olan iki bileşenini ele alacağız. Bu bakımdan ruhun ölümsüzlüğü ve Tanrı ideleri, pratik aklın

iki postülası, ahlaki dini anlamamız konusunda tezimize anahtar kavram olarak konu olacaklar. Bu kısım Kant'ın din konusundaki niyetini anlayabilmemiz için bize çok önemli bilgiler sunacak, göreceğimiz gibi bu iki kavram aracılığıyla Kant dindeki, eleştirel felsefece dayatılan kriterlere uymayan irrasyonel ne varsa eleyerek onun teselli edici işlevini muhafaza edecek. Aynı zamanda o, dine ahlak yasasının gerçekleştirmeyi hedeflediği amacı garanti altına almak ve böylece onun karşı karşıya kaldığı tehlikeyi bertaraf etmek : onu ulaşılamaz bir hedefe yönelmek bakımından saçmaya düşmek tehlikesinden korumak gibi son derece önemli ve asli başka bir görev daha verecek.

Tezimizin üçüncü bölümü daha az tartışılan ve görece daha az bilinen bir konuya hasredilecek. Burada Kant'ın tarihsel-kurumsal dinler karşısındaki tutumunu ele almaya çalışacağız. Bu bölümün Kant'ın din kavramını anlamamız için bize daha açık seçik bir perspektif sunacağına inanıyoruz. Bu bölümde ahlak dinine atfedilen biriciklik diğer tarihsel dinlerle karşılaştırılacak ve bu yolla insanlık ideali ve onun amacı için gördüğü hizmet mukabilinde ahlak dininin değer kazandığını göreceğiz. Üçüncü bölümde Kant'ın tarihsel dinler karşısındaki tutumunun ne düşmanca olduğunu ne de onları gözetmek gibi bir amaç güttüğünü tespit edeceğiz. Onun için tarihsel dini değerlendirmenin yegane kriteri ahlaki dindir ve Kant bu kriteri tarihsel dinin her bir unsuruna, bu unsurun onda nasıl bir rol oynadığına dikkat etmeksizin, uygular.

Bu son bölümle birlikte, Kant'ın din kavramına dair düşüncesiyle ilgili güvenilir bir sonuca ulaştığımızı düşünüyoruz. Kant'ın kabul ettiği şekliyle bu kavramın eleştirel felsefenin tabii bir unsuru olduğunu ve eleştirel felsefe içerisine yeniden dahil edilen din kavramının bu düşünce içerisinde yapay ya da keyfi bir şekilde bulunmadığını savunuyoruz. Eleştirel felsefenin mimari yapısı göz önünde bulundurulduğunda bu kavramın Kant'ın temel planının bir parçası olduğunu ve sistemin iç dinamikleriyle çatışmadığını düşünüyoruz. Bu sebeple kanaatimizce pozitif kullanımlarıyla saf pratik aklın idelerinin yeniden Kant düşüncesine dahil edilmesi bir taviz değildir, aksine bunun eleştirel felsefenin amaçlarına ulaşmasında önemli bir yeri vardır. Ancak Kant'ın kabul ettiği şekliyle dini yeniden icat etmiş olduğunu ve ona dayattığı tek vazife olan ahlakın gereklerine hizmetin dinin diğer tüm işlevlerini ortadan kaldırdığını düşünüyoruz. Dinin bu şekilde dışlayıcı bir kullanımına gitmenin sonuç bölümünde ele alacağımız gibi ciddi sakıncalara yol açabileceğini düşünüyoruz.

INTRODUCTION

Cette thèse a pour l'objectif d'examiner l'un des majeurs problèmes qui préoccupe Kant tout au long de sa vie, qui est le domaine hors d'expérience où la raison s'aventure au-delà de ça, dès la cause première jusqu'à la fin dernière qui ne sont pas objectivement démontrables. Sans faisant une distinction hâtive, nous allons se contenter pour maintenant en lui appelant « la religion ». Le deuxième but est de faire une critique sur l'approche kantienne en vue de montrer ses points forts et faibles en conclusion de notre travail.

Pour attendre notre premier objectif nous allons faire une distinction nécessaire (à laquelle nous avons déjà fait l'allusion ci-dessus), et du fait de complexité du sujet nous allons traiter les questions qui sont en rapport les unes avec les autres d'une manière divisée. En trois parties nous allons se diriger vers notre but premier : dans la première partie nous allons examiner la relation de Kant avec les sujets de la théologie naturelle en guise de la critique de la raison pure spéculative. À première vue on peut dire qu'il n'existait pas une et il ne faudrait pas en attribuer une telle relation, parce que Kant nie la possibilité de faire une théologie rationelle et reste toujours dans une position opposée face à un tel effort. Néanmoins nous voulons souligner qu'il y a une relation, qui n'est pas toujours nécessairement très antagonique et cette relation comprend à la fois une appartenance et une divergence. La question célèbre « que puis-je savoir ? » comprend tous les deux et sous la lumière de cette tension nous croyons qu'on peut mieux s'aborder au sujet.

Dans la deuxième partie nous allons examiner « la religion » au sens kantien du terme. C'est-à-dire nous allons y maintenir la religion morale qui est, en fait, la seule religion vraie pour Kant. Comme nous allons voir elle trouve ses ressources uniquement dans la moralité. Pour cela nous examinons la philosophie morale de Kant en focalisant sur sa possibilité premièrement, autour de la causalité par liberté. Tout d'abord nous essayons de montrer donc, comment est-il possible pour la raison de faire naître une nouvelle causalité et lui fait dominer le domaine d'expérience qui est sous l'impératif de la causalité naturelle sans arrêt. Par cela il appert que le

concept de la liberté a un usage positif et en tant que la seule idée de la raison qu'on peut démontrer la réalité objective par cet usage elle garantit réintroduction des deux autres idées à la philosophie qui causeront la pénétration de la religion de celle-ci. Kant attache ces deux idées, l'immortalité de l'âme et Dieu, à la liberté par le concept du souverain bien qui est l'objet de la loi morale. La loi morale grâce à laquelle on agit librement comme les agents moraux, les initiateurs d'une autre causalité au sein de la nature, a pour l'objet de la réalisation du souverain bien dans le monde. Ce dernier est composé de la vertu et du bonheur en même temps, d'une façon synthétique. Néanmoins on ne peut pas les trouver nécessairement adjoint l'une à l'autre dans l'expérience quotidienne, peu importe à quel point nous essayons d'agir conformément aux lois morales. Selon l'antinomie de la raison, cela rend la loi morale fausse[1] et nous rend désespérés si on n'accepte pas les deux idées de la raison qui assurent la réalisation du souverain bien et nous ouvrent la porte à la religion morale.

Bien sûr cette collaboration de la moralité avec la religion va éveiller les questions inévitables en ce qui concerne les religions historiques et institutionnalisées, regardant la position de Kant par rapport à eux. Ces questions vont être étudiées dans la troisième partie, nous allons essayer de nous aborder les thèmes importants de la philosophie de la religion comme le mal radical, la révélation, la prophétie, la prière et les autres types d'adoration visuelle ou pas, du point de vue kantien. Cette étude nous donne une perspective assez claire pour dire que la religion historique a d'importance pour que l'homme soit capable d'arriver à sa fin morale, le souverain bien. Néanmoins elle doit rester dans les limites de la raison pratique et ne peut pas demander de l'homme, concernant son devoir, sauf que ce qui est rationnel. Donc, tous les éléments de la religion historique auxquels on ne peut pas possiblement attacher une fonction morale, sont rejetés dans le système de Kant et cela nous permet de dire que Kant réduit la religion à la morale, ou lui transforme à l'instrument de la moralité.

[1] Kant, **Critique de la raison pratique**, François Picavet (trad.), Ferdinand Alquié (intro.), Paris : Presses Universitaires de France, 4ème éd., 1993, p. 123, 5 : 114.

Parmi ces questions, d'une manière où d'autre, consacrées à la religion (au sens plus large du terme), nous voulons examiner une dernière question comme la conclusion de notre travail qui nous semble assez intéressante. Tout simplement, nous pouvons lui annoncer comme l'examen du succès de la position kantienne face à la religion. Cette partie consiste au diagnostic qu'on arrive par ce travail et reflète notre position face à la pensée kantienne dont nous avouons la subjectivité et même l'hésitation dans quelque part.

La première partie de notre thèse sera consacrée à la théologie au sens littéral du terme, c'est-à-dire à partir d'une quête qui est d'une connaissance rationnelle de Dieu, nous voulons examiner la réponse de Kant à la première de ses trois questions célèbres, voire « que puis-je savoir ? » en ce qui concerne Dieu et les autres sujets qui sont immédiatement dépendants à sa création. Pour cela cette partie va s'occuper cette question fondamentale d'une manière plus limitée : « *que peuvent connaître, et jusqu'où peuvent connaître, l'entendement et la raison, indépendamment de toute expérience ?* ».[2] Cette espace d'indépendance « de toute expérience » couvre presque tout étendu de la théologie dont les conséquences sont toute ensemble présentent le destin inévitable de la raison humaine, comme soulignait Kant, car « *elle se trouve accablée par des questions qu'elle ne peut écarter –car elles lui sont proposées par la nature de la raison elle-même-, mais auxquelles elle ne peut pas non plus apporter la réponse –car elles dépassent tout pouvoir de la raison humaine.* »[3].

Nous voulons commencer avec un avertissement qui est nécessaire pour ce travail, qui est l'importance d'une distinction chez Kant (bien naturellement cette distinction peut être trouvée parmi les autres penseurs contemporains), pour lui la théologie naturelle ou rationnelle, la religion et la foi sont différentes les unes des autres par rapport à leurs origines, méthodes et natures. Nous pouvons constater que ces concepts peuvent être utilisés au lieu d'un autre, néanmoins la distinction est faite assez clairement qu'on peut comprendre la signification visée. La vraie distinction qui doit être remarquée résulte de sa conception de la religion. Selon Kant la religion est unique et ses principes sont universels. Bien qu'il existe différents types de

[2] Kant, **Critique de la raison pure**, Alain Renaut (trad., présentation, notes), Paris: Aubier, 1997, p. 68, A XVII.
[3] **KrV**, p. 63., A VII.

croyances, sous les formes variées, pour qu'il y ait des dogmes, statuts et cultes tout autres, la religion doit être vue au dessus de cette pluralité. Dans le *Conflit des Facultés* il ainsi énonce cette distinction :

> Aussi est-elle une et il n'y a pas différentes religions, mais bien différentes manières de croire à une révélation divine et ses dogmes statuaires qui ne peuvent provenir de la raison, c'est-à-dire diverses formes de représentation sensible de la volonté divine pour procurer à celle-ci de l'influence sur les esprits.[4]

Dans les deuxième et troisième parties nous retournons à cette distinction entre la religion et la croyance/foi. Quant à la première partie, nous allons maintenir une autre manière de penser le divinité, la création, l'homme en tant que la meilleure œuvre de cette création et son interlocuteur unique et enfin tout naturellement le monde : la théologie naturelle. Ici, notre objectif est d'examiner les majeurs arguments de la théologie naturelle ou rationnelle –ou encore avec une expression plus globale onto-théologie, et la position de Kant face à ce type de l'explication relative aux « sujets majeurs » concernant l'examen autour des trois concepts prépondérants celui de Dieu, de l'âme et de l'univers. Cette partie est écrite pour le but qu'on puisse comprendre la position kantienne devant un effort qui est ancien que l'humanité, qui consiste à essayer de trouver une explication à l'existence de soi-même et du monde entourant, à partir de ses éléments les plus petits jusqu'aux ceux qui sont colossales, de ceux qui sont inanimés aux organismes vivants etc. Sa position est sans doute révolutionnaire et unique à bien des égards, qui doit être acceptée comme l'un des plus importantes instances de la philosophie. Néanmoins, comme tout achèvement, il ne peut pas être arraché de certains effets qui donnent lieu médiatement ou immédiatement à une telle position rompante. C'est pour cela nous allons mentionner courtement des arguments de la théologie naturelle en les comparant la pensée kantienne avec elle.

Comme cette thèse n'est pas pour but d'examiner la théologie naturelle de manière très détaillé autant que possible, mais la décrire généralement et suffisamment pour qu'on puisse montrer la relation de Kant avec cette dernière, nous

[4] Kant, **Le Conflit des Facultés**, J. Gibelin (traduction, introduction et notes), Paris: Librairie Philosophique de J. Vrin, 1997, p. 39, 7 : 36.

n'allons pas nous adresser largement à ce sujet. Donc dans l'introduction il nous semble convenable de nous contenter d'une présentation générale dans laquelle nous allons pouvoir souligner les enquêtes fondamentales de la théologie naturelle pour pouvoir lui lier à la pensée critique et montrer les parentés et les divergences.

La théologie naturelle ou rationnelle est une approche épistémologique qui défend la possibilité et même la nécessité de la raison d'accéder à une connaissance assurée par rapport à Dieu, en partant de ses propres principes et en examinant sa nature propre et la « nature » ambiante comme un système établi intelligemment. Elle défend l'idée que la raison est suffisante pour pouvoir connaître Dieu. Néanmoins cette assertion qui est le point de départ pour une enquête, qui s'étend autour des problèmes variés, ne mène pas toujours aux conséquences semblables chez les différents penseurs. C'est pour cela il faut qu'on souligne que sauf son point de départ, il n'existe pas une uniformité dans la théologie naturelle eu égard ni à la méthode ni les conséquences obtenues. Mais le caractéristique le plus marqué de cette quête, qui est d'utiliser sa raison comme utile fondamentale, sans recourir à la révélation ou une autre aide hors de la raison, nous permet d'unir les tendances qui sont issues de ce point de départ sous le nom de la théologie naturelle.

La dernière phrase nous invite à une question légitime qu'on ne peut pas passer sans annoncer, « est-ce qu'il y a une contradiction entre les deux types des connaissances ou deux manières de penser et de parler sur Dieu, voire la théologie révélée et la théologie naturelle ? », et une autre suit cette dernière, « est-ce l'une d'eux exclue l'autre, déprimant sa capacité d'explication ? ». Ces questions ont besoin d'être sérieusement et vastement maintenues, néanmoins une telle tâche nous mène au-delà des limites de notre travail.[5] Avant de continuer la définition de la théologie naturelle il faut qu'on souligne que la possibilité de la raison d'attendre à une connaissance de Dieu sans recourir à la révélation ne suspend pas la validité de la révélation nécessairement. Mais en dépendant l'appréciation qu'on fait en ce qui concerne l'adéquation de la raison et de la révélation pour pouvoir accéder aux

[5] Nous voulons indiquer quelques œuvres qui demandent la même question pour les lectures avancées: James Barr, **Biblical Faith and Natural Theology**, New York: Oxford University Press, 1993 et Michael Peterson et coll., **Akıl ve İnanç : Din Felsefesine Giriş**, Rahim Acar (trad.), 2ème édition, İstanbul: Küre Yayınları, 2009.

réponses suffisantes, la balance entre les deux types de connaissances peut être troublée en faveur d'une. Il est naturellement possible de dire qu'on peut penser que toutes les deux sont valables sans anéantir l'autre, mais quand on rencontre une contradiction entre les deux on doit faire un choix et celui va dépendre du niveau de confiance par rapport à ces deux types de théologies. C'est pour cela nous voulons signaler qu'il existe toujours une tension entre les deux, rappelons que Kant a écrit le *Conflit* et la *Religion* pour montrer cette tension et sa position face à celle-là.

Quant à la définition « définitive » de la théologie naturelle, nous pouvons dire qu'il n'existe pas une. Comme nous avons déjà mentionné la confiance à la raison pour sa capacité de savoir Dieu, ne garantie pas les mêmes conséquences, pour les différents courants de la pensée et les procédés distincts, d'où les résultats variables peuvent s'appariaient, nous pouvons donner les définitions dissemblables. Barr attire l'attention aux trois définitions en préférant la plus large et la plus vague, nous allons suivre sa préférence pour la raison qu'on essaie d'esquisser la théologie naturelle généralement sans toucher les particularités dont notre thèse ne doit pas s'occuper. Nous voulons recourir à la formulation exacte de sa définition :

> Traditionnellement la 'théologie naturelle' généralement signifiait quelque chose comme celle-là : c'est 'par nature', c'est-à-dire seulement en étant des êtres humains, les hommes et les femmes, avaient un certain degré de connaissance de Dieu et conscience de lui, ou au moins un capacité pour une telle conscience ; et cette connaissance ou conscience existe préalablement à la révélation particulière de Dieu, laquelle il a accomplit par Jésus Chris, par l'église, par la Bible.[6]

Cette définition reflète un point de vue chrétien, mais nous pouvons sans hésitation dire que c'était à peu près la même définition quand un philosophe occidental, n'importe quelle religion ou sans appartenant à une religion monothéiste –y compris les philosophes musulmans et juifs qui peuvent être considérés comme appartenant à la même tradition en trouvant ses racines à Athènes et Jérusalem-

[6] James Barr, **Biblical Faith and Natural Theology**, p. 1. (Toutes les traductions de l'anglais qu'on utilise dans le texte sont à nous.)

pensait à peu près la même chose.[7] Une autre définition qui est beaucoup plus neutre que la dernière, est aussi compréhensive :

> La théologie naturelle est une branche de la théologie qui examine l'existence et les attributs de Dieu (ou les dieux, dans les traditions polythéistes) sans se relier sur la révélation spéciale. Comme point de départ, elle prend le monde de notre expérience ordinaire (à savoir la révélation générale), et elle lui tient compte dans une manière systématique et résonnée pour lui lier avec une autre réalité assertée. Elle est souvent mise en contraste avec la théologie révélée qui se dépend la révélation de l'Écriture et l'expérience religieuse.[8]

Néanmoins nous devons souligner le défaut de ces définitions, bien que la théologie naturelle semble au premier regard comme une activité consacrée à la démonstration de l'existence de Dieu et les implications possibles de cette assertion, un effort opposé comme celui de Hume ou de Voltaire peut servir un objectif contraire et peut être compté de la théologie naturelle. Car le même processus mis en marche pour un but inverse.

La philosophie Grecque nous donnent les premières exemples de la théologie naturelle à l'intérieur de la philosophie. Dès présocratiques à Aristote nous voyons un effort pour expliquer ce qui existe, en tant qu'être causé par une divinité habituellement impersonnelle, sans hésiter la possibilité d'une telle explication. L'argument de Socrate dans les *Memorabilia* de Xénophanes peut être le plus tôt des arguments qui sont consacrés à l'intention ou au dessein.[9] Au cours de son dialogue avec Aristodemus, Socrate lui donne des exemples de la création témoignant à une intention divine et la dignité de cette intention à honorer.[10]

---

[7] Pour la portée de la théologie naturelle cf. Charles Taliaferro, "The Project of Natural Theology", **The Blackwell Companion to Natural Theology**, William Lane Craig, J. P. Moreland (ed.), Blackwell Publishing, 2009.
[8] Helen de Cruz, Johan de Smedt, **A Natural History of Natural Theology: The Cognitive Science of Theology and Philosophy of Religion**, Massachusetts and London: The MIT Press, 2015, p. 5-6.
[9] **Ibid.**, p. 7.
[10] Xenophon, **Memorabilia**, Amy L. Bonnette (trad. et notes), Ithaka et Londres: Cornell University Press, 1994. 21-6. https://philocyclevl.files.wordpress.com/2016/09/xenophon-memorabilia-or-the-recollections-cornell.pdf

Le Moyen Age, qui est vu au premier abord marqué par la célèbre devise de Tertullianus « *Quid ergo Athenis et Hierosolymis ?* »[11] ne manque pas de cet effort, bien qu'il se sépare de la pensée grecque à cause de l'importance attachée à la foi chrétienne (ou à la foi juive et musulmane), nous voyons la théologie naturelle était systématiquement et vivement élaborée. La tradition de présenter les preuves pour l'existence de Dieu a commencé à cette époque-là avec les textes apologétiques des Pères de l'Église, néanmoins cette tradition a quitté d'être apologétique et agrandit à ces grands exemples dans la tradition de la théologie naturelle comme ceux de Descartes, Leibniz, Wolff qui sont les avant-coureurs de Kant. Sans doute leurs travails donnent lieu à celui de Kant et déterminent les itinéraires principaux de la pensée critique comme une échappatoire d'une route à deux voies qui entraine d'une part au scepticisme et d'autre au dogmatisme. Eric Weil explique ainsi sa position :

> Il n'est pas difficile de désigner les auteurs et l'occasion qui ont déterminé Kant. L'article de 1786, *Que signifie : s'orienter dans la pensée ?*, et la note consacrée aux *Morgenstunden* de Mendelssohn l'indiquent clairement : entre le wolffianisme mendelssohnien et la philosophie de la foi de Jacobi, Kant semble obligé de prendre position –et ne peut pas le faire, étant donné qu'il est également opposé au dogmatisme de l'un et au fidéisme de l'autre. Pour lui, les deux ne peuvent conduire qu'au scepticisme, et puisque sa propre position se situe à un autre niveau, il est incapable de choisir entre des adversaires qui, l'un comme l'autre, lui paraissent avoir tort, quoique pour des raisons inverses et de manière différente. Il ne veut être ni sceptique ni dogmatique, toute sa philosophie tend à dépasser la nécessité d'une telle option .[12]

Tandis que dans ce paragraphe Weil a mentionné deux camps opposés que Kant trouvait nécessaire à échapper, nous pouvons lui comprendre en amplifiant toute l'histoire de la philosophie. Ainsi Cassirer affirme que pour la première fois, le dualisme ancien qu'on se rencontre toute autour de l'histoire de la philosophie, surpassé et résolu chez Kant.[13] Kant souligne très souvent l'existence de cette

---

[11] Tertullianus se moque avec les gens qui veulent comprendre le Dieu et sa création au moyen de la philosophie en disant "*Quoi de commun entre Athènes et Jérusalem*", la citation est pris de Michael Peterson et coll., **op. cit.**, p. 50.
[12] Eric Weil, **Problèmes kantiens**, 4ème éd., Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998, p. 14.
[13] Ernst Cassirer, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, Doğan Özlem (trad.), 3ème éd., İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2007, p. 540.

bipartition à travers de l'histoire de la philosophie et qu'il ne soit pas volontiers d'adhérer l'une des deux.[14]

Nous croyons que nous avons esquissé la théologie naturelle d'une manière générale. Pour le reste, nous allons focaliser sur la pensée critique et signaler la liaison de celle-là avec la théologie naturelle. De cette façon nous voulons garder le fil de la pensée, en évitant de lire la pensée critique comme une pensée toute neuve, sans aucun attachement à une tradition. En même temps nous voulons nous garder d'un autre malentendu qui sera apparaître en lui attachant trop à la théologie naturelle qu'il a désapprouver la plupart des thèses. Si on pense la tradition de la théologie naturelle comme un fleuve nous pouvons dire que Kant a construit au-dessus de ce fleuve un barrage et changé le découlement de l'eau radicalement. La première *Critique* constitue le fondement de ce barrage dans lequel le reste de l'édifice se tient, c'est pour cela dans la première partie nous occupons avec le fondement théorique que Kant a construit soigneusement.

Comme nous avons déjà mentionné dans la première partie, nous examinons la pensée kantienne d'une perspective avec laquelle nous pouvons comprendre sa contestation en ce qui concerne les « achèvements » de la théologie naturelle et comment il s'adresse aux sujets de celle-ci dans son système. Cette enquête nous mène vers la première *Critique*, *opus magnum* de Kant qui concerne les nombreuses directions du questionnement philosophique, elle doit être l'axe autour duquel non seulement cette partie se construit mais le reste de notre travail. Parce que les thèses fondamentales de son œuvre y trouvent ses expressions les plus systématiques, quoique leurs explications, qui sont parfois pénibles à comprendre, rendent son système obscur. Mais cette situation est bien compréhensible comparé son but. Kant explique son intention d'écrire une telle œuvre comme la nécessité d'exécution d'une critique de la faculté de la raison et de cette façon décider la possibilité ou l'impossibilité de la métaphysique qui était à la fois la reine de toutes les sciences et leur mère et le champ de bataille encombré des conflits infinis.[15] Cette décision cruciale devrait contenir la réponse de la question relative à ce qu'on peut savoir et

[14] Cf. **KrV**, p. 86-7, B XXXII-V, p. 687, A855/ B883.
[15] **KrV**, p. 63-65, A VIII/A XII.

elle devrait être conclue après l'accomplissement de l'analyse complète des facultés cognitives en les articulant les unes aux autres, et montrer leur relation en fin du compte dans l'acte unifiant de la raison. Pour circonscrire la *Critique de la Raison Pure* il prend l'usage théorique de celle-ci, bien qu'il pense que la métaphysique comporte les deux usages de la raison (théorique et pratique), par conséquent il utilise la métaphysique « *au sens plus restreint* »[16] comme l'analyse de la raison théorique sans y mêler l'usage pratique de la raison. Ce sens « plus restreint » de la métaphysique implique un défi à l'ontologie au sens traditionnel du terme, Kant change l'objet de l'ontologie, qui « commençait toujours avec quelques idées générales sur l'être, et par là elle cherchait les choses précédentes à la connaissance des caractéristiques des objets »[17]. Il savait qu'il semblait hardi en affirmant cette phrase « Dans cette entreprise, mon grand objectif a été d'examiner les choses en détail, et j'ai l'audace de dire qu'il ne devrait pas y avoir un seul problème métaphysique qui ne soit résolu, ou dont la solution, du moins, ne se soit vu offrir sa clef. »[18], néanmoins il comptait sur l'unité de la raison pure qui est le nouveau objet de la métaphysique, et il avait confiance aux prétentions de son étude en assumant à l'intérieur de l'expérience possible, il avait le clef pour apporter la solution à tous les problèmes de la métaphysique. Juste au contraire selon Kant, c'était les autres philosophes, soit les empiristes soit les rationalistes, qui vantent les explications tout autour des sujets impossibles à savoir comme la nature de l'âme ou le commencement du monde, qui étaient loin d'être modestes.[19] Il pensait que la métaphysique avait besoin d'être restaurée mais pas être laissée de coté, et la critique pouvait établir ses critères sainement avec une analyse des facultés de l'âme.

Cette analyse de la raison pure donc, sert à démontrer la frontière de la possibilité de la métaphysique, après l'achèvement de cette tâche propédeutique en montrant l'affinité des intuitions avec les concepts de l'entendement via l'acte du schématisme de l'imagination, Kant arrive la deuxième étape de son but en précisant l'impossibilité de traverser cette frontière, la raison en est que, selon lui, cet au-delà

[16] **Ibid.**, p. 680, (A842/B 870). Cf. p.70, AXXI, où Kant affirme que la métaphysique "doit pourtant posséder un contenu incomparablement plus riche que ce n'est le cas ici de la **Critique** –laquelle devait au préalable exposer les sources et les conditions de la possibilité de cette métaphysique".
[17] Cassirer, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, p. 196.
[18] **KrV**., p. 66, A XIII.
[19] **Ibid.**, p. 66, A XIV.

reste hors de la portée des facultés cognitives. Comme cela la théologie naturelle, ou si on préfère le terme heideggérienne onto-théologie a été figurée comme échoué *de facto* en essayant d'effectuer une tâche où il n'est pas possible de lui faire à cause des lois de travail des facultés cognitives, c'est-à-dire les lois naturelles, bien entendu contraignantes des facultés de connaître. Mais il faut qu'on souligne que cette assertion qui semble liée à une logique très claire qui demande de la raison à rester en cohérence avec ses propres lois n'est pas une proclamation de ce qui est déjà connu. Il défi avec la pensée critique à Platon, Descartes, Leibniz et Hume à la fois. Il offrit les lois toutes neuves comme une législation indispensable et il a été questionné tant de fois sur ses raisons et son droit d'exécuter une telle tâche. C'est la raison pour laquelle nous commençons notre travail avec les raisons épistémologiques de Kant qu'il défend sous le titre de l'idéalisme transcendantal d'où nous allons nous diriger vers les conflits mentionnés.

Nous pouvons dire que la critique de la théologie naturelle est strictement liée à celle de la raison spéculative selon Kant. Parce qu'il pense que la nature de la raison cause des raisonnements exaltés qui ont des conclusions fausses qui dégagent le passage aux admissions de la théologie naturelle. C'est pour cela la « Dialectique » de la première *Critique* nous donne une perspective assez compréhensive regardant la critique kantienne de la théologie naturelle. En tenant compte la façon dont Kant la décrit, la raison reflète immédiatement la condition humaine, pour mieux dire qu'elle est la faculté qui distingue l'homme aux autres êtres, à la fois des êtres sensibles et des êtres raisonnables. Parce que la raison d'une part attache une sorte de perfection à l'homme, en tant qu'un être qui peut se diriger vers les fins universelles, bien qu'il soit un être fini et faible, de l'autre part elle lui fait se tromper à différents égards. On peut dire que la raison a une nature spéciale sans laquelle l'être humain n'aurait pas les mêmes caractéristiques dont il a. Elle s'effectue sur le produit de l'entendement qui n'est qu'une synthèse d'un objet particulier, et par la médiation de celle-ci elle arrive à une nouvelle synthèse qui prétend réunir toute autre synthèse locale de l'entendement sous un concept englobant. La raison achève cette réunification par les raisonnements logiques par lesquels elle se trompe et se vante de réussir accomplir la recherche d'un objet réel pour chaque réunion qui compose l'ensemble de l'expérience. Dans chaque cas nous voyons que la raison se lie à l'expérience jusqu'à

un certain point et ensuite en se détachant illégitimement de celle-ci arrive aux conclusions fausses. Ces conclusions sont en fait les concepts transcendants de la raison, qui sont pensés comme les objets réels. Or, ils sont les inconditionnés qui constituent la totalité des conditions. Les concepts de la raison sont déterminés selon les raisonnements qu'elle exerce en vue de trouver les inconditionnés pour les conditionnés qui se nous présentent dans l'expérience. Donc pour la raison il est nécessaire « de 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. »[20]

Les conclusions incorrectes des raisonnements de la raison sont tous les procédés logiques dont les défauts ne sont pas formels qui peuvent être terminés par la correction de l'argumentation mais transcendantaux. Ils sont inévitables parce qu'ils dépendent à la nature de la raison.[21] Dans la première partie on commence par le paralogisme de la raison qui débute en vue de trouver la synthèse catégorique dans un sujet mais se fini par une conclusion fausse en liant deux prémisses incompatibles selon leurs contenus. Nous examinons les quatre paralogismes de la raison et suivant le fil conducteur que Kant nous fournit, nous constatons que dans chacun d'eux elle se trompe par l'équivocation apparaît à cause de l'incohérence entre la majeure et la mineure prémisse du syllogisme, *per sophisma figurae dictionis*. Cette équivocation repose sur le fait que la majeure et la mineure maintiennent le même sujet lorsque vu de l'extérieur, tandis que ces sujets sont incomparables. Dans les paralogismes il s'agit de sujet absolu, le « Je » qui pense, pourtant ce mot est utilisé en tant que transcendantal dans la majeure prémisse, alors qu'on fait référence au sujet qu'on dont on fait l'expérience. Il est possible de résumer en disant qu'on part de notre expérience de notre sujet propre qui accompagne à chaque étape de notre procédé de connaître et en arrive d'une façon illégitime qu'il n'est pas un élément de ce procédé mais un entité qui rend possible ce procédé, car on prétend que ce sujet est une substance simple qui ait l'identité numérique, c'est-à-dire inchangeable, impérissable comme être pensant exempt des conditions de l'expérience. Nous signalons que la critique de Kant est concernée par la voie par laquelle on arrive une telle conclusion

[20] **KrV**, p. 347, A 323/ B 379.
[21] **Ibid.**, p. 360 et 398, A 341/ B 399.

prétendument apodictique. Il ne rejet pas les particularités de l'âme qu'on trouve dans les conclusions des paralogismes, selon lui ces propriétés attachées au sujet pensant sont tous acceptables mais dans un autre usage de la raison, sous un but différent. Donc lorsqu'il se détache de la tradition de la théologie naturelle eu égard de ce revendications, il conserve leurs acquisitions dans sa pensée morale comme nous signalons dans la deuxième partie de notre thèse.

Après avoir montré l'objection de Kant concernant les revendications de la théologie naturelle sur l'âme, on s'avance aux antinomies de la raison dans lesquels on trouve un résumé intense des discutions en ce qui concerne les questions sur le monde qu'on rencontre tout au long de l'histoire de la pensée dans laquelle deux camps se luttent sans arrêt, le rationaliste-théiste et le matérialiste-sceptique. Kant appelle ces sortes de revendications de la raison les antinomies, en référant qu'elles reflètent ces deux camps de la pensée qu'on préfère un, d'une façon arbitraire. Donc la raison produit des hypothèses concernant le monde en se reposant sur l'expérience fournit par l'entendement. En se soumettant sa nature elle invente un inconditionné pour une série des conditionnés. Tandis qu'il s'agit les conditions du temps et de l'espace, c'est-à-dire la série éternelles des phénomènes l'un attaché à l'autre sans cesse elle demande s'il existe un commencement de cette série ou la série est-elle soi-même sa raison d'être, d'où elle arrive à deux inconditionnés, pour certains il est raisonnable de défendre qu'il y a un commencement du monde tandis que pour les autres il est éternel. La deuxième antinomie se repose sur une revendication concernant la catégorie de la qualité et elle s'incline à la matière de tous ce qui existent, cela engendre la querelle ancienne sur l'atomisme. La raison demande si les substances sont-elles composées des éléments éternellement décomposables ou des simples. Nous examinons dans la première partie ces deux premières antinomies mathématiques et essayons de montrer la nature insoluble de celles-ci, donc il faut éviter d'accepter à la fois la thèse et l'antithèse.

Quant aux deux dernières antinomies qui sont dynamiques on trouve la possibilité de la raison pour son usage pratique en montrant leurs thèses et antithèses qui peuvent être réconciliées en montrant qu'elles ne se contredirent pas. Ces sont les antinomies qui ont pour le but de trouver l'inconditionné des séries en les cherchant

selon les catégories de la relation et de la modalité. Selon la catégorie de la relation on focalise sur l'unité causale de la nature dans laquelle on n'expérience qu'un attachement déterminé par la causalité naturelle qui est mécanique. Cela veut dire qu'il n'existe aucune action libre en aucun cas, donc on voit dans la nature une annihilation du libre arbitre, de l'imputabilité et bien évidemment de la possibilité de la moralité. Mais avant tout par le troisième antinomie de la raison on se trouve face à deux options : la conception d'un monde en tant que le produit d'un choix intentionnel et de l'autre côté celle comme un machine se marche par une détermination depuis l'éternité. Quant à la catégorie de la modalité, la raison vise une préférence dont à la suite elle arrive à une série des conditions et des conditionnés qui ne sont que les contingences, ou bien à celle se repose sur un inconditionné nécessaire. Dans la première partie de notre thèse on essaie d'étudier le point de vue kantien concernant la solution de ces deux antinomies qui se reposent sur l'idéalisme transcendantal et de l'usage régulateur de la raison. Par cette solution nous constatons que l'usage pratique de la raison trouvera un fondement solide dans son usage spéculatif et ainsi Kant aurait pu se sauver d'une contradiction qui peut émerger de deux parties majeures de son système. Selon lui il est possible de réconcilier la causalité de la nature avec la causalité par liberté, parce que l'une marche selon les conditions de la sensibilité tandis que l'autre intervient selon un autre ensemble des règles intelligibles, sans nuisant la démarche de la causalité naturelle. Quant au concept de l'être nécessaire qui peut être la cause ultime de ce qui existe et périt d'une façon contingente, évidemment Kant rejetterai que la raison s'abandonne « le fil des conditions empiriques »[22] et accepte l'existence d'un être qui serait la condition suprême de tout ce qui change mais il lui admet dans le plan intelligible sans blesser l'usage empirique de l'entendement.

Cela nous apporte à l'idéal de la raison qui est né du concept de l'être nécessaire et s'est transformé à sa propre manière en dernière idée de la raison qui est « l'idée de l'*ensemble global de toute possibilité* »[23]. Cela veut dire qu'on avoue l'existence d'un être qui serait plus d'un être nécessaire, c'est ce qui est décrit dans la tradition de la théologie naturelle en tant que l'*ens realissimum*. Kant certainement

[22] **Ibid.**, p. 512, A 562/ B 590.
[23] **Ibid.**, p. 519, A 573/ B 601.

trouve celui-ci improuvable en regardant notre expérience qui est obligatoirement contingente, car pour lui « le pas qui achemine vers l'absolue totalité est entièrement impossible par la voie empirique ».[24] Néanmoins comme nous allons le voir il ne dénie pas l'importance dont le rôle joué par l'usage régulateur de la raison, elle accepte cet idéal comme le substratum de tous ce qui existent d'une façon contingente qui ont besoin une ressource dont on les dérivent. Quand on examine ce qui est l'idéal de la raison selon Kant, on va étudier aussi ses objections regardant les preuves par lesquelles on vise de prouver l'existence de Dieu. Sa critique de ces preuves est très importante selon la philosophie de la religion et la théologie naturelle, même on peut dire qu'elle change leurs courants définitivement.

Dans la deuxième partie on vise de montrer comment Kant réintroduit l'usage positif de la raison et par la nécessité morale fait un usage légitime de ses idées. Ici on commence par examiner les usages de la raison en référant à l'appendice de la « Dialectique de la Raison Pure » et le chapitre le plus important de la deuxième partie de la première *Critique* pour notre travail, le « Canon de la raison » qui appartient à la théorie transcendantale de la méthode. Après avoir terminé cette tâche nous examinons la possibilité et le droit de la raison quand elle s'exerce son usage pratique. Dans ce point-là on arrive de comprendre le fonctionnement de la raison d'une manière plus ample parce qu'elle s'ouvre au domaine des finalités. En montrant la possibilité et l'effectivité de la liberté, la morale kantienne fraye la voie dans laquelle la raison peut réaliser son fonctionnement. C'est pour cela nous montrerons que l'usage pratique de la raison n'est pas une partie supplémentaire de son système mais un composant nécessaire de celui-ci. La tâche que Kant attache à la raison dans son usage spéculatif est inévitable pour la compréhension du monde en tant qu'un tout, elle fournit une règle à l'expérience sans laquelle les apperceptions particulières ne peuvent en aucun cas saisies dans une unité compréhensible. D'où on peut dire qu'elle rend possible de toutes les recherches regardant la nature, donc elle est la faculté par laquelle on maintient les études scientifiques. Quant à l'usage pratique son importance est encore plus fondamentale que l'usage spéculatif, car elle

[24] **Ibid.**, p. 551, A 628/ B 656.

est issue de son rôle de nous transformer à l'être raisonnable et nous élever à un autre niveau qu'on ait la dignité.

Cette élévation de l'espèce humaine à un niveau haut où il obtient la chance de déclencher une nouvelle série de la causalité et changer le cours de la causalité naturelle selon la loi qu'il trouve dans sa raison, a besoin de la justification. C'est l'un de nerf de la philosophie critique avec lequel on arrive à la réalité de la loi morale et le devoir commandé par elle. Cette justification a été faite par Kant dans les *Fondements* et dans la deuxième *Critique*. Comme Kant ne compte pas à l'acte moral, c'est-à-dire l'effet de la causalité par liberté, pour déterminer la valeur morale, il ne recourt pas à celui-ci pour dériver la réalité du principe de la moralité non plus. Donc il essaie de démontrer a priori que l'impératif de la raison pratique existe d'une façon réelle. Néanmoins les explications qu'il utilise dans les deux œuvres mentionnées sont apparemment inverses parce que l'un commence son argumentation par la liberté, tandis que dans l'autre il s'attache d'abord à la loi morale. Nous admettons que les deux sont compatibles en montrant que dans tous les cas il est impossible de faire une déduction de la loi morale mais cela n'affaiblit pas la réalité effective de la liberté et cette réalité en tant que le but des deux œuvres morales on peut dire qu'elles sont compatibles.

En donnant une réponse à la question « à quel titre la raison peut-elle commence une causalité libre ? » on arrive au but de la raison à la suite de cette causalité. Donc on examine le but de la raison, qui serait le souverain bien pour Kant. Cela nous emmène le point où la raison trouve la nécessité de réintroduire ces deux idées, l'immortalité de l'âme et Dieu. Selon lui l'une est l'assurance de la vertu et l'autre est celle du bonheur qui sont les deux composants indispensables pour que le souverain bien se réalise. Par cela on signale que au sein de la philosophie critique Kant invente une nouvelle conception de la religion qui est selon son auteur est la seule et la véritable parmi les autres religions qui sont toutes historiques et contingentes.

La position de Kant face aux religions historiques ainsi décrite ci-dessus nous dirige vers la dernière partie de notre thèse où on analyse celle-ci selon les deux œuvres de Kant, la *Religion dans les limites de la simple raison* et le *Conflit des*

facultés. Examiner son approche nous offre une compréhension plus complète en ce qui concerne sa position qui semble, pour être juste, très exclusive et même inexorable, mais comme nous allons voir Kant offre une réconciliation de deux types de religion. Il reconnaît cependant dans la réalisation de cette réconciliation un seul critère qui est la convenance à la religion morale. Donc nous pouvons bel et bien dire que c'est plutôt une nouvelle réforme qui vise toutes les religions pour les unir sous les aigles de la religion morale.

Pourtant la réforme kantienne ne serait pas le seul intérêt de cette partie, nous allons aussi nous incliner l'approche kantienne face aux sujets très importants de la philosophie de la religion, dont le problème du mal, la révélation et la grâce font l'objet des discussions les plus controversées. Nous essayons d'examiner les problèmes autour du sujet relatif à la disposition humaine au bien et au mal. Cela est le point qu'on peut observer que Kant trouve une explication raisonnable pour la question du mal avec l'aide d'une perspective religieuse. Nous allons signaler la relation de ce sujet avec le concept du souverain bien qui est le nerf de la pensée morale de Kant et bien évidemment la source de la religion morale. Celui-ci est aussi en contact avec l'idéal de l'humanité qui se reflète selon le christianisme de la manière la plus parfaite dans le personnage du fils de Dieu et le royaume de Dieu à venir sur terre. Nous allons examiner dans le cadre de cette partie comment Kant a maintenu les concepts propres à la religion de culte et en les analysant selon les concepts de la philosophie critique, les absorbe dans la religion morale.

Nous voulons terminer l'introduction avec un avertissement nécessaire sur les paginations qu'on utilise concernant les références aux ouvrages de Kant qu'on a fait dans les notes. Il vaut bien noter que nous avons préféré la traduction française des œuvres de Kant tant qu'on en avait accès, néanmoins dans certains cas où nous n'avions pas pu trouver la traduction française nous avons nous recourt à la traduction anglaise pour donner la référence. De toute façon, nous avons essayé d'ajouter la pagination de l'édition allemande de l'Académie de Berlin qui a été utilisée depuis longtemps dans les traductions pour référer à l'ouvrage originel. Faute d'avoir les copies originelles de cette édition nous avons utilisé la version numérique

et les paginations qui se trouvent dans les margines des œuvres parues de l'édition de Cambridge.

PREMIERE PARTIE : CRITIQUE KANTIENNE CONCERNANT LA THEOLOGIE NATURELLE DANS LA DIALECTIQUE TRANSCENDANTALE

L'analyse kantienne de la théologie, plus précisément de la théologie naturelle ou rationnelle (en même temps que la cosmologie rationnelle et la psychologie rationnelle dont les assertions sont d'importance pour la théologie rationnelle), qui se repose sur la pensée leibnizienne dont les plus grands représentants en Prusse sont Wolff et Baumgarten, est le fil conducteur de sa pensée en ce qui concerne la conception de Dieu et de la religion en général. Sans doute les plus grands personnages de la philosophie qui précèdent et contribuent à cette tradition sont aussi en question, avant tout vient, bien évidemment, les deux figures importants, Platon et Descartes. Nous pouvons dire que son point de vue prend forme selon la critique de la métaphysique traditionnelle qui se lie inévitablement à sa théorie de la connaissance. C'est pour cela, il convient de commencer par la critique kantienne de la métaphysique traditionnelle, dans cette première partie la tâche sera d'examiner la critique sur celle-là en même temps que son influence sur la pensée kantienne.

La critique de Kant est vue dès que sa première exposition comme destructrice[25], il est évident ce qu'il a essayé d'accomplir avec elle n'était pas habituel, en aucune mesure modéré. Néanmoins nous pouvons dire sans doute que Kant, en ce qui concerne ce qu'il a détruit avec la philosophie critique, ne prétendait pas de lui laisser en tant que les ruines des anciennes idées qui ne peuvent être compensées par les nouvelles. Il avait un plan dont il se plaignait d'avoir des difficultés de transmettre ses contemporains. Mais il était persistant de défendre que

[25] La dénomination que Mendelssohn utilisait dans ses *Morgenstunden*, le « brise-tout » est devenu une devise pour Kant. Plus tard, Heinrich Heine allait nommer Kant cruellement *Weltzermalmender*, « le destroyer du royaume de pensée ».* Pour des nombreuses personnes il termine la possibilité de faire une théologie rationnelle et détruit les jugements généralement reconnus par les philosophes et les théologiens.
* Cité dans, Allen W. Wood, **Kant's rational theology**, Ithaka, London : Cornell University Press, 1978, p. 16-7.

la tâche de son œuvre était d'importance cruciale, donc il n'arrêtait pas s'expliquer en faisant tant des remarques répétitives. Nous pouvons dire que l'effort qu'il a fourni, fonctionne de diverses façons, reçu des réponses variées, parfois totalement différentes l'une de l'autre, mais en fin de compte son projet considérablement influençait la philosophie toute entière.

Kant lui-même désigne sa position comme opposée au dogmatisme, quant à lui ce terme gagne une signification très compréhensive, en étant l'un des trois principaux camps philosophiques avec le scepticisme et le criticisme. Le dogmatisme est selon lui la fausse prétention de la raison qui se repose sur « d'aller de l'avant uniquement à l'aide d'une connaissance pure par concepts (la connaissance philosophique), selon des principes qui sont ceux la raison utilise depuis longtemps, sans rechercher de quelle façon et avec quelle légitimité elle y est parvenue. »[26]. Cette assertion reflète le projet de Kant qu'il déclare dans la première *Critique*, d'un côté la connaissance pure par concepts et son application à l'échelle empirique par l'intuition et les concepts est maintenu par la « Logique Transcendantale », et d'un autre côté il traite avec la « Dialectique Transcendantale » l'illusion transcendantale qui ne cesse pas, et avec laquelle la raison arrive aux jugements faux en tenant ses principes lesquels elle utilise toujours, les principes subjectifs, pour en arriver une prétendue nécessité objective. Il en découle qu'une erreur constamment produite par la raison qui envahie toute la métaphysique sans ayant aucune légitimité pour le procédé logique duquel elle provient. Kant pense que la démonstration qu'on utilise pour donner tort la raison réside dans « ses connaissances, qu'elle se trouve accablée par des questions qu'elle ne peut écarter (…) mais auxquelles elle ne peut pas non plus apporter de réponse »[27]. Par un tribunal on doit montrer les prétentions fausses et illégitimes de la raison qui forment ensemble de l'ancienne métaphysique. Pourtant en lui faisant la tâche ne soit pas encore achevée, il faudrait mettre ces prétentions que la raison « ne peut écarter » en leur place légitime.

La critique est sans doute une critique de la raison pure, mais il est aussi évident qu'elle est la critique de l'histoire de la philosophie qui consiste à son

[26] **KrV**, p. 87, B XXXV.
[27] **Ibid.**, p. 63, A VII.

mésusage, et des grandes figures qui tombent dans le même piège des maintes fois, à cause de la raison en même temps que leur manque d'attention. Elle s'adresse au rationalisme ainsi que l'empirisme, à l'idéalisme ainsi que le scepticisme, elle tend à réfuter la théologie rationnelle en même temps que le matérialisme, le fatalisme, l'athéisme et l'incroyance[28]. Ainsi de Platon à Hume, la plupart des philosophes en reçoivent leurs parts respectivement. Kant ne veut pas clairement choisir une de ces partis comme sa cible principale, car selon lui chacune se trompait d'une manière ou de l'autre. Nous pouvons dire que ceux qui sont immédiatement visés par Kant, bien sûr doivent être ses contemporains Christian Wolff et Baumgarten[29], surtout en raison qu'ils dominaient le contenu de l'académie prussienne de son époque. Il a utilisé pendant des années, la *Métaphysique* de Baumgarten, en tant que le manuel principal de ses cours qui concernaient plutôt la théologie rationnelle, par exemple dans ses leçons sur la doctrine de la religion qui ont été publiées premièrement en 1817 sous le titre de *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* il suit ce livre d'une façon évidente.[30] Sa pensée manifeste naturellement les débats actuels de son époque, elle les fait des références claires ou sous-entendues. Par exemple face à un entre eux, qui divise l'académie allemande en deux camps, le débat de Mendelssohn avec Jacobi, Kant nie se mettre à une position partisante.[31] Eric Weil, dans ses *Problèmes kantiens*, souligne que « Il ne veut être ni sceptique ni dogmatique, toute sa philosophie tend à dépasser la nécessité d'une telle option » en ajoutant en ce qui concerne cette position visant un dépassement de toutes les options pour en arriver à construire une nouvelle, « il n'a pas été compris »[32]. Weil pense que les interprétations superficielles cause un malentendu parmi ses successeurs en ce qui concerne le dépassement des partis philosophiques. Kant a été jugé tort par beaucoup des néo-kantiens en raison de ne pas pouvoir protéger sa pensée de la métaphysique,

[28] **KrV**, p. 87, B XXXIV.
[29] Wood, **Kant's rational theology**, p. 16.
[30] Kant, **Religion and Rational Theology**, « Editor's Introduction », A. Wood, G. di Giovanni (trad. et ed.), Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1996, p. 337.
[31] Cf. Kant, **Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée, Qu'est-ce que les lumières**, Françoise Prouste (trad. et présentation), Jean-François Poirier (trad.), Paris: Flammarion, 1991, p. 56 et 61, 8: 134, 8: 138.
[32] Eric Weil, **Problème kantiens**, p. 14.

tandis que les autres ont lui critiqué, Hegel par exemple, de se laisser aller vers le côté du subjectivisme, sinon du scepticisme.[33]

Le fait que Kant a été mal compris ou pas été compris du tout, est une des plaintes très souvent déclarées par les interprètes. Néanmoins nous pouvons dire que la complexité de sa pensée interdit une compréhension unanime et cela nous semble assez compréhensible. Quant à notre thèse l'une des notre ambitions sera montrer l'effet de la métaphysique et le sens dont elle gagne par la critique que Kant garde dans sa pensée. Donc cela peut être vu s'engager exactement la même faute que Weil critiquait en tant que « une interprétation superficielle », mais tout au contraire notre propos est proche de celui-ci. Nous voulons exposer nos motifs regardant notre position.

Kant est certainement déterminé de s'opposer à la métaphysique traditionnelle, qui était autrefois honorée comme « la *reine* de toutes les sciences »[34], en ce sens il méritait la dénomination « brise-tout », néanmoins comme nous avons déjà souligné, son plan n'était pas détruire la métaphysique une fois pour toutes, il fallait reconstruire une nouvelle qui soit le second devoir de la critique après avoir fait le tribunal. En fait, il avait l'ambition d'ériger une métaphysique solidement fondée par la critique sur les fondements qu'elle aurait dû déjà en est construite.[35] Il est important de souligner qu'avec Weil que pour Kant la tâche de la critique « non de détruire toute métaphysique systématique », mais il voulait apporter les mêmes sujets que la métaphysique traite, à une échelle dont la base légalement fondée : « Kant se veut métaphysicien d'une espèce nouvelle. Il veut ériger et il est sûr d'avoir érigé la métaphysique sur des fondements inébranlables »[36]. Il avait critiqué la métaphysique traditionnelle en disant malgré les grands efforts que les érudits faits autours des années cette science reste imparfaite et incertaine, car il trouvait les doctrines des philosophes douteuses et leurs définitions conduisant aux erreurs.[37] Il voulait fonder

[33] **Ibid.**, p. 14.
[34] **KrV**, p. 63, A IV.
[35] Eric Weil, **Problèmes kantiens**, p. 51.
[36] **Ibid.**, p. 16.
[37] Kant, **Theoretical Philosophy, 1755-70**, "Inquiry concerning the distinctness of the principles of the natural theology and morality, being an answer to the question proposed for the consideration by

la métaphysique sur les fondements sûrs ; dans la lettre célèbre qu'il a écrit à Lambert en 1770, l'intérêt de son projet de critique a été annoncé avant qu'il aura été publié en 1781, Kant mettait en évidence de son désir d'arriver à un certain concept « grâce auquel les questions métaphysiques, de quelque sorte qu'elles soient, pourront être examinées selon des critères tout à fait sûrs et simples, et par où on pourra aussi décider avec certitude dans quelle mesure elles comportent ou ne comportent pas de solution. »[38]. Il avait l'espoir d'établir une science propédeutique qui doit venir avant la métaphysique qui « déterminera les principes sensibles, leur validité et leurs limites, afin qu'ils ne troublent pas les jugements portés sur les objets de la pure raison »[39] et ainsi préserver la métaphysique « de toute intrusion sensible »[40]. Evidemment la métaphysique que Kant voulait préserver nécessite tout d'abord circonscrire la science de la nature, c'est-à-dire déterminer ce dont l'entendement tire de lui-même pour l'usage de l'expérience qui est faite par les principes de celui-ci, soit ceux qui sont constitutifs, les principes mathématiques, soit ceux qui sont régulateurs par lequels la physique pure seront faites. Les deux sont, avec les termes de Kant construisent l'île de la vérité, qui a comme source l'accord du mécanisme qui sert à la connaissance avec des objets, « entouré par un océan vaste et agité de tempêtes »[41]. Cependant bien qu'il reste hors de cette île un océan dangereux pour traverser, l'existence de celui-ci nécessite en naviguer, pourtant avec une nouvelle technique qu'autrefois. Il appert que la nouvelle option qu'il présente se trouvait dans le même endroit, sauf la méthode qu'on engage serait différente. Kant voulait se « risquer sur cette mer pour l'explorer dans toutes ses étendues »[42] car cela en vaut la peine pour ce qu'il y a d'espérer. Sinon il aurait dû se contenter du tribunal qu'il juge la raison et lui condamne de rester dans son île sûr. Or, il montre la possibilité et la nécessité de voyager dans cet océan, sans tâtonnement ni se perdant avec un bateau fiable.

---

the Berlin Royal Academy of Sciences for the year 1763", Paul Guyer, Allen Wood (gen. ed.), David Walford (trans. et ed.), Cambridge University Press, 1992, p. 247, 2: 275.

[38] « Lettre de Kant à Johann Heinrich Lambert », citée dans, Gérard Granel, **L'équivoque ontologique de la pensée kantienne**, Editions T.E.R., 2009, p. 22.

[39] **Ibid.**, p. 23.

[40] **Ibid.**, p. 23.

[41] **KrV**, p. 294, A 235/ B 294.

[42] **Ibid.**, p. 294, A236/ B 295.

Ce bateau fiable se met en marche d'une manière propre si la raison n'abuse pas ses limites, sinon il perd sa destination et arrive aux raisonnements dialectiques. Rappelons que Kant utilise ce terme, la dialectique, péjorativement en tant que les ratiocinations, ou bien les sophistications liées aux principes insuffisants qu'avec lesquels la raison se trompe et dépasse ses limites[43]. Pour lui, dans le cas où la raison suit son chemin légal, elle commence à achever la destination humaine que Kant montre les différents aspects dans ses écrits divers. Ainsi le véritable projet de Kant, c'est de montrer la vraie place et la destination espérée de l'homme dans le monde en tant que l'agent indispensable et donc de minimaliser la phénoménalisation de l'homme en mettant l'accent sur la liberté. C'est-à-dire Kant désire de souligner que l'activité humain ne peut pas être réductible aux procédés causales, le fait que l'homme agit sur le monde comme cause, sans ayant une autre cause comme son effet, ne peut pas être expliqué seulement par la science de la nature « mais qu'il possède une *signification*, autrement dit, qu'il est le signe d'une décision ou d'un projet, qu'il fait sens en manifestant une causalité intentionnelle »[44]. Nous pouvons dire que dès la première *Critique*, au moins, la pensée kantienne se veut un mémento de cette causalité libre et un guide de sa réalisation.

Il est évidemment questionnable, pourquoi on a associé la critique kantienne orientée vers la métaphysique traditionnelle, et la vraie destination de l'homme qu'il doit attendre après avoir se dégagé des ratiocinations de la dernière. Nous allons maintenir ce sujet plus loin, surtout quand on parle des antinomies dans cette partie et puis dans la deuxième partie quand on examine la partie pratique de la pensée kantienne. Néanmoins s'il faut faire une remarque en avant, nous pensons qu'il existe une raison très forte, qui devait venir avant qu'il soulève ses objections sur les assertions de la métaphysique, c'est ce que Kant voulait se dissocier de cette tradition, qui avec Descartes, devient insistant regardant une conception du monde de plus en plus mécanique, et donc laisse une place très restreinte à la liberté de l'homme et dans certains cas celle de Dieu même. On sait que Descartes, quand il assimile le monde à l'étendu, n'avait pas ouvrit un domaine où une autre causalité

[43] **Ibid.**, p. 329, A 293/ B 349.
[44] Kant**, Critique de la faculté de juger**, Alain Renaut (trad. et préface), Paris : Aubier, 1995, p. 69. L'extrait est de « Présentation » de Alain Renaut.

qui soit libre puisse manœuvrer pour que la moralité humaine devienne autonome. Le libre arbitre a été défini comme infinie dans son système, néanmoins l'homme devait savoir qu'il ait dépendant à Dieu :

> [S]a dépendance la plus entière, c'est Dieu ; non seulement notre être est créé et conservé par lui, mais nos actes libres eux-mêmes dépendent de sa volonté ; car « avant qu'il nous ait envoyés à ce monde, il a su exactement quelles seraient toutes les inclinations de notre volonté ; … il a su que notre libre arbitre nous détermineraient à telle ou telle chose ; et il l'a ainsi voulu[45]

De sa pensée l'occasionalisme de Malebranche put s'épanouir, avec lequel le dernier voyait que Dieu est la seule cause de toute efficacité exercée dans le monde, c'est-à-dire les causes prétendues, sauf que lui, il n'existe que des causes occasionnelles. Quant à Leibniz bien qu'il accepte l'harmonie préétablie dans le monde il nie le mécanisme physique et le déterminisme moral. Néanmoins il accepte une mathématique divine ou un mécanisme métaphysique[46] et pour cela tandis qu'il rejet tous les deux extrêmes de la moralité le fatalisme absolu et l'indifférence ou l'indéterminisme absolu, il nous offre un terme moyen « la nécessité morale » qui consiste à conduire sans contrainte[47]. Selon lui « il n'y a aucune vérité de fait ou relative à des êtres individuels, qui ne dépende d'une série des causes infinies, tout ce qui est dans cette série ne pouvant être entièrement vu que par Dieu seul. »[48] qui ouvrira la porte à une sorte de déterminisme, qui serait aussi inacceptable selon la causalité par liberté de Kant comme nous allons voire à la suite.

Retournons à l'œuvre de Kant, juste à la fin de la première division de la « Logique Transcendantale » Kant remarque une proposition qui a d'importantes conséquences, qui peut être un des résultats primordiaux de la théorie de la connaissance kantienne : « Que donc l'entendement ne puisse faire de tous ses principes *a priori* et même de tous ses concepts un usage autre qu'empirique, mais

---

[45] Emile Bréhier, **Histoire de la philosophie II**, Pierre-Maxime Schuhl, André-Louis Leroy (éd.), Paris: Presses Universitaires de France, 1996, p. 98.
[46] Emile Boutroux, **Leibniz Hayatı ve Felsefesi**, Atakan Altınörs (trad.), İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009, p. 105.
[47] **Ibid.**, p. 116.
[48] Leibniz, **Œuvres choisies**, L. Prenant (éd.), Paris: Librairie Garnier, p. 287. Cf. Leibniz, **Metafizik üzerine konuşma**, Nusret Hızır (trad.), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1949, p. 54-7 et suivant.

jamais un usage transcendantale »[49]. Il appert que tous les concepts et les principes de l'entendement se rattachent à l'intuition empirique pour qu'ils puissent avoir leur validité. Sans ce rapport ils perdent leurs significations, car sans les conditions de la sensibilité ils ne sont que les fonctionnes logiques[50]. C'est pour cela l'entendement est limité par les limites de la sensibilité dans laquelle les objets sont donnés. Pourtant il est évident que les catégories de l'entendement ne se fondent pas à la sensibilité, d'où en effet elles ont en fait une signification transcendantale mais il n'ont pas d'usage transcendantale, « elles sont dépourvues de tout usage si on les isole de toute sensibilité, c'est-à-dire qu'elles ne peuvent être appliquées à rien qui prétende constituer un objet »[51]. Par cet usage Kant arrive à la célèbre distinction que ses prédécesseurs avaient faite, mais ils avaient tort dans leur méthode avec laquelle il fait l'usage de celle-ci. Les choses dont l'intuition sensible conforme à l'unité des catégories constituent les « phénomènes », tous ensemble constituant *mundus sensibilis*. Avec ce terme les objets sont déterminés selon notre façon de les intuitionner, d'où la possibilité survient qu'ils peuvent être différents en eux-mêmes. Alors, ainsi désigné, une opposition s'apparaît naturellement, il y a un « être » autre que nous en avons aucune intuition mais on peut en penser par l'entendement. Kant dit que « nous avons déjà l'idée d'opposer pour ainsi dire à des tels phénomènes, et d'appeler êtres de l'entendement (*noumena*) »[52]. Cette dernière est attachée à la première d'une façon inévitable, et sans l'intuition sensible il est impossible de penser les choses qui ne soient pas objets de nos sens, l'entendement en acceptant qu'il y a des choses qu'on prend pour objet par leur intuition, en même temps avoue présence des choses en soi[53]. Donc les noumènes consistent à la pensée de l'entendement qui peut se forger des concepts des objets hors de l'intuition sensible, mais ce pouvoir lui mène à un malentendu. L'entendement en ayant le pouvoir de penser les objets de l'intuition comme des objets en soi se trompe d'avoir un autre pouvoir, il : « est entraîné à prendre le concept totalement *indéterminé* d'un être de l'entendement, identifié à quelque chose en général d'extérieur à notre sensibilité,

[49] **KrV**, p. 295-6, A 238/ B 297.
[50] **Ibid.**, p. 297, A 240-1/ B 300 et p. 299, B 302-3.
[51] **Ibid.**, p. 301-2, A 248/ B 305.
[52] **Ibid.**, p. 304, B 306.
[53] Kant, **Prolegomena**, İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek (trad.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2000, § 32, p. 66, 4: 315.

pour un être *déterminé* d'un être que nous pourrions connaître de quelque façon par l'entendement. »[54]. L'erreur que l'entendement fait cause à présumer une intuition qui n'existe pas, l'intuition intellectuelle, par laquelle le noumène gagne un sens positif. Cependant le noumène doit être pris au sens négatif, « en tant qu'*elle n'est pas objet de notre intuition sensible* »[55], une telle chose ne demeure pas à une connaissance directe d'un objet qui est impossible pour les facultés de la connaissance humaine, mais elle demeure au fait qu'on intuitionne un objet.

Ainsi le concept d'un noumène ne contient nulle contradiction et il contient la limite où la validité objective de la connaissance sensible s'arrête : « Le concept d'un noumène est donc simplement un *concept-limite*, afin de limiter les prétentions de la sensibilité, et est donc uniquement d'usage négatif. »[56]. C'est-à-dire selon Kant au-delà de l'intuition sensible, ce qui se trouve c'est la source de l'intuitionné mais cela ne soumis pas les conditions de la sensibilité qui sont les seules pour en arriver à la connaissance théorique, naturellement à un objet déterminé. Donc le statut du noumène doit être restreint à son usage négatif. Quant à l'usage positif du noumène Kant montre que les concepts purs de l'entendement a une particularité qui dirige l'homme à les utiliser par un usage transcendant. Les pures concepts de l'entendement comme la substance, la cause, l'action, la réalité sont à pour l'usage empirique, donc ils sont strictement liés à celui-ci. Néanmoins sans ce rapport le simple concept de la cause, par exemple, a une détermination qui implique la nécessité, voire une certaine cause qui produit nécessairement un certain effet par rapport à la règle fournit par ce concept. Pourtant l'expérience ne peut pas fournir un tel lien nécessaire, on peut dire que cela lui rende faible face au concept. Le concept semble avoir le sens le plus étendu qu'il a dans son usage empirique, l'entendement élargit l'expérience et remplit celle-là par les êtres de la pensée (*Gedankenwesen*).[57] Kant explique la manière avec laquelle entendement réalise cet usage positif, tout d'abord il dégage la connaissance élémentaire qui doit être appliqué seulement à l'expérience et lui rende pure. Après il met en côté toutes les limitations et en arrive

[54] **KrV.**, p. 304, B 307.
[55] **Ibid.**, p. 304, B 307.
[56] **Ibid.**, p. 306, A 255/ B 310-1.
[57] Kant, **Prolegomena**, § 33, p. 67, 4: 315.

les êtres hors de la nature, les pouvoirs imaginés[58], naturellement cette violation constitue l'une des causes principales de la dialectique transcendantale.

Maintenant nous pouvons examiner de quoi s'agit il, la dialectique transcendantale, qu'est-ce qu'avec elle Kant dénie et accepte, en ce qui concerne les assertions de la théologie naturelle et les conséquences issues des idées de la raison. Dans cette partie Kant veut signaler l'erreur que la raison cause, les moyens de les éviter et la méthode propre par laquelle elle trouve son utilisation correcte. Tout d'abord, il faut qu'on remarque que selon Kant ce qui méritent d'être appelés « dialectique » ce ne sont pas les Idées de la raison mais « leur usage abusif »[59], quant aux Idées elles ont « une destination qui soit positive et corresponde à quelque fin »[60]. Ce but que la raison humaine vise à attendre par ces Idées c'est l'inconditionné de tout ceux qui sont conditionnés, et cela est obtenu par trouver un principe régulateur qui donnera l'unité systématique du sujet, du monde et de leur cause ultime. Cette unité systématique comprend tous les procédés par lesquels on essaie d'achever les fins de la nature et de la moralité dans laquelle la liberté prescrit une causalité libre à tous en étant en harmonie.

Kant définit l'objet principal de la dialectique transcendantale comme « mettre évidence l'apparence[61] des jugements transcendants et en même temps d'empêcher que cette apparence ne nous abuse » en ajoutant que cette erreur ne s'anéantit pas avec la démonstration de son existence « mais qu'en outre une telle apparence aille (comme c'est le cas de l'apparence logique) jusqu'à disparaître et cesse d'être une apparence, c'est là un résultat qu'elle ne peut jamais obtenir. »[62]. Ainsi se révèlent tous les buts que Kant voulait achever par la dialectique transcendantale.

Tout d'abord Kant veut distinguer l'apparence qui est issue des jugements qui ont été mis en scène au moyen des concepts transcendants de celle de l'usage

[58] **Ibid.**, § 35, p. 69, 4: 317.
[59] **KrV.**, p. 575, A 669/ B 697.
[60] **Ibid.** p. 575, A 669/ B 697.
[61] Le mot qu'on traduit en français en tant que « apparence » c'est *Schein* en allemand. Il est traduit en anglais comme *Illusion.* Le mot exprime une illusion, une erreur ou un mirage dans l'œuvre de Kant. Parce qu'on utilise la traduction française pour citer le texte on garde le terme « apparence » dans les citations au lieu de « illusion » même si on pense que la traduction anglaise est plus correcte.
[62] **Ibid.**, p. 332, A 297-8/ B 354.

transcendantal des concepts. Il ainsi met en évidence qu'il passe du domaine de l'entendement à un domaine plus vaste, qui recouvre le premier et lui amplifie, à celui de la raison, qui peut apporter les erreurs de l'entendement aux certaines conséquences qui ont des étendus plus vaste. Rappelons que l'une des conséquences les plus importantes de l'analytique transcendantale était le fait que tous les concepts doivent se rapporter à des intuitions empiriques, et hors de ce rapport les concepts n'ont pas de la validité objective.[63] Si on essaie de leur attacher une validité objective ou un sens quelconque sans leur rapporter avec les données pour une expérience possible, cet effort sera en vain. Pour qu'un concept ait un sens et un rapport possible à un objet soit requis, on ne doit pas nous contenter avec la forme logique, étant donné que l'objet n'est pas donné hors de l'intuition. Donc un concept gagne le sens sous la condition qu'on lui rend sensible. Même dans la mathématique les concepts acquièrent leurs sens par sensibilisation. Kant donne pour exemple le concept de la grandeur, elle est exprimé par le nombre, « grandeur cherche, dans cette science, sa teneur et son sens dans le nombre »[64] dit Kant, mais ce dernier cherche les siens dans les doigts, les choses qu'on utilise pour compter, voire dans une certaine concrétisation. D'une façon semblable, la contingence, la possibilité, l'existence, la nécessité etc. tous ces concepts sont définis tautologiquement si on les retire de l'entendement pur. Ainsi l'illusion qui issue de l'entendement s'apparaisse, en substituant « la possibilité logique du *concept* (quand il ne se contredit pas lui-même) à la possibilité transcendantale des choses »[65] Alors si on arrache du concept ce procès de lui rendre sensible, cela provoque l'usage transcendantal d'un concept qui consiste à « le rapporter à des choses *en général et en soi*, tandis que l'usage empirique intervient quand il se rapporte seulement à des *phénomènes* »[66]. Ce faisant nous voyons plus clairement que par l'usage de l'entendement on arrive à une erreur néanmoins cela peut être discernée et supprimée.

Revenons à l'apparence des jugements transcendantales, tandis que l'usage transcendantal des catégories est lié à un déchaînement de la faculté de juger qui

[63] **Ibid.**, p. 296, A 239/ B 298.
[64] **Ibid.**, p. 296, A240/ B 299.
[65] **Ibid.**, p. 299, A 244/ B 302.
[66] **Ibid.**, p. 296, A 238/ B 298.

cause transgresser les limites où l'entendement pur soit permis d'agir[67], l'apparence transcendantale provient d'un principe qui repousse les limites de l'expérience. La faute première peut être abolit si on soit attentif à l'usage de l'entendement, mais la deuxième ne dissipe pas, parce qu'elle provient de la nature de la raison.

> La cause en est que, dans notre raison (considérée subjectivement comme un pouvoir humain de connaître), sont inscrites des règles fondamentales et des maximes de son usage qui ont intégralement l'apparence des principes objectifs et du fait desquelles il arrive que la nécessité subjective d'une certaine liaison de nos concepts, requise pour le bon fonctionnement de l'entendement, est tenue pour une nécessité objective de la détermination des choses en soi.[68]

Les jugements transcendants de la raison ne sont pas évitables, néanmoins par la dialectique transcendantale Kant croit qu'il peut les montrer en tant que les chimères inévitables dont les principes subjectifs sont acceptés comme objectifs.

Même s'il se distingue de la conception traditionnelle en disant que la raison accède par sa démarche naturelle aux conclusions qui manquent la certitude objective, nous constatons qu'il s'attache à celle des logiciens du début de l'ère moderne en lui absorbant et modifiant dans son système.[69] Il est beaucoup plus évident qu'il se réfère à l'école leibnizienne en ce qui concerne le fonctionnement de la raison. Selon Leibniz la raison est la liaison inviolable des vérités.[70] Il constate que la raison est la faculté qui distingue nous, les hommes, des simples animaux, le fait qu'on ait de la raison, c'est ce que « nous élevant à la connaissance de nous-même et de Dieu. Et c'est ce qu'on appelle en nous Âme raisonnable, ou Esprit. ».[71] Les deux propriétés que Leibniz indique, le rôle de la raison comme le centre de la liaison (*nexus*) médiate des connaissances, et par là source des connaissances les plus hautes, de soi-même et de Dieu, sont gardées considérablement chez Kant. De la même manière Wolff défende que « la raison est la faculté d'intuitionner et de

[67] **Ibid.**, p. 331, A 296/ B 352.
[68] **Ibid.**, p. 331, A 297/ B 353.
[69] **Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason**, "The Ideas of Pure Reason", Michael Rohlf, Paul Guyer (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2010, p. 196.
[70] Leibniz, **Théodicée**, § 23, transmis dans, Alexander Baumgarten, **Metaphysics**, Courtney D. Fougate et John Hymers (éd. et trans.), Londres, New Delhi, New York, Sydney : Bloomsbury Academic, 2014, p. 232.
[71] Leibniz, **La Monadologie**, Devrim Çetinkasap (trans.), İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011, p. 26.

percevoir *nexus* des vérités universelles. »[72]. Baumgarten poursuit bien évidemment leur point de vu et reconnaît la raison comme la faculté qui constate un *nexus* qui ramène des choses sous une unité absolue, en discernant leurs différences et correspondances clairement et distinctement.[73] Voyons que la « Dialectique Transcendantale » s'incline ce fonctionnement logique de la raison avec une différence substantielle que Kant stigmatise ce fonctionnement en tant que la cause fondamentale des illusions inévitables au lieu des « vérités hautes » gagnées par un fonctionnement assuré qui est de la raison.

Ainsi les buts de la partie « Dialectique transcendantale » se diffère de ceux de « Analytique transcendantale » selon sa matière et la nature des erreurs apparaissent dans les deux. La matière de l'analytique transcendantale est la métaphysique comme la doctrine qui concerne « l'être en tant qu'être », quant à la dialectique transcendantale la matière sur laquelle elle s'exerce c'est la métaphysique d'un être d'un type spécial. Alors quand dans l'usage transcendantal des catégories Kant accusait l'entendement en raison qu'il pense les objets comme les êtres en soi, dans la dialectique transcendantale il critique les présomptions de la raison sur trois choses qui ne peuvent jamais être l'objet de l'expérience.[74] Car l'entendement ne peut pas s'intéresser au domaine des objets de la pensée qui n'ont aucune relation à l'expérience, sans être forcé par les principes étrangers, mais par la raison qui ne contente pas de fonctionnement de l'entendement dans le domaine empirique, l'entendement est conduit à inventer les objets qu'on ne saisi pas dans l'expérience et même invente les objets totalement en dehors de l'expérience.[75] La deuxième différence des deux parties principales, comme nous avons déjà signalé c'est que l'usage transcendantale des catégories est issu d'un manque d'attention et peut être éliminé, bien que les propositions dialectiques exaltées sur l'âme, le monde et Dieu soient issus des principes propres à la raison procédés de sa nature, et pour cette raison elles ne peuvent être jamais éliminées.

---

[72] Dans Baumgarten, **Métaphysics**, p. 232, note d.
[73] **Ibid.**, p. 233.
[74] **Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason**, "The Ideas of Pure Reason", Michael Rohlf, p. 192.
[75] Kant, **Prolegomena**, § 46, p. 86-7, 4: 332.

Kant précise dès le début de la première *Critique* que la raison a une nature spéciale, elle est accablée par les questions qu'elle ne peut pas répondre ni les ignorer et elle se diffère des autres facultés de connaissance par son fonctionnement supérieur de les apporter l'unité. Cette nature étrange de la raison peut être comprise par sa relation avec les autres facultés de la connaissance. La raison est une faculté qui fonctionne médiatement sur les produits fournis par les autres facultés de connaissance d'une manière immédiate, pour les apporter une unité en fin du compte. L'entendement fait des inférences immédiates qui s'opèrent analytiquement, par son raisonnement, par exemple, sur la proposition « *tous les hommes sont mortels* » il peut arriver aux inférences déjà conclues dans cette proposition comme « *rien de ce qui est immortel* n'est homme ».[76] Quant à la raison son inférence ne soit pas comprise dans la proposition mais lui fait un ajout selon les principes universels qu'elle utilise. Cela en tant qu'un procédé logique consiste à lier deux prémisses sous une conclusion qu'on connaît comme le syllogisme. Donc les connaissances d'une diversité immense fournies par l'entendement sont ramenées par la raison à une conclusion universelle qui unifie cette diversité sous une règle.

Cet usage logique de la raison qui produit un syllogisme peut se consacrer aux inférences pures qui n'ont aucun accès empirique. Il est issu de la raison car elle veut relier les divers concepts de l'entendement sous un principe « la diversité des règles et l'unité des principes constituent une exigence de la raison pour mettre l'entendement soumet complet accord avec lui-même »[77]. La raison peut accomplir cette tâche qu'elle prescrit à soi-même, mais elle n'accède jamais par cela aux objets de l'intuition directement. Elle lui fait par un principe qui se trouve dans la recherche de l'unification, pour toute la connaissance de l'entendement qui est nécessairement conditionnée, la raison peut trouver l'inconditionné, en les rassembler sous une maxime. Kant formule cette maxime de la raison en disant « si le conditionné est donné, c'est aussi la série entière des conditions, subordonnées les unes aux autres, qui est donnée (c'est-à-dire contenue dans l'objet et sa liaison), laquelle série est par conséquent elle-même inconditionnée. »[78]. Il appert que ce fonctionnement logique

[76] **KrV**, p. 335, A 303-4/ B 360.
[77] **Ibid.**, p. 337, A 305/ B 362.
[78] **Ibid.**, p. 338, A 307-8/ B 364.

de la raison est la tâche principale de celle-ci, cependant elle est aussi la cause des illusions, parce que la raison tende d'accepter les conclusions qu'elle fournit par les syllogismes comme des objets réels. Selon Kant c'est la faute de la raison par laquelle les philosophes se trompent et adoptent les conclusions chimériques à leurs théories. La critique fondamentale de Kant se dirige vers cette faute de la raison et son adoption dans la théologie rationnelle.

Dans ce qui suit, nous allons nous occuper des concepts transcendants de la raison, voire les idées et les raisonnements transcendants par lesquels la raison parvient les inférences qui ont leur origine dans les connaissances parviennent de sa nature pure.[79] Ces idées qui ont pour le but d'achever toutes nos représentations sous les trois relations possibles, constituent un système complet dont les propositions qu'il fournit fondent trois « sciences » provenues du sein de la métaphysique. Le rapport premier c'est celui au sujet qui cause l'idée transcendante de la raison pure qui signifie l'absolue unité du sujet pensant comme l'objet de la psychologie. Le rapport deuxième c'est celui de nos représentations au divers de l'objet proviennent de l'expérience possible qui cause l'idée avec laquelle on pense une absolue unité de la série des tout objet comme sujet de la cosmologie rationnelle. Le dernier est le rapport de nos représentations à soi-même comme l'inconditionné de la série qu'elles constituent, il est l'objet de la théologie rationnelle.[80] Tous les trois en se rattachant convenablement d'une manière successive constituent les questions fondamentales de la métaphysique : « Progresser de la connaissance de soi-même (de l'âme) à celle du monde et, en passant par celle-ci, à l'être originaire, c'est un processus si naturel qu'il paraît à la progression logique de la raison qui conduit des prémisses à la conclusion. »[81]. Nous allons voire que cette ressemblance du procès naturel par lequel la raison arrive à en bâtir la métaphysique, avec la « progression logique » constitue la structure de la dialectique transcendantale, Kant l'utilise pour montrer le procédé avec lequel la raison atteint à une prétendue connaissance de ce qui est absolu.

[79] **Ibid.**, p. 353, A 333/ B 390.
[80] **Ibid.**, p. 354, A 334/ B 391.
[81] **Ibid.**, p. 365, A337/ B 395-6.

1.1 L'objet de la Doctrine Rationnelle de l'âme : L'idée Psychologique Comme le Sujet Absolu

La conclusion que la raison parvient par une dialectique transcendantale dans laquelle elle suppose qu'elle « se préoccupe uniquement de la totalité de la synthèse des conditions intervenant pour un conditionné donné »[82] s'appuie sur la proposition de la raison, « Je pense », sur laquelle on fonde tous les autres concepts en lui déposant au commencement de tous concepts comme leur véhicule.[83] Il est clair que cette proposition de la raison est le nerf de toute théorie kantienne qui lui sépare de la métaphysique traditionnelle, en même temps, bien évidemment de l'épistémologie qu'elle admettait. La raison principale en est que Kant attache le rôle principal à l'intuition pure, à l'espace et au temps, pour n'importe quelle connaissance, et il le fait en montrant que le temps demeure dans le sujet en tant qu'originaire, en lui réduisant au sens interne.[84] Gözkan, en désignant ce que Kant comprend par le terme « logique transcendantale », dans laquelle sa conception ontologico-épistémologique se révèle, souligne que cette nouvelle ontologie cause l'un des plus forts des points de rupture de l'histoire de la métaphysique en faisant le temps la forme du lieu du Je.[85] Car par cela Kant défi la « métaphysique de l'être » en tant que son essence soit hors du temps. Avant la critique de Kant, par la vraie connaissance des choses (*episteme*), on voulait faire la référence à la vérité de ce qui ne change pas, et pour accéder cette vérité éternelle il fallait qu'on arrive au-delà des sens et des perceptions par une intuition immédiate.[86] Néanmoins dans la logique transcendantale Kant désigne le temps comme a priori forme du Je, et conséquemment il transforme toute connaissance dépendant au temps. Ainsi il repose toute son système sur l'assertion

[82] **Ibid.**, p. 392, A 396.
[83] **Ibid.**, p. 360, A 342/ B 399, p. 395-6, A 401-2.
[84] **Ibid.**, p. 128-9, A 34-36, B 50-52. Cf. Martin Heidegger, **Kant and the problem of Metaphysics,** p. 34-5.
[85] Bülent Gözkan, **Felsefi Düşün Kant Özel Sayısı,** « Kant'ın Transandantal Mantığı », Aliye Karabük Kovanlıkaya (ed.), No : 3 (Octobre 2014), p. 33.
[86] **Ibid.**, p. 32. Cf. Hermann Cohen, **La théorie kantienne de l'expérience**, Eric Dufour (trad. et avant-propos) Julien Servois (trad.), Paris: Les Editions du Cerf, 2001, p. 347-8.

que l'intuition humaine ne peut être que sensible.[87] Donc chez Kant ce concept a un rôle unique dans tous les procédés de connaître et de penser qu'on peut lui exprimer en tant que le lieu commun de toute pensée qui est inconnu par nous, strictement lié au temps, autour duquel la conscience du moi-même peut avoir lieu comme le sujet déterminant dans tous les jugements. Cette présence n'est que « la forme de tout jugement de l'entendement »[88], donc « Je pense » se trouve à chaque fois qu'on procède une activité de la pensée. De ce fait ce jugement de base a un usage transcendantal dans toutes nos facultés de connaissance et les conclusions qu'on peut en tirer sont aussi de la même nature. Donc il n'a pas de place ni à l'espace, car il ne peut pas être l'objet du sens externe, et ni au temps comme l'objet du sens interne, en tant qu'une intuition de soi-même lors d'expérience, c'est pour cela il doit être tenu à l'écart de l'expérience si on veut en examiner. D'où Kant pense que la psychologie rationnelle a accédé aux conclusions fausses sur ce « Je pense » en dérivant ses caractéristiques véritables principalement de la table des catégories mais en même temps qu'en les ajoutant au sens interne accompagné à l'expérience.

Selon la table des catégories on peut dériver ce qu'on peut possiblemenet entendre de « Je pense », ou l'âme si on voulait utiliser le terme classique, que la psychologie rationnelle défende la réalité, et l'immortalité, stablement accompagnant toute pensée en tant qu'une substance comme objet du sens interne, c'est pour cela la première conclusion qu'on en accède c'est ce qu'il ne corresponde à aucune matérialité. Il est qualitativement simple, en tant que tel il n'est pas corruptible. Par le principe qu'il est pensé comme une substance simple, « Je pense » n'accepte pas la pluralité, donc il a sans doute l'identité numérique qui donne sa personnalité. Les assertions qu'on ainsi dérive comportent les spécialités de l'âme en tant qu'elle est pensée comme propre à la psychologie rationnelle, en caractérisant sa spiritualité. Kant en ajoute son rapport avec le corps et en arrive à l'animalité comme le principe de la vie.[89] En tant que tel, la représentation simple d'un « Je » qui pense ne soit connue que ses prédicats, voire les pensées. C'est pour cela cette représentation est un sujet transcendantale, qui serait être vide sans les pensées qui lui attachent.

---

[87] Aliye Karabük Kovanlıkaya, "Hâlâ Düşünüyorum", **Kaygı**, No: 20 (2013), p. 25-6. Cf. **Prolegomena**, § 34, p. 68-9, 4: 316.
[88] **KrV**, p. 402, B 406.
[89] **Ibid.**, p. 362, A 345/ B 403.

En fait, l'objection critique face aux rationalistes vise la manière logique par laquelle ils accèdent aux caractéristiques de l'âme qui sont pour eux incontestables que Kant lui-même ne rejette pas entièrement. Kant ainsi indique son approche, l'objection critique : « elle n'abord pas la proposition du point de vue de sa validité ou de son absence de validité et ne vise que la preuve (…) elle montre seulement que ce qu'on affirme est dépourvu de fondement, et non pas que l'affirmation est inexacte. »[90] C'est-à-dire son objection n'a pas pour le but de nier les revendications rationalistes dans leurs ensemble, ou de montrer leurs inexactitudes, mais de faire plutôt des restrictions regardant leur méthode en démontrant qu'ils ont tort quant à leur procédé d'accéder des conclusions hâtives. Bien plus comme nous avons déjà souligné il n'hésite pas adopter les revendications semblables dans ses œuvres. Dans son étude sur des « Paralogismes de la Raison » Julien Wuerth affirme qu'il est évident que Kant lui-même pensait dans un sens « ontologiquement significative » que l'âme est une substance simple et identique, en même temps qu'il dénie les arguments théoriques en ce qui concerne son immortalité.[91] Comme Wuerth met en évidence la querelle portait sur la question méthodique, d'où Kant s'intéressait la décision des rationalistes dans leur pensée qu'une telle entité peut être déterminée par la ratiocination et l'utilité de cette détermination pour en bâtir une conception du monde.[92] Le point le plus caractéristique que Kant se diffère de l'approche rationaliste, c'est ce que les rationalistes, dans leur revendication de pratiquer la psychologie rationnelle, sans faisant appel à une distinction la chose en tant qu'elle nous apparaît et la chose en soi, en appliquant les déterminations propre à la phénoménalité des choses à l'âme en tant qu'une chose en soi. « Cependant Kant précise que l'âme en tant qu'une chose en soi dans l'aperception pure est sans propriétés phénoménales, et donc seulement les concepts purs et indéterminés s'y appliquent. »[93]. Or, pour Kant si on parle d'une psychologie rationnelle, on n'a pas le droit de bâtir nos prémisses sur des donnés empiriques et en arrive des conclusions pures. Et en plus, on n'a pas de raison pour bâtir nos prémisses sur une substantialité inconnue par l'entendement non plus. Donc nous voyons que selon Kant quand les

[90] **Ibid.**, p. 388, A 387.
[91] Julien Wuerth, "The Paralogisms of Pure Reason", **Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason**, p. 210-1.
[92] **Ibid.**, p. 211.
[93] **Ibid.**, p. 211.

rationalistes parlent de l'âme, ils fassent deux erreurs, ils réfèrent à l'aperception empirique, au lieu de la conscience pure de soi-même et prétendent en arriver des résultats purs. Et en plus ils rendent un sujet qui ne peut pas possiblement être déterminé et donc de quoi ils prétendent de connaître est inconnaissable.

Hermann Cohen défend que cette distinction de deux aperceptions, empirique et transcendantale, en même temps que leur admission l'une avec l'autre, est significative : « On ne peut pas comprendre, non seulement pourquoi Kant a admis, à côté de l'aperception transcendantale, mais aussi pourquoi il a admis la première à côté de la seconde, (…) si on ne reconnaît pas la signification critique qu'a le sens interne pour le Je pur. »[94]. Si on examine de quoi s'agit-il quand Kant parle de l'aperception empirique, voire du sujet empirique, sans doute il faut qu'on se rappelle le concept du temps en tant que la forme a priori de l'intuition interne, cela simplement veut dire, chez Kant, la même chose que notre intuition de soi-même : « Le temps n'est rien d'autre que la forme du sens interne, c'est-à-dire de l'intuition que nous avons de nous-même et de notre état intérieur. »[95]. En tant que tel, comme nous avons souligné plus haut Kant considère le temps comme une des deux conditions a priori qu'avec lesquelles on aperçoit tout phénomène : tous les phénomènes se soumissent aux deux conditions, l'une est l'espace, le sens externe qu'ils sont déterminés par rapport aux rapports spatiaux, et le deuxième est le temps sous lequel les phénomènes se soumis aux rapports temporels.[96] Dans ce système, aussi longtemps qu'il appartient aux représentations des choses, en tant qu'elles se trouvent « dans le temps », le temps a la réalité empirique, et donc une validité objective.[97] Ainsi il gagne un statut d'objet, en tant qu'intuitionné, mais en faisant la distinction de l'aperception empirique et pure, par l'aperception pure, Kant dégage le temps de sa réalité empirique, en même temps que le sujet pensant, en lui attachant l'idéalité transcendantale.

[94] Hermann Cohen, **La théorie kantienne de l'expérience**, p. 347.
[95] **KrV**, p. 128, A 33/ B 49.
[96] **Ibid.**, p. 129, A 34/ B 51.
[97] **Ibid.**, p. 129, A 35/ B 52.

Nous pouvons dire tout simplement que le Je pure est « la représentation qui peut être donnée avant toute pensée »[98] sur laquelle tout divers de l'intuition se rencontreraient, en tant qu'un acte de spontanéité. Et donc, la conscience de soi représentée purement comme le « Je pense » est « un concept dans lequel ce divers s'unifie »[99] et parce qu'il vient toujours avant de ce divers, il ne peut pas être déterminé. Il joue un rôle important dans la synthèse du divers des représentations en tant que l'unité formelle de la conscience, en étant originaire de toute synthèse il ne peut pas nous être représenté. Donc l'apperception transcendantale n'est qu'un X inconnue, qui sera inconnaissable pour toujours. Néanmoins cette conscience de soi en tant que la simple représentation de soi, « requiert une perception interne du divers qui est préalablement donné dans le sujet, et le mode selon lequel ce divers est donné dans l'esprit sans spontanéité doit en vertu de cette différence s'appeler sensibilité. »[100] Par cette réquisition d'une perception interne, de l'autre côté l'aperception empirique s'apparaît comme une auto-intuition qui se forge dans chaque intuition qu'on a à propos d'un objet de la représentation : « Si le pouvoir de prendre conscience de soi doit découvrir (appréhender) ce qui est présent dans l'esprit, il faut ce pouvoir affecte l'esprit et c'est seulement ainsi qu'il peut produire une intuition de soi-même (…) il s'intuitionne lui-même, non pas tel qu'il se représenterait immédiatement de manière spontanée, mais selon la façon dont il est intérieurement affecté, par conséquent tel qu'il s'apparaît phénoménalement, et non pas tel qu'il est. »[101]. Ainsi Kant défend qu'on peut connaître en tant qu'un objet phénoménale, « tel que je m'apparais à moi-même », c'est-à-dire notre intuition de soi-même, voire le sens interne, qui accompagne chaque intuition, mais on ne peut pas connaître l'aperception transcendantale parce qu'elle n'est pas une intuition mais un état de conscience originaire qu'on n'a aucune connaissance : « j'ai conscience de moi-même, dans la synthèse transcendantale du divers des représentations en général, par conséquent 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

[98] **Ibid.**, p. 198, B 132.
[99] **Ibid.**, p. 183, A 105.
[100] **Ibid.**, p. 139, B 68.
[101] **Ibid.**, p. 139, B 68-9.

non pas une *intuition* »[102]. Ainsi Kant met en évidence que la conscience qu'on a en ce qui concerne *je suis* en tant que la spontanéité, précède l'intuition que *je pense* en tant que sujet déterminable : « 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 spontanéité qui le caractérise, et qui le donne avant acte de *déterminer* »[103]. Alors dans la critique des paralogismes, Kant utilise cette distinction en disant que les rationalistes confondent les deux représentations que j'ai de moi-même et en arrivent les conclusions fausses.

Kant en ajoutant une autre qui est la conscience de soi-même en tant que sens externe, montre que la conscience de soi-même dont on a selon les dimensions différentes est tripartite. Le corps en tant que le sens externe auquel j'ai de moi-même participe à l'expérience, le « Je pense » comme l'expérience interne dont j'ai de mon état lorsque cette même expérience et enfin une troisième qui est la représentation universelle de la conscience de soi qui vient avant toute connaissance empirique.[104] C'est la dernière qu'on doit nous référer si on voulait en édifier une science pure, sans la moindre confusion empirique. Celle-là est le Moi déterminant qui est la pensée pure, par là le noumène et elle se distingue strictement du Moi déterminable qui est le sujet pensant, en tant que l'apparence dont on a de ce noumène. D'où Kant accepte les propriétés dérivés de la table des catégories, parce que ce « Je pense », en tant que la simple proposition, n'a que des prédicats transcendantaux qui sont la substantialité, la simplicité, l'identité et son état d'être en rapport avec les objets possibles dans l'espace. Alors en tant que tel il est indéterminable, et doit être prise comme problématique. Parce que ainsi la proposition « Je pense » « contient la forme de tout jugement de l'entendement en général et qu'elle accompagne toutes les catégories en constituant comme leur véhicule, il est clair que les conclusions susceptibles d'en être tirées ne sauraient contenir qu'un usage transcendantal de l'entendement »[105]. Du fait que les rationalistes utilisent ces propriétés pour en tirer les conclusions apodictiques, les paralogismes de la raison se découlent.

---

[102] **Ibid.**, p. 213, B 157.
[103] **Ibid.**, p. 213, B 157, 2ième note.
[104] **Ibid.**, p. 360-1, A 342-3, p. 398-9, B 400-1.
[105] **Ibid.**, p. 402, B 406.

Kant exprime d'une façon répétitive que la dialectique de la raison est issue de la nature de celle-ci, et en tant qu'un raisonnement dialectique de la raison, le paralogisme est une conséquence issue de la nature de la raison non-intentionnellement. Il distingue les deux inférences selon cette propriété, quand les propositions de l'inférence sont vraies, néanmoins elles mènent une conséquence fausse à cause de la forme logique, on dirait qu'il s'agit d'un paralogisme[106]. C'est pour cela Kant souligne son caractéristique particulier d'être non-intentionnellement décevant, et ainsi qu'elle s'est distingue du sophisme qui a pour le but de décevoir.[107] En outre, la paralogisme est construite sur une fausse supposition qui est liée à une confusion verbale : *per sophisma figurae dictionis*[108]. C'est-à-dire un raisonnement fautif qui est causé par l'équivocation. En général, le défaut détecté par l'opposition critique, c'est ce qu'une équivocation des deux termes semblables se trouve dans le majeur et mineur prémisses. Dans un syllogisme le majeur représente la règle universelle, tandis que le mineur se donne comme un individu qui est susceptible d'être rapporté à cette règle universelle.[109] Cependant on constate dans les paralogismes une incohérence entre la majeure et la mineure de sorte qu'on accède un résultat dont on n'a pas le droit.

Commençons par le premier paralogisme qui se repose exactement au caractère équivoque du « Je pense » qui se trouve selon son utilisation problématique dans le majeur et celle de catégorique qui se cache dans le mineur. Plus correctement ce paralogisme repose au tort qui consiste au fait qu'on n'a pas réussit de maintenir la différence du « Je pense » en tant que déterminant qu'il ait par rapport à Moi déterminable comme objet. Kant souligne qu'une telle représentation comme la forme de la pensée qui la comporte dans un lieu commun comme conscience ne peut pas être compté pour la perception d'une existence comme cela est le cas dans le *cogito* de Descartes.[110] Il ainsi formule la ratiocination standard des rationalistes en ce qui concerne la substantialité de l'âme :

---

[106] Kant, **Lectures on logic**, J. Michael Young (ed. et trans.), Cambridge University Press, 1992, p. 409.
[107] **Ibid.**, p. 628, 9 : 135.
[108] **KrV**, p. 405, B 412.
[109] **Ibid.**, p. 352, A 330/ B 386-7.
[110] **Ibid.**, p. 363, A 347.

« *Ce dont la représentation est le sujet absolu de nos jugements, et par conséquent ne peut être utilisé comme détermination d'une autre chose, est substance.*

En tant qu'être pensant, je suis le sujet absolu de tous mes jugements possibles, et cette représentation de moi-même ne peut pas être utilisée comme prédicat d'une quelconque autre chose.

Donc, en tant qu'être pensant (âme), je suis substance. »[111]

Dans la majeure prémisse nous avons la règle universelle de la substantialité, dont l'usage corresponde à un concept qu'on distingue des prédicats des choses avec lesquels on les détermine. Mais il faut qu'on fasse attention à ce que cette substantialité soit reconnue dans un sens plus large qu'on vise dans le mineur. Elle est plutôt compréhensive qu'on peut en mettre le Moi déterminable, car selon cette proposition on peut bel et bien penser un être généralement, et donc il n'existe aucune doute qu'on peut en entend un être qui nous est donné dans l'intuition.[112] C'est pour cela nous pouvons « prendre pour principe la persistance d'un objet donné procédant de l'expérience, quand nous voulons lui appliquer le concept d'une *substance*, tel qu'il susceptible d'être utilisé empiriquement. »[113]. Ainsi par ce raisonnement il y a deux conclusions qu'on peut légitiment parvenir, la première, ce qui est apodictique, c'est la persévérance d'un sujet empirique, lorsqu'il continue d'être le sujet de quelconque expérience en tant que le sens interne. Bien sûr celle-ci n'est pas utilisable pour l'objectif de la psychologie rationnelle qui veut se débarrasser de toute empiricité. La deuxième conclusion légitime, qui est cohérente avec la première, c'est ce que l'âme est un substance, sans ayant aucun contenu qui peut nous conduit d'en parvenir les conclusions éloignées : « comme par exemple la persistance éternelle de l'âme à travers tous ses changements, et même après la mort de l'être humain »[114]. Si on se contente avec cette conclusion en lui admettant un sens problématique, donc sans en attachent une réalité on lui constate comme le sujet de la pensée et l'unité de la conscience, notre raisonnement réussit. Sinon, si on veut

[111] **Ibid.**, p. 364, A 348.
[112] **Ibid.**, p. 405, B 411.
[113] **Ibid.**, p. 365, A 349.
[114] **Ibid.**, p. 366, A 351.

d'en parvenir à la modalité de mon existence et conclue que cette existence va perdurer éternellement on se trouvera face à un *per sophisma figurae dictionis*.

Quant au deuxième paralogisme, celle qui défend la simplicité de l'âme, Kant pense qu'elle est « Achille de tous les raisonnements dialectiques de la psychologie pure »[115]. On affirme dans la majeure prémisse qu'une chose est simple, si son action ne peut pas être tenue pour le rencontre des plusieurs choses agissantes, et en ajoutant dans la mineure que l'âme en tant que le Moi pensant est une telle chose qu'on veut à la fin en arriver la simplicité de notre âme.[116] Dans cette paralogisme ce qui nous attire l'attention, c'est le fait qui se montre directement, l'impossibilité de trouver la simplicité dans l'expérience, car l'expérience est un agrégat des représentations synthétisées par l'unité de l'apperception, d'où à chaque fois qu'on a quelque chose à penser il s'agit d'une substance composée, de cette façon pensée rationaliste prétend à accéder la conclusion d'un être qui n'est qu'une substance simple qui doit être propre à la pensée seule. Le raisonnement de type populaire qui suit le fil conducteur d'usage scolastique est répété par Kant pour décrire l'argumentation : la substance composée consiste en plusieurs actions, c'est pour cela son effet se repose à l'initiation de chaque partie dont il se compose, selon les rationalistes c'est seulement « lorsqu'il s'agit des pensées, qui constituent des accidents internes appartenant à un être pensant »[117] qu'on peut parler d'une substance qui est simple, la pensée est une unité qui comprend en soi-même les accidents internes issus des représentations dispersées. Pour que les représentations soient représentées en tant que constituant une connaissance ou une pensée, il doit y avoir une substance qui ne soit pas un agrégat de plusieurs, car par les actes internes des êtres différents on ne pourrait pas accéder à une pensée entière. Nous avons vu plus haut que Kant ne conteste pas la version initiale de l'argument, si on garde le concept d'une « chose » en tant que problématique, voire sans contenu. Bien évidemment il se heurte le fait que ce concept soit conduit au plus loin qu'il n'a pas le droit d'accès d'une façon légitime. Ici Kant clairement accepte avec les rationalistes que le « Je pense » de l'aperception ne peut pas représenté par nous

[115] **Ibid.**, p. 366, A 351.
[116] **Ibid.**, p. 366, A 351.
[117] **Ibid.**, p. 366, A 352.

comme un terme pluriel, mais « il désigne un sujet logiquement simple »[118]. C'est une conclusion qu'on peut dériver analytiquement du concept de la pensée, néanmoins si on veut aller au-delà de cette conclusion en affirmant que le « Je pense » est une substance simple, on aurait tomber dans l'embarras, parce qu'on accepterait par cela l'acquisition d'une « connaissance de la simplicité réelle de mon sujet », bien que « cette proposition ne nous apporte pas le moindre enseignement vis-à-vis de moi-même comme objet de l'expérience »[119].

De cette façon Kant montre que le « Je pense » ne signifie que l'expression immédiate de l'aperception qui soit purement logique contre le *cogito ergo sum* de Descartes qui tautologiquement expresse *sum cogitans* et donc la réalité du sujet.[120] Pourtant le seul apport de ce raisonnement c'est « un quelque chose en général (sujet transcendantal) dont la représentation doit être absolument simple précisément parce que l'on n'y détermine rigoureusement rien, puisque, de fait, rien ne peut assurément être représenté avec davantage de simplicité qu'à travers le concept d'un pur quelque chose. »[121]. Comme nous avons souligné tout au début de notre étude en ce qui concerne la deuxième paralogisme, après avoir démontré que la simplicité n'est pas une propriété de ce qui est réel, elle n'a aucune utilité à l'échelle de la réalité, Kant passe à une autre conséquence qui peut affaiblir la thèse fondamentale de la psychologie rationnelle irréversiblement.

---

[118] **Ibid.**, p. 403, B 407.
[119] **Ibid.**, p. 369, A 356.
[120] A propos du *cogito* cartésien Kant, avec la majorité qui comprend cette proposition comme un raisonnement qui sert à prouver la réalité du Moi, trouve une insuffisance claire par rapport à la tâche qu'il vise. D'une manière instinctive il critique Descartes pour utiliser un raisonnement tautologique, si c'était en vérité un raisonnement. Néanmoins comme Kovanlıkaya souligne ce qui vise Descartes par cette proposition n'est que formuler la conscience de soi qui est l'intuition immédiate. Cependant la formulation s'apparaît d'une façon décevante parce que « l'énonciation d'une intuition dans le langage en tant que l'intuition n'est pas possible, car l'intuition est la conscience immédiate, simple et singulier » (Kovanlıkaya, « Hâlâ Düşünüyorum », p. 25. Traduction est à nous). Ainsi il faut qu'on accepte que Kant se trompe en négligeant le vrai but cartésien par l'intermédiaire de *cogito*. Mais à l'occasion de ce constat, on peut signaler encore une fois la parenté de Kant avec la pensée traditionnelle, même s'il existe encore une différence cruciale. Bien que Kant défende que l'intuition humaine ne peut être que sensible, Descartes accepte seulement lui penser comme l'activité unique de l'âme et sous cette activité subsume les autres comme la sensibilité, on peut dire que la conscience de soi est immédiatement trouvée. Avec la différence que chez Descartes ce dont nous avons la conscience c'est l'esprit, tandis que chez Kant la conscience est donnée par la médiation de sensibilité. Tout de même l'aperception transcendantale dont l'unité numérique se constitue a priori le fondement de tous concepts ne peut être qu'immédiate comme le « Je pense » cartésien. Cf. Aliye Karabük Kovanlıkaya, « Hâlâ Düşünüyorum », p. 25-7.
[121] **KrV**, p. 368, A 355.

De la conclusion que la simplicité de l'âme qui peut être acceptée en tant que le sujet logique, Kant s'envole à une deuxième objection regardant une autre assertion importante attachée à la deuxième paralogisme de la psychologie rationnelle. En fait, sur ce point réside la vraie importance de la simplicité de notre âme, car en résulte la discussion concernant l'incorporalité et conséquemment l'incorruptibilité.[122] L'argument typique que les rationalistes tirent de cette paralogisme de la simplicité, c'est que l'âme est une substance simple et ainsi étant son existence est totalement différente de celle du corps. Néanmoins Kant lui trouve insuffisant et insiste que la validité de la nature simple de l'âme puisse être procurée seulement par la conformité avec l'idée qu'il m'est possible de distinguer cette chose de la matière.[123] Mais, comme il le signale de plusieurs fois, cette conclusion devient bien douteuse parce que la simplicité de l'âme ne concerne que le sujet logique et ne lui concerne pas en tant qu'un sujet déterminable. La proposition analytique avec laquelle on arrive que le sujet de « Je pense » soit un sujet simple n'implique pas une proposition synthétique qu'il est une substance simple.[124] Cependant notre supposition regardant l'incorruptibilité de l'âme après la vie veut dire qu'on pense le Moi pensant dans la mineure comme une substance simple, en tant qu'il m'est donné dans l'intuition comme attaché au sens externe. Certes Kant insiste sur le fait qu'on veut élargir l'argument au-delà de ce sujet logique en soulignant que dans ce cas-là on se trouvera confronté à l'obstacle regardant différencier l'âme de la matière. C'est ainsi la difficulté : la matière n'est pas une chose en soi, elle n'est que notre sens externe intuitionné qui nous donne les représentations de l'étendue, le mouvement, le figure etc. Néanmoins lors de l'expérience ce divers est aussi pensé, senti, rendu l'objet d'une décision, et ce n'est qu'à travers l'aperception empirique qu'on les traite en tant que représentés par le sens interne. Donc nous voyons que « le même être qui, sous un certain rapport, est dit corporel serait en même temps, sous un autre rapport, un être pensant, dont les pensées ne peuvent certes être intuitionnées dans le phénomène »[125]. De cette façon la condition qu'on doit subordonner pour prouver l'incorruptibilité de l'âme, qui consiste à garder de façon décisive la distinction entre

[122] Julien Wuerth, "The Paralogisms of Pure Reason", **Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason,** p. 241.
[123] **KrV**, p. 369, A 356.
[124] **Ibid.**, p. 403, B 407. Cf. P. 369, A 356.
[125] **Ibid.**, p. 371, A 359.

la matière et de ce qu'on appelle âme, soit affaiblie. Parce que la matière, soit en tant qu'une représentation d'un objet hors de moi, soit en étant la représentation dont j'ai concernant moi-même n'est qu'une sorte de représentation et comme telle lui discerner d'une façon absolue de l'âme comme un être pensant en soi devient de plus en plus difficile.[126] Kant ainsi empêche la possibilité de connaître décisivement l'incorruptibilité de l'âme et souligne qu'il existe encore un gain qui ne peut pas être négligé qui est l'impossibilité de refuser l'existence véritable de mes espérances que je fournis des « principes purement spéculatifs des raisons d'espérer, pour ma nature pensante, une existence indépendante et capable de persister en dépit de tous les changements possibles de mon état. »[127]. Ce bénéfice qu'on gagne par ce paralogisme de la raison spéculative est d'importance pour le postulat de la raison pratique regardant l'immortalité de l'âme, qui assura dans la pensée morale la loi morale et la réalisabilité de son objet, le souverain bien. Nous allons s'occuper avec celle-ci dans la partie suivante, dans ce point il nous convient de passer à examiner le paralogisme suivant.

Quant au troisième paralogisme, dans laquelle identité numérique de soi-même, qui est une conclusion analytiquement tirée de la conscience dont j'ai dans chaque représentation, est emmenée plus loin pour en conclure la permanence objective du Moi, la même objection est appliqué spontanément à elle. Commençons directement par la permanence, on lui attache au phénomène en remarquant qu'il reste le même dans le temps, parmi ceux qui changent. Dans ce cas-là il est clair que la permanence est une particularité que j'attache à un objet d'une expérience quelconque dans ma propre conscience. De la même façon l'identité personnelle de moi-même est constatée dans le temps, avec une différence qu'elle n'est pas attachée à une intuition externe, mais elle est la condition formelle de mes pensées, et « il n'en conclura pourtant pas encore, bien qu'il admette ce Moi, à la permanence objective de moi-même. »[128]. Même si Kant admettait dans la deuxième paralogisme la possibilité de l'union du corps avec l'âme, parce qu'on nous apparaît comme la matière dans le sens externe, néanmoins il faut se rappeler qu'il ne s'agissait pas une

[126] **Ibid.**, p. 371, A 360.
[127] **Ibid.**, p. 385, A 383-4.
[128] **Ibid.**, p. 373, A 363.

union nécessaire comme il n'existe pas une distinction nette non plus. De ce fait on ne peut pas admettre que notre identité dans le temps comme le « Je pense » implique directement notre identité comme l'objet permanant dans le sens externe.[129] Or, de la même manière que le concept de la substance et du simple conviennent à l'unité du sujet en tant que le lieu transcendantal de toute expérience, la permanence aussi correspond correctement à elle, et cette correspondance sans détermination servit à un usage pratique[130] qu'on va examiner dans la deuxième partie de notre thèse.

Le dernier paralogisme pour le but de montrer l'idéalité des phénomènes extérieurs, en concluant un point de vue empiriquement idéaliste du fait que les perceptions par lesquelles on accède aux phénomènes sont médiates. D'où elle arrive le résultat que l'existence des choses en dehors de notre existence qui ne peuvent pas être perçues immédiatement est douteuse.[131] A l'occasion de la quatrième paralogisme Kant indique la différence qui se trouve entre son idéalisme et celui de l'idéalisme empirique, qui est l'issue en fait, si on veut être plus précis, de la différence fondamentale de l'épistémologie et de l'ontologie kantienne de celles des rationalistes qui est la source de ce paralogisme. Le nœud de cet argument se repose sur l'utilisation de la perception dans le système de Kant en tant que la perception d'un objet dans l'espace et le temps. Nous savons que selon Kant, de la même façon avec les idéalistes empiriques qu'il critique dans cette paralogisme, soit il s'agit des sensations issues de plaisir ou de peine, soit celles des sens extérieurs « la perception est ce à travers quoi doit d'abord être donnée la matière pour que l'on puisse penser des objets de l'intuition sensible. »[132]. Donc il existe un accord sur le fait qu'on perçoit une « quelque chose » d'une façon médiatisée par la perception. Néanmoins Kant se diffère des rationalistes lorsqu'il s'agit de la doctrine selon laquelle il considère cette « quelque chose » comme une simple représentation, tandis que tout au contraire les idéalistes empiriques lui prennent pour des choses en soi. Par conséquence ils considèrent « l'espace et le temps comme quelque chose de donné en

[129] Julien Wuerth, "The Paralogisms of Pure Reason", **Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason,** p. 243.
[130] **KrV**, p. 374, A 365.
[131] **Ibid.**, p. 375, A 366-7.
[132] **Ibid.**, p. 379, A 374.

soi (indépendamment de notre sensibilité) » et de telle façon ils pensent que « les phénomènes extérieurs (si l'on admet leur réalité) comme des choses en soi qui existent indépendamment de nous et de notre sensibilité, et qui donc, correspondant à des concepts purs de l'entendement, seraient aussi en dehors de nous. »[133]. Ainsi ils acceptent prétendument l'existence indépendante des objets de notre connaissance en même temps bien sûr que l'espace, jusqu'à un certain point où ils se trouveraient contrainte d'accepter cette existence soit douteuse.

Cependant nous savons que Kant se déclare être délibéré d'un tel embarras sceptique, en tant qu'idéaliste transcendantal. Selon lui le sens externe n'est qu'une propriété de notre esprit avec lequel « nous nous représentons des objets comme extérieurs à nous » et le sens interne n'est que la conscience dont on a de nous-même qu'on nous s'intuitionne nous-même[134] et la perception n'est que la conscience empirique par laquelle on accède aux phénomènes qui contiennent, hors de l'intuition, « les matériaux nécessaires pour quelque objet en général (par quoi se trouve représenté quelque chose d'existant dans l'espace et dans le temps), c'est-à-dire le réel de la sensation »[135]. De cette manière chez Kant, les perceptions doivent participer en même temps à la sensibilité et à la conscience dans la mesure où elles jouent un rôle décisif pour la connaissance d'un objet réel. Comme Caygill indique si elles étaient seulement sensibles elles n'auraient pu être classifiées par les catégories et de l'autre côté si elles étaient propres à la conscience seule elles n'auraient pu accéder aux objets du sens.[136] D'où les idéalistes empiriques se trouvent face à un problème concernant la réalité objective des perceptions, toutefois selon Kant le procédé avec lequel on accède à la perception d'une chose nous procure immédiatement la réalité de cette représentation. Il dit que pour éviter l'incertitude nous devons se mettre à l'abri d'accepter l'idéalité des phénomènes : « il suffit déjà que la perception extérieure prouve, de façon immédiate, qu'il y a une réalité dans l'espace, lequel l'espace, bien qu'en lui-même il soit uniquement une pure forme de

[133] **Ibid.**, p. 376-7, A 369.
[134] **Ibid.**, p. 119, A 22/ B 37.
[135] **Ibid.**, p. 242, A 166/ B 207.
[136] Howard Caygill, **A Kant Dictionary**, Oxford, Cambridge: Blackwell Publishers, 1996, p. 315. Cf. **KrV**, p. 191, A 120.

représentations, possède pourtant, vis-à-vis de tous les phénomènes extérieurs (…) de la réalité objective. »[137].

De ce qui nous avons examiné au-dessus, il appert que l'existence des phénomènes sont à tort mis en doute par l'acceptation de la mineure qui se prétend de se soumettre à la règle générale annoncée dans la majeure de la dernière paralogisme. Ce qui ne convient pas, d'après Kant, dans la mineure à la règle universelle donnée dans la majeure consiste à la manière par laquelle on arrive à l'existence de quelque chose, à savoir la perception. Rappelons qu'il s'agit d'une intelligence pure indéterminée de la raison au début du raisonnement, mais on en saute à un sujet empirique qui est issu de mon existence empiriquement déterminée et nous trouve dans une confusion au lieu d'un argument justifiable. Dans chaque cas où il s'agit la réalité d'un phénomène extérieure, on parle sans doute de l'intermédiation de la perception. Mais en mettant à la base de l'expérience la représentation de l'espace, qui « n'est pas un concept empirique tiré d'expérience »[138], Kant garantie la réalité des phénomènes extérieurs sous l'abri de l'intuition pure qui est la représentation originaire de l'espace qui est avec le sens interne, attachée à l'objet transcendantal. Dans son explication ce qui ne nous semble pas suffisamment convainquant, c'est le statut du dernier, l'objet transcendantal qui « constitue un fondement, pour nous inconnu, des phénomènes qui nous procurent le concept empirique »[139]. Car Kant semble sauver la réalité empirique en les attachant à la représentation de l'espace où l'expérience s'apparaît, néanmoins il met en doute le fondement du fondement et nous quitte face à un doute plus profonde. Mais c'est l'admission que la critique kantienne se repose, pour pouvoir annoncer sauf l'île de la vérité, il faudrait annoncer douteuse l'océan qui l'entoure.

En fait c'est la conclusion qu'on arrache de la critique des paralogismes qu'on ne pouvons pas arriver à une quelconque compréhension sur la nature de notre âme comme la psychologie rationnelle revendique d'en avoir la connaissance. C'est ce que nous fait penser qu'on connaît l'âme c'est seulement notre conscience à nous-même dans l'expérience et le fondement qu'on pense qu'il doit y existe pour qu'une

[137] **KrV**, p. 381, A 376.
[138] **Ibid.**, p. 120, A 23/ B 38.
[139] **Ibid.**, p. 383, A 380.

telle expérience peut avoir lieu. Néanmoins Kant montre qu'on ne peut pas sortir de l'expérience et en élargissant l'unité de la conscience qui est « Je pense » qu'on trouve au sein de l'expérience nous ne pouvons pas élargir notre connaissance, si bien qu'on peut en acquérir une discipline valide pour tous les êtres pensants.

Il est évident que la critique kantienne concernant l'idée psychologique se repose les considérations liées à la controverse entre les pensées matérialistes et spiritualistes. Le débat est l'une des très profondes de l'histoire de la philosophie qu'on pourrait indiquer aux racines dans la philosophie antique, pourtant par rapport à ce débat sur la nature de l'âme, Kant s'intéressait plutôt avec la version de celui mis en scène entre Locke et Leibniz. Il souligne que dans ce débat les deux partis en acceptant le même principe fondamental, qui consiste à admettre que les phénomènes sont des choses en soi, l'un arrive que c'est la matière seule qui est existant en elle-même, et l'autre en résulte que c'est l'être pensant seul qui existe en lui-même.[140] Comme la question concernant la psychologie qui est traditionnellement maintenue en tant qu'une partie de l'épistémologie, qui représente aussi plus ou moins la situation courante de cette science, nous pouvons facilement estimer que la théorie de Locke dans son *Essai sur l'entendement humain* fait exposer d'une conception matérialiste. Il défend que l'identité personnelle de l'homme se repose sur le fait que « Je pense » comme un être intelligent, et naturellement un être qui pense dans les temps et les espaces différents (qui ont selon lui leur réalité indépendante), et c'est une conscience de soi qui est inséparable de percevoir. Tout le monde se dit un soi par rapport à ses sensations et perceptions présentes[141] et la mémoire dont on a de ces outils empiriques on garde l'identité personnelle. Donc il déduit cette identité, de la conscience dont il a pendant ses actes empiriques et après avoir terminé cette conscience de l'expérience elle est gardée en moi en tant que la mémoire, et ainsi il affirme qu'il s'agirait de la même substance ou bien âme, ce n'est pas lui seul qui fait le même homme, cependant pour en conclure l'identité personnelle on a besoin la conscience plaine qui unie les existences et les actions de cet homme.[142] Tout au contraire selon Leibniz la conscience qu'on possède à partir de la sensation est

[140] **Ibid.**, p. 383, A 380.
[141] John Locke, **An essay concerning human understanding**, Peter H. Nidditch (ed. et intro.), Hong Kong: Oxford University Press, 1990, p. 335.
[142] **Ibid.**, p. 340.

suffisante pour garder l'identité physique seule[143], mais il attache l'identité personnelle à l'unité substantielle qui doit être une unité procurée en vertu de l'âme. Pour cela il recours à un cas où un parti du corps soit amputé, par exemple la jambe s'il faut être précis, en disant que le Je est simple, dans une telle situation il continue d'exister comme la même substance.[144]

La psychologie prussienne de son époque suivait, comme c'était la tendance générale dans les autres branches des sciences, la tradition leibnizienne. Les pensées de ce dernier sont comprises et portées à l'attention des intellectuels considérablement dans les œuvres de Wolff, semblablement en ce qui concerne la psychologie. Néanmoins Wolff maintient une répartition binaire qui peut être ramenée à une synthèse des traditions de Descartes et de Locke, en comprenant la psychologie rationnelle et empirique en même temps.[145] Parce qu'il examinait l'âme humaine dans son rapport avec la question de connaître, car il s'agissait ici de problème de l'union du corps-âme, il y étudiait en même temps les procédés empiriques avec ceux qui sont pures. C'est pour cela la psychologie avait eu deux parties importantes qui sont la psychologie empirique et la psychologie rationnelle. Comme on a déjà montré selon Kant ou les deux restent forcément séparés d'un point de vu moniste en tant que matérialiste, ou spiritualiste, ou la partie première soit condamnée à s'effondrer sous l'effet des revendications de la deuxième. Or, Kant était dévoué à montrer la solidité de l'idéalisme transcendantal en tant qu'un réalisme empirique et conséquemment il voulait montrer dans son système l'interaction considérable du corps, sous le titre de l'influence physique, avec la conscience de soi concernant la connaissance empirique et éliminer de cette dernière, avec sa critique des paralogismes, toute théorie exaltante en guise du nom majestueux de la métaphysique.[146]

---

[143] Leibniz, **New essays on human understanding**, Peter Remnant, Jonathan Bennett (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 236.
[144] **Ibid.**, p. 238.
[145] David E. Leary, "Immanuel Kant and the Development of Modern Psychology", **The Problematic Science: Psychology in Nineteenth Century Thought**, William Ray Woodward, Mitchell G. Ash (ed.), New York: Praeger, 1982, p. 19.
[146] Paul Guyer, **Kant**, London, New York : Routledge, 2006, p. 138.

Si on veut faire une remarque conclusive regardant la tâche et les limites de la psychologie selon Kant, on peut tirer de son œuvre deux conséquences, l'une est négative et l'autre positive.[147] Selon l'analyse de Leary, le constat que Kant donne la plus claire version dans la première *Critique*, qui est la proposition seule « Je pense » qu'on fait des inférences à propos de l'âme humain, en tant qu'elle est une substance simple, identique à soi-même etc. démontre qu'une étude dévouée à sa nature doit être forcément empirique, et cela nous emmène à la conséquence négative. Il est bien connu que Kant souligne que les mathématiques sont une science qui emprunte la sûre voie d'une science depuis un temps assez long.[148] Dans les *Principes métaphysiques de la science de la nature* il propose d'utiliser cette science comme critère assurée pour pouvoir détecter son adéquation d'être une science. Cela veut dire comme mathématique, si on parle d'une science il doit y avoir une partie pure qui construit le fondement pour la partie empirique.[149] Par rapport à cela, selon Kant la doctrine empirique de l'âme ne peut pas se classer parmi les sciences naturelles, parce que les mathématiques sont appliquées à la pure forme de l'intuition extérieure mais jamais au sens intérieur. Kant en arrive que la doctrine empirique de l'âme ne peut pas en aucun cas devenir plus d'une doctrine historique de la nature, elle ne peut pas être une science, ni même une doctrine expérimentale.[150]

Cependant selon Kant cette doctrine peut avoir une utilité dans les limites d'une méthodologie anthropologique en conduisant les observations systématiques à propos des êtres humains.[151] En vue de mener une telle étude pour le but de servir à accéder une connaissance utile regardant l'être humain, toute spéculation théorique serait en vain.[152] L'utilité de cette science empirique qui a des difficultés différentes afin de ramasser ces donnés empiriques et en plus pour en accéder une conception générale de l'homme en tant que le citoyen du monde. Néanmoins Kant pense qu'en faveur de la connaissance générale qui précède celle qui est locale on peut dirigé ce

[147] David E. Leary, "Immanuel Kant and the Development of Modern Psychology", **The Problematic Science: Psychology in Nineteenth Century Thought**, p. 21-4.
[148] **KrV**, p. 75, B X.
[149] Kant, **Theoretical Philosophy after 1781**, Henry Allison, Peter Heath (éd.), G. Hatfield, M. Friedman, H. Allison, P. Heath (trad.), Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 185, 4: 469.
[150] **Ibid.**, p. 186, 4: 471.
[151] David E. Leary, "Immanuel Kant and the Development of Modern Psychology", p. 23.
[152] Kant, **Anthropology, History and Education**, Günter Zöller, Robert B. Louden (éd.), Mary Gregory et. coll (trad.), Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 231, 7: 119.

donné diversifié selon l'utilisation de la philosophie.[153] En conséquence Kant insiste encore une fois sur l'importance de ne pas rester seulement dans le cadre d'expérience intérieure issue du sens interne et lui ramener jusqu'à l'ordre des choses extérieures par les sens externes. Sinon, il défend, en raison du sens interne qui est apte d'être soumis à l'illusion on peut se laisser aller par l'enthousiasme ou spiritualisme, sans ayant aucun résultat utile.[154]

De ces conséquences tirées de la pensée kantienne, nous pouvons dire qu'elle jouait un rôle importante eu égard à l'émergence de la psychologie d'aujourd'hui. On peut dire que dès la critique kantienne, l'idée psychologique est bien affaiblit et elle n'est plus en circulation dans l'acception traditionnelle du terme. Néanmoins les études pour accéder à la connaissance solide concernant l'être humain menées dans le cadre de la psychologie se visent de plus en plus les procédés physiologiques qu'on tire les conclusions des donnés empiriques acquis par les études pour la plupart fondées sur les informations de l'anatomie et de la neurologie. De l'autre côté la philosophie au long de ces deux sciences s'incline aux procédés de l'acquisition de la langue, l'apparition de la conscience dans son rapport avec la biologie et l'évolution, tout de même en se référant au sens interne. Nous ne pouvons pas montrer une seule direction pour la psychologie après Kant, mais nous pouvons dire qu'elle s'acquitte de la partie spiritualiste qui était autrefois la plus importante des ces branches.

1.2 La Cosmologie Rationnelle : Les Conceptions Antinomiques Concernant le Monde

Kant, pour faire la transition des paralogismes aux antinomies de la raison pure, remarque que la conscience de soi peut avoir une autre dimension qui sert à l'utilisation pratique de la raison qui sera aussi important pour l'étude des antinomies. Comme nous avons vu plus haut, « Je pense » ou « J'existe pensant » sont les propositions empiriques, par lesquelles le sujet pur de la pensée, qui est seulement la fonction logique, nous apparaît en tant que la conscience d'un phénomène qu'on aperçoit dans le sens interne.[155] Selon l'idéalisme transcendantal

[153] **Ibid.**, p. 232, 7: 120.
[154] **Ibid.**, p. 272-3, 7 : 161-3.
[155] **KrV**, p. 414, B 428-9.

cette apparence n'est pas équivaut à cette fonction logique et donc parmi les deux consciences c'est la seule que je peux avoir une connaissance de moi-même. Conséquemment ce « Je pense » qui me détermine comme un être dans l'intuition, ne peut pas donc fournir la moindre information regardant la spontanéité de la pensée mais seulement le réceptivité de l'intuition qui s'émerge dans l'usage empirique. Dans ce point, Kant met en scène un troisième acteur qui sert à l'usage pratique, par l'occasion de supposition qu'il y a « dans certains lois de l'usage pur de la raison qui ne sont pas de simples règles logiques, mais bien des lois établies *a priori* et concernant notre existence » nous pouvons nous représenter en tant que « *a priori* législateurs à l'égard de notre propre existence et même comme autodéterminant de cette existence »[156]. Dans ce cas-là on devient conscient d'une autre façon de la spontanéité qui s'applique à un monde intelligible « par laquelle notre réalité effective serait déterminable, sans qu'il fût besoin en outre des conditions de l'intuition empirique »[157]. Néanmoins Kant souligne hâtivement pour ne pas causer un malentendu que cette déterminabilité de la spontanéité ne peut être utile en aucun cas pour satisfaire les ambitions de la psychologie rationnelle. Parce que les prédicats par lesquels je détermine mon existence intellectuelle m'est donnés d'une manière similaire par l'intuition sensible qui ne m'aide jamais en passant au delà du champ de l'expérience.[158] Cependant en introduisant le terme du sujet moral, en tant qu'une spontanéité observable dans le plan empirique par ces effets réels, en apparaissant dans le champ de l'intuition sensible, Kant ouvre la discussion de la causalité par la liberté qui me relève la conscience de la loi morale.

Ainsi cette remarque nous montre que la partie la plus importante concernant les antinomies c'est la troisième qui s'incline à la question de la causalité et de la liberté. On peut défendre que cette antinomie, avec sa solution et la possibilité de conciliation des deux types des causalités sans se contredisant, joue un rôle indispensable, au moins pour notre travail, s'il n'est pas une proposition généralisable de toute étude s'inclinée à l'œuvre de Kant. Ce qui pourrait être défendu sans hésitation c'est ce qu'elle fournit un fondement en ce qui concerne la

[156] **Ibid.**, p. 415, B 430.
[157] **Ibid.**, p. 415, B 430.
[158] **Ibid.**, p. 416, B 431.

possibilité de l'usage pratique de la raison, donc on peut facilement dire qu'elle est d'importance cruciale pour la pensée morale de Kant. C'est pour cela nous allons essayer de lui examiner profondément. Bien évidemment les autres antinomies sont aussi considérables pour notre travail dans la mesure où on peut indiquer l'importance dont elles ont par rapport aux revendications fondamentales de la théologie naturelle que nous allons essayer de montrer la relation.

Avec les antinomies de la raison on élargit le but qu'on vise par le syllogisme sophistique, et selon Kant, on passe de la prétendue acquisition des paralogismes, qui vise la connaissance de l'âme en tant que l'unité inconditionné des conditions subjectives des représentations, qui sont les objets de nos intuitions, pour en chercher une autre totalité qui est l'unité inconditionnée des conditions objectives dans le phénomène, en tant que la somme des conditionnés qui tous ensemble constituent le monde. Naturellement, avec ce passage d'un type du raisonnement à l'autre, le type de déception aussi se diffère, et on voit que par l'élargissement du domaine de l'étude, le degré de la perplexité s'est aggravé. Tandis que dans le paralogisme transcendantale l'illusion qu'on se trouve en face est unilatérale, donc la raison ne se dirige pas aux directions contraires, le syllogisme qu'on essaie d'en arriver à une idée de la totalité qui détermine notre concept du monde parvient à une conclusion antithétique. Parce que ses raisonnements sont hypothétiques, dans ce cas-là il s'agit d'un nouvel type de l'illusion qui est binaire, contradictoirement s'imposant à nous, comme il est exactement le cas inévitable où la raison pense des concepts du monde.

Avant d'examiner qu'est-ce qu'elles sont les antinomies de la raison et de quels aspects Kant les critique, il faut qu'on étudie le système avec lequel la raison produit les idées transcendantales. Dès l'introduction de la première *Critique*, on est au courant que dans la philosophie critique la sensibilité et l'entendement constituent le fondement du système architectonique et c'est l'entendement qui est le seul lieu de naissance de tout concept pur et transcendantal.[159] Donc la raison en ayant sans aucun concept propre à soi-même, ne tire pas naturellement du rien une Idée transcendantale, mais elle la procure en transformant des concepts purs de l'entendement qui se classifie dans un même type, selon le principe issu du procédé

[159] **Ibid.**, p. 154, A 66/ B 90.

formel qu'elle applique dans ses raisonnements.[160] La raison agit selon ce principe pour en acquérir ses conceptions antinomiques sur le monde : « *si le conditionné est donné, se trouve donnée aussi la somme entière des conditions, et par conséquent l'absolument l'inconditionné* par lequel seulement le conditionné était possible. »[161]. Il est notable que dans l'énonciation du principe la partie écrite en italique exprime la règle générale, tandis que le reste nous donne le caractère qui donne la singularité des idées cosmologiques. Car pour procurer les idées cosmologiques la raison utilise un type particulier des catégories dont la synthèse constitue une série ascendante dans laquelle elle arrive à la totalité des conditions, à partir d'un conditionné allant jusqu'à l'inconditionné.[162] De cette façon la raison conclue qu'elle peut arriver à la possibilité d'une condition quelconque dans la série en se reposant à la susceptibilité de cette ligne d'être donné bien sûr *in antecedentia*. Parce que la synthèse de cette série se construit en commençant de la condition la plus proche du phénomène, en en allant vers les conditions les plus éloignées d'une façon régressive, c'est-à-dire en allant toujours en arrière.[163] Ainsi peut-on résumer la démarche de la raison qu'elle utilise pour produire les idées transcendantales regardant le concept du monde.

Nous avons déjà souligné que pour procéder aux raisonnements antithétiques desquels on arrive aux idées cosmologiques, la raison utilise seulement certain types des catégories qui se peuvent conduit à une série régressive. Comme il est d'habitude, Kant désigne une table conformément à celle des catégories et y montre quelles sont les idées cosmologiques. Selon cette table en ce qui concerne la catégorie de quantité, qui fournit l'absolue complétude de la composition de la totalité donnée de tous les phénomènes, la raison s'applique au temps et en même temps qu'à l'espace. Il est bien compréhensible que le temps soit la condition formelle de toutes les séries et c'est pour cela la raison en fait l'usage dans son

[160] Si on voulait très courtement rappeler de quoi s'agit-il ce procédé logique de la raison, il nous suffira de dire qu'elle consiste au fait que la raison ne s'applique pas à l'expérience en les rassemblant sous l'unité d'une expérience comme entendement, mais elle s'applique aux concepts procurés par ce dernier. Et cet usage logique de la raison se dirige à trouver la condition universelle de ce concept de l'entendement. D'où on arrive le principe qu'elle utilise en général dans son usage logique : c'est de trouver pour la connaissance conditionnée de l'entendement, l'inconditionné qui achèvera l'unité logique qu'on ne peut jamais accéder dans le plan empirique. (Cf. **KrV**, p. 336-8, A 305-8/ B 362-4)
[161] **Ibid.**, p. 419, A 409/ B 436.
[162] **Ibid.**, p. 419, A 409-10/ B 436-7.
[163] **Ibid.**, p. 420, A 411/ B 438.

raisonnement. Néanmoins il faut faire une remarque que le temps se comporte en soi la condition formelle de toutes les séries soit régressive soit progressive. Donc il faut qu'on mette de côté le temps en tant que la forme d'une série des conséquences. L'idée transcendantale de la raison s'applique au temps passé. Bien qu'il soit facile à comprendre l'utilisation du temps, il est difficile pour le concept de l'espace, car il n'est pas un concept discursif qui est représenté comme une grandeur infini donné, et clairement il ne peut jamais constituer une série. Néanmoins si on prend en considération l'espace pas comme un agrégat d'une grandeur infini mais en tant qu'un agrégat se construit des différentes parties, on l'appréhende d'une façon successive et il devient utile pour un raisonnement régressif.[164]

De l'autre côté, s'il s'agit du concept de la qualité, la raison agit sur la réalité dans l'espace, à savoir sur la matière qui est le conditionné de ses parties en tant que la condition plus éloignée de celle-ci. De la synthèse qu'on arrive par ce concept la raison affranchie le concept de la matière pour en aller à l'absolue complétude de la division d'une totalité donnée dans le phénomène. Ici nous pouvons comprendre des parties de la matière en lui dissolvant jusqu'à la fin soit le néant, s'il nous reste rien de ses parties éternellement divisées, soit le simple, qui serait la partie indivisible de celle-ci.[165]

La définition du monde qu'ici Kant utilise est tout à fait la même version traditionnelle qui est utilisée par Wolff et Baumgarten. Selon la définition usée dans la *Métaphysique* de Baumgarten un monde –vu qu'il pourrait être plus d'un monde, est une série des êtres actuels et finis qui ne sont pas les parties les uns des autres.[166] Cela implique que le monde consiste aux parties actuelles qui s'attachent les unes aux autres par un *nexus*, sans admettant aucune île, voire une partie déconnectée des autres.[167] Selon ce concept du monde, la raison invente une idée transcendantale, concernant les rapports réels qui se trouvent entre les phénomènes. Ce ne peut pas être dérivée de la catégorie de la substance regardant son rapport avec ses accidents, car ses accidents sont inhérents à la substance d'une façon coordonnée mais ils ne

[164] **Ibid.**, p. 420-1, A 411-2/ B 438-40.
[165] **Ibid.**, p. 421, A 413/ B 440.
[166] Baumgarten, **Métaphysics**, § 354, p. 166.
[167] **Ibid.**, § 357, p. 167.

constituent pas une série qu'on cherche la totalité de tout phénomène, mais ils sont seulement les parties composantes d'un être.[168] Cependant par sa définition on doit chercher un concept pour qu'on puisse d'en arriver à une série, mais pas une unité d'un seul phénomène, dont les parties sont liées par une causalité. La seule catégorie qui peut procurer une telle série régressive, c'est la causalité, car elle « fournit pour un effet donné une série de causes où l'on peut remonter de cet effet, en tant qu'il constitue le conditionné, à ses causes comme conditions »[169]. Ainsi elle donne deux scénarios sur l'absolue complétude de la genèse des phénomènes.

Et enfin la raison cherche pour une série des choses dépendantes une condition inconditionnée qui sera, ou la seule partie nécessaire dans cette série, ou elle cherche la nécessité au sein de la série, en tant qu'elle est dans sa totalité la nécessité qui base la contingence des parties. Evidemment parmi les catégories de la modalité seulement la contingence peut procurer le donné empirique pour penser cette complétude absolue des êtres dépendants. Il appert que ce qui cause l'ambiguïté regardant la condition inconditionnée en tant qu'une cause efficiente de la série toute entière, c'est sa manière d'exister, soit comme la série toute entière ou en tant qu'une cause qui se trouve à part de cette série. La position qu'on préfère par rapport à sa mode d'existence nous range dans une partie de l'antinomie, mais ce qui est sûr qu'on lui pense de toute façon en tant qu'une cause indéterminée nécessaire qui donne lieu à ce qui existe en tant que contingent.

Ainsi des quatre formes logiques se découlent les quatre antinomies de la raison. Comme nous avons souligné l'émergence dans la dernière antinomie elles ont toute une structure binaire qui consiste à une thèse et à une antithèse contradictoirement formulées. Pour pouvoir comprendre cette structure il faut tout d'abord remarquer que, même si la raison ne porte jamais sur les phénomènes directement, elle concerne dans son raisonnement avec leur exposition pour arriver à l'inconditionné. Par cette exposition des phénomènes, selon certaines catégories qui nous sont donnés, la raison se trouve face aux relations de dépendances et elle en produit les idées cosmologiques par lesquelles elle cherche l'inconditionné.

[168] **KrV.**, p. 421-2, A 414/ B 441.
[169] **Ibid.**, p. 422, A 414/ B 441-2.

Néanmoins par rapport à l'idée dont on a en ce qui concerne la nature de cette inconditionné, qui ne peut jamais être une connaissance car l'inconditionné ne nous est donné pas dans l'intuition, cette répartition binaire de la structure de l'antinomie s'émerge. Car nous avons deux choix à faire concernant cet inconditionné :

> [O]n peut alors le penser de deux manières : ou bien on le pense comme consistant uniquement dans la série tout entière, dont par conséquent tous les membres sans exception seraient conditionnés et dont seule la totalité qu'ils forment serait inconditionnée –et dans ce cas la régression est dite infinie ; ou bien l'absolu inconditionné est seulement une partie de la série à laquelle les autres membres de celle-ci sont subordonnés, mais qui elle-même n'est soumise à aucune autre condition.[170]

Le fait qu'on se trouve face à une décision à faire d'une façon arbitraire, car les deux choix ne se reposent pas sur l'existence d'un support objectivement soutenu, mais seulement sur l'idée qu'on défend d'une façon libre, cela cause cette structure binaire conflictuelle. Ainsi, Kant remarque que le conflit présent n'est que dogmatique, en raison on essaie d'étendre notre connaissance au delà des limites des objets de l'expérience, « il en naît des thèses sophistiques qui n'ont ni à espérer trouver dans l'expérience une confirmation, ni à en redouter une réfutation »[171]. Si on choisit de penser l'inconditionné en tant que la série même, alors on accepte l'infinité de celle-ci et sa synthèse régressive ne peut jamais être achevée. De l'autre côté, si on préfère de penser l'inconditionné comme le composant première de la série, on doit lui penser selon les formes de temps et de l'espace. De façon qu'elle initie le monde par rapport au temps, et par rapport à l'espace il impose une limite au monde. Et de ce choix qu'on fait une majorité des suppositions théologiques se découlent par rapport auxquelles on pense cette partie initiale en lui attachant une force immense. Relativement à cette décision l'inconditionné est le commencement du monde, sa limite, il est simple, en ayant l'absolue spontanéité et enfin il est l'absolue nécessité

[170] **Ibid.**, p. 424, A 417/ B 445.
[171] **Ibid.**, p. 426, A 421/ B 449.

de la nature –en tant qu'une totalité dynamique qui ne soit pas la simple agrégation dans le temps et l'espace.[172]

Néanmoins ce que nous avons attaché à la pensée dont on a en ce qui concerne l'inconditionné, à savoir qu'on lui préfère en tant que la partie composante de la série ou la série-même arbitrairement, ne peut pas être appliqué de la même manière au fait que la raison se confronte avec une telle décision. Comme cela existe pour toute la dialectique transcendantale la raison par sa nature doit inévitablement parvient aux telles propositions, et même si nous serions au courant de ce parcours coercitif, nous ne pouvons jamais arriver les supprimer[173]. Dans le cas où il s'agit des idées cosmologiques on se trouve donc devant une arène où les deux camps combattants sont sûrement convaincus d'être dans le vrai et en sachant tous les deux se reposent sur une illusion inévitable, Kant propose de se positionner comme un juge impartial en faisant l'exposition de ces camps ambitieux. Il serait mieux qu'on examine cette exposition rapidement en indiquant à quelle partie correspondent-elles dans l'histoire de la philosophie et de la théologie. Et puis pour l'intérêt de notre travail nous pouvons passer à la cause que la raison se trouve face à ces conflits et leurs solutions possibles présentées par Kant.

1.2.1 Exposition des Thèses et Antithèses des Quatre Antinomies

Avant qu'on commence, nous voulons aller un peu en arrière, à l'analytique des principes de l'entendement pur, pour signaler que selon Kant les principes synthétiques de celui-ci sont divisés en deux parties selon leur rapport aux phénomènes, les principes mathématiques en procurant aux phénomènes la possibilité et la validité objective, sont consacrés à la « détermination *a priori* des phénomènes d'après les catégories de la *quantité* et de la *qualité* »[174], tandis que les dynamiques concernent « la liaison de l'*existence* de divers »[175], d'après la liaison que les phénomènes se relient les uns aux autres dans « une relation d'*appartenance réciproque nécessaire* »[176]. D'une façon similaire il souligne que les antinomies qui

[172] **Ibid.**, p. 424-5, A 418/ B 446.
[173] **Ibid.**, p. 427, A 422/ B 449.
[174] **Ibid.**, p. 238, A 161/ B 201.
[175] **Ibid.**, p. 239, A 162/ B 201, note.
[176] **Ibid.**, p. 238, A 162/ B 201.

se reposent des catégories de l'entendement et de là des conditions qu'ils soumissent pour acquérir l'unité synthétique du divers de l'intuition, se conforment à une distinction semblable. Ici la distinction est faite par le type de la totalité des phénomènes, la totalité homogène concernant l'agrégation dans l'espace et dans le temps donne lieu aux antinomies mathématiques. Lorsque la totalité des phénomènes hétérogènes s'unit selon leur relation dans l'existence donne lieu aux celles dynamiques.

Donc Kant, concernant les deux premières antinomies, signale que la raison se donne à une régression mathématique qui se repose à une composition des parties. Dans la première elle consacre son activité à la composition de ses parties en tant que constituant un tout et dans la deuxième elle veut détecter les parties de cette composition jusqu'à la plus petite que possible. Déjà dans la *Dissertation* de 1770 – *De la forme et des principes du monde sensible et du monde intelligible*, Kant souligne qu'on peut arriver de faire une analyse du concept du simple et une synthèse d'un concept de tout, si ces procédés peuvent exécutés dans une durée déterminée du temps. Vu qu'il affirme dans la même œuvre que dans une magnitude continue, la régression d'un tout à ses parties et dans une magnitude infinie la progression de ces parties composantes jusqu'à le tout, en aucun cas ont des limites, et c'est pour cela tout les deux de l'analyse complète et de la synthèse complète ne sont qu'impossibles.[177] Maintenant nous allons voir comment la raison essaie d'arriver une complétude qui serait impossible pour l'entendement à accéder dans l'expérience.

Relativement au temps et à l'espace on peut défend ou bien « Le monde a un commencement dans le temps et il est aussi, relativement à l'espace, contenu dans certains limites »[178], ou bien « Le monde n'a ni commencement ni limites spatiales, mais il est infini aussi bien relativement à l'espace que par rapport au temps. »[179]. Relativement à une substance donnée dans l'expérience en tant qu'existant dans le monde, on peut défende ou bien elle « est constituée de parties simples, et il n'existe

[177] Kant, **Theoretical Philosophy, 1755-70**, "Inaugural Dissertation", p. 378, 2: 388.
[178] **KrV**, p. 430, A 426/ B 454.
[179] **Ibid.**, p. 431, A 427/ B 455.

partout rien que simple ou ce qui en est composé »[180], ou bien « Aucune chose est composée, dans le monde n'est constituée de parties simples, et il n'existe nulle part rien qui soit simple dans ce monde. »[181].

La première antinomie reflète la querelle ancienne concernant la question de l'éternité du monde en se reposant sur la question concernant s'il a un commencement dans le temps et est-il fini selon l'espace. La querelle relativement à l'espace trouve l'une de plus ancienne version dans la conception d'*apeiron* d'Anaximandre et sa réfutation par Aristote.[182] Quant à la discussion sur le commencement du temps, elle est aussi ancien que la première, Aristote défend dans sa *Physique* que le monde n'a pas d'un commencement, au moins eu égard le mouvement il pensait que le monde soit éternel[183]. Wood souligne que ses arguments ont été critiqués par Philoponus avec une semblable argumentation que Kant offre dans la thèse de premier conflit.[184] Selon la preuve que Kant exprime pour la thèse qui résiste d'admettre l'existence infinie du monde dans le temps et dans l'espace, nous voyons qu'on défend la thèse en essayant de montrer l'impossibilité d'admettre l'infinité de la série selon le concept du temps et un agrégat infini des choses selon celui de l'espace. Par rapport à cela, l'éternité du monde ne peut pas être accepté selon le concept du temps, parce que pour chaque instant donné du temps, il faudrait lui précéder une série infinie du temps passé. Néanmoins tel qu'il est infini ce temps ne peut pas s'écouler entièrement, donc commencement du monde dans le temps empêche l'impossibilité d'écoulement du temps infini et devient sa condition nécessaire.[185] Pour ce qui est de l'espace on peut penser le monde en tant qu'un *quantum* comme une « totalité infinie donnée de choses existant en même temps »[186]. Mais dans ce cas-là la synthèse de ce *quantum* ne peut pas être achevée et on ne pourrait pas considérer le monde en tant qu'un tout.

---

[180] **Ibid.**, p. 436, A 434/ B 462.
[181] **Ibid.**, p. 437, A 435/ B 463.
[182] Wood, « The Antinomies of Pure Reason », dans **Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason**, Paul Guyer (ed.), p. 252. Cf. Aristote, **Fizik**, Saffet Babür (trad.), İstanbul : YKY, 2001, p. 115, 204b 20.
[183] **Ibid.**, p. 252. Cf. Aristote, **Fizik**, p. 337, 250b10-15, p. 341, 251a10-15.
[184] **Ibid.**, p. 252.
[185] **KrV**, p. 430, A 426/ B 454.
[186] **Ibid.**, p. 430, A 426/ B 454.

Quant à l'antithèse, elle se repose regardant le temps à la supposition que le commencement du monde nécessite un temps vide où le monde n'existe pas. Un tel temps ne comporte pas la condition distinctive de l'existence et c'est pour cela le monde doit exister dans tout le temps.[187] Et si on assume que le monde soit fini et limité relativement à l'espace, il doit y avoir un rapport dans l'espace que les choses lui seront attachées. Mais dans l'espace vide on ne peut pas arriver à un tel rapport, car « le monde est un tout absolu en dehors duquel ne se trouve nul objet de l'intuition, et par conséquent nul corrélat du monde avec lequel celui-ci soit en rapport »[188].

Le deuxième conflit des idées transcendantales corresponde à la querelle regardant l'atomisme. Donc on connaît bien la thèse en même temps que l'antithèse. « Cela peut être remontée jusqu'à l'atomisme grecque de Démocrite et Lucrèce et sa rejection par Aristote (*Génération et la corruption*, 1.2), ainsi que la controverse médiévale de l'indivisibiliste, la réapparition de l'atomisme dans le physique moderne et le monadisme leibnizien. »[189]. La thèse consiste à admettre que « Toute substance composée, dans le monde, est constituée de simple parties, et il existe partout rien que le simple ou ce qui en est composé. »[190]. Kant ainsi cite la preuve des défendeurs de l'atomisme : si on suppose que les substances composées ne sont pas constituées de parties simples. Si on supprime en pensée toute composition, les concepts de composé et de simple ne subsistent pas non plus, et donc aucune substance ne sera donnée. D'où il reste deux possibilités, soit on ne peut pas supprimer la composition en pensée entièrement, soit il nous restera quelque chose demeurante après sa suppression, qui est la simple. De ce fait il nous faut d'accepter les parties simples. Quant à l'antithèse on n'accepte pas cette division de la chose composée et simple. Elle fonde cette thèse à une telle proposition que toute la relation extérieure, y compris la composition des substances « ne sont possible que dans l'espace »[191]. Mais l'espace n'est pas constitué de parties simples mais d'espaces, d'où il appert que le simple n'occupe pas d'espace et une telle

[187] **Ibid.**, p. 431, A 427/ B 455.
[188] **Ibid.**, p. 431, A 427-9/ B 455-7.
[189] Wood, « The Antinomies of Pure Reason », **Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason**, p. 254.
[190] **Ibid.**, p. 436, A 434/ B 462.
[191] **Ibid.**, p. 437, A 435/ B 463.

composition n'est pas possible. En plus l'existence d'un partie simple n'est pas possible dans l'expérience, et donc ce concept n'a pas d'une réalité objective.

Les thèses et les antithèses de deux premiers conflits nous semblent bien faibles par l'exposition de Kant, cela peut être en raison qu'il voulait les montrer faibles, néanmoins nous pensons qu'il existe une autre raison. C'est ce que dans la tradition de la métaphysique, ces argumentations étaient utilisées avec les autres argumentations et ainsi elles étaient basées sur des raisonnements plus puissants. Par exemple Baumgarten arrive à la thèse que le monde ait un commencement tout d'abord par le concept de la modalité, car selon sa définition du monde à laquelle on a déjà fait référence, le monde est une série des êtres actuels et finis. Ce donne qu'ils existent en tant que contingents, et le monde qui est la série des choses contingentes est lui-même contingent aussi. D'où il arrive que le monde puisse être absent et présent dans le temps que son commencement et sa fin sont tout à fait possibles.[192] Donc le monde doit commencer à être après un instant où il n'était pas présent, sinon il doit provenir d'un être préexistent qui soit sa partie, d'où il peut jamais être non-existent ou absent.[193] D'une manière semblable on voit que les débats concernant le commencement du monde les arguments sont plutôt liées à la modalité de l'être, mais pas du concept du temps et de l'espace. Nous pouvons en donner comme exemple un autre débat entre les théologiens musulmans et les philosophes, que les précédents attaquaient les derniers sévèrement, qu'on utilisaient des arguments dans lesquels les concepts référés par Kant en tant que la source des antinomies sont tous étaient utilisés. Avicenne met en évidence sa cosmologie en maintenant l'existence selon la régression, et il a construit son argument selon le concept de la causalité et la modalité. Comme un successeur d'Aristote il voyait le monde en tant qu'une série des causes qu'une cause efficiente supérieure donne lieu à une autre qui est son inférieure.[194] Néanmoins selon le concept du temps cette relation de la causalité s'apparaît d'une façon simultanée car la cause efficiente nécessite son effet immédiatement, c'est-à-dire l'effet coexiste avec sa cause suffisante. C'est pour cela Avicenne accepte l'éternité du monde en lui attachant à son créateur comme il

[192] Baumgarten, **Metaphysics**, § 370, p. 169.
[193] **Ibid.**, § 371, p. 169.
[194] Frank Griffel, **Al-Ghazali's philosophical theology**, Oxford, New York: Oxford University Press, 2009, p.135.

attache l'effet à sa cause suffisante. Il soutient son argument en disant que la cause précède l'effet ontologiquement mais il n'existe pas une priorité temporale entre eux.[195] Néanmoins les théologiens musulmans rejettent la coexistence de la cause avec son effet en adoptant un autre point de vue dans lequel on admet que la causalité doit être comprise d'une façon temporale dans laquelle la cause précède l'effet. Donc la plupart d'eux assertent que Dieu est le seul être éternel, et tous les êtres hors de lui sont temporaux et ils ont été crées après avoir passé une durée où ils étaient non-être.[196] Cette idée est défendue par les arguments variés qui sont construits d'une manière philosophique mais elle convient aussi au récit de la création racontée dans la révélation. Mais ce n'est pas la seule approche par rapport à cette question, on voit que parmi eux il existe aussi les théologiens qui défendent l'éternité du monde. Par exemple Fakhr al-Dīn Rāzī a interprété différemment le récit concernant la création du Coran et s'est attaché au camp des philosophes en affirmant que cette création ne signale pas à un sens temporal.[197] Bref, c'est ce qu'on veut souligner ici, c'est le fait que les raisonnement sur le monde et les idées cosmologiques qui sont en acquises sont de caractère composé. En eux les questions concernant le temps, l'espace et la substance, ont été maintenues avec les autres qui sont attachées en même temps à la causalité et la modalité. Sans ces dernières, les discussions issues des concepts mathématiques ne sont pas assez puissantes dans leurs revendications. Cependant ils ont été utilisés en connexion avec les antinomies qu'on va maintenant examiner.

Nous pouvons dire que la troisième antinomie est la plus importante des antinomies de la raison parce qu'elle ouvre la porte au concept de la liberté, alors même qu'il soit affirmé comme un concept négatif. Wood affirme que la troisième antinomie commence du point où les conséquences issues des trois analogies de l'expérience ce qui consiste à affirmer que la causalité n'est pas une régularité purement empirique.[198] Rappelons que ces analogies concernant les trois modes du

[195] **Ibid.**, p. 135.
[196] Muammer İskenderoğlu, **Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Thomas Acquinas on the question of the eternity of the world**, Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002, p. 62.
[197] **Ibid.**, p. 183.
[198] Wood, « The Antinomies of Pure Reason », **Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason**, p. 255.

temps, qui sont la permanence, la succession et la simultanéité,[199] donnent les principes de la causalité, toutes en se liant à l'unité transcendantale de l'aperception, en ayant lieu a priori, forment le fondement de la causalité.[200] Cela veut dire que les déterminations temporelles empiriques doivent être soumises à la détermination générale du temps, à savoir sa détermination a priori. D'où on peut comprendre le point que Wood voulait signaler, en disant la conclusion générale des analogies montrait que la causalité n'est pas une régularité purement empirique mais elle se repose à l'unité a priori de l'aperception car les analogies sont toutes pour déterminer l'existence des phénomènes dans le temps en présentant « l'unité de la nature dans l'enchaînement de tous les phénomènes sous certains exposant qui n'expriment rien d'autre que le rapport du temps (en tant qu'il embrasse en lui toute existence) à l'unité de l'aperception »[201]. Et donc on voit aisément que sans une telle conception de la nature « aucune unité de l'expérience, par conséquent aucune détermination, non plus, des objets en celle-ci ne serait possible. ».[202]

L'idée qu'on invente en raisonnant sur la causalité, qui gouverne les relations entre les choses, en se reposant aux lois qui donnent l'unité de l'expérience, en fait qui nous apparaît dans l'expérience en tant que le rapport des conditions avec les conditionnés, peut nous mener à deux résultats : ou bien on arrive qu'il faut accepter deux causalités qui s'exercent sur les phénomènes, ou bien en réfutant ce dernier, on doit se satisfaire avec une seule causalité naturelle pour expliquer les relations des choses les unes avec les autres. La thèse s'exprime ainsi : « La causalité qui s'exerce d'après les lois de la nature n'est pas la seule d'où puissent être dérivés les phénomènes du monde considérés dans leur totalité. Il est encore nécessaire d'admettre en vue de leur explication une causalité par liberté. »[203]. La thèse construit sa preuve sur la même supposition que les autres thèses précédentes utilisaient, elle dénie le cas dans lequel on ne peut pas arriver à la complétude de la série, en allant toujours antécédemment *ad infinitum*. D'après celle-là, si on accepte uniquement la causalité naturelle, on peut sans cesse aller à l'arrière où pour toute

[199] **KrV,** p. 250, A 177/ B 219.
[200] **Ibid.**, p. 250, A 177/ B 220.
[201] **Ibid.**, p. 276, A216/ B 263.
[202] **Ibid.**, p. 276, A 216/ B 263.
[203] **Ibid.**, p. 442, A 444/ B 472.

cause d'un effet qu'on peut trouver une autre cause. Et donc la causalité naturelle n'arrivera jamais à « une cause suffisamment déterminée *a priori* »[204] par laquelle on accède à la complétude. D'où on doit admettre une autre causalité, qui peut bien commencer une série par sa spontanéité absolue.

De l'autre côté l'antithèse admet que « Il n'y a pas de liberté, mais tout dans le monde arrive uniquement d'après les lois de la nature. »[205]. Comme la thèse, l'antithèse aussi se lie à sa supposition fondamentale qu'elle utilise d'une façon générale, qui consiste à accepter un renversement infini qui selon lui ne cause pas de problème, tout au contraire garde les principes de l'empirisme. Si on assume qu'il y ait une autre causalité par laquelle les phénomènes se produisent à partir d'un commencement qui serait librement initié. Par cela on doit aussi assumer que la causalité de cette cause initiale elle aussi doit avoir un commencement. Et on ne peut pas en arriver à un état déterminé où cette causalité commence. Selon celle-ci, la causalité par liberté contredit à la loi de la causalité de la nature, alors que cette loi suppose pour tout commencement d'une action un autre qui soit pour ce dernier. Ainsi la causalité naturelle consiste à un fil ininterrompu des causes et la liberté ne serait possible qu'en produisant une rupture dans ce fil qui serait l'abolition d'une règle qui garantit qu'une expérience soit intégralement cohérente.

Bien évidemment qu'on accepte que Kant résoudre les conflits des antinomies dynamiques en montrant qu'il est possible de penser que toutes les parties peuvent être légitimes, cependant on veut signaler que dans les remarques rédigées pour troisième antinomie, Kant semble s'attacher plutôt à la thèse que l'antithèse. Cela pourrait arriver à cause de son vœu de mettre en scène enfin la question morale en ce qui concerne la volonté libre[206]. Il souligne qu'elle se donne au concept de la spontanéité absolue de l'action qui est la tâche véritable pour fonder l'imputabilité des actions, mais pas au concept psychologique qui se lie à la partie empirique.[207] Nous pensons pour ne pas contredire avec les conditions de l'expérience et ne pas

[204] **Ibid.**, p. 442, A 446/ B 474.
[205] **Ibid.**, p. 443, A 445/ B 473.
[206] Wood, « The Antinomies of Pure Reason », **Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason**, p. 256.
[207] **KrV**, p. 444, A 448/ B 476.

élargir la connaissance d'une façon lâchée, il évite à accepter la causalité libre relativement au temps, mais seulement par rapport à la causalité. Ainsi il pourrait accepte le fait qu'on peut être la cause d'un effet d'une façon libre, et donc peut-on commencer librement une série des phénomènes, qui corresponde à la fois au sens commun et à la nécessité d'imputabilité des actions par rapport à la moralité.[208] Quant à la remarque qu'il présente pour l'antithèse, il continue de ce qu'on a assumé dans la première eu égard à la réserve regardant les lois de l'expérience et le témoignage de la nature, qui consiste à accepter un commencement dans l'ordre de la causalité mais pas nécessairement en demande de l'ordre du temps. Par rapport à cela les défendeurs de l'antithèse peut construire leur critique sur le droit d'imposer la nature les limites selon le temps, en disant que les partisans de la thèse doivent accepter à la fois le terme mathématique et dynamique du monde.[209] En plus si on admettait l'efficacité d'un pouvoir transcendantal et libre, Kant insiste qu'il devrait être hors du monde, parce que la causalité libre agissant dans le monde, il serait impossible d'accepter la causalité naturelle car « le jeu des phénomènes, régulier et uniforme selon la simple nature, est ainsi rendu confus et incohérent. »[210]

Dans la quatrième antinomie, comme il est bien connu, on ou bien affirme ou dénie l'existence d'une cause du monde en tant qu'un être absolument nécessaire. La thèse est d'usage d'une façon générale en se composant avec les autres concepts parfois. Elle s'est lie à l'expérience que tous les phénomènes sont soumis au changement sans lequel nul ne nous serait pas donné en tant que sensible. Tout changement nécessite une condition qui lui précède dans le temps et ainsi une série s'apparaît jusqu'à l'inconditionné absolu qui serait la condition suprême du commencement une telle série des changements. D'où il pourrait être défendu qu'une cause absolue de changement existe en appartenant au temps nécessairement.[211]

En ce qui concerne la preuve de la l'antithèse, Kant classifie trois options à rejeter. Nous pouvons accepter l'être nécessaire soit comme le monde soi-même, soit en tant qu'une partie initiale de la série, et dernièrement soit comme un être en

[208] **Ibid.**, p. 446, A 449-50/ B 477-8.
[209] **Ibid.**, p. 445, A 449/ B 477.
[210] **Ibid.**, p. 447, A 451/ B 479.
[211] **Ibid.**, p. 448, A 452/ B 480.

dehors du monde comme la cause du monde qui est absolument nécessaire. On élimine la première de ces options en indiquant la contradiction de défendre que les parties de la série soient conditionnées et contingentes, en même temps que la totalité elle-même soit inconditionnée et nécessaire.[212] Il serait aussi contradictoire d'approuver un commencement absolument nécessaire, lorsqu'on doit accepter la loi dynamique de la détermination des phénomènes, car cette partie de la série doit être lui aussi un phénomène participant à cette série. Et dernièrement si on veut nous échapper de toutes ces contradictions en affirmant que cet être soit en dehors du monde, nous serions nous trouver encore une fois dans l'impasse. Car en tant qu'initiateur du changement, il doit être le membre suprême de la série, et donc il doit soumettre aux lois de l'expérience et ainsi appartiendra à l'ensemble des phénomènes, qui sera annuler l'option entièrement.

Dans la remarque de l'antithèse Kant fait un avertissement que toutes les deux parties utilisent la même proposition pour prouver leurs thèses. C'est ce que dans le temps passé, la série de toutes les conditions, est contenue. Selon la thèse il nous suffira de partir de l'argument cosmologique « tel qu'il s'élève du conditionné dans le phénomène à l'inconditionné dans le concept »[213] et de celui-ci elle arrive à l'idée que cet inconditionné est la condition de la série-même. La régression dans le temps d'un conditionné à l'autre jusqu'à une limite nous contrainte d'accepter un être nécessaire. De l'autre côté l'antithèse s'attache à la même proposition que « tous le temps écoulé contient en lui la série de toutes les conditions »[214] et en conclue qu'une telle série n'accepte pas l'être nécessaire. Il est notable de voir que la raison en utilisant la même proposition peut aller les directions totalement opposées, qui est proprement ce que Kant voulait montrer, pas dans la dialectique transcendantale en générale, mais dans la partie la plus convenable pour une telle ambition c'est ce dont il parle des antinomies de la raison pure.

Maintenant comme on a vu l'exposition de toutes sortes des antinomies, qui ne peuvent pas être plus de quatre en raison d'elles correspondent aux « séries de

[212] **Ibid.**, p. 449, A 452/ B 480.
[213] **Ibid.**, p. 450, A 456/ B 484.
[214] **Ibid.**, p. 451, A 457/ B 485.

supposition synthétiques qui délimitent *a priori* la synthèse empirique »[215], nous pouvons aussi en détecter une seule cause pour toutes ces conflits, c'est le raisonnement de la raison sur la série régressive des choses qui sont en relation les unes aux autres en tant que la condition et le conditionné. En raison de ses légitimes exigences qui sert à considérer à travers les idées transcendantales, la connaissance empirique fournie par l'entendement soit « déterminée par une totalité absolue des conditions. »[216]. Mais bien que cette exigence soit légitime parce que ces idées de la raison ne sont pas forgées arbitrairement, cependant issues de la nature de la raison[217], la structure des antinomies nous laisse vis-à-vis d'une position arbitraire qui serait conforme à un seul type de la « vision du monde » qui se base sur certains intérêts, bien évidemment subjectifs, par lesquels on préfère l'un de ces camps, le dogmatisme ou l'empirisme. Kant pour en donner les exemples les plus adéquats mentionne du platonisme et de l'épicurisme. Sans passer un débat récent, il faut qu'on mentionne que quelques uns des interpréteurs de Kant tendent à voir que les vrais personnages référés par Kant dans les conflits cosmologiques sont Leibniz et Newton, en faisant appel à la correspondance de Leibniz avec Clarke, ils défendent que Kant avait dans sa tête cette discussion et il faisait référence à Newton et ses successeurs dans les thèses et à Leibniz dans les antithèses[218]. Donc nous pouvons tracer les successeurs, comme Al-Azm a déjà fait, dans les disputes métaphysiques proche à Kant chez les défendeurs de Newton et Leibniz –que l'auteur défend que leur querelle se trouve à l'origine des antinomies kantiennes, tandis que les plus récentes soient chez Whitehead, Bergson, Husserl, Russell, Dewey et Sartre[219]. Néanmoins Grier en acceptant que Kant pourrait bien sûr penser à ce débat connu, elle rejette l'idée qu'il composait cette partie seulement sur ce débat. En fait elle souligne que la vraie tâche que Kant visait c'est de montrer l'opposition dans

[215] **Ibid.**, p. 454, A 462/ B 490. Cf. **Prolegomena**, § 51, 4: 338.
[216] **Ibid.**, p. 350, A 327/ B 384. Cf. **Ibid.**, p. 461, A 474/ B 502.
[217] **Ibid.**, p. 350, A 327/ B 384.
[218] Sadık J. Al-Azm, **The origins of Kant's arguments in the antinomies**, Oxford : Clarendon Press, 1972, p. 3, et 140. Cf. Michelle Grier, **Kant's doctrine of transcendental illusion**, New York: Cambridge University Press, 2007, p. 182.
[219] Sadık J. Al-Azm, **The origins of Kant's arguments in the antinomies**, p. 142-3.

laquelle la raison se tombe avec elle-même, mais pas l'opposition de l'empirisme avec le rationalisme et c'est pour cela il prenait comme exemple Platon et Epicure[220].

Selon Kant la partie dogmatique, ou comme il utilise le plus souvent rationaliste, trouve sa motivation la plus forte dans l'intérêt pratique. Parce que le dogmatique aurait eu les fondements de la moralité et de la religion en acceptant « Que le monde ait un commencement, que mon Moi soit simple et par conséquent de nature incorruptible, qu'il soit en même temps, dans les actions dont il est l'arbitre, libre et supérieur à la contrainte exercée par nature et (…) le monde dérive d'un être originel »[221]. Quant à l'empiriste il n'a jamais un tel intérêt, à cause qu'il dénie les prétentions du dogmatiste. Néanmoins l'intérêt spéculatif de ce dernier n'est pas aussi fort que celui qui est pratique, par les idées transcendantales qu'il utilise, « on peut appréhender complètement *a priori* la série entière des conditions »[222], bien évident ce n'est pas possible selon les partisans de l'antithèse, car ils se contentent avec la chaîne de l'ordre de la nature. Pourtant cela peut les rendre une image d'incapable auprès des gens qui prêtent l'oreille à l'exigence de la raison. Mais pour accéder à cette série spéculativement le dogmatiste doit s'acquitter le champ de l'expérience et cela lui entraîne à l'imprudence eu égard de l'ordre de la nature.

Quand même nous voulons signaler que Kant manifeste sa partialité en faveur de la thèse. Il s'est mis en accord avec l'antithèse, comme prévu, en ce qui concerne le souci de ne pas dépasser les limites de l'expérience pour en arriver les règles transcendantales. Mais il critique aussi un tel empirisme rigide pour qu'il ne puisse jamais admettre « aucun terme premier ni aucun commencement qui puisse servir absolument fondement à ce que l'on construit, un édifice complet de la connaissance est totalement impossible avec de telles présuppositions. »[223]. Par rapport à l'intérêt architectonique de la raison il défend que les affirmations de la thèse sont plus apte à répondre aux exigences de la raison, en lui offrant une unité a priori.[224]

---

[220] Michelle Grier, **Kant's doctrine of transcendental illusion**, p. 183.
[221] **Ibid.**, p. 456, A 466/ B 494.
[222] **Ibid.**, p. 456, A 467/ B 495.
[223] **Ibid.**, p. 461, A 474/ B 502.
[224] **Ibid.**, p. 461, A 475/ B 503.

1.2.2 La solution que Kant apporte aux antinomies

Heureusement Kant ne laisse pas l'interrogation dans un point où on ne peut pas trouver une solution pour ces conflits et admet que les problèmes de la raison peuvent être résolues selon la philosophie transcendantale. Il affirme décisivement qu'elle est la seule parmi les connaissances spéculatives qu'on ne peut s'échapper à l'ignorance et négliger les problèmes. Par le concept qui cause la question il faut qu'on trouve la solution.[225] Et en plus, pour que l'objet soit donné empiriquement les questions provenant des idées cosmologiques sont les seules dans la philosophie transcendantale qu'on peut en demander la solution en partant la constitution de son objet. Parce que la question consiste à une totalité absolue qui n'est plus empirique et elle ne peut pas nous est donnée dans l'expérience, et donc ce n'est pas un objet qui nous est donné en tant que phénomène, « la réponse à la question cosmologique transcendantale ne peut se trouver nulle part en dehors de l'idée. »[226], en tant que la simple création de la raison.

Pour prouver que l'idée transcendantale n'a pas la moindre empiricité dans sa constitution Kant examine encore une fois ces questions avec une représentation sceptique et démontre pour chaque cas que l'idée transcendantale ne soit pas propre à l'entendement, car « elle serait en tout cas *trop grande* ou *trop petite* pour un quelconque *concept de l'entendement* »[227], d'où on arrive que cette idée n'a pas affaire à un objet de l'expérience et donc elle est vide et simplement imaginaire pour qu'elle n'a pas de contenu provient de l'intuition.

Cela nous emmène à la dernière partie dans laquelle Kant montre le fondement de la question en tant qu'une idée problématique et nous envoie à l'idéalisme transcendantal pour chercher la solution propre. Kant en faisant appel au idéalisme transcendantal, d'abord nous rappelle que dans l'espace et dans le temps la réalité des objets de l'expérience soit assurée[228] et comme on sait très bien selon son système de l'idéalisme formel, les objets ne sont pas nous donnés en eux-mêmes,

[225] **Ibid.**, p 463, A 477/ B 505.
[226] **Ibid.**, p. 464, A 479/ B 507.
[227] **Ibid.**, p. 468, A 486/ B 514.
[228] **Ibid.**, p. 471, A 492/ B 520.

mais en tant que les représentations qu'on construit selon les lois de l'expérience. Et donc pour qu'on puisse attacher effectivité réel à un objet, il doit nous est donné dans l'expérience avec sa perception. Avant de cette perception une telle affirmation serait en vain.[229] Quant au statut des objets qui ont été effectivement réel dans un temps passé, pour moi elles ne sont pas des objets effectivement réels. Je peux encore prolonger cette série en lui ajoutant dans ma pensée les objets que existent dans tout temps. Ainsi je peux me représenter une telle série comprenant les objets qui ne sont plus, et qui ne sont pas encore, ça serait une « pensée d'une expérience possible dans sa complétude absolue. »[230], qui est transcendantale et parce qu'une telle représentation dépasse les limites de l'expérience elle est pour moi inconnue. Selon cette explication on comprend que la règle de la raison qui lui impose certains exigences, « Quand le conditionné est donné, une régression dans la série de toutes les conditions de celui-ci nous est par la même *prescrite comme une tâche* »[231], est un postulat de la raison qu'elle arrive du concept pur de conditionné, une proposition que je ne peut pas arriver dans l'expérience seule.

De telle manière Kant arrive au raisonnement naturel et dialectique de la raison en ce qui concerne la cosmologie rationnelle qui se lie, comme les deux autres raisonnements dialectiques, à *sophisma figurae dictionis*. On se trompe en comprenant du mot « conditionné » qui se trouve dans la majeure, au sens transcendantal du terme, à savoir le concept pur du conditionné, mais dans la mineure on lui prend pour réel au sens empirique. Comme on enfin arrive à ce raisonnement trompeur, admet Kant, dans lequel on « prend communément pour fondement (des affirmations cosmologiques) »[232] nous pourrions rejeter les deux camps du conflit en les accusant de se reposer sur un tel fondement faible, néanmoins il ajoute par montrer le défaut qui corrompe l'argument, on ne peut pas encore mettre un terme à la querelle entre deux camps. Il offre en tant que l'exemple les affirmations contradictoires de Zénon, comme il affirmait en même temps que Dieu – qui ne soit pour lui que le monde, n'est par exemple « constamment présent dans son

[229] **Ibid.**, p. 472, A 493/ B 521.
[230] **Ibid.**, p. 473, A 495/ B 524.
[231] **Ibid.**, p. 475, A 497-8/ B 526.
[232] **Ibid.**, p. 476, A 501/ B 529.

lieu (en repos) ni ne change de lieu (ne se meut) »[233], mais s'il pense avec Dieu l'univers, alors cet univers doit comprendre tout lieu en soi et en dehors de celui-là il doit exister aucun lieu, et donc il n'est aucun lieu. Par cela il serait possible d'affirmer les deux propositions contradictoires en apparence mais pas contradictoires en vérité. Kant nomme une telle opposition « dialectique » et ajoute que « deux jugements dialectiquement opposés l'un à l'autre peuvent tous les deux être faux, puisque l'un ne contredit pas simplement l'autre, mais dit quelque chose de plus ce qui se trouve requis pour la contradiction. »[234]. Dans le conflit concernant l'infinité du monde Kant trouve la même opposition, si on prend le monde comme une chose en soi et on affirme qu'il soit ou bien infini par rapport à sa grandeur ou bien fini, l'opposition peut nous mettre devant une impasse. Néanmoins si je ne lui prend pas comme une chose en soi, en mettant de côté l'apparence transcendantale, et pense que le monde n'existe pas en soi mais il est en tant qu'il m'apparaît, à savoir la série des phénomènes, alors « il n'existe ni comme en *tout infini en soi*, ni comme *un tout fini en soi*. Il ne peut se trouver que dans la régression empirique de la série des phénomènes (…) le monde n'est donc aucunement un tout inconditionné »[235]. D'où on peut affirmer que le monde est ni fini, ni infini. Parce que dans la régression empirique de la série des phénomènes le monde n'est pas donné que conditionné, et il n'est aucunement un tout inconditionné sur lequel on peut dire qu'il est infini ou fini dans sa totalité inconditionné.[236] Kant affirme que cette opposition dialectique est valable pour toutes les idées cosmologiques et par cela il prétend mettre un terme au conflit en montrant qu'il se repose sur un conflit lié à une illusion qui provient d'appliquer l'idée de la totalité absolue à des phénomènes.[237]

De l'autre côté, alors qu'on met un terme au conflit avec la distinction de la chose en soi et la chose qui nous apparaît, issue de l'idéalisme transcendantal, en affirmant qu'il n'est pas possible de trouver la totalité absolue par la voie du monde sensible, Kant pense qu'il est toujours possible de charger les idées cosmologiques avec une tâche selon le principe régulateur de la raison pure. Cette possibilité vient

[233] **Ibid.**, p. 477, A 502/ B 530.
[234] **Ibid.**, p. 478, A 504/ B 532.
[235] **Ibid.**, p. 479, A 505/ B 533.
[236] **Ibid.**, p. 479, A 505/ B 533.
[237] **Ibid.**, p. 479-80, A 506/ B 534.

de l'usage pur de la raison exigé par sa nature, elle, en voulant mettre l'entendement en complet accord avec elle-même, lui prescrit « une loi subjective de la gestion de ses ressources »[238]. Cette loi exige que « dans la série des conditions de phénomènes donnés, prescrit une régression à laquelle il n'est jamais permis de trouver un terme absolument inconditionné où elle puisse s'arrêter »[239]. Par rapport à ce principe on peut élargir l'expérience sans ayant aucune limite empirique mais sans jamais oubliant que ce n'est qu'un principe régulateur qui s'opère selon la complétude présentée dans l'idée et en lui prescrivant au conditionné donné « en tant que constituant un *problème* pour l'entendement. »[240]. Par rapport à cela la raison montre la possibilité de penser problématiquement la complétude inconditionnée en tant que la chose en soi, et une telle pensée n'a aucune valeur constitutive par rapport à l'usage de l'entendement. Ce qui est vraiment important par rapport à cette régression partant de l'expérience c'est que la totalité ne soit pas donnée à travers cela, mais un phénomène empiriquement nous est donné pour commencer et par celui-ci il nous sied d'accepter que « nulle expérience n'intervient pour poser une limite absolue. »[241].

Selon l'usage empirique du principe de la raison, pour chaque idée cosmologique on doit affirmer qu'il n'est pas possible d'arriver dans la série empirique à une limite absolue en tant qu'expérience. Alors « dans la régression vers la grandeur inconditionné de l'univers (quant au temps et quant à l'espace) »[242], il est impossible de trouver une limite empirique en tant que la régression à l'infini soit nous donné dans l'expérience. C'est pour cela il nous est impossible de dire que le monde est infini selon le temps ou l'espace. Evidemment, il est également impossible d'affirmer que le monde ait un commencement dans le temps et dans l'espace, ou le monde est limité par le temps vide et l'espace vide. Une telle expérience serait vide de contenu, et donc il serait impossible d'admettre son finitude.[243] D'où Kant arrive à la conclusion que la première antinomie peut être niée selon toutes ses deux parties, par rapport au seul principe que la raison nous impose légitiment, à savoir le principe

[238] **Ibid.**, p. 337, A 306/ B 362.
[239] **Ibid.**, p. 481, A 509-10/ B 536-7.
[240] **Ibid.**, p. 481, A 508/ B 536.
[241] **Ibid.**, p. 484, A 514/ B 542.
[242] **Ibid.**, p. 486, A 518/ B 546.
[243] **Ibid.**, p. 488, A 521/ B 549.

régulateur de la raison, on n'a pas le droit d'affirmer ni la thèse, ni la synthèse, car l'entendement ne peut pas arriver à traverser une distance si longue dans le temps et dans l'espace. Semblablement, en ce qui concerne l'idée portant sur la totalité de la division d'un tout donné dans l'intuition, l'entendement ne peut pas arriver à une expérience d'une chose tellement courte. En raison qu'il n'est pas possible dans l'expérience d'arriver l'intuition d'une telle division jusqu'à la simple, la raison impose son principe « de ne pas jamais tenir pour absolument achevée, conformément à la nature de ce phénomène, la régression empirique dans la décomposition de ce qui est étendu. »[244]. Il serait convenable de mentionner de ce que Kant a noté sur sa copie de la première *Critique* : « En ce qui concerne le premier groupe des propositions antinomiques, toutes les deux sont fausses, parce qu'elles expriment plus que vrai, c'est-à-dire [il y a une] totalité absolue des apparences. »[245].

Dans la même note que Kant a rédigé dans la marge de sa copie, il affirme que quant au deuxième groupe des antinomies, celles qui sont dynamiques, toutes les deux côtés sont vrais, car elles affirment moins qu'il requerrait pour l'opposition, parce que les choses intellectuelles ont été posées au lieu des sensibles.[246] Dans ce sujet, Kant repose cette distinction sur le fait que la série mathématique qu'on s'intéressait, était une qui soit composée des éléments homogènes, elle serait en question l'examen de la série regardant sa magnitude, donc on mettait à l'épreuve seulement les choses sensibles. Par contre, quand il s'agit des antinomies dynamiques, il y a une série des choses hétérogènes, en tant qu'on en pense d'une condition, hors de la série qui soit intelligible.[247] Cette distinction implique que les séries dynamiques qui peuvent accepter les éléments hors de ceux qui sont homogènes, ainsi peuvent avoir les revendications hors de ceux qui ne sont pas empiriquement conditionnés. Alors en raison de cette distinction, la série dynamique

[244] **Ibid.**, p. 492, A 527/ B 555.
[245] Transmis dans : Kant, **Critique of pure reason**, Paul Guyer, Allen Wood (éd. et trans.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 519, note des éditeurs.
[246] **Ibid.**, p. 519.
[247] **KrV**, p. 493-4, A 530/ B 558.

« donne satisfaction d'un côté à l'*entendement* et de l'autre à la *raison* »[248] parce qu'elle comprend sensible et intelligible dans une même série.

Pour pouvoir montrer l'hétérogénéité de la série de la causalité, Kant commence par l'idée transcendantale de la liberté, elle est « le pouvoir d'inaugurer par *soi-même* un état –une liberté dont la causalité n'est donc pas à son tour soumise, selon la loi de la nature, à une autre cause qui la déterminerait suivant le temps. »[249]. Cette définition élimine que ce concept n'a aucune chose qui soit empruntée à l'expérience, mais en tant que le commencement d'une causalité, on voit ses effets dans la série des phénomènes. Ainsi Kant remarque que cette question concernant l'idée transcendantale de la liberté se rapporte directement au concept pratique de la liberté car ce concept aussi se repose sur l'affranchissement de la nécessité construite pathologiquement.[250] Ce rapport est si fort qu'on ne peut pas garder la possibilité de la liberté pratique si on ne peut pas sauvegarder celle de la liberté transcendantale. Il serait commode de dire que Kant met le fondement de l'usage pratique de la raison, qui puisse être en accord avec la causalité naturelle dans cette idée transcendantale de la liberté qui peut coexister avec celle-là en partageant les effets dans une même série. Donc il faut expliquer cette coexistence de deux causalités, pour l'accomplissement de cette tâche cruciale Kant charge encore une fois l'idéalisme transcendantal afin de donner sa réponse. Par rapport à cela, le fait que les phénomènes ne sont pas les choses en soi, joue un rôle clef. Supposons si c'était le cas, en tant que le réaliste transcendantal aurait dû confirmer, on considérait l'espace et le temps comme des choses données en soi, « les conditions et le conditionné appartiendraient toujours à une seule et même série dont il seraient membres »[251]. Dans ce cas-là, Kant ne voit aucune possibilité de sauver la liberté, car la seule causalité serait celle qui conforme à la nature. Alors si on veut affirmer la possibilité de la liberté, il faut qu'on pourrait montrer pour des phénomènes une autre condition que ces phénomènes elles-mêmes, qui ne soient pas sensibles mais intelligible.[252]

---

[248] **Ibid.**, p. 494, A 531/ B 559.
[249] **Ibid.**, p. 495, A 533/ B 561.
[250] **Ibid.**, p. 496, A 534/ B 562.
[251] **Ibid.**, p. 497, A 535/ B 563.
[252] **Ibid.**, p. 497-8, A 536-7/ B 564/5.

Après avoir affirmé la condition intelligible pour un conditionné sensible, il faut qu'on démontre la possibilité de cette condition de coexister avec les conditions sensibles de ce même conditionné, à savoir la possibilité de concilier la causalité par liberté avec celle de la nature, sans les contredisant l'une à l'autre. Afin de montrer cette possibilité, Kant fait remarque au caractère intelligible de la cause libre. Ce caractère lui rende réciproque pour tous les deux côtés de son acte, pour que son effet soit considéré en tant qu'un phénomène, il doive se rapporter avec les autres phénomènes dans la série causale conformant à la nature. Et de l'autre côté elle doit être délibérée de toutes conditions de la sensibilité. Par ces deux caractères on peut affirmer pour la cause intelligible qu'il ne serait soumis « à aucune condition de temps, car le temps est seulement la condition des phénomènes, mais non point des choses en soi. En lui ne *se produit* ni ne *viendrait à disparaître* aucun acte »[253]. Mais pour qu'on puisse comprendre un tel effet qui soit conforme à la fois les conditions de la sensibilité et en provenant d'une cause intelligible, qui ne soit pas immédiatement connu par nous, il faut qu'on lui pense. Par la voie de pensée on attache la propriété d'être cause libre à un objet transcendantal dont on n'a aucune connaissance.[254] De ce caractère intelligible Kant affirme que la cause efficiente de la causalité par liberté peut être pensée en tant que délibérée de toute influence provenant de la sensibilité. Donc il assume qu'il serait ainsi possible que les deux causalités peuvent avoir le même effet, « chacune dans sa signification pleine et entière »[255] sans se contredisant. Alors de cette façon là Kant accomplit démonstration de la coexistence des deux causalités sur le même effet. Reste qu'il nous faut montrer dans quelle façon s'agissent ces deux causalités sur un même effet.

La causalité de la nature s'explique par le concept du temps, elle nécessite pour chaque cause qu'elle arrive précédemment à son effet, et par cette chaîne causale les phénomènes se rapportent les uns aux autres en tant que constituant une série temporellement déterminée en tant que la nature, et « fournir les objets d'une expérience. »[256]. Une telle série ne peut pas arriver à la totalité absolue comme c'était le cas pour les deux antinomies mathématiques. Rappelons qu'elles avaient affirmé

[253] **Ibid.**, p. 499, A539/ B 567.
[254] **Ibid.**, p. 499, A 540/ B 568.
[255] **Ibid.,** p. 500, A 541/ B 569.
[256] **Ibid.**, p. 501, A 542/ B 570.

plus que la totalité absolue qui a été exigée par le principe de la raison, parce qu'elles ne peuvent pas en accéder dans l'expérience. Néanmoins si on peut accepter et démontrer une cause efficiente, au moyen de la causalité par liberté, on peut arriver à une telle totalité absolue. Pour cela Kant demande une seule condition par laquelle cette totalité se réalisera, voire la cause qui n'a aucune cause pour son existence, elle ne devrait pas briser la chaîne causale de la nature : « Si ce point est accordé et n'est affaibli par aucune exception, l'entendement, qui, à travers son usage empirique, ne voit dans tous les événements rien que de la nature »[257] dit-il, il existe alors aucun problème d'accepter une autre cause qui serait intelligible, autant que son « *action* exercée par cette cause *dans le phénomène* soit conforme à toutes les lois de la causalité empirique. »[258].

Une telle réciprocité de l'action qui est à la fois convenable à l'intelligible et au sensible, peut se trouver chez l'être humain. Parce qu'il fait partie des phénomènes du monde sensible, et il est aussi en tant que simple aperception, fait partie au monde intelligible.[259] Ainsi il se conforme sans se contredisant aux lois de l'entendement ainsi que la raison. Il soumet les lois naturelles en même temps qu'il peut belle et bien accéder les impératifs de la raison. Nous voyons clairement que le devoir qui s'impose à nous en tant qu'obligatoire vient de cette dernière faculté, mais jamais de l'entendement et en tant qu'ouvrant une autre causalité à part de celle de l'entendement, la raison s'exerce sur l'homme en tant qu'intelligible. Cependant, elle a ses effets de caractère empirique, et donc elle s'exerce sa causalité dans le champs d'expérience, à cause de la volonté humaine est aussi de caractère empirique. Par cette explication Kant arrive à la conclusion que la causalité de la nature et la causalité par liberté peuvent s'assembler sur un même effet sans contredisant, parce que les conditions par lesquelles elles s'apparaissent ne sont pas contradictoires mais elles sont d'une nature totalement différente.

Par cette explication Kant prétend d'arriver sa visée qui ne soit ni de montrer l'effectivité ni la possibilité de la liberté mais de montrer que la nature et la causalité par liberté ne sont pas en conflit comme il avait été ainsi prononcé par la structure

[257] **Ibid.**, p. 502, A 544-5/ B 572-3.
[258] **Ibid.**, p. 502, A 545/ B 573.
[259] **Ibid.**, p. 507, A 553/ B581.

contestée des antinomies.[260] De toute façon, il nous serait permis de dire que cette partie a une grande importance selon l'usage pratique de la raison. Parce que si cette antinomie avait la même solution que celles des deux précédentes, à savoir si elle nous menait à nier la thèse en même temps que l'antithèse, il serait impossible de montrer la possibilité et l'effectivité de l'homme en tant qu'un sujet moral. Pour la raison que dans l'usage pratique de la raison, l'entendement ne peut jamais être écarté, car l'ordre de la nature est toujours présent avec sa causalité imperturbable, alors on doit trouver une solution pour sauver la liberté si on veut bâtir une moralité fondée sur l'imputabilité. Dans cette partie de la « Dialectique Transcendantale » on trouve la solution pour Kant sur laquelle il va construire un domaine moral lié au concept de la liberté. C'est le pas le plus important de démontrer que la causalité de la nature ne se heurte pas à la causalité par liberté. Même si cette conclusion est la seule preuve qu'on peut offrir dans le cadre de cette partie, c'est un accomplissement précieux pour la philosophie pratique. Pour cette raison Kant aurait dû écrire dans la marge de cette page de l'œuvre que si sa preuve de la liberté soit juste, alors ce concept de la liberté est celui que la moralité positivement présuppose.[261]

Dernièrement nous voulons examiner la solution posée par Kant sur la dépendance de l'existence des phénomènes dans le cadre du concept de la nécessité, à savoir son argument pour affirmer la thèse et l'antithèse de la quatrième antinomie. Certains interprètes assume que cet être nécessaire est réductible à la cause qui n'a aucune cause pour soi-même, car ce qu'il a été recherché dans cet argument c'est la cause qui n'a pas été causée par aucune autre qui limiterait la série des causes, parce que Kant traite l'argument concernant l'être nécessaire à la même façon qu'il traite la cause qui n'a pas été causée.[262] Mais Grier souligne avec raison que dans la troisième antinomie Kant maintient cette cause libre, pas quelque chose temporelle qui serait le commencement selon concept du temps, mais en tant qu'un commencement par rapport à la causalité. Ainsi elle ajoute que le nerf de l'argument ne consiste pas à la notion d'un être premier en tant que cause, mais à un être nécessaire que la non-

[260] **Ibid.**, p. 510, A 557-8/ B 585-6.
[261] Transmis dans : Kant, **Critique of pure reason**, p. 546.
[262] Michelle Grier, **Kant's doctrine of transcendental illusion**, p. 219.

existence soit impossible.[263] L'élucidation de Kant celle qu'il a fait avant de commencer son explication en ce qui concerne la solution, nous montre qu'il se souciait du même malentendu. Il explicitement souligne qu'il y a une différence fondamentale entre la causalité inconditionnée et l'être nécessaire qui est la condition suprême de tout qui soumis au changement.[264]

La tâche avec laquelle on se charge dans cette solution c'est de montrer que, lorsque l'existence empiriquement conditionnée des choses sensibles et bien évidemment contingentes, est soumise le fondement transcendantal de l'entendement, on peut fonder cette existence en tant que la série des objets de l'expérience, dans un être intelligible. En se visant une telle tâche, admet Kant, « notre intention en cette affaire n'est nullement de démontrer l'existence inconditionnellement nécessaire d'un être »[265] mais c'est plutôt de délimiter la raison en même temps que l'entendement. La limitation de la raison lui interdit d'abandonner « le fil des conditions empiriques »[266] et ainsi se donne aux suppositions transcendantes en affirmant que l'être nécessaire est la partie intégrale de la série des choses contingentes. De l'autre côté il nous faut aussi délimiter l'entendement, pour qu'elle ne se voie apte à annoncer l'impossibilité de l'être intelligible en tant que nécessaire. Alors il nous faut montrer « la contingence intégrale de toutes les choses de la nature et de toutes leurs conditions (empiriques) est parfaitement compatible avec la présupposition délibérée d'une condition nécessaire, bien que purement intelligible »[267]. Pour accepter une telle compatibilité on ne doit pas quitter la voie de l'entendement et nous laisse passer d'un membre de la série empirique à l'existence d'un être nécessaire en dehors de cet enchaînement. Ce qu'il nous faut faire, sans nuisant l'usage empirique de la raison, c'est d'admettre un être purement intelligible. Parce que cet être ne peut pas être soumis aux conditions de l'expérience, donc il nous faut aussi accepter que cet être soit hors de la série, en tant que le fondement de cette série sensible, qui soit nous est inconnu.[268]

---

[263] **Ibid.**, p. 220.
[264] **KrV**, p. 510, A 559/ B 587.
[265] **Ibid.**, p. 512, A 562/ B 590.
[266] **Ibid.**, p. 512, A 562/ B 590.
[267] **Ibid.**, p. 512, A 562/ B 590.
[268] **Ibid.**, p. 513-4, A 564/ B 592.

Ainsi Kant montre comment peut-on accepter légitimement pour l'usage empirique de la raison les objets intelligibles issus des idées cosmologiques de la raison, sans faisant tort à l'usage empirique de l'entendement. En tant qu'un être de la raison, cet objet purement intelligible qu'il nous n'offre aucune chance à lui déterminer, et c'est pour cela on ne peut pas prouver sa possibilité, ni « la moindre justification nous permettant d'admettre un tel objet »[269]. La limite de la raison lui interdit d'admettre ses objets comme des réalités effectives. Si on prend ces objets intelligibles pour des êtres déterminables ces idées dépassent les limites de l'usage régulateur de la raison et ne reconnaît aucune loi pour ces revendications. Néanmoins parmi les objets intelligibles de la raison qui indique un être nécessaire, c'est ce qui « nous pousse à tenter de faire ce pas »[270] plus fortement que les autres. C'est pour cela la raison se donne à la recherche d'un être nécessaire, cette fois-ci elle se détache de plus en plus les conditions de la sensibilité.

1.3 L'Idée d'un être Absolument Nécessaire : L'Idéal De la Raison

L'idée d'un être nécessaire dont la validité par rapport à l'usage régulateur de la raison est accepté, sans annulant l'usage empirique de l'entendement par la voie d'oser accepter cette idée en tant qu'une réalité effective, est une idée cosmologique de la raison avec laquelle on peut justement affirmer un être nécessaire qui serait la cause de tout être contingent qui nous est donné dans l'expérience. Néanmoins, Kant remarque que l'aventure de la raison ne se satisfait par arriver à une telle idée, et elle cherche en outrepassant encore ses limites une permission pour admettre l'existence d'un être qui soit l'être parfait, auquel tout être doit son existence. En disant cela il faut qu'on souligne que les antinomies dynamiques, surtout la quatrième a un rôle indispensable pour la raison lorsqu'elle se forge un troisième type d'idée. Parce que comme nous allons voir dans la suite, la totalité absolue qu'on cherche avec celui-ci est une détermination complète de toutes choses qui sont maintenues ici en tant que possibles. La raison s'avance, des concepts de la cause et de la nécessité, au concept de la réalité, et ainsi elle essaie de fonder tous ce qui sont possibles par une idée spéciale. Ainsi les plupart des assomptions de la théologie rationnelle s'émergent

[269] **Ibid.**, p. 514, A 566/ B 594.
[270] **Ibid.**, p. 514, A 566/ B 594.

d'une manière conclusive des idées cosmologiques, plus précisément on peut dire qu'elles se construisent sur les conclusions de ces idées. Nous voulons retourner à ce point mais il serait suffisant de dire pour maintenant que pour Kant l'idée d'un être suprême est strictement liée avec sa nécessité, donc par les idées cosmologiques il semble très convenable d'arriver à la réalité de cet être suprême, si la raison ne conforme pas à ses limites. D'autre part il existe bien sûr une autre assomption de la théologie rationnelle qui se délibère de toute loi de l'expérience, exalte de l'usage empirique de la raison et s'attache au concept seulement. Cependant le concept même de cet être suprême a une parenté importante avec l'idée cosmologique concernant l'être nécessaire.

Tout d'abord il faut discerner selon quelle particularité Kant distingue l'idée théologique des autres. Ici il s'agit de « l'idéal de la raison », une idée de la raison qui représente, ce qui est déterminable pour l'idée *in concreto* et *in individo*, en tant que singulier.[271] Par cette particularité il sert « de prototype pour la détermination complète de la copie » et en tant que tel « Ces idéaux (…) fournissent à la raison une mesure indispensable pour juger : la raison a en effet besoin du concept de ce qui est absolument parfait en son espèce pour pouvoir apprécier et mesurer d'après lui le degré et le défaut de ce qui est imparfait. »[272]. La fonction de cette idée devient plus compréhensible quand on lui maintient dans son utilisation coordonnée à celle de l'entendement. Le concept de l'entendement en tant que la forme sans ayant aucun contenu est indéterminé, et sa détermination se réalise par son acquisition de l'un de deux prédicats contradictoirement opposés et donc l'exclusion de l'autre.[273] De cette façon le concept serait déterminé par l'application de l'expérience *in concreto.* De même cette détermination nous donne aussi la voie par laquelle la chose soit déterminée. Elle se distingue en s'attachant aux quelques prédicats et en éliminant le reste, des autres choses qui auraient dû de la même façon avoir leurs prédicats parmi tous les prédicats possibles. Néanmoins cette détermination nécessite de représenter tous les prédicats possibles et la représentation d'une telle unité n'est pas accessible à l'entendement. Et cela nous fait appeler la raison, car en partageant le même

[271] **Ibid.**, p. 516, A 568/ B 596.
[272] **Ibid.**, p. 517, A 569-70/ B 597-8.
[273] **Ibid.**, p. 518, A 571/ B 599.

fondement avec les paralogismes et les antinomies, l'idéal de la raison est né de l'acte naturel de la raison qui consiste à trouver un inconditionné pour tous qui sont conditionnés. Alors cette fois-ci l'inconditionné fournit par la raison, en tant que « l'Idée de l'*ensemble global de toute possibilité* »[274] qui sert de fondement pour la détermination de toutes choses. Kant défend que ce fondement soit un *substratum* transcendantal, il se comprend tous les prédicats qui sont possiblement attachés aux choses. En tant que telle, ce substratum « n'est rien d'autre que l'Idée d'un tout constitué par la réalité (*omnitudo realitatis*) »[275], cela correspond au concept traditionnel utilisé souvent par les métaphysiciens, à savoir *ens realissimum*, l'être le plus réel.

Dans ce point-là il faut qu'on mention d'une remarque, Kant a été critiqué pour adopter le concept d'*ens realissimum*, par les interprètes, parmi eux se trouvent Norman Kemp Smith et Jonathan Bennett. Ils ont lui accusé de causer un reculement dans sa pensée critique et utiliser un raisonnement dogmatique et peu convainquant.[276] Cependant Wood affirme bien qu'on puisse évaluer la dérivation de cette idée en tant que « archaïque », regardant sa dépendance à la tradition de la pensée métaphysique, ce n'est pourtant pas un retour en arrière au dogmatisme rationnel. Il fait un avertissement très important en disant que ce malentendu est lié à ne pas complètement comprendre que la théorie de connaissance kantienne ne lui empêche pas d'attacher une grande importance à la problématique rationaliste, au contraire Kant voulait comprendre ces problèmes d'une manière plus correcte que les rationalistes ne pouvaient pas arriver en réaliser.[277] Nous voulons aussi ajouter qu'il garde sa distance, pas seulement avec le dogmatisme rationnel, mais aussi avec l'empirisme qui peut devenir aussi dogmatique que le premier. La limitation kantienne oblige la raison de respecter le règlement du domaine de l'entendement, mais il ne faut pas oublier qu'elle aussi restreint l'entendement sur le sujet de ne pas annoncer la tâche régulatrice de la raison vaniteuse, et ses concepts impossibles.

---

[274] **Ibid.**, p. 519, A 573/ B 601.
[275] **Ibid.**, p. 520, A 575-6/ B 603-4.
[276] Michelle Grier, **Kant's doctrine of transcendental illusion**, p. 231, et Allen Wood, **Kant's rational theology**, Ithaka et Londres: Cornell University Press, 1978, p. 27.
[277] Allen Wood, **Kant's rational theology**, p. 28.

Retournons au concept d'*ens realissimum*, mais cette fois on peut avancer par une voie alternative. Dans cette partie concernant l'idée théologique, les cours de Kant sur la doctrine philosophique de la religion nous fournissent un récit notable sur la conception de Kant relativement au concept de Dieu. Nous pouvons suivre le procédé de Kant lequel il utilise dans ses cours, pour pouvoir comprendre mieux ce concept de perfection qui va aussi nous servir de base lorsqu'on examine les preuves de l'existence de Dieu. Les *Lectures sur le doctrine philosophique de la religion* (*Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*) commencent par la même proposition que la raison humaine a besoin d'une perfection suprême, pour qu'elle puisse faire des déterminations à l'échelle de cette perfection[278]. La raison peut représenter une telle complétude et la totalité qui ne peut pas trouver dans l'ordre des objets de l'expérience. Ces objets, comme nous avons déjà souligné, doivent être déterminés par l'entendement, par l'intermédiaire des prédicats qui fournissent à ces objets une détermination intégrale. La réalité d'un objet consiste aux prédicats affirmativement lui attachés, et la négation n'est que la privation de la réalité qu'il présuppose. Et toute chose dans le monde consiste aux affirmations en tant que les réalités et aux négations en tant que la privation de quelques autres réalités.[279] Néanmoins Kant ajoute qu'il existe des négations qui ne correspondent pas à la privation des réalités qu'on rencontre dans le monde, et il demande comment peut-on comprendre ces négations si on ne peut pas les accoupler avec les réalités ?[280] Alors au cours de la détermination intégrale de l'objet, il ne s'agit pas seulement un procédé logique qu'on exécute par le principe de la contradiction, mais on opère une détermination en regardant toutes choses en relations les unes avec les autres selon la totalité de la possibilité.[281] Cela aussi faire apparaître une autre question avec elle, comment peut-on mesurer le degré de la réalité et la perfection de cette chose ? Tandis que la raison est chargée avec une telle tâche, elle peut inventer selon ses principes un maximum des réalités par lequel elle juge le degré de perfection des autres choses. Selon Kant « un tel objet, dans lequel toutes les réalités sont

[278] Kant, "Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion", dans **Religion and Rational Theology**, p. 341, 28: 993. (Dès maintenant on va indiquer aux "Lectures on the Philosophical Doctrine of Religion" par l'abréviation des « Lectures ».)
[279] **Ibid.**, p. 350, 28: 1004.
[280] **Ibid.**, p. 350, 28: 1005.
[281] **KrV**, p. 518, A 571/ B 599.

contenues, serait la seule chose complète, parce qu'elle serait parfaitement déterminée eu égard à tous prédicats possibles »[282] et il ajoute pour cette raison, un tel concept sera le fondement de la possibilité de toutes autres choses.

Aussitôt qu'on affirme qu'*ens realissimum* est le fondement de la possibilité de toute autre chose qui va être déterminée par rapport à ce concept, il faut qu'on comprendre la nature de ce fondement. Cette compréhension est très importante parce que c'est elle qui nous empêchera de nous tromper par l'illusion de la raison, en cédant son utilisation régulatrice et empirique. Bien évidemment il faut qu'on accepte que ce fondement soit attaché aux choses dans la pensée selon une opération logique qui construit une relation d'une idée avec les concepts dans laquelle l'idée détermine le concept. Une telle détermination logique doit être un raisonnement disjonctif dans lequel la raison rend l'idéal, le prototype excellent de toutes choses qui sont ses copies imparfaits dont le degré de la perfection est déterminée par leur rapprochement à cette image originale qui ne peut jamais atteindre à un convergence complète par ce raisonnement logique.[283]

Tandis que la détermination logique du concept par l'idéal, la raison n'admet pas l'existence de quelque chose qui soit conforme d'une façon exacte à celui-ci, mais cet idéal n'est qu'un appareil de celle-ci pour faire ses opérations selon son principe empirique. Si on cède de cette façon de penser et laisse la raison présupposer que cet idéal a une existence, on se trompe sévèrement. Kant ainsi décrit comment une telle tromperie se réalise d'une opération logique : la raison en admettant que le substratum de tous qui est possible, est la source qu'on les dérive, et en tant que telle elle lui trouve digne d'être le plus réel de tous qu'on dérive de cette être originaire. L'exaltation commence de ce point-là, on passe de cette idée, qui est l'être le plus réel, aux idées prétendument immédiatement dépendantes à la première. Avec ce passage on nomme cette suprême réalité en tant qu'être originaire (*ens originarium*), être suprême (*ens summum*), être de tous les êtres (*ens entium*).[284] Même si ces dénominations peuvent être attachés à l'idéal de la raison, elles causent l'illusion si on les prendre pour la désignation d'un « rapport objectif d'un objet

[282] **Lectures**, p. 351, 28: 1005.
[283] **KrV**, p. 521, A 577-8/ B 605-6.
[284] **Ibid.**, p. 522, A 578-9/ B 606-7.

effectivement réel à d'autre chose »[285]. De cette manière d'avancer, on comprendre que la faute ne consiste pas seulement d'hypostasier le concept de l'être suprême, et en arriver le concept d'un Dieu au sens transcendantal, qui est d'ores et déjà dépasse ses limites. Mais encore elle consiste au fait qu'on lui attache une réalité objective en dépassant son usage transcendantal.

Ainsi décrite, la raison arrive à une conclusion hâtive, par les variations qu'on va examiner dans la suite, elle fait apparaître une littérature immense de la théologie rationnelle. Néanmoins avant de passer aux preuves de la raison qu'elle présente afin de démontrer l'existence de Dieu, on veut indiquer que Kant trouve la source de cette illusion dans la démarche de l'entendement, voire dans l'idéalisme transcendantal, comme il avait déjà fait dans les deux idées précédentes, qui sont celles psychologique et cosmologique. Rappelons que la raison ne se repose pas sur l'expérience d'une façon directe, néanmoins par l'intermédiaire de l'entendement elle conduit sa démarche. C'est pour cette raison l'illusion de cette faculté se lie au procédé de l'entendement et il faut qu'on cherche ses ressources aussi au sein de ce dernier. La détermination logique de la raison d'une chose, qui nous est donnée en tant que phénomène, en tant que cette chose est l'objet de penser, est aussi liée à sa synthèse par l'entendement sans laquelle cette chose ne peut aucunement nous être donnée. Cela veut dire tout simplement que si on veut penser un être donné en sa relation avec les êtres de penser, il faut qu'on possède cet être donné selon les règles de l'expérience. Ce qui nous est donné dans l'expérience est déterminé par la comparaison qu'on fait en regardant tous les prédicats possibles, soit affirmative et soit négative. C'est là où on pense cet objet, en tant qu'une partie d'un ensemble global qu'on suppose pour sa détermination.[286] Alors on y voit deux éléments hétérogènes qu'on met en relation afin de montrer la possibilité de cet objet, car bien que tout objet ne nous soit donné que l'objet de l'expérience, il n'est rien pour nous « s'il ne présuppose pas le concept de toute réalité empirique comme condition de sa possibilité »[287]. Ce principe qu'on utilise empiriquement pour qu'on puisse nous représenter la possibilité d'un objet, qui soit attaché au sens, on finit par lui accepter

[285] **Ibid.**, p. 522, A 579/ B 607.
[286] **Ibid.**, p. 523-4, A 582/ B 610.
[287] **Ibid.**, p. 524, A 582/ B 610.

en tant que le principe général pour la possibilité des choses qui ne sont pas attachées au sens mais seulement pensées. Ainsi apparaît la raison par laquelle on accepte que l'objet transcendantal de la raison qui nous donne la possibilité des objets du sens, ait aussi une réalité objectivement déterminable.

Par cette explication la grande différence avec laquelle Kant sépare sa pensée de la métaphysique traditionnelle a été soulignée encore une fois. Selon la pensée traditionnelle la réalité est identifiée avec l'être, et aussitôt elle est comprit en tant qu'un degré, par rapport auquel l'objet trouve sa place en tant qu'être dans la hiérarchie comprise de toute être. L'onto-théologie que la métaphysique construit en situant Dieu au-dessus de la liste des êtres, rende le concept d'un être parfait qu'on ne peut jamais trouver dans l'expérience, un être réel, en fait le plus réel, et en construit une édifice fictive. Avec les mots de Kant c'est transformer dialectiquement « l'unité *distributive* de l'usage expérimental de l'entendement en l'unité *collective* d'un tout constitué par l'expérience »[288]. Le récit de Baumgarten en donne une belle exemple, on sait bien qu'il était l'un de principal des interlocuteurs de Kant, son explication de la théologie naturelle commence par le concept de Dieu, en disant qu'il est « l'être le plus parfait, c'est celui auquel appartient la perfection suprême parmi tous les êtres»[289] et en arrive que cette perfection soit suffisante pour lui affirmer la réalité, car le réel a été déjà accepté par lui en tant que l'opposition de la négation[290], et le concept de Dieu en tant qu'il comporte tout prédicat affirmative s'oppose naturellement à la négation. Donc il doit être réel, en étant dans une unité collective avec les autres êtres. Ainsi il suppose premièrement la réalité de l'objet de ce concept d'où la raison peut continuer ses affirmations qui s'achèvent par la personnification de cet objet.[291]

1.3.1 Les Preuves par lesquelles la raison suppose l'existence de Dieu

Jusqu'ici nous avons examiné le chemin de la raison qui lui mène à affirmer la réalité de l'objet du concept de l'être suprême, et dans la suite nous allons voir la

[288] **Ibid.**, p. 524, A 582/ B 610.
[289] Baumgarten, **Metaphysics**, § 803 p. 280.
[290] **Ibid.**, § 135, p. 124.
[291] **KrV**, p. 524, A 583/ B 611.

destination de la raison qu'elle vise à la fin de ce chemin. En tant qu'un procédé naturel, bien qu'il soit illégitime à suivre, le chemin de la raison ne conduit que les destinations naturelles. C'est pour cela nous n'avons pas des variations innombrables de cette destination mais seulement trois qu'on peut possiblement arriver à la fin de cette ratiocination.

Nous avons mentionné ci-dessus que l'idée théologique est strictement liée à l'idée cosmologique qui affirme la nécessité d'un être qui soit l'inconditionné de la série des conditionnés. Selon Kant l'idée théologique se repose sur deux démarches parallèles pour s'émerger. La première c'est le procédé dans lequel on détermine les choses par la voie de l'*ens realissimum*. Néanmoins Kant en ajoute un autre qu'on avait déjà connu comme l'idée cosmologique concernant l'être nécessaire, en défendant que la raison avise qu'il ne serait pas possible d'affirmer aisément la réalité objective d'un objet qui donne le fondement pour la détermination des concepts de l'entendement.[292] C'est pour cela il défende que la raison cherche un autre moyen de persuasion pour qu'elle puisse affirmer la réalité effective d'une idée théologique. Dans ce cas-là, le concept de la nécessité lui fournit le soutient dont elle a besoin. Néanmoins Kant décrit ce soutient encore plus faible que son argument de l'*ens realissimum.* Selon cet argument comme nous avons déjà étudié, la raison en contemplant l'expérience en cherche un fondement selon son principe régulateur. Afin de trouver un tel soutient stable elle départ de l'expérience qui n'a rien d'autre que les êtres contingents à nous offrir, et en arrive à un concept qui semble convenable pour une telle tâche. De cette façon avec un deuxième raisonnement, la raison « fonde sa progression vers l'être originaire »[293] qui pourrait être conforme au concept d'*ens realissimum* et avec lui capable de fonder une idée théologique. Ainsi de deux raisonnements différents, la raison arriverait à un concept transcendantal qui serait en même temps la réalité suprême et l'être nécessaire, bien évidemment qui ne soit qu'un objet de pensée mais jamais trouvable dans le champs d'expérience.[294]

Quand on met les deux arguments ensemble, il nous semble naturellement que Kant parlait d'une démarche temporellement déterminée. Parce que le fondement par

[292] **Ibid.**, p. 525, A 583/ B 610.
[293] **Ibid.**, p. 525, A 584/ B 612.
[294] **Ibid.**, p. 526, A 586/ B 614.

lequel on détermine tous les autres concepts de l'entendement et l'être nécessaire qui soi le seul support qui est susceptible de porter toute la série des contingents, nous fait les attacher une primordialité, en oubliant que ces sont justement les fonctions de la pensée. Donc on tend à conclure que l'idée d'un être nécessaire se situe dans notre raison avant que toute expérience et tous les concepts, elle les précède obligatoirement. Néanmoins avec ce rôle de fondateur qu'on attache à une telle idée, on n'affirme pas forcement son avancement dans le temps et ce n'est pas le cas chez Kant non plus.[295] On peut en ajouter que ni l'idée de l'être nécessaire et ni l'*ens realissimum* a aucune priorité d'un autre concept, tout au contraire toutes les deux sont les produits de la raison, et en tant que telle elles doivent être engendré après coup, à savoir elles se reposent sur la démarche de l'entendement, si on doit parler d'une préséance on peut dire que l'expérience les précède. On ne pense pas non plus que l'argumentation de Kant attache à l'une de deux une priorité par rapport à l'autre, mais toutes les deux sont affirmées en tant que les conclusions naturelles issues du principe régulateur de la raison, qui est, si le conditionné est donné, l'inconditionné est aussi donné pour compléter la série composée des premiers. Par ce principe transcendantal qui nous force à chercher un tel inconditionné, est aussi la cause de l'illusion qui nous mène à identifier les deux concepts, l'*ens realissimum* et l'être nécessaire.[296] Cependant il faut qu'on souligne que selon le procédé de la raison qu'elle utilise dans son raisonnement, sa persuasion regardant l'existence de l'être nécessaire précède celle qui affirme la réalité objective d'un être qui soit la condition suffisante de toute chose[297]. Le fait que Kant parlait du concept de l'*ens realissimum* avant de celui de l'être nécessaire fait sembler qu'il existe une incommodité qui implique une incohérence, néanmoins on pense que cette primordialité se repose sur les conditions de l'expérience qui vient toujours en avant. Mais selon le procédé de la raison qu'elle travaille selon le principe régulateur il n'existe pas une telle priorité et donc le raisonnement ne nous semble pas être

[295] Cf. Allen Wood, **Kant's rational theology**, p. 35. (Wood affirme que pour tous les deux, Descartes et Kant l'idée d'un être suprême en tant que Dieu, à savoir l'*ens realissimum* ne précède pas temporellement tous les autres concepts. On pense que cette remarque n'est seulement pas correcte et aussi véritable pour l'autre côté d'argument qui vient du concept de l'être nécessaire. Bien qu'il constitue le fondement des êtres contingents, il ne précède pas les autres dans la pensée.)
[296] **KrV**, p. 543, A 615/ B 643. Cf. Michelle Grier, **Kant's doctrine of transcendental illusion**, p. 256.
[297] **KrV**, p. 527, A 586-7/ B 614-5.

discrédité par cette prétendue incohérence. Ainsi nous pouvons défendre que tandis que la raison s'exalte de son principe dans l'usage empirique, elle compose les différentes idées qu'elle invente pour accéder l'inconditionné qui donne la totalité absolue à une quelconque série, ainsi elle compose une argumentation nouvelle selon sa libre arbitre et en arrive les conclusions illégitimes. Parce que « la nécessité inconditionné dont nous avons besoin de manière si indispensable comme l'ultime support de toutes choses est le véritable abîme de la raison humaine »[298], à cause de laquelle elle peut se convaincre de flotter en air sans mettant ses pieds sur la terre de l'entendement, ou bien on peut dire en utilisant la métaphore du Kant, la raison veut quitter le domaine de l'expérience pour toujours, comme le colombe légère se dupe en disant qu'elle pourrait voler encore mieux s'il n'existait pas l'air qui soit en fait la raison de sa vole[299].

En tant que causée par la nature de la raison, une telle argumentation simple qui avance des êtres contingents, donnés dans l'expérience, a une cause suprême pour leur fondement et sa nécessité pour qu'on puisse arriver à un être qui peut compléter la série sans ayant aucun besoin d'un autre, semble convenable pour tout être humain.[300] Mais cette argumentation sert de base jusqu'à un certain point. L'existence de cet être suprême et nécessaire est défendue par les voies variables selon leurs points de départ, comme nous allons voir, il pourrait être soit empirique, soit transcendantal.

1.3.2 La Preuve Ontologique : Du Concept Pur de l'Objet à son Existence Réelle

Avant de commencer la critique, regardant l'impossibilité des preuves en ce qui concerne l'existence de Dieu, Kant a essayé de montrer que ces preuves sont toutes liées à deux concepts, ceux de l'être nécessaire et de l'*ens realissimum*. Donc dans toutes les preuves, le fondement se trouvera dans ses deux concepts et rejeter la validité de la preuve sera possible si on pourrait montrer qu'elle a choisit un fondement faible et invalide. La preuve qui ne se lie pas à aucun fondement sauf ces

[298] **Ibid.**, p. 542, A 613/ B 641.
[299] **Ibid.**, p. 99, A 5/ B 8-9.
[300] **Ibid.**, p. 528-8, A 590/ B 618.

deux concepts transcendantaux, c'est la preuve ontologique qui est bien connu par sa caractère de ne pas emprunter nul argument à l'expérience en se contentant avec ses deux concepts pour construire son raisonnement.

Une des formulations premières de la preuve ontologique se trouve dans les œuvres d'Anselme. Au début de son *Proslogion*, il invite le lecteur à répartir un peu de temps pour penser Dieu, laisser au dehors de l'esprit toute la pensée, sauf Dieu et tous à l'intermédiaire desquels on s'approche la connaissance de Dieu.[301] Donc il défend qu'il soit suffisant de rester à l'intérieur de l'esprit pour arriver l'existence de Dieu. Selon lui l'esprit est le miroir et l'image de l'être suprême, par lequel on se souvient, comprend et aime Dieu. Le concept qu'il utilise dans sa preuve qui prend pour base la proposition « tel que rien de plus grand ne peut être conçu »[302] est une proposition claire qu'on comprend dès qu'on lui entend. Selon Anselme, une telle proposition a de la vigueur suffisante pour prouver l'existence de ce qui est pensé, parce que si ce quelque chose qui est pensée soit seulement dans ma pensée, il pourrait y avoir la possibilité d'exister en dehors de ma pensée, quelque chose d'autre plus grande que cet objet de ma pensée. Alors cette dernière devient ce dont on ne peut pas penser que le plus grand ne peut pas être pensé, et son existence aurait été prouvée. C'est pour cela, quelque chose que la plus grande ne peut pas être pensée, existe à la fois en tant que l'objet de la pensée et l'objet réel, d'où Anselme conclue immédiatement que c'est Dieu.[303]

En regardant cette argumentation d'Anselme, on peut dire que Kant ne s'intéressait pas avec son contenu, néanmoins le procédé de son raisonnement est bien convenable à celui que Kant voulait rejeter. Cette argumentation est d'importance parce qu'elle devient un exemple pour ceux qui pensent que l'expérience sensible est trompeuse, et les concepts de la pensée pure et le raisonnement par l'intermédiaire de ces concepts pourraient nous fournir la connaissance claire et distincte. Donc on pense immédiatement à Descartes en tant que le personnage Kant avait adressé dans la critique de la preuve ontologique. Mais

[301] Jasper Hopkins, **A new interpretative translation of St. Anselm's Monologion and Proslogion**, Minneapolis : The Arthur J. Banning Press, 1986, p. 221.
[302] **Ibid.**, p. 226.
[303] **Ibid.**, p. 227.

comme nous allons voire à la fin de notre étude de l'objection de Kant, Leibniz est aussi ciblé (avec lui on peut présumer bien naturellement aussi Wolff, Baumgarten) bien qu'il avait déjà critiqué Descartes par rapport à son usage de cette preuve.[304]

Comme il est prévu, la critique de la preuve ontologique commence par une idée de la raison, qui est de l'être absolument nécessaire. Selon Kant ce concept n'est que l'idée de la raison, qui est issue de son fonctionnement régulateur, sans ayant aucune réalité objective, dont la définition est ainsi donnée : « c'est quelque chose de tel que sa non existence est impossible »[305]. Nous voyons clairement que le statut de cette définition, c'est ce qui rende une telle preuve valide ou invalide. Chez Descartes, qui est l'interlocuteur primordial de cette critique, une telle idée, avec les autres qui sont aussi claires et distinctes que celle-là, est une connaissance évidente qui nous est donné par l'intuition, en tant que la source de la connaissance indubitable qu'on ne peut pas en douter.[306] Il compte avec ces sortes des intuitions, le fait que l'homme connaît qu'il pense, qu'il existe, que le triangle a des trois angles. Selon Descartes l'intuition est une expérience a priori et pure, qui ne soit pas trompeur comme pourrait être l'expérience sensible[307], tandis que comme nous avons déjà souligné, selon Kant l'intuition n'est que sensible. Or, ce qui est indubitable et immédiate pour Descartes n'a pas la même valeur chez Kant.

Selon Kant en tant que l'idée de la raison, le concept de l'être nécessaire n'est qu'une idée simple ou bien un jugement dont l'existence ne soit pas consécutivement avec elle, comme c'était le cas chez Descartes. Parce que Kant distingue la nécessité du jugement de la nécessité absolue des choses, en ainsi expliquant : « Car la nécessité absolue du jugement est seulement une nécessité conditionnée de la chose ou du prédicat présent dans le jugement. »[308]. De cette façon il déclare deux sortes de nécessités, l'une est logique, elle se trouve dans le jugement, et l'autre c'est réelle en tant que la nécessité absolue des choses. La première selon lui est comprise par la

[304] Michelle Grier, **Kant's doctrine of transcendental illusion**, p. 259.
[305] **KrV.**, p. 530, A 592/ B 620.
[306] Descartes, **The philosophical writings**, "Rules for the direction of the mind", Tome 1, J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch (trans.), Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 14.
[307] Aliye Karabük Kovanlıkaya, « Hâlâ Düşünüyorum », p. 24. Cf. Allen Wood, **Kant's rational theology**, p. 100.
[308] **KrV**, p. 531, A 593-4/ B 621-2.

pensée et en tant que telle, elle est « dans un concept arbitrairement admis »[309]. Cela veut dire que d'une façon arbitraire on peut inventer un concept dans la pensée, par exemple on peut penser un triangle et par son concept il doit être identique à une figure qui a des trois angles. Par ce jugement identique que je forge à cette figure je ne peux pas supposer qu'elle n'a pas trois angles sans me contredisant. Cependant « supprimer le triangle en même temps que ses trois angles, ce n'est pas une contradiction »[310]. C'est-à-dire la contradiction consiste à dire quelque chose qui peut nuire son identité qui est analytiquement comprise dans son concept. A chaque fois que je pense d'un triangle je dois en attacher nécessairement les trois angles mais si je n'admets pas cette figure, les trois angles ne sont plus. Donc lorsque je supprime le sujet du concept, les prédicats sont nécessairement supprimés avec lui et dans ce cas-là nulle contradiction ne s'apparaît.

Ainsi, l'idée de l'être nécessaire pourrait être encore une fois remise en question, en affirmant qu'on peut dire qu'il y a certains sujets qu'on ne peut pas supprimer, car ils existent en tant que nécessaires.[311] Néanmoins cette affirmation a été déjà mise en doute par Kant en disant que cette nécessité n'est que le produit de la raison, qui est issue de son principe régulateur, et il n'existe aucun objet qui corresponde à celle-ci dans l'expérience. Mais comme nous avons dit que les preuves de l'existence de Dieu se lie les deux concepts et il existe encore un autre concept qu'on va mettre à côté du premier en espérant qu'il va lui aider et garantir son existence. C'est l'*ens realissimum* auquel on admet toute la réalité, et on souhaite que sa cohérence logique nous emmène à la possibilité et cette dernière entraine avec elle-même sa réalité. Nous savons que Kant n'a aucun problème d'admettre un tel concept la possibilité, même il lui admettait la légitimité dans l'usage empirique en tant qu'il est utile pour la raison selon son exigence, pour détermination logique des choses. Néanmoins bien qu'il accepte encore une fois dans cette partie l'utilité de

[309] **Ibid.**, p. 531, A 594/ B 622.
[310] **KrV**, p. 531, A 594/ B 622. Cf. Kant, **Lectures on the philosophical doctrine of religion**, p. 373, 28: 1031-2. Dans cette partie Kant utilise le même exemple du triangle pour critiquer Wolff, et il affirme que la nécessité absolue du jugement se repose sur la nécessité conditionnée de la matière, ou le prédicat du jugement. Cela veut dire supprimer le sujet avec le prédicat ne cause pas de contradiction et la même argumentation est valide pour l'être absolument nécessaire.
[311] **Ibid.**, p. 532, A 595/ B 623.

telles idées, il insiste sur le fait que les admettre l'existence via les procédés logiques est impossible et illégitime.

Dans cette partie l'objection fondamentale de Kant se vise la prétendue parenté acceptée entre la possibilité et la réalité. En ce liant à distinction qu'il a fait à propos de la nécessité logique et réelle, il lui fait encore une fois pour la possibilité logique et la réalité de deux choses. Il est bien évident que selon le critère logique « Le concept est toujours possible s'il ne se contredit pas »[312], cependant pour en arriver à la réalité objective, il nous faut un autre pas supplémentaire, c'est de lui montrer dans l'expérience. Sans cela la réalité objective ne peut pas être accordée à cet objet mais en tant qu'un concept vide on peut en accorder la possibilité logique. Cela invite l'exemple célèbre de Kant, qui compare les cent thalers possibles et réels. Les cent thalers réels ont exactement la même valeur que le concept de ceux-ci implique. La différence s'engendre qu'ils gagnent la réalité effective par l'existence réelle qui n'est pas contenue dans le concept de ces cent thalers.[313] Parce que, bien qu'ils correspondent au même concept l'objet réel n'est pas contenu d'une manière analytique dans son concept mais il se lie avec lui d'une manière synthétique. La perception de cet objet a été ajoutée au concept, par cet ajout il a gagné une signification plus que son simple concept.[314]

En tant que tel, Kant montre la différence entre le concept analytique et sa représentation dans l'expérience en arrachant sa possibilité de celle de son concept pur. Le critère analytique de la possibilité est une vérité qu'on consent logiquement, mais ce consentement ne suffit pas pour accepter la possibilité de l'objet.

Nous voulons mettre fin de nous occuper avec la preuve ontologique en ajoutant la critique de Kant concernant Leibniz, qui est le seul avec Descartes, dont Kant a mentionné dans cette section. La raison pour laquelle Kant fait référence à Leibniz c'est le fait qu'il confonde la possibilité logique avec la possibilité réelle qui

[312] **Ibid.**, p. 532, A 597/ B 625.
[313] **Ibid.**, p. 534, A 599/ B 627. Cf. Kant, **Lectures on the philosophical doctrine of religion**, p. 370-1, 28: 1028.
[314] **KrV**, p. 535, A 601/ B 629.

est le nerf de l'objection kantienne de la preuve ontologique. Dans la *Monadologie*, Leibniz affirme que la possibilité de l'être le plus réel est identique à son actualité :

> Car il faut bien que s'il y a une réalité dans les essences ou possibilités, ou bien dans les vérités éternelles, cette réalité soit fondée en quelque chose d'existant et d'actuel, et par conséquent dans l'existence de l'Être nécessaire, dans lequel l'essence renferme l'existence, ou dans lequel il suffit d'être possible pour être actuel.[315]

En disant cela, il affirme qu'il montre la possibilité réelle de l'*ens realissimum*[316]. Néanmoins Kant insiste sur le fait que la possibilité réelle d'une connaissance synthétique doit être cherchée seulement dans l'expérience, dans laquelle il n'est jamais trouvable une telle idée d'un être inconditionné.[317] Néanmoins la vraie critique de Leibniz se trouvera dans la critique de la preuve cosmologique qui a été nommé par ce dernier et ses successeurs en tant que *a contingentia mundi*.

1.3.3 La Critique de Kant Regardant la Preuve Cosmologique

Selon Kant, la preuve cosmologique, bien qu'elle soit plus convenable à la nature humaine à l'apparence que la preuve ontologique, garde celle-là déguisée dans son argumentation et c'est pour cela elle est aussi réfutable d'une façon forte que la première. Dans la preuve cosmologique le raisonnement est construit sur deux étapes, la première étape repose sur l'expérience, avec elle la preuve cosmologique se nomme ainsi. A cause de ce début la preuve donne l'impression qu'elle n'a pas de relation avec la preuve ontologique. Néanmoins comme nous allons essayer de montrer, Kant défend qu'elle ne maintient pas sa relation avec l'expérience, et dans la suite du raisonnement passe à une proposition qu'on connaît de la preuve ontologique. De toute façon toutes les deux peuvent être catégorisées en tant que les preuves transcendantales, car bien que la preuve cosmologique, comme nous allons voire dans la suite, prenne pour la base l'expérience, son nerf n'est pas maintenu « à partir de quelque propriété particulière de l'expérience, mais à partir de principes

[315] Leibniz, **La Monadologie**, §44, p. 34.
[316] Michelle Grier, **Kant's doctrine of transcendental illusion**, p. 259.
[317] **KrV**, p. 536, A 602/ B 630.

purs de la raison, relativement à une expérience donnée par la conscience empirique en général ».[318].

Au commencement de son raisonnement, la preuve cosmologique a une relation avec l'expérience d'un sens général. Cette occupation avec le monde en se fondant justement sur une conception générale, et en négligeant sa constitution, donc sans attirant l'attention aux attributs particuliers du monde, est la marque distinctive de cette preuve qui lui distingue de la preuve ontologique, en même temps que la preuve physicothéologique[319]. Le syllogisme premier sur lequel elle se repose, commence avec la majeure prémisse qu'on départ d'une loi générale sur l'expérience qui est liée, en effet, au principe régulateur de la raison qu'elle s'applique au concept de la causalité dans son usage empirique : « Si quelque chose existe, il faut aussi qu'existe un être absolument nécessaire »[320]. On suit par la mineure, qui se lie à l'expérience la plus proche dont on a de soi-même en tant que l'aperception empirique du Je, et on en arrive le résultat qu'il existe l'être nécessaire. Ainsi on arrive à prétendue existence d'un être absolument nécessaire, mais le concept de cet être se relie en tant que son objet est vide, parce que le fait qu'on arrive à l'existence d'un tel être ne nous fournit pas une détermination de cet être. Le concept empirique qu'on arrive à la suite du raisonnement ne peut pas nous donner la moindre connaissance sur les attributs de cet être.[321]

Dans ce point, la seconde étape de l'argument, qui est en effet le siège de gouvernement de cet argument, intervient. Pour la détermination de l'être absolument nécessaire on retourne au concept d'*ens réalissimum*, qui est né de notre effort de détermination des choses. Cette fois-ci on lui utilise pour déterminer l'être nécessaire. Dans l'utilisation empirique de la raison on recourt à ce concept pour déterminer l'objet en lui attachant l'un des prédicats contradictoirement opposés. Néanmoins le fondement même de cette détermination, qui comporte en soi tous les prédicats, se détermine seulement par son concept, qui est « le concept d'un être qui

[318] **Ibid.**, p. 543, A 614/ B 642.
[319] **Ibid.**, p. 537, A 605/ B 632 et Kant, **Lectures**, p. 371, 28: 1029.
[320] **Ibid.**, p. 537, A 604/ B 632.
[321] Kant, **Lectures**, p. 372, 28: 1030.

soit le plus réel de tous »[322]. Ainsi dans la suite de la preuve cosmologique la raison se sépare totalement du fondement empirique en arrivant qu'il y a seulement un concept possible qui détermine cet être nécessaire d'une façon a priori et complète, et c'est le concept d'*ens realissimum*.[323]

De cette façon Kant démontre que la preuve cosmologique se comporte la preuve ontologique, avec juste une petite différence que la dernière vise à prouver l'existence absolument nécessaire par le concept de l'être le plus réel, tandis que la cosmologique essaie la voie opposite en débutant de l'être absolument nécessaire, en arrive la réalité suprême de cet être. Bien évidemment même si les deux preuves semblent différentes au début, par cette analyse on voit qu'invalidité de la preuve ontologique infecte la preuve cosmologique.[324]

Néanmoins, le fait que la preuve ontologique se trouve déguisée dans la preuve cosmologique, n'est pas la seule raison que Kant voulait attaquer à celle-ci. Il insiste que la preuve cosmologique « se tenait dissimulée toute une nichée de prétentions dialectiques que la critique transcendantale peut découvrir et détruire. »[325]. On peut en détecter facilement les fautes graves qui consistent à accepter les principes transcendantaux de la raison qu'elle utilise pour arriver à l'inconditionné de ceux qui sont conditionnés, en lui attachant une existence et en affirmant que son hypothèse ait une certitude apodictique.[326]

1.3.4 La Preuve Physicothéologique : Trompeur Majestueux

Après avoir montré le désenchantement des preuves ontologique et cosmologique, Kant passe à celle dont le mérite « d'être mentionnée toujours avec respect. ». Car selon lui cette preuve « est la plus ancienne, la plus claire et la mieux appropriée à la raison humaine commune »[327]. Nous voyons que Kant fait des éloges sur cette preuve, en regardant ce qu'il a dit la raison en est que son rapprochement à l'expérience. Elle est la plus convenable pour qu'on puisse départir des expériences

[322] **KrV**, p. 538, A 607/ B 635.
[323] **Ibid.**, p. 538, A 606-7, B 634-5. Kant, **Lectures**, p. 371-2, 28: 1029-30.
[324] **KrV**, p. 539, A 609/ B 637. Kant, **Lectures**, p. 372, 28: 1030.
[325] **KrV**, p. 540, A 609/ B 637.
[326] **Ibid.**, p. 541, A 612/ B 640.
[327] **Ibid.**, p. 548, A 623/ B 651.

particulières en prêtant notre attention à l'ordre et l'harmonie qu'elles nous présentent. Elle est aussi plus commode pour nous invite à faire des recherche sur l'ordre de la nature et donc capable de faire progresser les sciences naturelles. Quand même, bien évidemment Kant pense que concernant la validité de la preuve, il n'existe pas une grande différence, la preuve physicothéologique est invalide autant que les dernières. Mais selon la voie qu'elle suit elle est la plus raisonnable.

Au premier abord, la démarche qu'on utilise pour cette preuve n'est pas un syllogisme dans lequel on commence par une majeure prémisse fournissant la règle générale, mais une induction qu'on fait en regardant les expériences particulières qui nous fournissent « les signes transparents d'une mise en ordre conforme à une intention déterminée »[328]. Pour la raison que les choses contingentes, constituant cet ordre, ne pourraient pas être la raison même de celui-ci, on en accorde « un principe organisateur doué de raison prenant pour fondement des Idées et intervenant d'après elles. »[329]. De cette conclusion on peut aussi tirer qu'en nous orientant dans la pensée, l'existence d'une cause qui doit être sage et en ayant il doit appliquer sa sagesse au monde toute-puissamment par liberté.[330] Ainsi aisément peut-on arriver à l'unité de cette cause du monde, en affirmant qu'une relation causale et nécessaire existe entre les deux.

De tous qu'on a déjà examiné, il n'est pas très difficile d'estimer la critique de Kant. On peut voire clairement dans quel point exactement se réalise l'exaltation de la raison. Pour qu'on puisse passer de notre expérience concernant la grandeur du monde et son ordre incroyablement raffiné, à l'existence d'un être intelligent qui les a créé en agissant sagement et librement, le saut qu'on fait se réalise de l'expérience à l'usage transcendant de la raison. Car « Le pas qui achemine vers l'absolue totalité est entièrement impossible par la voie empirique. »[331]. En analysant sa démarche, on peut voir clairement qu'après avoir constaté par la voie de l'expérience l'ordre du monde on passe à l'aide des concepts transcendantaux pour en arriver à l'existence d'un être absolument nécessaire, qui soit en fin du compte le même résultat qu'on

[328] **Ibid.**, p. 549, A 625/ B 653.
[329] **Ibid.**, p. 549, A 625/ B 653.
[330] **Ibid.**, p. 549-50, A 625/ B 653.
[331] **Ibid.**, p. 551, A 628/ B 656.

trouve à la suite de l'argumentation de la preuve cosmologique.[332] De telle façon en ramenant la preuve physicothéologique à celle qui est cosmologique, on aurait le réduit aussi à la preuve ontologique. Ainsi par cette stratégie Kant défende que la vanité de toutes les preuves qui visent à prouver l'existence de Dieu, a été démontrée.

Kant nous présente son système avec une cohérence admirable, par laquelle il nous laisse dans la plupart du temps sans objection face à ces critiques. Néanmoins nous pensons que sa stratégie en ce qui concerne les preuves pour admettre l'existence réelle à l'idéal de la raison est liée strictement à celle qu'il a offrit pour les antinomies, parce que toutes ses preuves se reposent sur le concept d'un être nécessaire qu'on arrive par la voie de la quatrième analogie. Rappelons que Kant proposait que l'engendrement naturel des antinomies de la raison est une indice pour la vérité de l'idéalisme transcendantal qui doive être le seul moyen par lequel on comprend notre procédé unique pour accéder à l'expérience d'une chose et l'usage régulateur de la raison en tant que le seul acte légitime de celle-là pour faire les opérations sur l'expérience. Et dès que la première preuve il rejette les efforts qui violent le point de vue idéaliste transcendantal et tout débordement regardant l'usage régulateur de la raison. Par exemple le fait qu'on ne peut pas distinguer le prédicat logique de la détermination réelle d'une chose issue d'admettre les choses qui nous apparaissent dans l'expérience en tant que les choses en soi. Parce que le nerf de la critique kantienne concernant la preuve ontologique se lie à l'idéalisme transcendantal, qui nous apprend que toutes les propositions existentielles doivent être synthétiques[333], et celles qui sont analytiques ne peuvent pas nous mener à l'existence. De l'autre côté, pour toutes les preuves, la violation par rapport à l'usage régulateur de la raison nous est présentée en tant que l'exaltation de la raison. En indiquant une telle relation, on peut nous demander avec Wood s'il ne soit pas possible d'admettre le principe régulateur de la raison sans faisant appelle à l'idéalisme transcendantal.[334] Ainsi nous pouvons accepter quelques principes qui nous sert à comprendre le monde dans sa totalité sans se contraignant d'affirmer la

[332] **Ibid.**, p. 552, A 629/ B 657.
[333] Allen Wood, **Kant's rational theology**, p. 103.
[334] Wood, « The Antinomies of Pure Reason », dans **Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason**, p. 261.

distinction kantienne entre les choses qui nous apparaissent dans l'expérience et les choses en soi.

Il nous faut aussi mentionner ce que Wood a dit à propos de la stratégie de Kant par laquelle il réfute toutes les preuves en s'appuyant au même fondement. Comme nous avons vu, cette stratégie se repose sur la réfutation de la preuve ontologique et en montrant la relation des deux preuves suivantes avec celle-là, en arriver l'invalidité de toutes les trois. Néanmoins dans les deux arguments des preuves cosmologiques et physicothéologiques, Kant semble admettre sans aucun problème qu'on arrive à l'idée de l'existence d'un être nécessaire par la voie de l'expérience.[335] Wood défend qu'en laissant cette partie de ces arguments sans critique, Kant se trouve dans une position d'admettre les points les plus discutés des théologiens rationalistes.[336] Bien qu'on trouve l'avertissement de Wood juste, et on admette que la preuve ontologique ne doit pas être le seul appui de son objection, nous pensons que la critique de Kant se repose sur un point plus fort que cela. C'est le fait que les théologiens rationalistes admettaient l'existence de Dieu d'une manière très hâtive, presque comme une pré-admission de leur système. Cela les rende plus vulnérable d'un tel assaut que celui de Kant, ou Hume. Tous les deux accusaient les suppositions de la théologie rationnelle d'être ne que la ratiocination quoi qu'il en soit la ressource de l'objection, le scepticisme ou la méthode sceptique[337].

Dans cette partie nous avons fait une exposition de la pensée kantienne en ce qui concerne sa réponse au grand débat sur « le principe de la raison », au sens heideggérien du terme[338]. Comme nous avons examiné, Kant se confronte avec la

[335] Allen Wood, **Kant's rational theology**, p. 98.
[336] **Ibid.**, p. 99.
[337] **KrV**, p. 480, A 507/ B 535.
[338] L'analyse heideggérienne du « principe de raison » nous donne une image adéquate de la pensée qui sert comme le fil conducteur de la métaphysique traditionnelle. Heidegger commence à son cours sur ce principe en disant que : « Le principe de raison s'énonce : *Nihil est sine ratione.* On traduit par : Rien n'est sans raison. Ce que dit le principe est clair » * Mais nous savons très bien de la critique de Kant que rien est clair dans cette énonciation, pour lui dès qu'il est entendu, il provoque une grande confusion chez qui que ce soit qui le traite. Parce qu'il tout directement connecte la raison et l'être, et dans certains cas particuliers, comme celui de Leibniz il les connecte très forte qu'il parle de l'être, mais se réfère à l'étant et devient une énonciation qui affirme l'étant a toujours sa raison.** De cette façon ce qui est impliqué par le principe devient le garant d'une existence indiscutable pour les idées de la raison, comme Kant le conçoit.
*Martin Heidegger, **Le principe de raison**, André Préau (trad.), Paris : Editions Gallimard, 1962, p. 43. Cf. **Ibid.**, p.133.

tradition de la métaphysique qui affirme que l'être et la raison sont compatibles, les deux sont dans une relation harmonieuse par laquelle on arrive par la voie de l'une partie de cette relation à l'autre d'une façon apodictique. En suivant ce fil conducteur, la métaphysique se construit sur l'affirmation que la raison se donne à l'être en tant que l'accès à son fondement, et elle fait des spéculations par la voie de cette raison, en étant la faculté qui peut s'attacher à ce qui est de l'être. De cette façon la métaphysique est devenue un système spéculatif et dialectique, par sa définition qui est capable de combler un abîme entre ce qui n'est pas présenté comme le reste de l'être et ce qui nous est présenté en tant que l'étant[339], ce qui nous est donné dans le procédé de connaître. Pourtant ce qui nous est présenté comme « la raison d'être de tous ce qui est » est séparée de ce qu'il fonde, alors une hétérogénéité entre le fondement et ce qu'il fonde s'apparaît et être conservé par la métaphysique. Elle se nous impose comme le seul moyen pour accéder la racine de tous ce qui est en défendant que ce fondement est nous accessible par la voie de la spéculation. Ce qui est souligné en ce qui concerne la métaphysique par Başaran nous semble très proche à la critique kantienne, comme il indique que la métaphysique, bien qu'elle nous offre des oppositions variables qui sont indispensables pour la philosophie comme sensible/intelligible, la nature/l'histoire etc. elle toujours souhaite d'énoncer ou d'enregistrer ce fondement invisible tant qu'il serait possible d'une façon propre via « l'être sensible »[340].

Dans cette partie nous avons essayé de montrer l'objection semblable de Kant qui est énoncée pour refuser une telle saute de ce qui est sensible à l'intelligible à l'échelle de la connaissance de son existence apodictiquement. Il défende l'impossibilité du témoignage de l'être à son fondement qui ne se mettre pas au même rang de ce dernier. Néanmoins on constate évidemment que Kant en refusant la conclusion que la raison peut arriver par le sensible à l'existence d'un être intelligible, ne supprime pas l'intelligible une fois pour toutes. Comme nous avons déjà indiqué ainsi on prétendait d'annuler toute différence métaphysique et affirme

---

** **Ibid.**, p. 130.
[339] Melih Başaran, **Kurbansal sunu dile getirilebilir ve görülebilirin mantık ve ekonomileri**, İstanbul: Ayrıntı, 2005, p. 22.
[340] **Ibid.**, p. 22.

une immanence absolue mais cela nous mènerait au scepticisme qui serait en tant que tel un différent aspect du dogmatisme. Cependant Kant veut montrer une voie toute neuve, selon lui qui serait légitime, dans sa pensée morale pour accéder à ce qui est l'intelligible positivement.

Nous considérons que cette partie première de notre thèse est le fondement des autres, parce que la première *Critique*, surtout la partie de la « Dialectique Transcendantale » est cruciale pour comprendre la position de Kant vis-à-vis de la théologie rationnelle, voire même la religion dite révélée et pour déterminer sa conception de la religion purement morale en tant que la seule religion vraie, c'est ce qu'on va examiner dans la partie suivante.

DEUXIEME PARTIE : LA MORALITE ET LA RELIGION PUREMENT MORALE

Nous avons souligné que la critique de Kant concernant l'usage théorique de la raison pure est censée apporter la législation de la raison, dans son usage pratique, à sa vraie place qui est la plus importante et la plus noble selon son auteur[341]. N'est-ce pas un changement tellement grand mais en même temps qui pourrait être vu en tant qu'une conséquence étrange ou moins inattendue ? Ou, tout au contraire devrait-il être évalué comme l'effet naturel de l'idéalisme transcendantal qui était visé dès le début de la philosophie critique comme Kant en donnait des signales dans la première *Critique*[342]. Cela nous fait confronter à une question pénible, qu'on doit nous intéresser tout au long de la travaille suivante qui composera la deuxième partie de cette thèse que nous allons essayer de comprendre si cette partie subséquente sous le titre de pratique est une complémentaire nécessaire du projet kantien ou une concession qu'il devait faire à cause des raisons historiques ? Cela nécessite qu'on demande après une si forte objection regardant l'usage spéculatif et dialectique de la raison comment peut on comprendre l'usage positif de la raison ? Comme la raison fonctionne toujours de la même manière qui se lie à sa nature, conformément à ses propres lois, comment réussit-elle cette fois-ci dans son usage pratique d'accéder aux conséquences positives ? Nous allons essayer de répondre ces questions dans ce qui suivante, selon Kant jusqu'à certain point pour éclairer sa pensée morale regardant la religion d'une manière adéquate, après nous allons essayer de discuter le succès de son projet.

Pour accomplir cela tout d'abord nous allons récupérer un manque intentionnelle qu'on a laissé ouvert dans la première partie ce qui est de deux usages de la raison. Cette distinction est bien connue, néanmoins pour notre travaille elle est crucialement d'importance. C'est pour cela nous allons commencer par la distinction faite entre les deux usages de la raison qui permet Kant d'amener le concept de la liberté en dispute, à l'avenant de celui-ci les concepts de l'immortalité de l'âme et de Dieu. Cette discussion nous emmènera directement à la question concernant la

[341] Kant, **Critique de la raison pratique**, François Picavet (trad.), Ferdinand Alquié (intro.), Paris : « Quadrige » PUF, 1993, p. 2, 5: 3.
[342] **KrV**, p. 74, BX, p. 80, BXXI, p. 84-5 BXXVIII-XXXII, p. 410, B421, p. 554-5, A 633/ B 661 etc.

déduction de la liberté qui est un sujet controversable parmi les interprètes de la philosophie critique, à cause des explications données dans les *Fondements* et la deuxième *Critique*, qui sont vues pour la plupart incompatibles ou « inverse ». Une fois montré d'une manière qui s'harmonise avec la théorie de Kant, sans distraire sa propre nature et son propre agenda, il nous sera beaucoup plus facile de parler de la moralité de Kant telle qu'elle est comprise en tant que la seule manière de transmettre nous à la religion morale, bien évidemment de façon légitime. Ainsi il nous sera possible de connecter cette partie à la dernière qui traitera de la religion morale et de la religion révélée ou historique qui semble être son adversaire dans la philosophie critique. Il nous semble comme la manière la plus convenable de comprendre ce que Kant voulait accomplir, en prenant en compte la structure architectonique de son système.

1.4 Les Usages Spéculatif et Pratique de la Raison Pure

Dans la partie précédente nous avons examiné la critique kantienne concernant la théologie rationnelle, d'une façon détaillée selon les trois raisonnements dialectiques issus des Idées de la raison, dans lesquelles elle cherche l'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*. »[343]. A la suite de sa recherche regardant les trois inconditionnés, la raison se trouve dans une illusion en acceptant la réalité objective de sa découverte, ou bien son invention quant il s'agit l'usage spéculatif. Kant les prenait, comme nous avons vu, pour les conclusions abîmées de la raison dans son utilisation spéculative, par lesquelles elle présume d'approuver un fondement compréhensif de l'expérience, en lui proposant une totalité absolue en régulant le donné empirique, qui serait impossible à être entouré entièrement par l'entendement seul. Intentionnellement, nous n'avons pas nous intéressé spécifiquement avec l'usage pratique de la raison, et nous avons lui remis à cette deuxième partie pour lui examiner après avoir étudié l'usage spéculatif de la raison, et bien évidemment sa restriction par l'usage régulateur de la raison. Maintenant il nous semble convenable d'examiner la distinction de l'usage théorique de la raison

[343] **KrV**, p. 347, A 323/ B 379.

avec celle de pratique, pour ensuite examiner cette dernière, par laquelle peut-on trouver la conception de la religion dans la philosophie critique, la seule qui sera acceptée en tant que légitime d'après celle-ci.

Pour qu'il soit une étude préliminaire de cette partie qui va s'occuper de la philosophie morale de Kant, en tant que le seul siège de la religion, on va faire un retour vite à la première *Critique*, tant que nous sommes encore au bord de celle-là. Nous allons examiner, cette fois-ci, la portée de la raison dans son utilisation pratique, plutôt dans les parties « Dialectique de la Raison Pure » et « Le Canon de la Raison », avec lesquelles Kant concrétise la célèbre distinction mentionnée, à savoir l'usage théorique et pratique de la raison, par des nombreuses répétitions et des avertissements importants. Tout au début il faut se rappeler que la distinction de l'usage théorique et pratique de la raison, en tant que liée à l'idéalisme transcendantal d'une façon stricte, est caractéristique à la philosophie critique. Néanmoins le statut disputé de la philosophie pratique ou morale face à la philosophie spéculative n'est pas bien évidemment une invention propre à la philosophie de Kant, mais tout au contraire il représente une question vive surtout dans la philosophie moderne. A cause de la conception du monde, sous les lois de la nature qui sont considérées, sans aucune objection, mécaniques, déclenche une doute par rapport à la liberté humaine, étant donné qu'il fait partie à cet ordre de la nature. De Spinoza à Hobbes il y a un bien quantité des philosophes qui annoncent l'absence de la liberté humaine. Bien évidemment la « révolution copernicienne » de Kant apporte à cette discussion courante une dimension toute neuve de quelques aspects. Pourtant on peut toujours trouver quelques parallélismes chez la philosophie critique avec celles des autres penseurs modernes qui sont en fait, pour ainsi dire la raison d'être de celle-ci.

Il nous semble toujours propre d'apporter l'exemple de la *Métaphysique* de Baumgarten, à cause de son influence bien connue sur la philosophie critique, malgré l'opposition qu'on reflète par cette dernière à cette œuvre et à la tradition qu'elle se rattache. L'avertissement de Baumgarten regardant la théologie naturelle, en soulignant qu'elle est une propédeutique pour la moralité nous semble comparable

dans ce cas-là[344]. Baumgarten affirme que la théologie naturelle est strictement liée à la philosophie pratique, téléologie et théologie révélée. D'après nous, bien que la critique kantienne soit une objection forte face à celui-ci, elle ne se détache pas complètement de son adversaire. Et en plus, quant au secours de la liberté, en dépit de la causalité naturelle, le fait qu'on accepte l'usage heuristique des idées en tant que problématiques, aient encore des ressemblances avec celles utilisées au sens traditionnel, dans leur utilisation au cours de la moralité, nous permettent de rapprocher Kant à la rationalisme qu'il accuse d'être dogmatique, plutôt que les sceptiques.

En fait la critique de Kant a montré qu'il y a un usage spéculatif de la raison, mais il se diffère de celui des rationalistes qui est constitutif. Selon Kant dans son usage spéculatif, la raison joue un rôle régulateur, qui ne mérite pas d'être sous-estimé, parce que c'est elle, sans affirmant un objet hors de l'expérience, donne une règle à l'entendement ce qu'il ne peut pas accéder à soi-même. Dans la dernière partie, à savoir « Appendice » de la « Dialectique Transcendantale », ce rôle légitime et nécessaire de la raison a annoncé très clairement : sans déterminer son objet, la raison réalise avec ses idées une tâche « heuristique », « elle indique, non pas comment un objet est constitué, mais de quelle manière, sous la direction de ce concept, nous devons *chercher* la constitution et la liaison des objets de l'expérience en général. »[345]. Et en plus il a montré la conformité de cet usage avec l'usage pratique en acceptant les deux parties des antinomies dynamiques, parce que comme nous avons déjà indiqué dans la première partie avec la solution qu'il offert pour les antinomies, Kant ouvre la porte à la philosophie pratique sans lui mettant en contradiction avec celle de spéculative.

Nous voyons ainsi que l'une des tâches fondamentales de la philosophie critique peut être comprise dans son entière en tant qu'une tentative pour montrer la possibilité et l'effectivité de la liberté humaine, et elle se fonde d'une manière architectonique. Donc nous pouvons penser que la partie théorique sert pour base et soutient la partie pratique, dans laquelle le concept de la liberté est prouvé en formant

[344] Baumgarten, **Metaphysique**, §800, p. 280.
[345] **KrV**, p. 576, A 671/ B 699.

« la *clef de voûte* de tout édifice d'un système de la raison pure et même de la raison spéculative »[346], représente la partie visée de ce système, ayant la place la plus haut et la plus honorable de l'édifice. Ainsi toutes les deux en ayant les tâches distinctes qui limitent les unes aux autres, mais jamais se contredisent, fonctionnent dans un système harmonieusement. C'est pour cela il ne faut pas se tromper par la méthode kantienne avec laquelle il maintient les deux parties d'une façon mise à part, et en arrive à l'incohérence de les deux. Tout au contraire il faut toujours être attentif à la structure architectonique de sa pensée et « il faut saisir exactement (*richtig zu fassen*) l'idée du tout, et en partant de là, considérer, dans la faculté de la raison pure, toutes ces parties dans leurs rapports réciproques, en les faisant dériver du concept de ce tout. »[347].

Il est clair que la philosophie critique est redevable sa structure architectonique à la nature humaine, surtout celle de la raison, qui se repose sur les produits des autres facultés de la connaissance bien évidemment. De toute façon, en regardant le rôle qu'elle joue, on peut dire que c'est la raison qui est le réel agent sur le reste, en tant que la faculté qui a la force de s'avancer sur les produits des autres. Et donc elle est la seule qui peut s'écarter de l'usage empirique et appliquer ses principes à l'expérience et en arriver aux résultats parfois corrects et parfois erronés. Nous voyons que s'il n'existait pas une telle faculté, la structure architectonique de la philosophie ne serait pas possiblement apparue. Parce que son usage réel qui serait en même temps légitime consiste à son usage pratique qui peut être le seul siège des formulations morales qui ont une sorte de la validité objective, tandis que son usage logique légitime consiste à son usage spéculatif et les deux sont parties fondamentales de la philosophie critique. Donc on peut défendre que la nature de la raison, avec laquelle elle s'écart de son usage légitime, est aussi la cause d'un tel édifice magnifique soit engendrée, en se liant aux principes et aux maximes de la celle-ci. Et c'est pour cela il nous est permis de dire que l'usage de la raison qu'on a examiné dans la partie précédente celui qui est spéculatif, qui est le seul capable à l'illusion transcendantale, laquelle elle cause en exerçant ses principes sur l'expérience, même si ces principes ne sont pas applicables à l'expérience d'une

[346] **KPrV**, p. 2, 5: 3-4.
[347] **Ibid.**, p. 7, 5: 10.

façon objective, est aussi la seule cause de la partie pratique. Parce que ni la sensibilité qui est la faculté réceptive, et ni l'entendement en tant que la faculté spontanée, causent aucune erreur si une force extérieure n'intervient pas dans leurs démarches.[348] Et c'est la raison seule par l'usage pur de ses principes peut arriver aux résultats transcendants, qu'on ne peut pas possiblement trouver une corrélat dans l'usage empirique.[349]

La « Dialectique de la Raison Pure » nous montre que l'usage logique de la raison qui consiste à s'appliquer sur le produit de l'entendement, voire sur l'expérience, avec la médiation de ce dernier, pour en fournir une totalité et une structure qu'on ne peut pas accéder par le seul usage de l'entendement. Selon Kant, c'est le seul usage de la raison qui soit légitime dans son usage empirique, donc s'il s'agit une relation avec l'expérience. Dans cet usage, nous avons vu qu'à partir de sa nature la raison devrait s'imposer des bornes à son usage spéculatif, pour que les prétentions ratiocinant soient contrôlées[350]. De telle façon, nous avons vu que la raison pure avait une utilité négative et « elle n'est pas un *organon* permettant d'étendre les connaissances, mais une discipline servant à déterminer les limites, et au lieu de découvrir la vérité, elle a le discret mérite d'éviter les erreurs. »[351]. Cela nous mène à une question importante si la raison peut-elle être une source de connaissances positives ? Par la voie de cette question, c'est ce qu'on veut savoir serait s'il existe un usage positif légitime de la raison pure. Nous savons que dans l'usage spéculatif, la raison se trouve contrainte par sa nature à aller au-delà de l'usage empirique, donc cela nous mène obligatoirement qu'il est impossible qu'elle ait un usage spéculatif d'un sens positif.

Dans l'usage spéculatif, c'est sûr que Kant rejet l'usage positif, donc la raison n'arrive jamais à trouver une voie par laquelle elle accomplira ses investigations sur « la liberté de la volonté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu »[352]. Mais cette carence ne lui détourne jamais de cette investigation, et l'illusion

[348] **KrV**, p. 329, A 293/ B 350.
[349] **Ibid.**, p. 338, A 308/ B 365.
[350] **Ibid.**, p. 652, A 795/ B 823.
[351] **Ibid.**, p. 652, A 795/ B 823.
[352] **Ibid.**, p. 654, A 798/ B 826.

transcendantale demeure intacte. Cela emmène Kant d'affirmer que cette pénible situation de la raison qui résulte avec un zèle sans conséquence doit avoir une signification à part de l'usage spéculative. Le seul fait que la raison continue son effort sans cesse est la preuve même que les idées de celle-ci servent à une tâche très importante et indéniable : « Si donc ces trois propositions cardinales ne nous sont nullement nécessaires pour le *savoir* » dit-il « et si pourtant elles nous sont recommandées avec insistance par notre raison, leur importance ne pourra concerner proprement que la *dimension pratique.* »[353].

Il nous apparaît clairement qu'il doit y avoir une relation entre le concept transcendantal de la liberté auquel on arrive par l'usage spéculatif de la raison d'une manière problématique et celui qu'on se rencontre dans l'usage pratique. Néanmoins il est aussi notable que celui dont on parle dans l'usage pratique doit être distinguée de celle qu'on accède dans l'usage spéculatif, parce que l'objectif de cet utilisation nécessite un tel changement : en partant de l'usage spéculatif on ne peut pas arriver à la visée d'un usage pratique qui s'occupe « ce qu'il faut faire ou ne pas faire »[354]. En effet, on voit que Kant ne distingue pas les deux concepts de la liberté, comme il ne distingue pas les deux types de raison mais un seul qui accomplit les deux fonctions différentes, mais il discerne l'utilisation d'un même concept dans les domaines différents en tant que négatif et positif. L'usage spéculatif en se reposant sur l'expérience n'a pas de moyen pour découvrir les résultats positifs de ce concept hors des phénomènes qui sont mis en ordre selon la causalité de la nature qui met en œuvre un mécanisme prévisible. C'est pour cela elle ne peut pas avoir sa « conscience immédiate », ni arriver à son existence réelle avec l'aide de l'expérience.[355] Et à cause de cette impasse dans laquelle elle se trouve, on a vu qu'elle essaie de se détacher de l'expérience en cherchant une signification positive au concept de la liberté. Dans la solution de la troisième antinomie Kant souligne qu'en regardant l'usage spéculatif de la raison, selon le concept de la causalité et son application dans l'expérience, la destination la plus loin qu'on peut arriver par l'usage spéculatif, c'est la possibilité de la liberté, mais pas son effectivité. Il a été

[353] **Ibid.**, p. 655, A 799-80/ B 827-7.
[354] **Ibid.**, p. 657, A 803/ B 831.
[355] **KPrV**, p. 29, 5: 29.

montré par cette antinomie de la raison qu'il nous est permis de penser de la liberté, en tant qu'une idée transcendantale, en tant qu'un commencement d'une série des conditions par un inconditionné.[356] En tant que tel, ce concept est maintenu selon la signification transcendantale, en sachant que celui-ci ne peut pas être « supposé empiriquement comme un principe d'explication des phénomènes »[357], mais un principe régulateur d'expliquer le fait qu'ils existent conséquemment, en composant une série qu'on peut lier les composants les uns aux autres sans arrêt.

Donc le concept transcendantal de la liberté ne nous donne que la possibilité de la liberté d'une façon transcendantale, c'est-à-dire pas selon ses effets empiriques qui peuvent être montrés dans l'expérience, c'est pour cela il ne sert pas à montrer une causalité libre dans sa relation avec expérience, qui introduira une action dont les effets composent une nouvelle série des phénomènes. De cette raison, bien que la troisième antinomie accomplisse une tâche très importante, pourtant elle ne s'occupait pas avec la causalité de la raison selon ses effets, en tant que l'agent déterminant de l'arbitre humain.[358] Cependant l'usage spéculatif de la raison a déjà préparé un fondement pour la possibilité de l'usage pratique en montrant la possibilité de la liberté, car, quant à l'usage pratique, il consiste à l'application de ce concept possible à notre arbitre qui cause les effets qui se trouvent dans l'expérience. Dans ce cas-là l'arbitre, par lequel on agit par un motif déterminé de telle ou telle façon, peut trouver son motif dans les deux causalités. Aussi longtemps que le motif de l'action se détermine selon les impulsions sensibles et donc il est déterminé pathologiquement, on reste dans le domaine de la causalité qui se déroule mécaniquement, et donc qui n'a aucune relation avec l'usage pratique. Kant lui nomme en tant que l'arbitre animal, *arbitrium brutum*.[359] Mais de l'autre côté il doit y avoir, selon Kant, les choix qu'on fait sans se liant aux impulsions sensibles, qui sont les effets d'un libre arbitre. Evidemment Kant souligne l'importance de distinguer les deux, parce que le premier compose le domaine de la psychologie empirique, dont nous avons parlé un peu dans la section qu'on examine les paralogismes, qui est une volonté qui soit jamais pure se détermine

[356] **KrV**, p. 510, A 557-8/ B 585-6.
[357] **Ibid.**, p. 656, A 801/ B 829.
[358] **Ibid.**, p. 506-7, A 551-4/ B 579-2.
[359] **Ibid.**, p. 656, A 802/ B 830.

pathologiquement, par rapport aux impulses naturelles. De l'autre côté le deuxième ne comporte aucun élément empirique mais se repose sur les principes a priori.[360]

Bien évidemment, cette fois-ci on peut demander à Kant, comme le juge impitoyable de la raison, à quel titre (*quid juris*) il confirme une causalité libre dont l'initiation est tenue d'un principe de la raison qu'on démontre les conséquences dans l'expérience. Kant étant au courant qu'il va être questionné à cause de son approbation ardente de la possibilité d'un tel arbitre, en tant que l'initiateur d'une causalité libre dans l'expérience, demande cette question à soi-même. Il fait allusion à ce sujet en demandant comment peut-on avoir une confirmation apodictique que la raison qui détermine le libre arbitre ne soit pas déterminée « par des influences extérieures à elle, et si ce qui s'appelle liberté vis-à-vis des impulsions sensibles ne pourrait pas être à son tour nature vis-à-vis de causes plus élevées et plus éloignées »[361] ? Mais on voit qu'il évite de donner une réponse à cette question dans la première *Critique* en disant qu'une telle interrogation ne sert à rien dans le domaine pratique « dans la mesure où nous nous bornons ici à demander avant tout à la raison de *prescrire* la conduite »[362]. Néanmoins on voit que dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, et à la suite de ceci dans la *Critique de la Raison Pratique*, il essaie de donner une réponse satisfaisante à cette question, sinon probablement il pensait que cela peut rendre sa philosophie pratique dénouée de fondement et mettre en doute la liberté humaine. C'est pour cela nous voulons examiner la réponse de Kant en ce qui concerne la possibilité et l'effectivité de la raison pratique pour déterminer le libre arbitre. Cela nous fournit le fondement, à la lumière de quoi on doit comprendre de quoi s'agit-il la religion purement morale qu'on va maintenir dans la troisième partie en comparant la religion révélée.

---

[360] Cf. Kant, **Fondements de la métaphysique des mœurs**, Victor Delbos (trad.), Paris : Le Livre de Poche, 1993, p. 54, 4 : 390. Et aussi **KPrV**, p. 17, 5 : 19-20, la distinction entre la maxime subjectif et catégorique impératif trouve ses racines dans ce discernement que Kant a fait à partir de la volonté sensible/pathologique et pratique/a priori-pure.
[361] **KrV**, p. 657, A 803/ B 831.
[362] **Ibid.**, p. 657, A 803/ B 831.

1.5 Le Droit de la Raison Par Rapport à son Usage Pratique

Nous voulons déterminer notre mission ici, comme l'investigation de la fondation sur laquelle la raison peut commencer une causalité libre dont les effets se trouvent dans l'expérience. Une mission essentielle à accomplir pour la critique de la raison pratique si elle se veut une conséquence de la critique de la raison spéculative et pour notre travaille pour qu'on puisse évaluer le succès de Kant regardant l'accomplissement de la tâche qu'il s'attribue.

Dès qu'il a été énoncé en tant que « la mission », cette tâche nous fait sentir l'importance, surtout pour comprendre cette légalité qui reflète son effectivité dans un acte moral –une nouvelle forme de la principe de la raison ?- quand elle nous présente comme le concept de la liberté, qui se nous impose cette fois par son usage positif. Par les solutions des antinomies, rappelons que Kant donnait au concept de la liberté la possibilité, en montrant que les deux causalités, celle de la nature et de la raison, ne sont pas contradictoires et toutes les deux peuvent être effectives sur le même effet qui se présente dans l'expérience. Cela veut dire que les deux peuvent être actuellement en vigueur sans supprimer la législation de l'autre. Mais comme nous sommes au courant pour l'usage spéculatif de la raison qui s'applique à ce qui est empirique, pour Kant, ce n'est pas possible de montrer l'effectivité en tant que la conséquence empirique. Quant à la causalité effective de la raison pratique, il défend qu'en visant les conséquences qui seront des éléments d'une série qui se présentent dans le domaine empirique, maintenant elle nous est possible d'affirmer cette effectivité de la raison. Bien évidemment on doit montrer la validité d'une telle causalité par liberté, et si on veut accomplir cette justification nous devons dépendre l'effectivité du concept de la liberté dont l'importance, en même temps que la nécessité, étaient signalées avant un certain temps dans la première *Critique.* Cela veut dire, si on peut montrer la déduction de la liberté qui a été essayé deux fois par Kant avec les arguments apparemment différents dans les *Fondements* et de la deuxième *Critique,* on peut en arriver à la légitimité de l'usage pratique de la raison selon les conséquences positives qu'on veut en tirer.

En tant que le déclencheur d'une telle causalité, l'idée de la liberté a été montrée, par une analyse des antinomies en tant que possible, bien que cela puisse être seulement le concept négatif de la liberté. En faisant cela, nous avons examiné une telle possibilité selon les exigences de l'idéalisme transcendantal et l'usage régulateur de la raison. Néanmoins, le seul résultat qu'on a récupéré de cet examen était le fait qu'on puisse accepter un inconditionné en tant que la cause qui peut initier de l'extérieur une série des conditionnés et cela ne cause pas de contradiction avec l'usage de l'entendement. Mais l'effectivité d'une telle cause n'a pas été montré selon l'usage spéculatif et a été laissé ouvert pour celui de pratique. C'est pour cela on peut dire que la partie « Dialectique » a peu des acquisitions positives, c'est-à-dire elle nous laisse peu des concepts pour en utiliser légitimement dans la philosophie, mais elle sert à une tâche négative qui consiste à nous montrer l'illusion continue de la raison et nous prépare à nous protéger de cet erreur. D'où il appert que la possibilité de l'usage du concept de la liberté, avec le concept de l'être nécessaire, peut être considérée comme l'acquisition rare de cette partie.[363] En mentionnant une acquisition, ce que nous voulons indiquer c'est l'acceptation de ce concept en tant que possible et son usage pratique sans que la raison s'abandonne à l'illusion transcendantale.

Kant ne néglige pas évidemment souligner que cette restriction est valide pour l'usage spéculatif de la raison, tandis qu'un autre usage qui est pratique reste plus important que celui-ci par suite des fins finales de l'homme. Dans le « Canon de la Raison Pure », similairement les autres qui peuvent être trouver abondamment dans la première *Critique*, il met en évidence d'une façon claire qu'il ne se borne seulement avec cet usage spéculatif mais vise une autre qui est pratique. Dans cette partie on affirme que l'usage pratique de la raison commence une causalité libre dont les effets peuvent être montrés empiriquement, et on peut examine celle-là, en acceptant l'usage positif du concept de la liberté en tant qu'ayant l'effectivité. Mais cette effectivité est liée à la possibilité au plan empirique, bien que l'usage pratique de la raison se repose sur un principe qui ne peut pas être contaminé par aucun effet empirique. Cependant il n'entreprend pas à expliquer dans la première *Critique*,

[363] Cf. **Ibid.**, p. 654, A 798/ B 826.

comment peut-elle, à savoir la raison, produire un effet qu'on repère par l'expérience, probablement à cause d'une telle explication dépasse la visée de celle-ci, ou bien peut-être qu'il n'a pas suffisamment lui découvrit. Pourtant il affirme qu'on peut être au courant qu'on est pratiquement libre par ce fonctionnement de la raison. La raison comme initiatrice d'une cause naturelle qui conduit à un effet auquel on peut signaler dans le domaine empirique, malgré que cela paraisse incompatible avec la causalité naturelle. On accepte que cette causalité ait une effectivité, néanmoins on ne peut pas en montrer dans l'expérience. Kant défendait plusieurs fois que cette acceptation soit nécessaire sans donner aucune justification. Il est clair que la raison pratique doit être prouver son droit pour un usage pur pratique et cette preuve est liée bien évidemment à la réponse qu'on cherche par la question mentionnée. « Tout le monde doit convenir que pour avoir une valeur morale, c'est-à-dire pour fonder une obligation, il faut qu'une loi implique en elle une absolue nécessité »[364] dit-il, cependant « absolue nécessité » doit être montrée, si bien qu'on peut être convaincu par cette démonstration à quel titre elle se nous impose en tant qu'une obligation. Nous avons dit que ce n'est pas un des buts de la première *Critique*, parce qu'elle se contentait de mentionner l'importance de cette obligation. Les œuvres dans lesquels Kant se consacre à ce but sont bien évidemment les *Fondements*, mais surtout la seconde *Critique*, comme elle est la critique de la raison pratique, et ainsi la vraie place de la question « à quel titre ? ».

Les *Fondements* ont été écrit principalement pour le but d'examiner « l'idée et les principes d'une volonté *pure* possible »[365]. Kant, en admettant qu'un tel but doit être fondé par une critique de la raison pratique, dit que cette critique joue le même rôle dont la première *Critique* s'occupe pour fonder l'usage théorique de la raison. Néanmoins regardant la nécessité d'accomplir une telle tâche, Kant pense que la deuxième étape de la critique peut être retardée. Parce qu'il pense que dans son usage pratique, la raison se trompe plus difficilement[366] et c'est pour cela il défend que « en matière morale la raison humaine, même dans l'intelligence la plus commune, peut être aisément portée à un haut degré d'exactitude et de perfection, tandis que dans

[364] **Fondements**, p. 52, 4: 389.
[365] **Ibid.**, p. 54, 4: 390.
[366] Cf. **KrV**, 659, A 807/ B 835.

son usage théorique, mais pur, elle est tout à fait dialectique »[367]. C'est pour cela la critique de la raison pratique peut être reporter, même s'il gardait l'importance.

Dans les *Fondements* Kant met en évidence la raison pour laquelle il écrit cet ouvrage en lui discriminant d'une deuxième critique prochaine qui sera semblable à celle de la première, en étant l'indicateur de l'unité de la raison qui va montrer que l'usage dialectique de la raison a une tâche et une signification importante selon les fins morales de l'homme. Tandis que les *Fondements* ont été écrites pour un but plus modeste, sans introduire ses considérations, mises à côté pour une deuxième *Critique* prospective et sans perturber son lecteur avec une tâche qui aborde les limites de cet opuscule[368], Kant voulait présenter seulement « la recherche et l'établissement du *principe suprême de la moralité*, ce qui suffit à constituer une tâche complète dans son plan »[369]. Il utilise une méthode au début analytique, il départ de la connaissance commune concernant la moralité pour en arriver à la détermination de ce principe et puis de cette analyse en se reculant d'une façon synthétique examiner « ses sources à la connaissance commune où l'on en rencontre l'application. »[370]. Pour arriver au bout de la tâche qu'on veut accomplir ici, on peut négliger les deux parties analytiques qui s'occupent l'analyse de la connaissance commune de la moralité pour en arriver à la connaissance philosophique, d'où on accède à la fin par la deuxième partie à la métaphysique des mœurs.

Nous voyons qu'au début des *Fondements*, Kant ne s'intéresse pas avec la possibilité d'un devoir, mais accepte son efficacité en regardant le fait qu'il y a une bonne volonté apparemment qu'on ne peut pas expliquer par les inclinations naturelles, qui nous fournit une satisfaction matérielle.[371] En analysant ce concept et ce qu'il corresponde dans l'expérience, il arrive à la distinction célèbre de sa pensée morale entre l'action « conformément au devoir » et « par devoir », respect, maxime en tant que « le principe subjectif du vouloir »[372] et la loi pratique etc. Ici Kant affirme d'une façon très rapprochée à celle de Socrate que sans recourant à la

[367] **Fondements**, p. 55, 4: 391.
[368] **Ibid.**, p. 55, 4: 390.
[369] **Ibid.**, p. 56, 4: 392.
[370] **Ibid.**, p. 56, 4: 392.
[371] **Ibid.**, p. 63, 4: 397.
[372] **Ibid.**, p. 67, 4: 401.

philosophie ou une autre source de sagesse, l'homme peut trouver la voie qui lui mène à d'être bon et honnête, donc on peut dire que sans faisant une critique de la raison pratique, une telle analyse simple seule a la force d'indiquer l'effectivité pratique de la raison.[373] Quant à la source de cette effectivité dont les produits, on les contemple en nous mêmes, il nous faut continuer l'analyse.

Dans la seconde partie des *Fondements* Kant indique que le motif par lequel notre volonté est déterminée, ne peut pas être constaté par l'expérience. Tandis qu'en regardant l'action qu'on peut en attacher la moralité en disant qu'elle s'est produit de libre arbitre, mais on ne peut pas en être sûr que le motif de cette action soit pure. Même s'il nous semble que notre action issue d'une volonté purement morale mais pas celle qui issue de l'amour propre, cela peut être une tromperie qu'on ne peut pas détecter par la convenance de l'action à la loi. C'est pour cela Kant souligne l'importance d'attacher le motif de l'action à un principe pur de la raison pour qu'il ait une chance d'être purement morale. Comme nous allons voir aussi à la suite, dans la dernière partie de notre thèse, Kant n'attache la vraie importance à l'action seule, mais sa cause qui détermine la volonté pour être source d'un tel ou tel effet. Et naturellement ce ne peut pas être l'expérience par laquelle on arrive aux principes de la moralité mais une autre source pure. Parce que cet effet, en tant que la partie de la série composée des conditionnés, ne peut pas être le représentant de l'inconditionné, qui est fournit seulement par la raison sans contredisant avec l'expérience. Une telle inconditionné peut venir de la raison seule, mais si on mélange le motif issu de la raison avec ceux qui ne se reposent pas sur la raison mais sur la nature empirique de l'homme, de la crainte d'une autorité, de la théologie, d'une crainte quelconque à cause de laquelle on croit s'abaisser dans la société etc.[374] le maxime soit lié à l'amour propre alors qu'on ne peut pas distinguer son motif et en confond avec un motif pur. Il faut qu'on accepte, selon Kant, qu'en regardant juste ce qu'on dérive de l'expérience on ne peut pas possiblement arriver à son motif, ce n'est pas l'expérience d'où on arrive à la moralité mais d'une manière inverse, « tous les concepts moraux ont leur siège et leur origine complètement *a priori* dans la

[373] **Ibid.**, p. 71, 4: 404.
[374] **Ibid.**, p. 80, 4: 410.

raison (…) qu'ils ne peuvent pas être abstraits d'une connaissance empirique, et par suite simplement contingente »[375].

De cette détermination de la volonté Kant arrive au concept de pratiquement bon qui se diffère de l'agréable, par lequel on accède que cette détermination se réalise par un impératif issu de la raison qui est catégorique pour qu'il soit conforme à la nécessité objective de la représentation d'une action.[376] L'indication à l'impératif catégorique dirige Kant vers la même question qu'on pose, parce que l'existence d'un tel impératif montre la force de la raison pour initier une causalité qui n'a pas un élément empirique. Et ce commencement d'une série nouvelle nous laisse devant la même interrogation, comment est-il possible pour la raison de nous poser une telle causalité ?

Selon Kant, parmi tous les impératifs avec lesquels on détermine notre arbitre, le seul pour lequel on doit trouver une solution, cela veut dire comprendre comment est-il possible, c'est l'impératif de la moralité, voire celui qui est catégorique, s'agissant de savoir comment est-il possible.[377] Parce que les autres impératifs qui sont hypothétiques, déterminent notre arbitre selon une fin subjective et sa possibilité et son effectivité peuvent être montré dans l'expérience, tandis que la nécessité objective de l'impératif catégorique « ne peut s'appuyer sur aucune supposition, comme dans les impératifs hypothétiques. »[378]. La raison en est qu'il est impossible de montrer avec certitude que l'action qu'on rencontre dans l'expérience, même ce qui est à nous, prend sa source de cet impératif moral mais pas un autre qui est hypothétique, venu de l'amour propre ou de l'intérêt subjectif. Néanmoins il serait profitable de rappeler que dans le « Canon » de la première *Critique*, tandis qu'il parle de deux arbitres différents qu'on a mentionné ci-dessus, Kant affirme que la liberté pratique peut être prouvée par l'expérience[379]. Il en offrait en tant que l'attestation de son affirmation le fait que par les lois objectives de la liberté qui déterminent le devoir de l'homme, peuvent agir sur les sens en contredisant à son

[375] **Ibid.**, p. 81, 4: 411.
[376] **Ibid.**, p. 85, 4: 414.
[377] **Ibid.**, p. 92-93, 4: 419.
[378] **Ibid.**, p. 92, 4: 419.
[379] **KrV**, p. 656, A 802/ B 830- A 803/ B 831.

désir et conséquemment faire apparaître une action dans le domaine de l'expérience. Cela bien évidemment ne contredit pas avec le reste de sa philosophie morale, mais cela peut arriver en tant que choquant c'est le fait qu'il affirme que la liberté pratique est prouvable par l'expérience. Mais on peut dire que cela ne cause pas de contradiction, parce que dans le « Canon » Kant restreint son but avec les questions concernant les deux idées de la raison qui sont l'immortalité de l'âme et Dieu[380], il ne s'intéressait pas avec la possibilité de l'impératif moral et donc il ne nous donne pas une argumentation par laquelle on accède à une incohérence. Il est bien connu que Kant ne compte jamais sur l'acte moral qu'on exprime quant à déterminer la vraie valeur de cet acte, « quand il s'agit de valeur morale, l'essentiel n'est point dans les actions, que l'on voit, mais dans ces principes intérieurs des actions, que l'on ne voit pas »[381] dit-il. Donc la possibilité de cet impératif doit être examinée a priori, à tel point qu'on doit nous abstenir d'essayer de « dériver la réalité de ce principe de la *constitution particulière de la nature humaine* »[382]. Et seulement dans ce cas-là, quand un tel principe pourrait valoir pour tous les êtres raisonnables indépendamment les particularités empiriques et psychologiques etc. de l'agent moral. Néanmoins le fait qu'on accepte que le seul impératif moral pourrait être celui qui est catégorique, en ayant sans aucune condition, donc en étant a priori nécessaire, ne veut pas dire également qu'on a réussit de « démontrer *a priori* qu'un tel impératif existe réellement »[383].

Selon Kant l'entreprise de montrer que cet impératif soit réel, il nous commande absolument et on accepte sa législation en tant que notre devoir, cela une tâche qu'on doive accomplir par trouver ses conditions indépendamment de celles qui sont empiriques.[384] Parce qu'on doit attacher la nécessité a priori de l'impératif catégorique à la raison, si on veut que cet impératif n'ait le moindre mélange avec l'empiricité, cela doit arriver de la raison seule en tant que son décideur. Pour cela on doit récourir à la deuxième *Critique* dans laquelle Kant montre la validité universelle de la loi fondamentale de la raison pure pratique, la loi morale, pour tout être

[380] **Ibid.**, p. 657, A 803/ B 831.
[381] **Fondements**, p. 75, 4: 407.
[382] **Ibid.**, p. 100, 4: 425.
[383] **Ibid.**, p. 100, 4: 425.
[384] **Ibid.**, p. 100-2, 4 : 425-6, **KPrV**, p. 28, 5: 29.

raisonnable. Tandis que la loi morale est une règle pratique pour la volonté humaine, elle s'impose d'une façon inconditionnée, donc elle est une proposition catégoriquement pratique.[385] Elle est un fait (*Factum*) législatif de la raison, elle n'est pas une conclusion à laquelle on arrive par un raisonnement, elle « s'impose à nous par elle-même comme une proposition synthétique a priori, qui n'est fondée sur aucune intuition (*Anschauung*), ou pure ou empirique »[386]. Cela est propre à la raison en général, donc comme la raison est une faculté qui n'est pas propre à l'espèce humaine mais à tous les êtres raisonnables la loi morale doit être montrée en tant que valable, et être déterminée par la raison pour tous ces êtres, elle ne reconnaît aucune différence subjective entre eux. Ainsi par l'universalité de la loi morale on se dégage de construire la moralité sur l'empiricité et détruire son nécessité et universalité et on se trouve soumis à une moralité dont la règne n'est plus dépendant à la nature mais à nous. « Or, un tel règne des fins serait effectivement réalisé par des maximes dont l'impératif catégorique prescrit la règle à tous les êtres raisonnables, si *elles étaient universellement suivies*. »[387]. Cela nous mène à l'autonomie de la volonté qui nous rende capable de nous soumettre à une telle législation construite dans le plan universel. Comment l'autonomie de la volonté est décrite par Kant dans les *Fondements* et de son caractère universalisable il se dirige vers la déduction de la liberté selon son usage positif nous semble crucial :

> L'autonomie de la volonté est cette propriété qu'a la volonté d'être à elle-même sa loi (indépendamment de toute propriété des objets du vouloir). Le principe de l'autonomie est donc : de toujours choisir de telle sorte que les maximes de notre choix soient comprises en même temps comme lois universelles dans ce même acte de vouloir. Que cette règle pratique soit un impératif, c'est-à-dire que la volonté de tout être raisonnable y soit nécessairement liée comme à une condition, cela ne peut être démontré par la simple analyse des concepts impliqués dans la volonté, car c'est là une proposition synthétique ; il faudrait dépasser la connaissance des objets et entrer dans une critique du sujet, c'est-à-dire de la raison pratique.[388]

---

[385] **KprV**, p. 30, 5: 31.
[386] **Ibid.**, p. 31, 5: 5: 31.
[387] **Fondements**, p. 118, 4 : 438.
[388] **Ibid.**, p. 121, 4: 440.

C'est par ce raisonnement que Kant arrive dans la partie finale des *Fondements* à la nécessité de prouver la possibilité de la proposition synthétique a priori de la raison, qui est l'impératif catégorique, en déterminant la volonté de tous les êtres raisonnables et qui rende la moralité possible d'une façon a priori universelle[389]. Ce qui est ainsi énoncé comme une tâche nécessaire n'est que la critique de la faculté pratique de la raison qui sera réalisée encore une fois dans le cadre de la deuxième *Critique* sous le titre de la déduction. C'est pour cela nous allons essayer de suivre les argumentation qui nous donneront la déduction de la liberté de Kant, qui est faite dans tous les deux œuvres dans lesquels les argumentations sont selon leurs apparence de deux directions inverses.[390]

Il est remarquable que quant à la démonstration de la moralité, les concepts qui sont en question sont strictement liés les uns aux autres, la loi morale, la liberté en tant que l'autonomie de la volonté et les deux causalités etc. Dans tous les deux œuvres Kant indique que cette influence mutuelle cause la complexité de faire la déduction. Même cette complexité qu'il désigne est vue de temps en temps en tant que la perplexité de lui. Par exemple d'une part dans les *Fondements*, pour supposer la loi morale en étant le principe de la volonté autonome, il défend l'obligation de démontrer la réalité et la nécessité du concept de la liberté[391] et de l'autre part dans la deuxième *Critique* il souligne l'importance d'interroger comment la raison peut déterminer la volonté, voire la réalité de la loi morale pour arriver à la liberté, parce que selon lui « d'*où prend naissance* notre *connaissance* de ce qui est inconditionnellement pratique, si c'est de la liberté ou de la loi pratique »[392] peut être connu par la loi morale car le concept premier dont nous avons de la liberté est négatif et elle ne peut pas être conçue ni conclue par l'expérience.

Cela nous fait face deux embarras, le premier pour lequel Kant lui fait remarque le doute qui s'apparaît regardant si un cercle vicieux manifeste entre la

---

[389] **Ibid.**, p. 126, 4: 444.
[390] Cf. Karl Ameriks, "Kant's Deduction of Freedom and Morality", **Journal of the history of philosophy**, Vol. 19, No: 1, 1981, pp. 53-79, p. 53. Et aussi cf. Henry E. Allison, "Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis", **The philosophical review**, Vol. 95, No. 3, Jul. 1986, pp. 393-425, p. 393-4.
[391] **Fondements**, p. 131-2, 4: 449.
[392] **KPrV**, p. 29, 5: 29.

liberté et la loi morale qui nous empêchera de démontrer la possibilité de la moralité. Tandis que le deuxième reflète un autre doute qu'on a déjà fait allusion, concernant si Kant se met une contradiction apparente par les deux annonciations mentionnées. Pour le premier embarras, bien qu'il accepte à première vue qu'il nous semble un vrai menace :

> Nous nous supposons libres dans l'ordre des causes efficientes afin de nous concevoir dans l'ordre des fins comme soumis à ces lois, parce que nous nous sommes attribué la liberté de la volonté ; en effet, la liberté et la législation propre de la volonté sont de l'autonomie ; ce sont par suite des concepts réciproques ; mais c'est pour cela précisément qu'on ne peut se servir de l'un pour expliquer l'autre et en rendre raison.[393]

Kant en offre la solution par l'idéalisme transcendantal, comme il avait déjà fait afin de trouver une pour les antinomies. Il fait appel à la distinction les choses en soi et les apparences, car une fois on accepte cette distinction on suppose directement et naturellement qu'une chose derrière des apparences se trouvent et donc un monde sensible nous mène à un monde intelligible qui sert de fondement au premier. Et donc cette distinction nous apporte une autre, la causalité sensible et supra-sensible. Kant dit que l'homme le plus commun peut en arriver à cette deuxième distinction en affirmant qu'il y a « derrière les objets des sens quelque réalité invisible agissant par soi »[394]. En raison de cette réalité ne doit pas son existence à la dépendance des lois empiriquement conditionnées, elle appartient donc à l'autonomie de la raison pure[395]. Cela nous apporte l'autonomie de la volonté, qui est en fait on peut dire tout simplement que l'équivalant de la liberté positive[396]. Comme être raisonnable l'homme fait partie du monde intelligible et ainsi sa volonté est apte d'être déterminée par la causalité libre. Ainsi Kant se croit briser le cercle vicieux, parce qu'on ne lie pas la liberté à la loi morale et vice versa mais on accepte la liberté et par cela on arrive à la loi morale : on conclut « de la liberté à l'autonomie, et de

[393] **Fondements**, p. 133, 4: 450.
[394] **Ibid.**, p. 134, 4: 451.
[395] **KPrV**, p. 43, 5: 43.
[396] Carol W. Voeller, **The metaphysics of the moral law: Kant's deduction of freedom**, New York: Garland Publishing, 2001, p. 111.

celle-ci à la loi morale »[397]. Kant fait allusion à cercle tout au début de la deuxième *Critique*, en même temps qu'il donne une réponse à ceux qui peut défendre qu'il y ait une inconséquence entre les arguments de deux œuvres. Il affirme avec sa célèbre note dans laquelle il annonce la liberté en tant que la *ratio essendi* de la loi morale et la dernière comme la *ratio cognescendi* de la liberté que les lecteurs peuvent être surpris en raison qu'il déclare la liberté comme la condition de la loi morale et dans la suite de la *Critique*, il commencera par la loi morale en affirmant qu'elle est la voie par laquelle nous sommes conscient de la liberté[398]. Clairement Kant est conscient de cette inconsistance dont on parle en tant que l'embarras qui nous est présenté par les interprètes et il ne lui voit pas en tant que telle.

La question, ou les questions ce qui impliquent l'une l'autre, qu'on peut résumer sous la question de « à quel titre ? » s'émerge encore une fois. Sont-ils achevés et compatibles, les deux arguments « inverses » qui se trouvent dans les deux traités moraux, pour démontrer la possibilité et la nécessité de la moralité au sens kantien ? Voeller semble être persuadée à la fois l'accomplissement et la compatibilité des arguments en les voyant reliés intentionnellement. Elle voit une conséquence des argumentations qui commence de la première *Critique*, suit par les *Fondements* et enfin conclut dans la deuxième *Critique* concernant cette issue « à quel titre ? ». Selon elle dans les *Fondements* les deux premiers chapitres s'intéressent avec les sujets qui ont été tenus pour certains dans la deuxième *Critique*, parce que la première les a déjà établit.[399] Elle souligne qu'il réévalue dans les deux premiers chapitres des *Fondements* une foule des concepts même si cette tâche a été accomplit d'une façon analytique. Donc le lecteur ne manque pas de conscience que la moralité donne lieu automatiquement à l'énonciation de l'impératif catégorique en tant que son principe fondamental, ou il consent à la place ultime de la loi morale si les gens sont les êtres rationnels[400]. Le reste c'est de comprendre « à quel titre » la moralité se construit chez hommes de telle façon, et la troisième partie des *Fondements* se charge de cette tâche. Pour cela Kant souligne encore une fois la

[397] **Fondements**, p. 136, 4: 453.
[398] **KPrV**, p. 2, 5: 4, note.
[399] Voeller, **The metaphysics of the moral law: Kant's deduction of freedom**, p. 101.
[400] **Ibid.**, p. 104.

possibilité logique de la liberté[401]. Cela veut dire qu'il fait appel encore une fois à l'idéalisme transcendantal, parce que la causalité de la nature n'enferme pas toute la nécessité causale, et en raison des apparences ont leurs racines dans les choses en soi, et cela rend possible une autre causalité se met en vigueur[402] et elle se met en scène d'une façon exhaustive qu'elle se donne comme la cause de l'autre : « puisque *le monde intelligible contient le fondement du monde sensible, et par suite aussi de ses lois* »[403]. Pour cette causalité se présente en tant que réelle, Kant se dirige vers la loi morale comme une cause autonome de l'action rationnelle de l'agent moral. En fait la seule voie que Kant utilise pour l'effectivité de la loi morale qui nous rendra conscient de la liberté, c'est consiste à dire que la volonté peut être déterminée par une légalité autonome parce qu'elle est ainsi réellement, elle est un fait (*factum*) de la raison, mais pas un fait empirique mais « le fait unique de la raison pure »[404]. Cela nous fait penser que Kant n'accomplit pas proprement la déduction et un tel accomplissement est impossible, mais Voeller accepte cette conscience a priori dont on a de cette déduction de la liberté sans plus tarder[405]. Alors ainsi on arrive dans tous les deux livres qu'on ne peut pas accomplir une déduction comme celle de l'entendement pur[406], mais on peut faire une exposition de la loi morale selon cette argumentation : (i) selon l'idéalisme transcendantal nous pouvons accepter sans obstacle que les apparences nous signalent un « au-delà » qui puisse avoir un ordre à part de la causalité naturelle. D'où ce monde « prototype » ou « archétype » est le monde intelligible qui fait apparaître le monde sensible, où l'homme appartient en tant que l'intelligence doué de la raison. (ii) Ayant la raison, sous le règne du monde intelligible il peut détermine sa volonté sans recourant aux lois empiriques, mais en faisant appel à la loi morale en tant qu'un *factum* apodictiquement certain[407]. (iii) Néanmoins si on veut une déduction regardant ce fait, la raison se trouve attirée par la séduction de ce vœu et tombe à l'illusion, parce qu'il ne s'agit pas dans une telle

[401] **Fondements**, p. 141, 4: 457.
[402] Voeller, **The metaphysics of the moral law: Kant's deduction of freedom**, p. 108.
[403] **Fondements**, p. 137, 4: 453.
[404] **KPrV**, p. 31, 5: 31.
[405] Voeller, **The metaphysics of the moral law: Kant's deduction of freedom**, p. 121.
[406] **KPrV**, p. 46, 5: 46.
[407] **Ibid.**, p 47, 5: 47.

déduction la connaissance de la nature, pour celle-ci on devait prouver la réalité objective de la loi morale.[408]

Ainsi nous sommes d'accord avec Voeller, en dépit du fait que les arguments des *Fondements* et de la deuxième *Critique* sont apparemment inverses, l'un commence par liberté et l'autre par la loi morale, l'impossibilité de la déduction de la loi morale qui est montrée par la deuxième *Critique* nous mène la même conclusion des *Fondements*, voire le concept de la liberté peut être montrée en tant que positive. La déduction de la loi morale peut bien être en vain mais ce fait n'affaiblit pas la réalité effective de la liberté et cela nous est donné par cette loi dont nous sommes conscients a priori :

> La loi morale est en fait une loi de la causalité par liberté (*durch Freiheit*), partant une loi de la possibilité d'une nature supra-sensible, de même que la loi métaphysique des événements dans le monde sensible était une loi de la causalité de la nature sensible ; ainsi la loi morale détermine ce que la philosophie spéculative devait laisser indéterminé, à savoir la loi d'une causalité dont le concept n'était que négatif dans cette dernière, et elle procure pour la première fois à ce concept de la réalité objective.[409]

Cela nous montre l'entreprise commune de ces deux livres, tous les deux visent montrer la réalité et l'effectivité du concept de la liberté, voire son usage positif. Selon l'usage négatif du concept de la liberté qui se trouve dans les limites de la raison spéculative l'homme ne peut pas s'imaginer en opposition avec la nécessité de la nature et donc l'acte qu'il accomplit doit être vu en tant que conditionné par les lois du monde sensible. Pourtant en tant que noumène, et donc physiquement inconditionné, son acte peut être vu aussi inconditionné. En se rattachant à la distinction de l'idéalisme transcendantal Kant fraye la voie à la raison pure pratique pour remplir la place qui est laissée vide par la raison spéculative.[410] Elle le fait par la loi morale qui donne la causalité par liberté, et ainsi la loi morale sans ayant une déduction avec l'usage de la raison pratique nous mène au concept de la liberté. « La raison spéculative n'y gagne pas, à vrai dire, une vue (*Einsicht*) plus étendue, mais

[408] **Ibid.**, p. 46-7, 5: 46-7.
[409] **Ibid.**, p. 48, 5: 48.
[410] **Ibid.**, p. 49, 5: 49, cf. **Fondements**, p. 140, 5: 458.

elle y gagne en ce qui concerne la *garantie* (*Sicherung*) de son problématique concept de la liberté, auquel on donne ici la réalité objective, qui bien seulement pratique, n'en est pas moins indubitable. »[411]

Dans ce point on trouve que Kant retourne à un thème ancien par lequel il commence tout au début de son projet critique. Une des fins importantes de cette critique a été annoncée comme le rejet du dogmatisme en même temps que le scepticisme. Et on voit que la moralité de Kant ne reste pas en dehors de cet objectif, et donc consécutivement il lui apporte à sa pensée pratique. Il est évident que la moralité kantienne peut facilement rejeter le dogmatisme en se déclarant loin de tout élément empirique, en même temps que l'hétéronomie. Elle se manifeste dès le début en tant que le domaine où la légalité est menée par la raison seule. Mais l'objection qui se manifeste face à un scepticisme moral nécessite le procédé de la déduction de la liberté positivement qui se développait à partir des *Fondements* et mûrit dans la deuxième *Critique*. Ainsi ce qui n'est pas dite explicitement dans les *Fondements* est énoncée dans la deuxième *Critique* que ce qui est mis en scène par la raison pratique en tant que la causalité par liberté est en fait une extension nécessaire pour l'usage pratique de la raison, qui peut nous donner les outils nécessaires pour rejeter le scepticisme moral. Et cette extension de la raison dans son usage pratique c'est avec laquelle on peut trouver la réponse à cette question répétitive qui interroge la raison pratique en demandant « à quel titre ? ».

La déduction faite regardant la causalité dans la première *Critique* se liait à la thèse fondamentale de l'idéalisme transcendantal, la distinction de la chose en soi et son apparence en tant que la représentation dont acquit dans l'expérience, en face de l'empirisme de Hume qui « mène inévitablement aussi au scepticisme »[412]. En prenant les objets des expériences pour des choses en soi, Hume niait la nécessité de la causalité, en lui réduisant à l'habitude qui est tiré de la répétition qu'on recueille par l'expérience. Kant se croit qu'il a réussit par l'idéalisme transcendantal que la causalité est nécessairement valable dans l'expérience pour tous les apparences qui sont « en tant que phénomènes nécessairement liés dans une expérience d'une

[411] **KPrV**, p. 49, 5: 49.
[412] **Ibid.**, p. 53, 5: 51.

certaine manière »[413]. Ainsi il évitait en grande partie le scepticisme dans le cadre de la raison spéculative. Néanmoins comme nous avons vu il fallait beaucoup plus d'efforts pour montrer comment cette causalité peut être appliquée aux choses en soi qui ne sont pas possiblement être l'objet de l'expérience selon l'idéalisme transcendantal. Egalement Kant nous rappelle qu'en tant que le concept d'un être dont la volonté libre, voire la *causa noumenon*, la causalité libre est un concept possible. Mais il n'est qu'un concept vide selon l'usage théorique de la raison, comme nous sommes déjà au courant grâce à l'analyse de la première *Critique*. D'où on arrivait qu'il ne fût pas possible faire une déduction et ainsi prouver la réalité objective de la loi morale. Mais au lieu de déduire la réalité objective d'une causalité par liberté, comme il était faite selon la connaissance théorique des choses liées les unes aux autres dans une expérience par la causalité naturelle, parce qu'une telle tâche n'était pas possible, Kant est pour affirmer la réalité objective de ce concept dans le domaine du supra-sensible par l'usage de la raison prolongé pratiquement. Cela n'est qu'une acceptation du concept dans son rapport avec un objet indéterminé, avec l'être en tant que l'intelligence. Sinon la moralité ne peut pas échapper du scepticisme moral qui déniera la nécessité d'agir d'une façon ou d'autre. Kant ajoute que :

> Si j'avais avec Hume, enlevé au concept de la causalité la réalité objective dans l'usage pratique non seulement par rapport aux choses en soi (au supra-sensible), mais aussi par rapport objets des sens, il aurait perdu toute signification et serait, comme un concept théoriquement impossible, déclaré complètement inutile.[414]

Par ce moyen Kant essaie de montrer la cohérence de l'usage théorique et pratique de la raison et dépendance du dernier au précédent en ce qui concerne sa validité. Si Kant ne pouvait pas montrer la causalité en tant qu'un concept de l'entendement a priori universel et donc sa nécessité par rapport aux objets de l'expérience, la causalité par liberté aussi n'aurait pu pas possible. Donc pour montrer que la loi morale qui peut être définie en tant que la capacité de l'être rationnel d'agir selon une causalité libre qui est issue de la spontanéité de la raison

[413] **Ibid.**, p. 54, 5: 53.
[414] **Ibid.**, p. 57, 5: 56.

pratique, n'est pas une illusion par laquelle on se dupe d'être libre et imputable dans nos actions, il faut qu'on accepte selon Kant le fondement de la pensée critique établit par la première *Critique*.

En regardant cette liaison soulignée par la structure architectonique et les remarques faites dans le cadre de la première *Critique* à un domaine moral, nous pouvons dire que la pensée critique ait une cohérence interne. La moralité kantienne confirme le même but dont la philosophie théorique visait. Comme Allison indiquait la théorie morale se tient débout ou se désintègre avec la doctrine métaphysique de la liberté transcendantale. Cette liberté n'est pas seulement nécessaire, mais elle est aussi une condition suffisante de la moralité telle que Kant le conçoit. Et par conséquent, si cette liberté est refusée, rien ne reste sauf une analyse complexe issue des présupposés des croyances illusoires. Si, par contre, il est accordé, alors la validité de la loi morale suit. Cette même réciprocité suggère cependant qu'il pourrait très bien être impossible d'établir l'un ou l'autre sans présupposer l'autre[415]. C'est pour cela on peut critiquer Kant de tomber un cercle vicieux regardant la justification de sa théorie morale mais on doit agréer que cette théorie ne contredit pas avec l'idéalisme transcendantal et même elle est une complémentaire nécessaire du projet kantien. De cette façon donc on se contrainte de dire qu'elle n'est pas une concession que Kant devait faire à cause des raisons historiques. Ainsi nous pouvons répondre les questions qu'on s'est posé au début de cette partie, néanmoins il nous faut suivre l'interrogation sans arrêt et demande si une telle théorie morale nous mène la religion morale, comme Kant en affirme, si les idées de la raison, l'immortalité de l'âme et Dieu, sont attachées à cette théorie avec la même façon que la moralité attache à l'idéalisme transcendantal ? A la suite on va s'occuper avec cette question en examinant ces deux idées qui fassent appel à la dialectique de la raison pratique, comme elles sont les produits de sa demande regardant la totalité absolue des conditions.

[415] Henry E. Allison, "Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis", p. 424. Cf. Wood, **Kant's moral religion**, p. 12 et suivants.

1.6 La Dialectique de la Raison Pratique et la Tâche de la Foi Rationnelle

N'importe quel usage s'agissait-il, il existe une dialectique de la raison parce qu'elle cherche dans tous ses usages sans arrêt « la totalité absolue des conditions pour un conditionné donné »[416]. Cela est la marque déposée de la pensée de Kant, la plus caractéristique partie de son raisonnement, en raison il met au centre de sa philosophie l'homme en tant que doué de la raison, qui questionne l'être, surtout son être à la fois sensible et intelligible, qui se trouve toujours dans une tension incessible et essaie de comprend le monde sous ces conditions. Et la raison n'arrêt jamais de se charger par une tâche fondamentale qui consiste à demander d'une manière justifiable la logique de cette tension pour en donner une signification persuasive. Nous avons déjà essayé de montrer dans la partie précédente comment marche-t-elle pendant qu'elle fait ses recherches dans le domaine théorique, bien qu'elle soit condamnée d'échec dans ses tentatives, sauf l'usage régulateur des idées. Semblablement, en même temps d'une manière qui peut prouver ce qui a été dit sur sa cohérence avec l'utilisation théorique de la raison celle de la pratique, la raison a sa dialectique dans l'usage pratique, cette fois qu'elle pourrait être accepté en tant que réussie.

Kant souligne cette parenté en disant que la raison en tant que pratique se charge avec la même tâche, elle cherche « la totalité inconditionnée de l'*objet* de la raison pure pratique, sous le nom de *souverain bien.* »[417]. Le souverain bien n'est pas évidemment un thème neuf pour la philosophie, comme le souligne Kant, pourtant il a été utilisé depuis longtemps dans les systèmes différents de pensées que ce soit dans le cadre de la philosophie, ou de la religion etc. pour indiquer à la fois le bien suprême en ce qui concerne l'état mondaine d'un homme, ou bien la quête de l'homme une explication sage regardant sa fin ultime dans le monde prenant en considération un « au-delà ». Nous croyons que nous pouvons comprendre ce mot énigmatique en tant qu'une conception de l'histoire qui visant une future à arriver se formera à partir des autres partis composants de cette histoire, son passé et son présent. Cela étant nous pouvons dire que la dialectique de la raison pratique est un

[416] **Ibid.**, p. 115, 5: 107.
[417] **Ibid.**, p. 116, 5: 108.

poursuit ancien que l'humanité. C'est une idée qui se conforme avec la nature de la raison qui est attachée par Kant à cette faculté en tant que son destin inévitable. L'homme est par sa raison attiré vers une finalité qui peut se réaliser par un passage décisif du sensible au supra-sensible qui est issu de la nature de sa raison. C'est pour cela il est inévitable pour lui de ne pas penser au-delà d'ici et maintenant, au-delà que la sensibilité peut lui offrir.

Si nous voulons faire une exposition rapide nous pouvons ainsi décrire le procédé de la raison pratique qui se termine et aboutit la réalisation de sa propre nature par la dialectique : en tant que pratique elle se donne sa législation par la loi morale, et cette législation autonome est chargée de déterminer la volonté pure. Ce processus reflète un mécanisme énigmatique de décision si on en approche par l'effet, c'est-à-dire l'action réalisée empiriquement. Néanmoins on peut interroger ce procédé comme Kant nous a montré en partant ces principes a priori, sans nous adresser à l'expérience et on en arrive la vraie signification de la loi morale. Cela nous permet de dire comme la loi morale est formelle, elle est dénuée de toute matière, ainsi elle pouvait se dégager de suivre les conditionnés empiriquement déterminés. Pour abstraction de la matière la dialectique de la raison intervient et remplace toutes les conditions avec une qui serait la condition suprême qui a la force de comporter une totalité concernant la béatitude de l'humanité ainsi que tout être en partageant le monde en tant qu'un système complet. Ainsi on voit que c'est un concept qui peut être valable pour chaque cas, pour chaque individu qui en impliqué. Ainsi l'hétéronomie issue d'une maxime construit selon l'amour propre qui vise un but empirique, en fin du compte un tout petit bien pour un tout petit élément du système lequel on va nommer en tant que le royaume de Dieu peut être remplacer par l'autonomie tient lieu de la première pour réaliser la moralité pour le bien de tous.

En faisant une telle exposition, il faut qu'on ne manque pas cet avertissement que chez Kant le domaine moral comportant la volonté librement déterminée par les lois morales, qui nous disent ce qu'il faut faire, nous impose une seule condition qui est formulée par l'impératif catégorique d'une façon formelle. Et cette condition en étant pure nous suffit pour agir selon la loi morale sans ayant besoin un autre motif. Kant en indique en disant :

> [C]es principes déterminants de la volonté, qui seuls rendent les maximes proprement morales et leur donnent une valeur morale, à savoir la représentation immédiate de la loi et l'observation objectivement nécessaire de cette loi comme devoir, doivent être représentés comme les mobiles propres des actions ; parce que, sans cela, on produirait bien la *légalité* (*Legalität*) des actions, mais non la *moralité* (*Moralität*) des intentions.[418]

Donc le « que dois-je faire ? » doit être répondue selon la représentation de la loi morale et le devoir qui déterminent sans condition la volonté –sauf que la sienne qui est formelle. Pour être capable de répondre cette question il est suffisant pour l'homme d'être doué de « la capacité à recevoir un intérêt pur moral » et cette loi doit être « le seul mobile d'une bonne conduite »[419]. Kant souligne que la volonté est déterminée par la loi morale a priori sans recours aux mobiles empiriques ni d'une autre sorte, parce que « ces lois commandent de *manière absolue* (…) et donc qu'elles sont nécessaires à tous égards »[420].

Par cela on arrive une structure semblable à celle de l'usage théorique de la raison, par une analogie avec celui-ci nous pouvons dire que la dialectique apparaît après avoir répondu à cette question et se construit sur cette réponse une autre qui est donnée à la question regardant « que m'est-il permis d'espérer ? ». Donc par une telle analogie on peut bien arriver à la conclusion que la réponse première n'a pas besoin de la dernière, tandis que la dernière soit inévitablement dépendante à celle-ci, parce qu'elle se demande « si je fais ce que je dois, que m'est-il permis d'espérer ? »[421]. Disons alors comme la dialectique de la raison spéculative se construit sur l'expérience, la dialectique de la raison pratique se construit sur la moralité pure. Néanmoins cette fois-ci, comme la dialectique de la raison n'est pas une chimère décevante, elle arrive de nous présenter l'unité systématique de la morale, c'est pour cela il faut qu'on interroge la dépendance et de l'indépendance de ces domaines de plus proche. Pour cela on doit continuer à examiner le souverain bien.

---

[418] **Ibid.**, p. 161, 5: 151.
[419] **Ibid.**, p. 162, 5: 152. Cf. p. 152, 5: 142-3.
[420] **KrV**, p. 659, A 806/ B 834.
[421] **Ibid.**, p. 658, A 805/ B 833. Cf. **KPrV**, p. 117, 5: 109-10.

Nous voyons que la notion du souverain bien était présentée dans la première *Critique* en tant qu'un idéal d'un être suprême, « d'un être originaire *unique*, *souverainement parfait* et *raisonnable* »[422] strictement lié à l'analyse du bonheur. Dans cette analyse nous voyons Kant décrire les deux types du bonheur, l'un qui est empirique et particulier, l'autre a priori, représente une universalité en même temps qu'une complétude. Le concept du bonheur, s'il sert à déterminer la maxime de notre conduite d'une façon hypothétique, est empirique et nous désigne une fin personnelle liée à l'amour propre. La raison pratique rejet une telle finalité personnelle et en remplace par une autre qui est construite autour d'un concept du bonheur qui peut nous mener à « la bonne conduite morale »[423]. Cela est un bonheur qui vise le bien complet de chaque individu qui soit le citoyen d'un monde intelligible en tant qu'un système de la moralité, voire dans ce cas-là il s'agit d'une suprême béatitude qui satisfait tous les agents moraux. Pour qu'il soit mis en œuvre un effort commun des êtres rationaux doit nécessairement se tourner vers cette fin, « c'est-à-dire que toutes les actions des êtres raisonnables se produisent comme si elles procédaient d'une volonté suprême comprenant en elle ou sous elle tout arbitre privé »[424]. Ainsi on aborde à l'idée d'une intelligence qui garantit au nom de tout être raisonnable la fin finale du système de la loi morale. Même s'il n'était pas explicitement annoncé dans le « Canon » comme tel, on peut dire que ce concept représente dans la dialectique de la raison pure l'inconditionné de la totalité absolue des conditionnés, qui sont dans ce cas-là les décisions morales de chaque individu intelligible qui n'est pas capables d'être complètement moral en raison de son attachement au monde sensible. L'annonce explicite d'une telle dialectique se trouve dans la deuxième *Critique*, dans laquelle Kant décrit le conditionné pratiquement celui qui « repose sur les penchants et le besoin naturel »[425]. C'est pour cette déficience des citoyens du monde intelligible, ce royaume doit être fondé sur le concept de souverain bien :

> [U]n monde, en outre, dont la réalité ne peut être fondé sur rien d'autre que sur la présupposition d'un souverain bien originaire, où une raison autonome, dotée de tout ce qu'a de suffisant par soi-même une cause suprême, fonde, maintient et accomplit,

[422] **Ibid.**, p. 664, A 814/ B 842.
[423] **Ibid.**, p. 663, A 813/ B 841.
[424] **Ibid.**, p. 661, A 810/ B 838.
[425] **KPrV**, p. 116, 5 : 108.

> selon la plus parfaite finalité, l'ordre qui règne universellement dans les choses, bien qu'il nous soit, dans le monde sensible, très profondément dissimulé.[426]

Dans la deuxième *Critique* nous constatons que l'analyse de Kant regardant le concept de souverain bien devient beaucoup plus subtile que ce qui se trouve dans la première. Pour éviter apparition des opinions fausses, par exemple qui peut bel et bien directement égaliser le souverain bien avec l'idée d'un être suprême, Kant en décrit en tant que l'objet de la loi morale et il choisit de recommencer à son analyse de ce concept à cause de son équivocité. Le souverain bien peut indiquer à deux sens, qui ne sont pas exclusifs, l'un suprême, qui veut dire inconditionné et d'une manière qui aura plus ou moins le même sens indépendant, et l'autre parfait[427] qui pourrait être compris comme l'affranchissement de toute condition qui peut faiblir sa suprématie. Ainsi décrit, le souverain bien est mis en contraste avec la condition humaine, en tant qu'un des acteurs du domaine moral, bien qu'il soit une intelligence, à cause de sa nature à la fois sensible lui rend vulnérable. Il fait parti d'une série composée des conditionnés et il ne peut pas s'en affranchir. Comment peut-il espérer de réaliser le souverain bien qui consiste à la vertu en même temps que le bonheur, d'une manière synthétique ? Cela veut dire il ne peut pas être réduit ni à la vertu ni au bonheur comme il a été déjà prétendument fait par l'épicurien et le stoïcien, mais doit être nécessairement compris de tous les deux.[428]

De ce contraste s'émerge l'antinomie de la raison pratique qui est ainsi annoncée : « si le souverain bien est impossible d'après des règles pratiques, la loi morale, qui nous ordonne de travaille au souverain bien, doit être fantastique (*phantaastisch*) et dirigée vers un but vain et imaginaire, par conséquent être fausse

---

[426] **KrV**, p. 663, A 814/ B 842.
[427] La traduction des éditions de Cambridge préfère *complete* au lieu de « parfait », qui est le mot préféré par François Picavet, le traducteur de l'œuvre qu'on utilise pour le mot allemand *Vollendete*. Mais le traducteur indique que Barni aussi a employé « complet » pour traduire ce mot en français. Pour nous cette utilisation est plus exacte parce qu'il est plus apte de donner le contraste entre l'homme et l'être suprême en ce qui concerne la finitude et sensibilité de l'un et l'infinitude et non-sensibilité de l'autre, même si le mot parfait peut faire référence à l'infinitude, le complet est plus convenable pour rappeler achèvement au sens indifférence. A part de cet avertissement dans le texte on va rester fidèle à la traduction qu'on utilise puisque nous ne sommes pas un expert, aucune de ces langues.
[428] **KPrV**, p. 120-2, 5: 111-3.

en soi. »[429] Donc si le souverain bien doit être le but final dans la moralité, lequel on essaie de réaliser par chaque action morale, il doit être à la portée de l'agent moral. Cependant nous savons bien que le bonheur qui est un composant nécessaire du souverain bien ne peut pas être le motif de nos actions selon la morale kantienne, donc la proposition première de l'antinomie pratique « la recherche du bonheur produit un principe d'intention vertueuse »[430] doit être vue comme absolument fausse. Quant au deuxième composant de ce concept, à savoir la vertu, la proposition deuxième de la raison annonce que : « l'intention vertueuse (*Tugendgesinnung*) produit nécessairement le bonheur »[431]. C'est une proposition en fait qu'on ne peut pas être niée totalement, même si elle soit non-valable dans certains cas, donc elle n'est pas absolument fausse. La situation paradoxale est issue donc de la condition humaine, l'homme en faisant parti du monde intelligible en même temps que du monde sensible, est compris comme un agent qui a ses principes moraux engendrés par son attachement au monde nouménal et les applique en tant que les effets d'une causalité au monde sensible. C'est-à-dire une autre sorte de la causalité qui soit libre peut s'imposer par cette situation.

L'enlèvement (*Aufhebung*) de l'antinomie de la raison pratique qui serait la réconciliation de deux propositions, et cela est faite par Kant avec une méthode similaire, jusqu'à un certain point, auquel il utilisait pour trouver une solution pour la troisième antinomie de la raison spéculative, à savoir selon l'idéalisme transcendantal accepter d'une façon nécessaire que ce qui fait parti du domaine nouménale en tant que l'être doué de la raison, avoir l'existence et donc peut avoir l'effectivité dans le monde sensible en édifier une relation de cause-effet entre ces deux mondes.

Néanmoins un tel consentement de la cause issue dans le domaine nouménal, à partir duquel elle produit des effets dans le champ sensible, la réalisation de deux propositions de l'objet nécessaire de la loi morale, de souverain bien, ne serait pas accompli. Sans démontrer le type de bonheur qui soi approprié à la vertu la tâche sera mal traitée. Pour cela la solution kantienne présentée avec la détermination du

[429] **Ibid.**, p. 123, 5: 114.
[430] **Ibid.**, p. 123, 5: 114.
[431] **Ibid.**, p. 123-4, 5: 114.

bonheur qui soit convenablement attaché à l'action réalisée selon la loi. Bien évidemment ce bonheur ne consiste à aucune condition empirique, il ne se reflète par une satisfaction vient d'un objet empiriquement déterminable. Pour achever un tel bonheur on doit savoir tout d'abord qu'il vient postérieurement à la détermination de la volonté par la loi. Donc on élimine l'attestation d'une jouissance qui serait la cause de cette détermination en abolissant toute la possibilité de la moralité. Le bonheur issu de la détermination de la loi morale peut être seulement lié à la conscience qu'on agit selon le devoir, l'homme moral ou vertueux « ne sera pas content de la vie s'il n'a pas conscience dans chaque action de son honnêteté »[432].

Ainsi nous arrivons au seul bonheur qui peut s'attacher possiblement à la loi morale en tant que sa conséquence. Il nous offre sans doute une sorte de la satisfaction, qui soit une sorte très rare en se détachant de l'objet empirique du désir. Ce point est le seul où Kant accepte un sentiment dans le domaine moral : « C'est quelque chose de très élevé[433] pour la nature humaine, d'être immédiatement déterminée à agir par une loi pure de la raison »[434] dit-il, et donc comme un analogue du bonheur, ce qui est produit par l'action vertueuse serait un très bizarre et singulier type de sentiment qui est le respect.

> Le respect, et non le plaisir ou la jouissance du bonheur, est donc quelque chose pour lequel n'est possible aucun sentiment *antérieur*, établi comme principe de la raison (parce que ce sentiment serait toujours sensible = *aësthetisch* et pathologique) ; et la conscience de la contrainte immédiate exercée sur la volonté par la loi est à peine un analogue sentiment du plaisir, tandis que, par rapport au pouvoir désirer, il produit exactement le même effet, mais d'autres sources.[435]

Un tel sentiment doit être attentivement distingué des autres sentiments, précisément des sentiments qu'on habituellement attache à la moralité, par exemple la sympathie ou la pitié. Ces sentiments ont été évalués par Burke entre les sentiments le plus fort pour fonder une relation morale avec les autres hommes. En

---

[432] **Ibid.**, p. 125, 5: 116.
[433] On traduit dans la traduction anglaise *Erhabenes* par *sublime* qui nous semble plus correcte, pour qu'il puisse refléter le statut du sentiment du respect dans la philosophie critique en relevant sa relation avec l'idée de la téléologie qui sera plus claire avec la troisième *Critique*.
[434] **Ibid.**, p. 126, 5: 117.
[435] **Ibid.**, p. 126, 5: 117.

pensant l'homme en tant que le produit d'une création il accepte l'hétéronomie dans le domaine moral. Selon Burke parce que ce qui nous a crée, nous a rattaché l'un à l'autre avec le lien de la sympathie et il a renforcé ce lien par un plaisir qui soit proportionné avec celui-ci, la sympathie doit être un sentiment effectivement se présente dans les relations morales. Ce plaisir se montre pour la plupart qu'on témoigne les misères des autres gens[436] qui engendrera en nous le plus fort sentiment, le sublime[437], et cela garantit le succès de la moralité selon lui. Cependant selon Kant n'importe quel sentiment qui s'apparaît comme la source du plaisir qui incite en nous un penchant en tant que la motif de l'action prétendument morale ne peut pas être la vraie cause de la moralité, en raison pour lui « Le penchant est aveugle et servile, qu'il soit ou non d'une bonne espèce (*gutartig*), et la raison, là où il s'agit de moralité, ne doit pas seulement représenter le tuteur (*Vormund*) à l'égard du penchant, mais sans avoir aucun égard au penchant, elle doit uniquement, comme raison pure pratique, prendre soin de son propre intérêt. »[438]. Comme la raison pratique soit chargé de prendre soin de son propre intérêt, cela doit être un sentiment lié à la liberté, le principe fondamental de cette faculté, ainsi Kant arrive à la pensée d'un sentiment propre à la moralité, non pas comme la jouissance mais qui serait capable d'engendrer une sorte de la satisfaction « qui doit nécessairement accompagner la conscience de la vertu »[439] en tant que le contentement de soi-même qui représente en fait une indépendance de toute causalité qui se manifeste par des penchants. De telle façon Kant définit le sentiment moral propre à sa pensée et cela nous emmène une étape plus avancée dans la dialectique de la raison pratique, par reconnaissant la capacité de la liberté de causer une satisfaction qui serait la conscience dont on a en raison d'être suffisant à soi-même, cette autosuffisance est une propriété « qu'on ne peut attribuer qu'à l'être suprême. »[440].

Nous voulons souligner dans ce point très particulier qu'on doit être attentif à ce sentiment unique qui nous fait sentir autosuffisant et délibéré de toute causalité naturelle, c'est-à-dire similaire à l'être suprême. Comme nous constatons clairement

[436] Edmund Burke, **Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma**, Barış Gümüşbaş (trad.), Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2008, p. 49.
[437] **Ibid.**, p. 42.
[438] **KPrV**, p. 127, 5: 118.
[439] **Ibid.**, p. 127, 5: 118.
[440] **Ibid.**, p. 128, 5: 119.

le seul sentiment qu'on trouve chez nous par notre capacité morale nous rendre simplement capable de se considérer comme l'être suprême. Cela nous présente une conception théomorphe concernant l'homme qui s'apparaît dans l'usage pratique de la raison, qui doit être mis en contradiction avec la conséquence de l'interdiction de la dialectique de la raison spéculative qui était capable d'engendrer une conception de la divinité anthropomorphique. Kant clairement déclarait dans la première *Critique* que la théologie transcendantale qui aurait un usage négatif pourrait être « sous l'angle pratique » une résolution et « la *supposition* d'un être suprême et intégralement suffisant comme consistant en une intelligence suprême affirmait sans rencontrer de contradiction » et par ce concept d'être suprême on serait capable d'éviter toute la théologie illusoire qui était engendrée par l'application de la raison au domaine des phénomènes à tort qui serait « l'anthropomorphisme au sens plus large. »[441]. Ainsi on voit comment a-t-elle engendré un caractère humain plutôt divin dans la moralité kantienne. Un tel caractère pour Kant suffisant d'assurer la non-sensibilité, plus précisément indépendance de la sensibilité et ranger l'homme parmi les être doués de la raison d'une façon délibéré de son caractère sensible. Cet affranchissement nous apportera aux postulats de la raison pratique, à l'immortalité de l'âme parce qu'on est maintenant devant un homme capable d'agir divinement, à Dieu parce qu'il est le prototype de cet être par lequel il agit conformément à la loi morale en rendant service à la réalisation du souverain bien.

Par une telle conception morale advient la religion morale, comme nous allons voire dans la dernière partie de notre thèse en lui entrant dans une comparaison détaillée avec la religion historique, en tant qu'une religion qui place l'homme potentiellement dans le monde intelligible à l'échelle divine. Ainsi tous les actes pieux qui se réalise selon le contentement divin, abord et avant tout l'acte moral selon le surveillance du commandement divin (l'hétéronomie interdite) pourraient être effacés du domaine religieux. Nous allons retourner à notre point de vue regardant la religion morale, cependant nous devons en faire après avoir examiné les postulats de la raison pure, pour être plus précis et espérons-le plus approprié.

[441] **KrV**, p. 558, A 640/ B 668.

1.6.1 L'immortalité de l'âme : La Première Condition de l'espoir

Même s'il peut se sentir entouré par une satisfaction complète regardant son état de conscience, l'homme même en tant que l'agent moral, est une entité du domaine nouménal, et il ne peut pas se sauver une restriction de la sensibilité, bien qu'il soit hypothétiquement capable de surmonter tous les autres obstacles issus de la sensibilité, c'est la morte. Kant ne quitte pas si hâtivement le point de vue réaliste et tout simplement attache à l'homme la possibilité d'être complètement vertueux dans tous ses actes comme un don philosophique. En plus même s'il pouvait avoir une telle sainteté en tant qu'existant dans le monde sensible il ne pouvait pas suffisant pour la réalisation d'un tel objet de la loi morale qui nécessite l'effort commun de tous les êtres rationnels. C'est pour cela la réalisation du souverain bien n'est pas un accomplissement qui appartient à certain agent mais il soit sa réalisation à « la conformité complète des intentions »[442], qui fait allusion strictement à une perfection. Cette conformité complète des intentions vertueuses fait appel à deux conditions, l'une c'est la conformité des intentions morales en tant qu'issues de la même loi morale et l'autre c'est l'idée d'une fin à venir qui renfermera toutes intentions en tant que leurs achèvement final, donc un temps indéfini, si ne soit pas infini, pour chaque individu moral.

Toutes les deux conditions nous semble difficile à atteindre, mais la loi morale exige l'accomplissement de ces conditions. Si on prend en considération l'existence de l'homme, en tant qu'un individu intelligible et moral qui attache sa moralité immédiatement à la réalisation du souverain bien qui implique un progrès vers la perfection indéfiniment, il est nécessaire qu'il soit immortel. C'est pour cela dans un point de vue pratique il faut qu'on accepte l'hypothèse qu'il faut l'existence de l'homme doive continuer en tant que noumène pour une « durée appropriée à l'accomplissement complet de la loi morale »[443]. En vue d'un être raisonnable qui a une durée limitée pour exister un tant que l'habitant du monde, ait la perfection morale qui est symbolisé par l'accomplissement du souverain bien, et qui serait tout simplement la seule voie possible pour attendre à l'objet de la loi morale, il faut que

[442] **KPrV**, p. 131, 5: 122.
[443] **Ibid.**, p. 142, 5: 132.

son existence soit prolongée. Néanmoins quand on présente cet hypothèse sur l'immortalité de l'âme cela ressemble une obligation, et il est en effet une obligation pour l'usage pratique de la raison –mais sans ayant la certitude, parce que celle-ci appartient à l'usage théorique, par laquelle l'homme ne se voit jamais face à une tâche impossible à accomplir et désespéré.

Bien qu'il ne soit pas nous présenté explicitement dans la deuxième *Critique*, nous pouvons dire que la raison d'admettre un tel postulat est strictement liée chez Kant avec la question du mal. Nous allons traiter cette question regardant le mal radical de la nature humaine dans la dernière partie de cette thèse, néanmoins il faut qu'on en mentionne ici. Au prime abord il convient de noter que Kant analyse le penchant au mal dans la *Religion* d'une façon détaillé que ses œuvres précédents et il lui attache à la nature humaine en tant que le caractère propre à tout espèce.[444] Selon Kant l'homme par sa nature a une possibilité liée à son libre arbitre de « s'écarter des maximes de la loi morale »[445] et cela est la raison par laquelle il devient mauvais. Néanmoins Kant ne considère jamais ce penchant au mal, comme il est convient à sa philosophie morale, en tant qu'une réalité universellement valable et même nécessaire pour tout être humain. Cependant il est notable qu'il désigne le penchant au mal en lui appuyant à un fondement subjectif et donc la nécessité de cette méchanceté soit enlevée. Mais Kant ne retient pas d'accepter qu'en prenant en considération l'expérience dont on a de l'homme, il ne soit pas possible de lui juger autrement[446], si on examine les hommes on trouve sans aucune exception le défaillance moral. Si on s'approche à l'immortalité de l'âme de ce point vue, on voit clairement que tant que l'homme existe dans le monde sensible, il est possible pour lui de préférer la maxime selon son amour propre, même si cette préférence était pour une fois il suffira de lui priver de la perfection morale, c'est-à-dire de la sainteté. Et donc ce que Kant implique avec cette idée qu'une durée hors de la sensibilité peut suffire à l'homme de devenir saint. Ainsi Wood défend que ce postulat « consiste en l'assertion que dans une existence super-sensible (une "vie future") le mal radical est en quelque sorte extirpables, et la sainteté de volonté est

[444] **Religion**, p. 49, 6 : 29.
[445] **Ibid.**, p. 49, 6: 29.
[446] **Ibid.**, p. 52, 6: 32.

réalisable. »[447]. Donc ce postulat, à l'exception de son rôle de sauver la loi morale d'être absurde, fournit un remède à la nature humaine et ouvre la porte à l'espoir.

Kant souligne que ce postulat, ce qu'on appelle l'immortalité de l'âme, a une grande utilité pour la religion[448], alors, parce qu'en ce qui concerne l'horizon de l'espoir et donc la réponse de la fameuse question « si je fais ce que je dois, que m'est-il permis d'espérer ? » vient au prime abord de cette idée. Si j'essaie de conformer mes maximes pour déterminer ma volonté d'une façon vertueuse, pour que la loi morale atteigne à sa fin qui est le souverain bien, je peux espérer et en fait je dois espérer –parce que cet espoir remplit l'attente de la moralité, que je puisse arriver à la perfection morale, en réunissant au royaume de Dieu avec les autres qui me participe en se mettant en accord avec le commandement de la loi, après avoir traversé une durée assez longue pour notre perfection morale.

Mais il convient de noter que la perfection morale est vue très souvent comme imprenable eu égard à la condition humaine qui lui arrache de cette sorte de la perfection comme les autres. C'est pour cela Kant constate que les religions, par exemple le christianisme adopte la sanctification en raison de cette manque et pour que le progrès moral puisse s'achever chez l'homme accepte une intervention divine.[449] Néanmoins dans la morale kantienne une telle intervention est indubitablement inacceptable et elle est évaluée en tant qu'une injustice, la raison en est qu'aussi claire, la nécessité de mesurer la morale perfection seulement selon l'obéissance à loi morale. Kant éclaircit sa position en disant dans la *Religion* : « Je connais volontiers que je ne puis associer nulle *grâce* au *concept du devoir*, précisément à cause de sa dignité »[450]. Alors nous pouvons bel et bien dire que la conformité à la loi morale est la seule condition qui garantit le devoir. Sinon la purification morale qui serait issue de la sanctification ne pouvait être évaluée que l'injustice parce que la sanctification n'exige pas toujours et nécessairement un mérite.

---

[447] Wood, **Kant's moral religion**, p. 117.
[448] **KPrV**, p. 132, 5: 122.
[449] **Ibid.**, p. 133, 5 : 124, note.
[450] **Religion**, p. 42, 6 : 23.

Donc quant à la consolation de la religion morale qui est issue de l'usage de la raison pratique, cela peut être seulement un progrès de l'homme regardant son intention à soi-même. A la fin de ce progrès seul qu'on prévoit une perfection morale qu'on appelle la sainteté, pourtant le temps nécessaire pour en accéder c'est un mystère pour nous. On ne peut pas l'estimer parce que cette condition d'auto progrès exige une durée indéterminable en prenant en compte la gratitude de la visée, donc personne ne peut en estimer une quantité du temps défini.

> Par conséquent, elle ne peut espérer d'être jamais ni ici-bas ni en aucun moment imaginable de son existence future, complètement adéquate à la volonté de Dieu (sans l'indulgence ou la rémission qui ne s'accordent pas avec la justice, elle peut seulement espérer de l'être dans l'infinité de sa durée (que Dieu seul peut embrasser).[451]

Donc on accepte par là la possibilité de l'homme pour gagner la vertu à la fin d'un progrès infini, ainsi la première antinomie de la raison pratique, et la première partie composant du souverain bien soit acceptée. Cela nous apporte à la deuxième idée de la raison qu'elle doit offrir en tant que postulat pour que le deuxième parti composant de l'objet de la moralité, le bonheur, soit possible.

1.6.2 L'existence de Dieu: La Réalisation de l'espoir par un Pouvoir Absolu

En tant qu'être qui est doué de la raison, l'homme partage une grande particularité avec Dieu qui les met dans un rang comparable. Tous les deux sont en étant les êtres raisonnables propre au domaine de la moralité dont les lois sont essentielles pour chaque volonté libre[452]. Néanmoins une différence les sépare définitivement dans ce domaine, bien qu'on attend que les volontés de tous les deux se conforment à la même loi morale, la conformité divine à la loi morale n'exige pas un progrès mais se réalise immédiatement, tandis que celle de l'homme nécessite une progression constante jusqu'à un temps infini. Cependant d'une part la volonté divine ne se diffère pas de l'exigence de la loi morale et c'est pour cela elle ne soumis pas à un ordre de devoir, en raison de son désir et la loi morale sont

[451] **KPrV**, p. 133, 5: 124.
[452] **Ibid.**, p. 139, 5: 129.

inséparables, donc « on ne peut attribuer aucun mobile à la volonté divine »[453], c'est-à-dire elle est toujours parfaite. Relativement de celle-ci la deuxième différence s'apparaît, pour atteindre au souverain bien l'homme doit être sujet à un progrès indéfini, tandis que pour Dieu la sainteté ne manque jamais. Et cette sainteté immuable lui rend le gardien inerte de l'objet et la fin de la loi morale et du progrès humain :

> Pour un être raisonnable, mais fini, il n'y a de possible que le progrès à l'infini des degrés inférieurs aux degrés supérieurs de la perfection morale. L'infini, (*Unendliche*) pour qui la condition du temps n'est rien, voit dans cette série qui est pour nous sans fin, une conformité complète (*das Ganze des Angemessenheit*) à la loi morale, et la sainteté qu'exige inflexiblement son commandement pour qu'il soit en accord avec sa justice dans la part qu'il assigne à chacun dans le *souverain bien*, il la trouve dans une seule intuition de l'existence des êtres raisonnables.[454]

A la suite de cet extrait on conclut qu'il est nécessaire d'affirmer l'existence de Dieu, par sa volonté parfaitement harmonieuse avec la loi morale et son intuition intellectuelle qui ne soit pas attachée au temps, et qui peut embrasser le progrès total de l'agent moral fini. Par son témoignage il peut juger son achèvement avec la justice pour que la vertu et le bonheur se réunissent harmonieusement sous-ordre du souverain bien.

Nous avons vu que la perfection morale, ou la vertu peut être obtenue à la fin d'un progrès infini. Néanmoins il nous manque toujours la possibilité du bonheur qui doit être attaché à la perfection morale pour que le souverain bien soit réalisé. C'est la même raison que l'homme ne pouvait pas arriver à la perfection morale au cours de son existence dans le monde en faisant partie à celui-ci, il ne peut pas aussi arriver au bonheur par son effort. Parce que selon la définition du bonheur de Kant « Le *bonheur* est l'état dans le monde d'un être raisonnable, à qui, dans tout le cours de son existence, *tout arrive suivant son souhait et sa volonté* »[455] tandis que l'homme est « l'être raisonnable, qui agit dans le monde, n'est pas cependant en même temps

[453] **Ibid.**, p. 75, 5: 72.
[454] **Ibid.**, p. 132-3, 5: 123.
[455] **Ibid.**, p. 134, 5: 124.

cause du monde et de la nature elle-même »[456]. L'incompatibilité de la définition du bonheur avec la condition humaine nécessite une recherche pour une volonté qui est étroitement liée au pouvoir, si on doit être plus précis, cette recherche consiste à trouver un être pour lequel la volonté et la puissance ne se diffèrent pas. Cette nécessité morale explique le deuxième postulat de la raison qui serait en tant qu'existant toute différente de l'homme et la nature qui l'entoure. C'est Dieu qu'on admet comme cause de la nature en étant indépendant de celle-ci, et en lui prescrivant une fin qui accomplira l'accord du bonheur et de la perfection morale.

Wood souligne un point très important concernant la relation de la vertu et le bonheur, ici dans la réalisation du souverain bien ce que doit être accompli n'est pas un cas particulier ou les certains cas exceptionnels dans lesquels le bonheur peut arriver accompagner la vertu, mais une relation systématique dans laquelle l'une doit être la cause de l'autre.[457] Une telle systématicité causale ne peut pas être établie par l'homme comme nous avons déjà expliqué à cause de son état sensible et mondain qui lui rend imparfait et aussi en raison de sa position dans la nature, comme une partie composante liée à celle-ci. Donc en vue de la première cause même s'il fait des efforts immenses, sans cesse, il ne peut pas mettre sa volonté en conformité avec la loi morale d'une façon exacte. Bien que son intention soit bonne, cela pourrait arriver qu'il ne peut pas réaliser celle-ci ou la mise en œuvre de l'intention se réalise d'une façon erronée. Et de l'autre côté parce qu'il est imparfait il ne peut pas arriver à contrôler cette causalité absolue entre la vertu et le bonheur comme nous voyons via les exemples de notre expérience.[458] De toute façon on arrive à la même conclusion qu'un tel achèvement ne peut pas être accompli par l'homme parce que cela implique un pouvoir qui peut assiéger toutes les actions morales vertueuses et leurs conséquences dans une intuition intellectuelle. Donc ce pouvoir doit être hors de la nature, pour qu'il puisse diriger cette nature à une fin qui est la réalisation de la causalité absolue entre la vertu et le bonheur.

[456] **Ibid.**, p. 134, 5: 124.
[457] Wood, **Kant's moral religion**, p. 126.
[458] Cf., **Ibid.**, p. 127.

Il est clair qu'un tel pouvoir « capable d'agir d'après la représentation de lois »[459], donc en ayant une intention qui est déterminée par cette représentation, est un être raisonnable et sa causalité doit être libre et conforme à cette intention en étant une volonté libre. Un tel être qui est l'auteur de la nature peut accomplir la réalisation du souverain bien.

Pour Kant si un système moral manque le concept de l'être suprême pour apporter la solution à la dialectique de la raison pratique il est condamné d'échouer. Kant trouve que l'insuffisance des écoles morales grecques est toujours liée à ce manque grave, alors qu'elles pouvaient réussir à apprécier la valeur du libre arbitre, elles ignoraient l'importance d'un être suprême pour procurer le souverain bien, et en fin du compte elles ont toute fini par échouer : « c'est qu'elles prenaient toujours la règle de l'usage, que la volonté de l'homme fait de sa liberté pour le principe unique et suffisant par lui-même de cette possibilité, sans avoir, à ce qu'il leur semblait, besoin pour cela de l'existence de Dieu. »[460]. Bien que selon Kant le concept de la liberté soit le seul concept qu'on peut appuyer la moralité et la moralité n'ait pas besoin des postulats de la raison pour que l'homme ait la conscience en ce qui concerne « ce qu'il faut faire », et agisse selon cette obligation de la raison, en critiquant les anciennes écoles morales, il souligne encore une fois l'importance de la finalité suprême, qui mérite d'être l'unique finalité de la raison pratique par rapport au succès d'un système moral. Ainsi nous voyons que lorsqu'on évalue le succès d'une pensée morale l'intérêt pratique devient aussi important que la volonté libre chez Kant, alors qu'il était sans conséquence selon la détermination de la volonté. Sans recours à un intérêt suprême, la raison pratique peut trouver l'obligation, néanmoins le sens de l'obligation vient de l'intérêt pratique, sinon une absurdité fatale peut dévaloriser l'effort moral.

Dans les *Lectures* le point de vue kantien se reflète plus clairement, en affirmant qu'on peut comparer la force et la validité de notre postulat pratiquement nécessaire –l'existence de Dieu, regardant à l'intérêt pratique avec celle d'un axiome des mathématiques regardant l'intérêt spéculatif, Kant défend que le déni de cet

[459] **KPrV**, p. 135, 5: 125.
[460] **Ibid.**, p. 136, 5: 126.

intérêt cause le refus de tous les objectifs du raison pratique. En revanche adopter ce postulat pratique nous garde de « *absurdum practicum* »[461], c'est-à-dire se trouver dans une situation contradictoire qui nous rendre moralement incohérents, même malfaisant.[462] Donc nous voyons que selon Kant l'obéissance à la loi morale d'une façon cohérente est liée strictement à la réalisation du souverain bien, et cette réalisation nous dirige à la religion morale en tant que la condition unique pour son accomplissement. Les deux composants du souverain bien, la vertu et le bonheur nécessitent l'immortalité de l'âme et l'existence de l'être suprême. Parce que nous ne sommes pas des volontés saintes, alors la seule possibilité pour nous c'est de faire des efforts pour devenir moralement bon et espérer arriver à l'échelle de la sainteté dans une durée indéfinie en nous mettant en accord avec la seule volonté sainte, celle de Dieu. Cela implique la seule conception regardant la religion pour Kant : « *reconnaître tous les devoirs comme des ordres divins,* non comme *des sanctions*, *c'est-à-dire comme des ordres arbitraires et fortuits par eux-mêmes d'une volonté étrangère*, mais comme des *lois essentielles* de toute volonté libre »[463].

Nous trouvons que cette définition de la religion qui est répétitivement mis en scène dans les œuvres de Kant en tant que la seule définition concernant la religion, est suffisante pour comprendre une particularité frappante en ce qui concerne la pensée morale et religieuse kantienne. Elle implique une perfection humaine à arriver, quand même datée à une fin temporellement indéterminable pour nous, qui soit assurée par les postulats de la raison pratique. Car à l'état présent de l'imperfection, l'homme ne peut espérer que la volonté sainte existe par laquelle l'objet de la loi morale est possible, et sa volonté va s'accorder avec celle-ci en reconnaissant aux *lois essentielles* de toute volonté libre, voire la sainteté ou la

[461] **Lectures**, p.415, 28: 1083.
[462] Cf. Wood, **Kant's moral religion**, p. 29. Wood réfère à cette partie des *Lectures* et le concept « *absurdum practicum* » tout au long de son livre pour clarifier la cohérence de la religion morale de Kant avec sa pensée toute entière. Wood désigne les traits de l'argument que Kant utilisait dans les *Lectures*, en tant qu'un *reductio ad absurdum practicum*, ce n'est pas un *reductio ad absurdum logicum* qui mène à une importune conclusion incohérente mais un argument dont la conséquence n'est qu'une importune conclusion concernant l'agent moral. Cette conclusion importune est bien connue, si je rejette l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, cela veut dire j'ai aucune chance pour ni vouloir ni pouvoir réaliser le souverain bien. Donc par ce rejet des postulats il serait présupposé que je ne vais pas obéir à la loi morale. La conclusion inévitable s'apparaît alors, je serais un scélérat (*Bösewicht*). (**Ibid.**, p. 29).
[463] **KPrV**, p. 138-9, 5: 129.

perfection morale. Cela nous apporte à une conclusion indésirable, Kant en niant la théologie naturelle qui selon lui cause une conception divine anthropomorphique, arrive à une conception de l'agent moral théomorphique par la religion morale. La morale en tant que la doctrine qui nous rend « *dignes* du bonheur »[464], en fait nous rend les êtres saints et donc divins. Bien qu'il attache un pouvoir illimité à Dieu à l'état présent, selon la finalité de la moralité la différence entre les deux agents morals nous semble annihilée, ou au moins apporté à une différence de degré. Comme nous allons voire dans la partie suivante à la suite de cet effacement de la différence entre le créateur et la créature toute la religion sera réduite à l'observation des lois morales et tous les phénomènes religieux (les rites, les prières, les habitudes etc.) soient condamnés d'être annulés selon leur signification morale ou bien gardés, bien évidemment s'ils ont une valeur morale. Néanmoins il nous faut souligner que par ce dernier jugement qu'on porte sur la religion morale de Kant, nous voulons tirer l'attention à la valeur que l'homme gagne par la possibilité de la réalisation du souverain bien. Pourtant cela n'implique aucune perte de la valeur ni pouvoir chez Dieu, en réalité comme nous allons voire à la suite nous voyons que le concept de Dieu ne diffère pas même aux concepts traditionnels en ce qui concerne les attributs qui impliques la perfection.

Dernièrement là où on arrive à la seule conception de Dieu qui serait acceptable selon la pensée kantienne, comme le gardien de la loi et l'assurance pour la réalisation du souverain bien, il nous semble bien questionnable si une telle conception de la divinité est-t-elle différente des autres conceptions concurrentes, celles de la théologie naturelle et de la religion historique ou pas. Bien qu'il ne soit pas un objet de la connaissance mais de la croyance (*Glaube*), nous voyons que Kant attache quelques particularités à cette conception, qui ne sont pas les contenus issus de l'intuition évidemment, mais elles nous permettent de reconnaît Dieu en tant que le réalisateur du souverain bien. Les traits généraux de cette conception sont cohérents avec ceux qui nous ont été présentés par la théologie naturelle. C'est pour cela il faut faire une distinction importante entre deux choses, admettre l'existence de Dieu et étendre pratiquement une connaissance pure. Tandis que le premier est le

[464] **Ibid.**, p. 139, 5: 130.

sujet de la croyance[465], le deuxième est un prolongement de la connaissance théorique de la raison pure[466]. Evidemment par le premier Kant distingue sa conception de Dieu à celles des autres, l'existence de Dieu ne doit pas être comprise comme une certitude, valable pour tout être raisonnable mais comme une croyance subjectivement suffisante pour en accepter, alors que les conceptions de la théologie naturelle prétendent d'être valable certainement pour tout le monde. Comme il est bien connu, Kant discute les particularités des types des prétentions qu'on utilise pour attacher la validité pour un jugement dans la troisième section de « Canon de la raison ». Selon lui le jugement qu'on porte sur la validité d'une chose, la créance, est une conviction si elle « possède une validité pour chacun »[467] et il est une persuasion s'il est un jugement subjectif lié aux raisons personnelles. Donc quand on porte un jugement sur la validité d'une chose, nous pouvons avoir bien sûr les différents degrés de celle-ci. Pour l'existence de Dieu, alors que les théories qui sont critiquées par lui prétendent avoir un degré de certitude, ou la suffisance objective, Kant pense que ce jugement a le degré suffisant subjectivement. Comme nous avons vu dans la première partie les causes de cette distinction, Kant pense qu'attacher l'existence à Dieu est adopter une croyance doctrinale sur lui qui « exprime du point de vue *subjectif* la solidité de la confiance »[468]. Bref par la perspective de la première *Critique*, selon le statut épistémique qu'on attache à l'existence de Dieu Kant se diffère substantiellement de la théologie naturelle.

Néanmoins par le deuxième, à savoir la connaissance dont on a sur « ce qui est Dieu ? » Kant se rapproche aux conceptions conventionnelles, parce que par les prédicats qu'on attache à Dieu sans recourant à une intuition qui soit ni sensible, ni supra-sensible, mais seulement aux catégories de l'entendement dont les représentations sont des pensées on arrive à concevoir ce qui est Dieu. Alors pour Kant il est possible d'arriver une connaissance regardant Dieu par l'exercice des facultés discursives, il dit que par cette voie :

---

[465] **Ibid.**, p. 135, 5: 126.
[466] **Ibid.**, p. 144, 5: 134.
[467] **KrV**, p. 667, A 820/ B 848.
[468] **Ibid.**, p. 671, A 827/ B 855.

> [O]n en fait alors abstraction, et ainsi des concepts par lesquels nous nous représentons un être pure de l'entendement (*reines Verstandeswesen*), il ne reste rien de plus que juste ce qui est requis pour la possibilité de concevoir une loi morale, partant d'avoir, sans doute, mais seulement au point de vue pratique, une connaissance de Dieu.[469]

Ainsi ce qui est impossible par la voie de l'expérience ou des raisonnements sûrs[470] nous serait possible par l'extension de la raison pure. Par cette idée de Dieu en tant que l'objet de la raison pratique, nous pouvons parvenir à une connaissance et même la nécessité d'admettre l'objet de cette connaissance. Kant affirme qu'en étant un être suprême, doué de l'intelligence « il est raisonnable d'attribuer à l'auteur du monde toute la perfection possible »[471]. Il souligne que notre conception de Dieu nous permet de lui attacher la sagesse, la puissance, la bonté, l'omniscience etc. En regardant les propriétés qu'on peut attacher au postulat de la raison pratique on peut dire que la conception de Kant est conforme à la conception traditionnelle.

Pourtant il est notable que même s'il adopte une conception divine qui n'est pas substantiellement différente de la conception traditionnelle, la relation de l'homme avec Dieu qui se concrétise par la religion dont la seule forme acceptable que Kant affirme, la religion morale, est très inhabituelle. Selon Kant cette relation, assurée par la religion morale qui consiste à être agréable à Dieu pour l'homme et pour Dieu être honoré d'une manière propre, est construite par l'acte moral seul. Par la réponse à la question que Kant pose dans la *Religion*, « Comment Dieu veut-il être honoré et obéi »[472] on voit que cette relation est liée seulement aux obligations morales. Parce que selon Kant la seule finalité divine est la réalisation du souverain bien, il exprime clairement des maintes fois dans ses œuvres que la glorification de Dieu ne peut être réalisée que par la voie du respect et de l'obédience à la loi morale.[473]

Ainsi chez Kant on témoigne l'émergence d'une nouvelle conception de la religion qui se déclare comme la seule et la véritable religion, en tant qu'une mesure

---

[469] **KPrV**, p. 147, 5: 137.
[470] **Ibid.**, p. 148, 5: 138.
[471] **Ibid.**, p. 149, 5: 139.
[472] **Religion**, p. 139-140, 6: 103.
[473] **KPrV**, p. 140, 5: 131.

pour évaluer les autres religions historiques qui n'auraient pas ni universalité ni supériorité si on les compare avec la religion morale. Cela est une religion qui nous fait penser une finalité morale attachée à la nature dont la réalisation est garantie par Dieu et réalisée par les efforts des êtres rationnels. Donc il s'agit une fin morale qui sera l'œuvre commun des êtres rationnelles et la valeur de tout acte serait calculée par la compétence de cet acte regardant la réalisation de cette fin. En disant cela nous ne voulons pas exprimer une généralisation qui ne soit pas être capable de décrire l'intention de Kant, en tant qu'il lui entendre d'une façon propre. Mais nous avons le but de faire une analyse plus détaillé dans la dernière partie et la conclusion de notre thèse. C'est pour cela nous pouvons annoncer que Kant réduit la religion à la morale qui conduit strictement par les principes universels de la raison et ferme les portes de la philosophie en même temps que la moralité et la religion à l'irrationnel.

TROISIEME PARTIE : LA RELIGION PUREMENT MORALE COMME LA FIN ULTIME DE TOUTES RELIGIONS

La troisième partie de notre thèse sera consacrée à l'approche kantienne en ce qui concerne la religion institutionnelle et la religion pure. Avec l'expression, « la religion institutionnelle », nous faisons appel à la religion qui est comprise d'une manière traditionnelle. A savoir, elle est un système de pensée qui se construit autour des principes théoriques qu'on doit croire (*credo*) et des pratiques qu'on exerce régulièrement (les prières, les rituelles, les sacrements et les sacrifices etc.). Généralement ce système est conservé par la transmission des paroles et des actes d'un ou de plusieurs personnes qu'on attribue la supériorité, même la sainteté et dans la plupart des exemples, par un livre sacré que les croyants voient comme la parole de Dieu, c'est-à-dire la révélation. Dans les deux premières parties nous avons déjà maintenu la pensée de Kant relativement à la théologie naturelle et à la religion morale, en les séparant selon leurs rapports avec la philosophie théorique et pratique. Dans ces parties notre intérêt n'avait pas focalisé sur la religion institutionnelle parce qu'on pouvait examiner la théologie rationnelle et la religion morale sans avoir recours à une telle ou telle religion déterminée. Néanmoins en dépit de son apparence « peu importante » par rapport aux autres sujets précédents, le point de vue de Kant sur la religion institutionnelle a un pouvoir immense pour pouvoir comprendre sa position en ce qui concerne le mal radical, l'idée de l'humanité, la perfection morale, l'historicité et l'universalité du comportement humain, le royaume moral ou de Dieu qui a strictement besoin d'un communauté moral pour pouvoir être réalisée etc.

L'approche kantienne est importante à plusieurs égards, grâce à son examen nous pouvons comprendre mieux si selon Kant la religion purement morale aurait été suffisante pour l'humanité afin que son progrès pût continuer pratiquement vers le souverain bien en se visant comme la fin, ou bien une religion institutionnelle n'aurait pu être remplacée par une autre, même si cette dernière soit universellement valable avec laquelle l'homme puisse « *reconnaître tous les devoirs comme ordres divins*, non comme *des sanctions* ».[474] Par là nous pouvons comprendre qu'est-ce

[474] Kant, **KPrV**, p. 138, 5: 129.

qu'il pensait Kant, sur le rôle de la religion historique dans l'évolution morale de l'homme et l'ordre de la société.

Certainement, nous pouvons depuis le début supposer que Kant critiquait la religion institutionnelle à bien des égards, car selon lui la religion était une des raisons qui empêchaient l'accès de l'homme à l'âge de la maturité. Wood ainsi décrit de quoi s'agit-il la résistance de Kant lorsque la religion est en cause avec une expression claire :

> Comme un partisan passionné des Lumières, Kant n'hésite pas exprimer sa méfiance par rapport au cléricalisme et aux institutions ecclésiastiques traditionnelles. Il est adversaire intrépide de n'importe quelle foi qui encourage le mépris pour la raison humaine et essaie de la priver de son souverain légitime sur la pensée et l'action.[475]

Kant constamment mentionnait dans ses œuvres de la nécessité de critiquer la religion en insistant qu'elle ne pouvait pas s'échapper de l'esprit critique des Lumières.[476] Depuis ses premiers écrits nous constatons un intérêt vif chez Kant pour la théologie rationnelle. Néanmoins il retarde maintenir la religion institutionnelle à ses âges avancés. On pourrait penser la raison en est qu'il n'a pas considéré un tel travail est d'urgence pour examiner ce sujet plus tôt. Ou bien plus plausiblement on pourrait défendre qu'il veuille exprimer son système subtilement et puis examiner les sujets secondaires ou bien qui aient besoin d'une travaille préliminaire comme propédeutique. A l'avant-propos de recueil de ses écrits sur la religion et la théologie rationnelle qui a été publié par l'édition Cambridge, après avoir dessiné la situation historique traitant de l'époque kantienne en ce qui concerne les événements sur la religion, les éditeurs nous montre une autre raison qui est plus susceptible d'être adéquate. Selon eux, les écritures dans lesquelles Kant directement et principalement maintenu la religion ont été écrites et publiées dans une période où la pensée des Lumières subissait à l'époque-là l'assaut des conservatives religieuses qui trouvait la possibilité de s'exprimer et être efficace pour réprimer la pensée libre et l'esprit large des Lumières. Les ouvrages consacrés à la religion comme la *Religion* et le *Conflit*

---

[475] Allen W. Wood, **Kant's Rational Theology**, Ithaca et Londres: Cornell University Press, 1978, p. 15-6.
[476] Cf. **KrV**, p. 65, A XII.

peuvent être compris comme la réponse de Kant à cette attitude hostile.[477] Dans la suite les éditeurs nous éveillent face à une conclusion hâtive : ces ouvrages étaient principalement contre à la religion. Et fondé sur cette conclusion nous pouvons dire que Kant lui-même était contre la religion historique. Cependant cette conclusion hâtive ne peut pas nous aider comprendre l'œuvre de Kant dans son intégralité.

Pour pouvoir réussir une telle compréhension nous voulons d'abord commencer par une courte description sur la place de la religion en Prusse à l'époque de Kant. En plus nous allons en ajoute les informations sur l'éducation religieuse de Kant, nous voyons que ces informations seront nous procurées un fondement solide mais bien sûr pas suffisant pour bâtir toute la partie. C'est pour cela après avoir donné l'information sur le contexte historique nous allons tout directement passer les problèmes concernant la religion historique.

1.7 Religion en Prusse et l'Education de Kant

La Prusse des Lumières, où Kant est passé toute sa vie entre 1724-1804, à sa ville portuaire, Königsberg, a vu quatre monarques qui avaient les opinions distinctes sur la religion et son rôle dans leurs gouvernements. Frederick William I (qui a couronné la Prusse en 1713 jusqu'à 1740) était un roi militaire, il a renforcé son armée et le trésor de son pays. Sous son gouvernement le piétisme s'est étendu avec succès en Prusse. Il était conscient de l'importance de l'unité religieuse pour pouvoir achever ses buts qui étaient contre à l'intérêt des gens de l'haute société qui étaient luthériens, c'est pour cela il a soutenu le piétisme. De cette façon il s'est lancé sur le coté du peuple et cette position a lui aidé d'affaiblir le pouvoir des aristocrates.[478] Pour réaliser son but l'un de ses armes les plus puissantes était l'éducation. Il a réformé le système d'éducation pour que les enfants des citoyens pauvres aient pu être scolarisés selon les valeurs piétistes. Pour cette raison il a établit *Collegianum Fredericianum* à Königsberg où Kant a commencé son éducation.

---

[477] « Introduction », Immanuel Kant, **Religion and Rational Theology**, A. Wood, G. di Giovanni (trad. et ed.), Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1996, p. xxii-xxiii.
[478] Pamela Sue Anderson, Jordan Bell, **Kant and Theology**, New York, T&T Clark International, 2010, p. 3.

Ici nous voulons ouvrir une parenthèse pour mettre en scène l'éducation religieuse de Kant qu'on admet l'importance sur sa pensée. Le piétisme qu'il a appris de sa famille se reposait sur les expériences cachées et spirituelles, il s'agissait de contemplation et de contrôle interne mais jamais de la coercition : « Le piétisme était, au sein du protestantisme, une réaction du cœur, de la vie intérieure, de la foi individuelle, contre le dogmatisme sec et la pratique formaliste. »[479]. Néanmoins l'éducation scolaire de Kant a lui remplit avec les doutes et les objections à l'égard de piétisme. En 1732 il a commencé à *Collegianum Fredericianum*, une institution prétendument appliquait les principes piétistes d'une manière stricte où Kant observait l'incohérence entre l'éducation familiale et celle de l'école. Cette incohérence a causé un antagonisme chez Kant vis-à-vis le piétisme.[480] A l'université et plus tard, Kant garde son inimitié et toujours reste à distance contre la religion institutionnelle, qui est appris et conservé d'une manière restrictive.

Retournons les gouverneurs de Prusse à l'époque de Kant. Frederick II, fils de Frederick William I, auquel Kant a rendu un grand témoignage et respect, a gouverné la Prusse entre 1740-1786. Cet événement important s'est réalisé la même année que Kant s'est inscrit à l'Université de Königsberg. Comme on le sait, Frederick II avait la réputation bien méritée : « le Grand », parce qu'il a lutté contre les grands dynasties autour de son pays et il a transformé la Prusse à un pouvoir respectable. Bien sûr son succès militaire n'était pas la vraie cause qui lui rendu si précieux aux yeux de Kant. Le philosophe avait admiré le roi à bien des égards, tout d'abord parce qu'il avait embrassé bien chaleureusement l'esprit des Lumières, il avait résisté à son père qui a voulu lui transformer à sa propre volonté. Il avait connu avec ses idées libérales comme « le despote illuminé » de son époque. En peu de temps qu'il a couronné la Prusse, il a retourné Wolff à sa chaire à l'université de Halle, qui avait été licencié par son père, cette décision a été vue comme un acte symbolique pour montrer son soutient aux Lumières. C'est pour cela sa décision symbolique a été interprété comme la victoire du rationalisme contre le piétisme.[481] Il défendait la

[479] **Ibid.**, p. 5.
[480] **Ibid.**, p. 3. Cf. Heinz Heimsœth, **Kant'ın Felsefesi**, Takiyyettin Mengüşoğlu (trad.), Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014, p. 15. Ernst Cassirer, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, Doğan Özlem (trad.), 3ième édition, İstanbul, İnkılap Yayınevi, 2007, p. 36-7.
[481] Immanuel Kant, **Religion and Rational Theology**, « Introduction », p. xii.

liberté de la pensée, même qu'il n'a pas abolit le censorat totalement, il l'a desserré. Kant voyait dans son gouvernement le potentiel d'une ère nouvelle pour l'humanité, il est bien connu qu'il a nommé l'âge des Lumières, « le siècle de Frederick » dans son article *Qu'est-ce que les Lumières*[482]. Malheureusement sa relation joyeuse avec le gouvernement n'a pas continué après le mort de Frederick le Grand. Il a hérité son trône à son neveu Frederick William II qui n'était pas content du libéralisme de son prédécesseur en particulière en ce qui concerne la religion. Il a resserré le censorat, il a député Johann Christophe Wöllner comme le Ministère des Affaires Cléricaux avec lequel Kant aura eu les problèmes quand il a voulu publier son ouvrage *La Religion dans les limites de la simple raison*, à cause de l'édit de la religion qui a été publié par le nouvel roi qui était sous l'influence de cet ecclésiastique.[483] Kant a publié ses opinions sur cette querelle en présentant quelques extraits de sa lettre au Frederick William II face à cette interdiction, dans la préface du *Conflit des Facultés* en 1798, un ans après du mort de Frederick William II et le relève de Wöllner de ses fonctions par le dernier monarque que Kant atteignit, Frederick William III.[484] Il a cité sa lettre en ce qui concerne sa réponse de l'interdiction dure avec cet avertissement : « de ne pas retomber à l'avenir dans une faute pareille »[485] où il a promis de ne plus publier un livre sur la religion ni en parler dans ses leçons en disant :

> (…) je tiens pour le plus sûr, afin de ne pas donner lieu au moindre soupçon à ce sujet, de déclarer ici de la façon la plus solennelle, *comme le plus fidèle sujet de Votre Majesté*, que dorénavant je m'abstiendrai entièrement de tout exposé public concernant la religion naturelle ou la révélée, aussi bien dans mes leçons que dans mes écrits.[486]

Il a déclaré dans le *Conflit* qu'il avait commit une telle promesse avec l'intention de le renoncer quand le roi sera mort en disant : « Je fis choix prudemment de cette expression afin de ne pas renoncer pour toujours à la liberté de

---

[482] Kant, Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les lumières ?, Jean-François Poirier, Françoise Proust (trad.), Paris : Flammarion, 1991, p. 49.
[483] Kant, **Le conflit des facultés en trois sections**, J. Gibelin (trad.), cinquième éd., Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1997, p. 3.
[484] De la "Chronologie" paru dans Kant, **KU**, Alain Renaut (trad. et présentation), Paris: Aubier, 1995, p. 516.
[485] **Conflit**, p. 6.
[486] **Ibid.**, p. 10.

mon jugement dans ce procès de religion, mais seulement aussi longtemps que sa majesté vivrait. »[487]

Il est souvent souligné que Kant a été élevé comme un piétiste, ses parents dévouaient le piétisme et ils ont essayé de transmettre leur zèle à leurs enfants. Il parle de ses parents avec un grand respect et affection. Il louange son éducation familiale en raison d'être excellente que possible d'un point de vue morale.[488] Emile Boutroux en parle de cette façon :

> Le piétisme était une réaction contre le protestantisme dogmatique, logique et théologique qui avait suivi la Réforme ; c'était une exaltation du cœur, du sentiment, de la vie intérieure. Au-dessus du savoir on mettait la piété, la pureté de l'intention, *die fromme Gesinnung*. Kant ne cessa, durant tout le cours de sa vie, d'exprimer une très vive reconnaissance à la mémoire de son père, de sa mère, de ses éducateurs, pour les principes qu'il en avait reçus.[489]

1.8 La Religion Vraie

En guise de l'introduction, après avoir donné une information courte et générale sur le point de vu des rois prussiens en ce qui concerne la religion et sur l'éducation religieuse de Kant, nous pouvons continuer à décrire de nouveau d'une manière générale ses idées au sujet de la quiddité de la vraie religion. Mais nous voudrions appeler l'attention de nos lectures que cette partie entière va consacrer de s'occuper de ce sujet. C'est pour cela les informations initiales qu'on donne ici puissent sembler peu nuancé mais dans les chapitres suivantes nous allons essayer de les traiter plus subtilement.

Comme nous avons déjà signalé dans les parties précédentes, Kant déclare si souvent dans ses œuvres qu'il voit la religion morale comme la religion unique. Il utilise une définition répétitive d'une manière idiomatique, en affirmant qu'avec celle-là « on évite mainte interprétation erronée du concept de religion en

---

[487] **Ibid.**, p. 10.
[488] Transmit par Pamela Sue Anderson, Jordan Bell, **Kant and Theology,** p. 2.
[489] M. Emile Boutroux, **La philosophie de Kant**, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1926, p. 281-2.

général »[490], telle est cette définition protectrice : « La religion (considérée subjectivement) est la connaissance de tous nos devoirs *comme* commandements divins. »[491]. Cette définition doit être comprise avec la distinction importante faite par Kant dans les parties précédentes de la *Religion* qui se lie strictement aux fondements du système critique de Kant : la distinction des deux types de la religion, la religion cultuelle et la religion purement morale. La religion, en comprenant ses deux types mentionnés « consiste à considérer Dieu, par rapport à tous nos devoirs, comme le législateur qu'il faut généralement honorer »[492]. On sait que Kant défend instamment c'est ce qui peut être moralement commandé aux hommes doit être universel et il doit être accessible à tous d'une manière égale.[493] Selon Kant la religion de culte échoue d'assurer l'universalité dans ses exigences morales qui devraient servir au bout du compte d'être agréable à Dieu, à cause de son caractère révélé et historique. Elle se lie à l'histoire et donc à l'expérience, mais pas purement à la raison, elle parvient aux croyants par certains dogmes, elle prétend qu'elle rendre ses croyants dignes à Dieu au moyen des actes de culte mais pas morales. C'est pour cela elle n'a aucune force sanctifiante, elle « est une foi mercenaire et *servile* (*fides mercenaria, servilis*) et ne peut considérée comme la foi sanctifiante parce qu'elle n'est point morale »[494]. Tout au contraire de cette forme de la religion rigide et exclusive, Kant défend que « La marque distinctive de la véritable Eglise, c'est son universalité ; qui à son tour a pour caractères sa nécessité et sa déterminabilité »[495] D'où il parvient que la volonté divine que nous essayons d'accommoder celle de notre « ne nous permet de concevoir qu'*un seul Dieu*, et par suite aussi qu'*une religion*. »[496] D'après cela, nous avons le droit de dire que Kant soutient la singularité de la religion et juge les religions de culte ou historiques insuffisantes pour avoir l'universalité, c'est pour cela il utilise sa théorie de la moralité comme un

[490] **Religion,** p. 201, 6: 154.
[491] Ibid. cf. **La métaphysique des mœurs**, 6:443, **Conflit**, p. 38-9, 7 :36, **KPrV**, p. 138, 5 : 129.
[492] **Religion.**, p. 139, 6: 103-4. La traduction anglaise nous paraît plus adéquate, y l'accent de l'universalité (*allgemein*) n'a pas disparu : « Since all religion consists in this, that in all our duties we look upon God as the lawgiver to be honored *universally* », souligné par nous, p. 137.
[493] Allen Wood, "Kant's Deism", **Kant's Philosophy of Religion Reconsidered**, Philip J. Rossi and Michael Wreen (ed.), Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991, p 13.
[494] **Religion**, p 153, 6 :115.
[495] **Ibid,** p. 152, 6: 115.
[496] **Ibid.,** p. 139, 6 : 104.

critère pour les évaluer. La religion morale représente l'étalon de sa pensée, il compare les autres formes des religions cultuelles selon cet étalon unique. En conséquence, dans cette partie nous voulons poursuivre l'évaluation kantienne de la religion institutionnelle, en lui référant avec les termes kantiens : la religion de culte ou la religion historique.

Nous sommes au courant qu'on expose de problème ou de la tâche de cette partie comme s'il n'avait rien à faire avec les autres critères sauf que la religion morale qui est née de la philosophie critique. Cependant quand elle est maintenue de cette façon, la partie présente semblera évidemment manquante. Toutefois il faut qu'on souligne que les problèmes qu'on va y examiner peuvent être les plus mérites à être maintenues en utilisant les influences extérieures qui ont un impact sur Kant. A bien des égards nous pouvons dire qu'il était l'enfant de son époque, en étant un figure caractéristique aux Lumières, il s'intéressait avec la religion, les dogmes, les institutions religieuses, les officiers ecclésiastiques etc. avec vigilance et soupçon. Néanmoins il n'a jamais ignoré cette institution puissante, ni a déclaré directement la guerre avec elle. Il a essayé de régler le compte avec la religion en lui mettant en épreuve de la philosophie critique sans se faire oublier que son époque est « la meilleure dans toute l'histoire de l'Eglise connue jusqu'à ce jour »[497]. Il pensait que son époque avait le pouvoir de conversion la religion historique à la religion véritable. Il y voyait « un rapprochement continu vers l'Eglise qui doit pour toujours unir tous les hommes et qui constitue la représentation visible (le schéma) d'un royaume invisible de Dieu sur la terre. »[498]. Sans doute, ainsi déclarant, il entendait l'esprit de la libération de son époque avec tous les aspects où il pensait que la raison enfin se libérait du joug des pouvoirs souverains qui la traite comme un enfant.

Bien naturellement, quand on parle de la religion de culte, révélée ou historique[499] d'une manière générale, nous pouvons comprendre n'importe quelle religion sur la terre, organisée autours de quelques règlements. Mais il est aussi prévu

[497] **Ibid.**, p. 174, 6: 131.
[498] **Ibid.**, p. 174, 6: 131.
[499] Kant utilise les trois formes du mot pour décrire le même type de la religion. A partir de là, sauf indication contraire, nous allons utiliser l'un de ces adjectifs (cultuelle, révélée et historique, et aussi institutionnelle et statutaire) en comprenant les autres.

que Kant s'est intéressé principalement avec le Christianisme que les autres religions. C'est pour cela quand il parle des dogmes, des cultes, des rituelles il souvent réfère à celui-là. Mais sa curiosité en ce qui concerne la culture, l'histoire, en bref tous les produits artificielles, c'est-à-dire libres de l'être humain, qu'il a examiné sous le nom de l'anthropologie dans le sens le plus général, lui dirigent à s'intéresser les autres sociétés, de ce fait aux autres religions. C'est pour cela on constate qu'il mentionne des autres religions à part du Christianisme, soit les deux autres religions monothéistes de la tradition abrahamique, le judaïsme et l'islam, soit celles qui se varient d'eux substantiellement comme le Zoroastrisme, Hindouisme ou Budéisme. Néanmoins il faut qu'on mette au centre de notre enquête le Christianisme, car en ce qui concerne les pensées autour de la religion de culte, Kant focalisait sur celui-là et lui utilisait comme l'exemple le plus développé parmi les autres religions historiques.

Le fil conducteur d'approche kantienne par rapport aux religions de culte, soit le Christianisme soit d'une autre, se lie directement à sa conception morale. Selon lui tous les éléments relatifs à une religion doivent être évaluer par le moyen de la moralité, car selon lui « notre disposition morale qui est la base et aussi l'interprète de toute religion »[500] et les autres éléments de la religion qui sont à part de la moralité doit être considérés comme secondaire par rapport à ce critère. Donc dans ce domaine, nous voyons clairement qu'il n'admet rien comme légitime, et même pas acceptable, s'il est impossible à lui juger comme pratiquement valable. Ainsi que les religions institutionnelles ne pouvaient jamais échapper à être l'objet de critique kantienne, rappelons qu'il a déjà manifesté longtemps avant de la *Religion* et du *Conflit*, la nécessité de la soumission de la législation et la religion à la critique, de même que la raison, sur le même plan de « son libre et publique examen »[501].

Cassirer trouve les semences de son attitude critique concernant la religion auparavant, dans son enfance et adolescence, selon lui Kant tendait très tôt à discerner le sens moral de la religion des dogmes et des rituelles[502]. Cette remarque est importante pour comprendre l'esprit vif et caractère clairvoyant de Kant, cependant elle ne doive pas nous induire aux conclusions hâtivement faites comme

[500] **Religion**, p. 160, 6: 121.
[501] **KrV**, p. 65, A XII.
[502] Ernst Cassirer, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, p. 35.

ce discernement lui arrachait de la religion cultuelle et qu'il la voyait comme complètement inutile, et même extrêmement dangereuse. Même s'il existe des passages dans ses œuvres qui peuvent soutenir cette thèse, qu'un jour viendra où la religion de culte pourra laisser sa place complètement à la religion rationnelle pure et aussi la religion statutaire peut être périlleux face à la progression de l'humanité vers sa fin, en raison de son capacité de contrôler les hommes et les tenir dans l'état du puérilité, d'immaturité, nous devons les examiner très attentivement. Pour cela dans les chapitres ultérieurs de cette partie, nous allons essayer d'élargir notre enquête en nous dirigeant aux livres de Kant et nous allons tenter à discuter les arguments opposés en ce qui concerne ce sujet.

1.9 La Relation de l'ouvrage *Religion* avec les trois Critiques

Avant de commencer à examiner les grands traits de la pensée kantienne isolement dans leurs relations avec les institutions religieuses et tous ceux qui propres à l'ordre ecclésiastique, nous voulons maintenir une question importante. C'est consiste à savoir la relation de la *Religion* avec les grands ouvrages qui principalement fondent la philosophie critique. Le lecteur peut à bon droit nous demander est-ce que cette enquête ne constitue pas soi-même la tâche entière de cette partie du fait qu'elle ne peut pas possiblement exécutée en dehors de cette relation. Alors, pourquoi lui ajouter un autre titre soi-disant l'investigateur d'une telle relation ? Sans doute ces critiques ont bien la raison, cette troisième partie est entièrement pour dévoiler une telle relation, néanmoins dans les chapitres suivants nous voulons nous remettre aux sujets dans leurs détails. Pour l'accomplir, une telle partie sera nous servie comme le fondement générale et le contenu de ce titre nous l'espérons va nous en donner le moyen.

Parmi les interprètes de Kant il existe une conviction vaut la peine d'être considérée que la *Religion* est la quatrième « critique » de Kant.[503] Bien sûr qu'on

[503] Engin Erdem, "Kant: Kötülük, Ahlâkî Toplum ve Tanrı'nın Varlığı Meselesi", **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, n. 14, Octobre 2008, İstanbul, Dergah Yayınları, p. 17. Cf. Une approche semblable existe chez J. Gibelin, dans son avant-propos de la traduction de la *Religion*, il remarque que l'écriture de ce livre issue de l'insatisfaction de Kant en ce qui concerne l'achèvement de son système. Selon lui, il aurait pu penser que la troisième *Critique* est le dernier mot de son œuvre, néanmoins il écrit la *Religion* pour le couronner. **Religion**, p. 8.

peut négliger cette opinion parce qu'elle reflète un point de vue loin des interprétations orthodoxes. Néanmoins, s'il n'est pas défendu qu'elle ait été rédigée comme une quatrième Critique, la Religion, avec les autres opuscules tardifs, joue un rôle indispensable en ce qui concerne la pensée politique de Kant. A cause de « La Critique de la raison politique n'a pas été écrite. »[504], nous devons la chercher dans ces trois critiques et ces opuscules, surtout post-critiques. En général, tout au-contraire de l'opinion qui lui déclare la dernière des critiques, la *Religion* n'est pas vue si importante à l'intérieur de corpus kantien. Mais bien qu'on soit au courante qu'une thèse soit sain et sauf quand elle garde son inclination vers l'orthodoxie, nous ne désirons pas nous replier de profit de ce qui sont moins orthodoxes et plus risquées. En disant cela, nous voulons essayer de dire que la *Religion* est un livre très important en ce qui concerne pensée politique de Kant, quand il maintient l'institution, encore l'une de plus importantes dans son époque, voire l'Eglise et son doctrine.

Concernant ces ouvrages précritiques Kant fait un avertissement qu'il a écrit jusqu'à 1777 d'une manière fragmentaire (*stückweise*).[505] Nous savons que cette date corresponde au période où il écrivait sa première *Critique.* A partir de cet opus magnum les sujets qu'il examine ne changeaient pas substantiellement, néanmoins ils ont été maintenus selon les principes de la philosophie critique. Comme on le sait, Kant insistait sur le caractère architectonique de ses critiques, selon lui, elles composent la structure fondamentale de son œuvre qui fournit les principes préliminaires, avec et après lesquelles la philosophie peut être systématiquement mis en œuvre. En utilisant les mots de Lyotard on peut dire que « la phrase doctrinale, ou systématique, doit venir après la phrase critique ».[506] La *Critique de la raison pure* constitue la partie propédeutique de la philosophie qui est un système de la connaissance rationnelle, en élargissant cette propriété nous pouvons dire que la partie critique de son œuvre tout entier est pour servir l'objectif d'exécuter une recherche sur la possibilité de la connaissance rationnelle par concepts, mais pas

[504] Jean-François Lyotard, **L'enthousiasme la critique kantienne de l'histoire**, Paris: Edition Galilée, 1986, p. 25.
[505] M. Emile Boutroux, **La philosophie de Kant**, p. 6.
[506] Jean-François Lyotard, **L'enthousiasme la critique kantienne de l'histoire**, p. 12.

d'exposer le système de cette sorte de connaissance.[507] Cet élargissement nous semble légitime en considérant le fait que la première *Critique* soit la source des suivantes, d'où on pense qu'on pourrait les attacher une tâche similaire à accomplir. En raison de cela, nous pouvons dire que la partie critique examine les pouvoirs supérieurs de connaître en tant qu'ils sont tous ensemble le fondement de la philosophie.[508] Ainsi Kant déclare que les deux *Critiques* sont élémentaires :

> La critique de la raison pure *théorique*, qui était consacrée aux sources de toute connaissance a priori (par conséquent aussi aux sources de ce qui, en elle, appartient à l'intuition), fournissait les lois de la *nature*, la critique de la raison *pratique* fournissait la loi de la *liberté* [509]

Par rapport à cela, la première *Critique* n'exprime pas une « philosophie systématiquement construite » mais bientôt une propédeutique qui met à l'épreuve la raison pure, d'où la portée de la possibilité de la connaissance rationnelle issue. Cette possibilité marque la limite de la raison pure dans son utilisation, quant au dépassement de cette limite, il doit sans doute être éliminé de la philosophie comme système si cette dernière veut se construit sur un terrain solide. C'est pour cela la première *Critique* peut être considérée comme le plus difficile à réconcilier avec quelques assertions de la *Religion*. Nous avons examiné sa réfutation en ce qui concerne les revendications de la théologie rationnelle, d'une part cette réfutation nous persuade que la *Critique de la raison pure* est inconciliable avec quelques allégations de la *Religion*. Et bien sûr, d'une autre part, nous voyons les racines de quelques allégations qu'elle insiste, issues de la première *Critique* en tant que leur arrière plan se lie à celle-là. A notre avis nous pouvons expliquer cette situation qui peut être comprise comme indécise, avec le fait que Kant écrivait d'une manière progressive : c'est-à-dire quand il se rencontrait avec un embarras il développait son œuvre d'une manière flexible selon le besoin de son système. C'est pour cela qu'il faut qu'on se rappelle que Kant n'eut pas se contenté avec cette première critique et en ajouta deux autres avant d'écrire la *Religion*.

---

[507] Cf. Kant, **KU**, p. 87, 20: 195. Aussi Cf. **KrV** A 841/ B869.
[508] **KU**, p 93. 20: 201.
[509] **Ibid.**, p 93. 20: 202.

Quand même nous pouvons dire que la première *Critique* ait une influence décisive à créer une position omniprésente qui va apparaître dans tous les ouvrages prochains. Les points communs clairement font partie aussi dans la *Religion*, elle s'ouvre en remarquant qu'elle n'a pas un produit du théologien biblique mais d'un philosophe. D'où elle cherche l'universalité et les principes a priori et en lui faisant, dans une deuxième étape elle vise à montrer la compatibilité et l'harmonie entre la raison et l'Ecriture.[510] Une description de Kant qu'il fasse dans la préface de la deuxième édition sert à expliquer sa position omniprésente. Il commence à la *Religion* par une distinction qui pourrait être naturellement prévue, la religion qu'il va s'occuper dans ce livre se sépare de la religion qui se base sur les faits historiques, donc il trait deux sphères en regardant la religion : la révélation en tant que système historique et la religion de la raison pure. La première concerne le théologien biblique, quant à la deuxième elle se participe au système rationnel, donc avec elle s'intéresse le philosophe. En comparant la révélation et la religion de la raison, Kant les met en place d'une façon propre aux principes de la première *Critique.* Il les décrire comme les deux cercles concentriques, l'une enferme l'autre. Dans ce cas ayant une caractère historique la révélation doit être représentée par la sphère englobant car elle consiste des éléments fragmentaires qui dépasse la limite de la raison, néanmoins la religion pure de la raison exclue les éléments empiriques et historiques de cette dernière et donc elle constitue la sphère qui est la plus étroite.[511] Ainsi apparaisse la type de la réconciliation : la révélation doit négliger ses éléments incompatibles avec la raison, parce que la religion de la raison les exclue d'une manière stricte. Nous allons essayer de montrer ultérieurement que la *Religion* est consacré de réconcilier la raison avec la religion par rapport aux termes de la raison, la religion révélée est apte à faire des concessions à cause de son caractère contingent.

Parallèlement à son prédécesseur la deuxième *Critique*, avec les *Fondements* qui la précède en se portant à peu près les mêmes objectifs comme nous avons examiné d'une façon détaillée dans la deuxième partie, est aussi un ouvrage préliminaire qui veut éprouver tout le pouvoir pratique, en examinant les principes a

[510] **Religion**, p. 32, 6 : 13.
[511] **Ibid.**, p. 31. 6 : 12.

priori pour la moralité, en tant qu'elle éclaircie son fondement, sa tâche, sa possibilité et légalité etc. Ici même que la tâche soit différent que celle de la première critique, la raison qu'elle a la préséance des autres ouvrages demeure toujours la même. Comme nous savons, la tâche critique de Kant vise cette fois de montrer que les principes déterminants de la volonté sont issus de la raison, mais pas d'un pouvoir extérieur. Une telle démonstration seule peut donner la réalité objective de l'idée de la liberté sur laquelle tout l'édifice pratique peut être construite.

Nous pouvons sans hésitation dire que le fondement pratique a une très explicite influence sur la *Religion*. Dans la deuxième partie nous avons montré l'itinéraire de la moralité qui mène vers une sorte de la religion qui ne pourrait pas être considérée comme la source d'où la moralité est née, néanmoins elle la consolide d'une manière indispensable et à savoir a un rôle crucial. Donc un livre qui examine la religion doit se lier dans la philosophie critique, *de jure* directement à sa philosophie pratique. Pour rappeler la relation entre les deux, nous pouvons retourner aux ouvrages principaux qui maintient les conditions a priori de la moralité. En faisant cela nous croyons que la place de la religion dans la partie pratique soit éclaircie.

Dans l'introduction des *Fondements*, Kant reprend un sujet très significatif pour lui qu'il aborde dans toutes les introductions de ses critiques : la division de la philosophie selon la nature de la connaissance rationnelle. Il est bien connu qu'elle est soit formelle ou matérielle. Les *Fondements* veulent mettre cette question en évidence : la partie pratique est-elle fait de la partie formelle ou matérielle ? Rappelons la première théorème de la *Critique de la raison pratique* : l'objet ou bien la matière de la faculté de désirer détermine la volonté, selon Kant il faut être compris « par matière de la faculté de désirer, un objet dont la réalité est désirée. »[512], pourtant cette matière (ou l'objet) ne détermine la volonté que d'une façon subjective et donc la condition de la détermination de la volonté est à la fois intérieure et empirique. Toutefois c'est la manière de désirer que notre vœu soit exaucé selon nos conditions particulières. Tout au contraire la volonté doit être déterminé par une loi qui a été isolée de tout objet empiriquement présenté, donc qui n'a aucun motif

[512] Kant, **KPrV**, p. 19, 5: 21.

matérielle, en tant que la simple forme universelle, si on veut lui accorder avec les lois universelles. Néanmoins bien qu'elle apparaisse comme elle nécessite un motif formel pour la détermination de la volonté, la partie pratique reste encore sous la philosophie matérielle. Parce que la loi morale formelle est elle-même l'objet unique de la volonté qui lui détermine selon les critères universelles.

Kant lui place sous la philosophie matérielle en tant qu'elle détermine les objets et les lois qu'ils se soumettent, c'est la philosophie de la nature pour déterminer l'objectif premier et quant à la moralité, elle détermine les lois de la liberté pour le deuxième objectif.[513] Ainsi la doctrine de la nature se sépare de la doctrine de la moralité. Bien que toutes les deux soient empiriques pour qu'elles se lient directement à l'expérience, leurs principes issus des principes pures a priori. Kant continue avec cet exercice de diviser sous l'éthique, sa partie empirique peut être nommée l'anthropologie pratique, tandis que la partie rationnelle est le moral.[514] Bien sûr il défende la nécessité de mettre la partie rationnelle devant la partie empirique pour que la première puisse lui fournir les principes. D'où nous pouvons estimer que la *Religion* constitue l'effort de Kant pour faire la moralité pure maîtrise la partie empirique de son éthique. Parce qu'il pensait bien sûr que la partie pure doit être inébranlable et définitivement le souverain de l'empirique :

> [N]on seulement les lois morales, y compris leurs principes, se distinguent essentiellement, dans toute connaissance pratique, de tout ce qui renferme quelque chose d'empirique, mais encore toute philosophie morale repose entièrement sur sa partie pure, et, appliquée à l'homme, elle ne fait pas le moindre emprunt à la connaissance de ce qu'il est (Anthropologie).[515]

Nous voulons soutenir que selon Kant la religion historique peut être compris comme un élément de la connaissance anthropologique laquelle il a déjà souligné la place secondaire selon la philosophie pratique. Elle peut avoir une essence pure, si elle est véritablement procède de la divinité. Néanmoins les facultés de la connaissance humaine ne sont pas capables de faire une telle distinction en lui

[513] **Fondements**, p. 49, 4: 387.
[514] **Ibid.**, p. p. 50, 4: 388.
[515] **Ibid.**, p. 52, 4: 389.

jugeant selon sa situation empirique dans son historicité. L'organisation de la religion historique se forme selon les caractéristiques des gens qui lui dirige, conformément les exigences de son temps et l'orientation politique de la société à laquelle elle s'adresse. Pourtant la religion pure de la raison seule peut lui contrôler en lui examinant selon les lois pure de la moralité et si nécessaire lui propose des réformes. Nous allons voir les effets de cette pensée dans les chapitres suivants en détaille.

Quant à la place de la dernière *Critique* parmi les trois critiques, dans le cas on lui met en comparaison avec la *Religion*, cela pourrait être la plus obscure que les deux autres premières et en même temps la plus apte pour les interprétations. Naturellement cette obscurité issue de son ambiguïté en général, qui fait naître en grande quantité des discussions et des interprétations depuis qu'elle a été publiée. Il est bien connu que selon la déclaration de Kant, cet ouvrage est consacré de lier les domaines théoriques et pratiques qui semblent être loin les uns aux autres avec « un abîme incommensurable »[516]. Cette tâche semble très plausible en raison de leurs natures inséparables en réalité, les trois facultés supérieurs, voire la faculté de connaître, le sentiment de plaisir et de déplaisir et le pouvoir de désirer sont toutes se lient au même fondement commun, qui est l'âme.[517] Donc l'expérience humaine ne corresponde pas parfaitement à une telle distinction, l'homme étant borné avec les principes physiques et biologiques, a aussi une capacité apparemment tout autre et autonome d'agir selon son gré. Cette condition intrigante crée une illusion qu'il y'ait deux mondes distinctes. Les distinctions qui écartent la philosophie théorique de la philosophie pratique comme métaphysique/moral, phénomène/noumène, causalité naturelle/causalité par la liberté, connaître/penser etc. peuvent correspondent certes aux domaines distincts pour l'homme néanmoins leur croisement inévitable dans l'expérience d'une même personne nécessitent une liaison. Ici une telle exigence est née du fait que le monde sensible, celui du « domaine du concept de la nature », n'a aucun influence sur l'intelligible, celui du « domaine du concept de la liberté », mais l'envers doit être en vigueur. Kant ainsi exprime la nécessité de supra-sensible influencer le sensible qui est une supposition de la pensée : « il faut nécessairement,

[516] **KU**, p. 154, 5:175. Cf. **Ibid.** p. 174-5, 5: 195.
[517] **Ibid**., p. 156, 5:178.

par conséquent, que la nature puisse être pensée de façon telle que la légalité de sa forme s'accorde pour le moins avec la possibilité des fins qui doivent être mises en œuvre en elle selon des lois de la liberté. ».[518] Si cette influence n'existait pas avec l'aide d'un fondement supra-sensible présenté par la faculté de juger, il existerait deux domaines réellement distincts pour que les mêmes actes des hommes apparaissent, et donc une telle proposition serait clairement absurde. Cela veut dire d'une part l'homme doit reconnaître les deux mondes de différentes législations comme impossible à réduire l'un à l'autre et d'une autre il doit trouver la possibilité pour l'un de gouverner l'autre. Nous savons déjà de la philosophie pratique de Kant que ce gouvernement appartient à la législation morale. La causalité par liberté a le pouvoir sur la causalité de la nature sinon il ne serait pas possible de parler de la moralité. Guyer ainsi explicite cette tâche :

> [N]ous devons agir selon les commandements de la moralité *dans* le monde naturel et de ce fait transformer le monde naturel au monde moral. Nous devons rendre notre propre autonomie effective dans le monde naturel, et les jugements esthétique et téléologique nous supportent notre foi qu'on est capable de le faire.[519]

D'où nous pouvons inférer que la règne de la moralité est établie pas immédiatement mais postérieurement sur la nature et même la tâche principale des jugements réflexifs est de nous montrer qu'un tel gouvernement soit possible, ainsi la satisfaction peut être acquise pas seulement d'un postulat de la raison mais aussi d'une manière sensuelle[520]. Ici on peut penser qu'une contestation de la législation de la nature doit apparaît quand la législation morale veut lui changer d'une manière ou d'une autre. Car l'une fait partie du monde des phénomènes et l'autre des noumènes, on pourrait penser que cette incohérence rend toutes les deux impossibles à échanger un tel effet. Toutefois Kant défend que l'effet du domaine qui est dirigé par le concept de la liberté s'effectue sur lequel est dirigé par le concept de la nature se révèle de la même façon comme apparence.[521] Cet effet est considéré comme une possibilité dans la nature, comme la considération semblable déjà faite par la raison

[518] **Ibid.**, p. 154, 5: 176.
[519] Paul Guyer, **Kant**, New York: Routledge, 2006, p. 309.
[520] **Ibid.**, p. 310.
[521] **KU**, p. 175-6, 5: 195-6, note.

pratique. Cette fois-ci la considération de la possibilité de l'effet du domaine de la liberté sur celui de la nature est faite par la faculté de juger en utilisant le concept de la finalité :

> Le concept que se forge la faculté de juger de la finalité de la nature appartient encore aux concepts naturels, mais seulement comme principe régulateur du pouvoir de connaître, cela bien que le jugement esthétique sur certains objets (de la nature ou de l'art), qui met en jeu ce concept [522]

La raison pour laquelle Kant met à la recherche d'une autre justification pour un tel effet nous mène certainement vers la relation de la troisième *Critique* avec ses ouvrages derniers, notamment la *Religion* et le *Conflit* qui ont une importance incommensurable pour notre travaille. Après avoir décrit comment Kant a déjà accepté que la législation morale est active sur la nature par l'exigence de la raison pratique, Guyer demande la raison pour laquelle Kant provoque une telle quête encore une fois avec la *Critique de la faculté de juger.* En ce qui concerne le renouvellement de cette enquête il ainsi nous montre le motif :

> Mais dans la troisième *Critique*, et en fait tout au long de ses œuvres qui sont datés les années de 1790s, Kant signifie que nous sommes créatures sensuels aussi bien que rationnelles, et pour cela nous avons besoin de la présentation et confirmation sensuelle aussi bien que rationnelle des conditions de la possibilité de la moralité. Il explicitement reconnaît après trois années de la *Critique de la faculté de juger*, quand il affirme dans la *Religion dans les limites de la simple raison* : « besoin naturel à tous les hommes de réclamer toujours pour les concepts et les principes suprêmes de la raison quelque *appui pour les sens*, quelque confirmation par l'expérience, ou autre chose de ce genre » la *Religion*, 6 : 109.[523]

Par rapport à cela, il faut remarquer qu'après la troisième *Critique* Kant prend en considération d'une manière différente qu'il le faisait auparavant que les hommes sont sensuelles, et les explications qui visent l'universalité selon la seule contribution de la raison ne sont pas suffisantes sans recourir à leur sensualité, pour pouvoir comprendre « la vraie condition de l'homme ». C'était l'une des plus ouvertes parties

[522] **Ibid.**, p. 176-7, 5: 197.
[523] Paul Guyer, **Kant**, p. 310. La traduction du texte est à nous, mais la citation de la *Religion* a été utilisée de l'édition française, p. 146.

au danger de son système qui peut être vulnérable face aux assauts, et même après avoir rédigé la troisième *Critique* et les ouvrages suivants, il a été critiqué pour cela, qu'il ignorait la sensualité humaine et décrit l'homme comme un être seulement et purement rationnel ou lui demande agir de telle façon. Bien qu'il souligne que la rationalité de l'homme n'est pas parfaite comme celle de Dieu, Kant avait une position beaucoup plus stricte quand il plaçait la sensualité devant la rationalité, et il votait la confiance pour la rationalité et essayait de réduire le plus que possible le partage de la sensualité dans ses explications. Bien sûr qu'il avait raison à chercher les principes fiables, situés dans un domaine où l'universalité règne, néanmoins cet effort lui éloigne de la situation que cette universalité ne trouve pas une confirmation décisive à cause du manque de pris en considération de la sensualité. Alors disons que c'était un de plus importants objectifs ce qu'il voulait achever quand il a rédigé la dernière *Critique*.

Même si la raison d'être de la troisième *Critique* nous paraisse claire, le contenu de celle-là donne lieu aux grands nombres de controverses. Et c'est pour cela que si souvent les intentions de Kant dans cette troisième *Critique* perturbent ceux qui veulent les éclaircir. Les nouveaux termes clés qui apparus dans cet œuvre ont été examinés d'une façon raffinée et de temps en temps exagérée. Les deux types de jugements, voire esthétique et téléologique qui n'ont jamais apparu ensemble dans l'œuvre de Kant rendent la troisième *Critique* beaucoup plus énigmatique.[524] Quelques interprètes y trouvent le fondement de la formation des concepts, parce que la faculté de juger sert à « trouver » ou bien « inventer » l'universel pour le particulier.[525] Certains y voient les plus subtiles formules qui peuvent être utilisés à comprendre la philosophie politique de Kant. Notre intérêt est plus proche à celles des dernières. En ce qui concerne les thèses de la *Religion* qui appuient sur l'importance de la communion des gens tout autour d'une église, nous trouvons qu'à cet égard cet ouvrage est très important.

---

[524] **Ibid.**, p. 307-8.

[525] Cf. Hannah Ginsborg, "Qu'est-ce que la faculté de Juger?", **L'année 1790 Kant Critique de la faculté de juger beauté, vie, liberté**, C. Bouton, F. Brugère, C. Lavaud (dir.), Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008.

Comme nous avons déjà mentionné que la troisième *Critique* est consacrée d'examiner la faculté de juger avec laquelle « un fondement de l'unité suprasensible »[526] soit retrouvé. Cette faculté est mis en même range avec l'entendement et la raison en tant qu'elle compte dans la famille des « pouvoirs supérieurs » de la connaissance. Néanmoins elle n'a pas un domaine à gouverner comme l'entendement ait la législation de la connaissance théorique a priori tout entière, et la raison ait celle des « préceptes pratiques a priori non conditionnés par le sensible »[527]. Toutefois elle peut « avoir quelque territoire », et ce territoire est son héautonomie, donc elle n'a pas une législation sauf soi-même, cette situation est assez intéressante –et en fait enrichissante pour la pensée religieuse, politique et historique de Kant. C'est une sorte d'autonomie qui ne soit pas objective comme celle de l'entendement ou de la raison. Cette sorte d'autonomie ne donne pas les principes qui déterminent ni la nature ni la liberté d'une manière contraignante, mais elle se tourne en soi pour comprendre ce qu'elles font, les deux autres facultés et comment elles se relient. Alors la faculté de juger ne nous fournit qu'un jugement subjectif. Néanmoins nous pouvons demander si cette manque de l'objectivité est-elle lui rende faible ou forte ? Nous pouvons sain et sauf dire que la subjectivité ne marque pas un défaut au regard de l'objectivité chez Kant, nous avons mentionné de ce sujet dans la deuxième partie en faisant appel le « Canon de la raison pure ». Pour pouvoir appuyer cette assertion nous pouvons retourner un peu en arrière.

Avant qu'il mette le jugement subjectif de la faculté de juger en même rang avec des jugements synthétiques a priori, Kant évaluait celui-là d'une manière complètement différente. Nous savons que de Leibniz jusqu'à Baumgarten, les aînés de Kant décrivent le beau d'une perspective métaphysique, c'est-à-dire ils lui comprennent comme la représentation de l'harmonie et de la perfection du monde en tant que *cosmos*. « Comme héritier (hérétique) d'une conception intellectualiste du monde initiée par Leibniz, systématisée par Wolff et partiellement remise en cause par Baumgarten, Kant a affaire à une tradition qui associe très fortement et la

[526] **KU**, p. 154, 5: 176.
[527] **Ibid**., p. 155, 5 : 177.

contemplation du *cosmos*. »[528]. Kant résistait cette conception qui voit la beauté comme l'approximation d'une perfection objective, une représentation d'être le plus parfait, de ce qui est le plus réel. L'idée d'une réalité maximum se trouve dans la beauté comme elle s'est admise dans cet ordre harmonique d'une manière nécessaire. Fœssel demande si une telle tendance « à faire du beau un appendice à la métaphysique spéciale se retrouve-t-elle dans l'œuvre précritique ? »[529] Il lui réponde en disant que Kant méprisait jadis une telle conception qui appuie sur une preuve phsyco-théologique. Tandis qu'il faisait des cours de l'anthropologie avant de 1781, il pensait que les jugements du goût sont empiriques et même ils avaient besoin d'être appris dans une société. Car ils étaient loin d'être a priori, on pourrait apprendre comment peut-on les construire par les réponses des autres, donc on exige un sociabilité pour qu'on pût avoir les jugements des goûts.[530] Bien évidemment la rupture de l'école leibnizienne était claire. Néanmoins Kant n'était pas satisfait par cette conception non plus, jusqu'il parvient au principe a priori du jugement du goût dont il a mentionné dans sa lettre à Reinhold, écrit en 1787, bien qu'il pensât qu'une telle tâche soit fût impossible, en analysant les facultés et leur relation l'une à l'autre lui fait trouver une telle possibilité.[531]

Donc, là-où il est parvenu à l'héautonomie de la faculté de juger, il s'est satisfait, parce que celui-ci est subjectivement et en même temps universellement valable, la raison en est ainsi déclarée par Kant : « puisque la faculté de juger ne donne la loi ni à la nature ni à la liberté, mais exclusivement à elle-même »[532]. C'est la raison pour laquelle elle peut lier les deux législations en apparence incommensurables, cette auto-législation lui donne le pouvoir judiciaire qui peut se tourner vers les deux législations et les unir sous le titre de la finalité. Comme ça les deux législations de l'entendement et la raison se rattachent l'un à l'autre avec un principe subjectif qui est d'attribuer la finalité à la nature qui lui rendre apte à la soumission de la moralité. Ce principe subjectif est propre à la faculté de juger parmi

[528] Michaël Fœssel, "Le sujet esthétique: un sujet sans monde", **L'année 1790 Kant Critique de la faculté de juger beauté, vie, liberté**, p. 126.
[529] **Ibid.**, p. 128.
[530] Paul Guyer, "Editors Introduction" dans **Critique of the Power of Judgment**, Paul Guyer (éd. Et trans.), Eric Mattehews (trad.), Cambridge, New York : Cambridge University Press, 2000, p. xix.
[531] **Ibid.**, p. xiii-xiv. La lettre a été citée dans cette partie.
[532] **KU**, p. 115, 20: 225.

les facultés supérieures de connaitre. On lui attache une tâche si particulière, c'est l'attribuer la finalité à l'objet de la nature d'une manière subjective, trouver sa place dans un système équilibré selon les buts propres à soi-même.

> La faculté de juger a donc elle aussi, en elle un principe a priori pour la possibilité de la nature, mais seulement d'un point de vue subjectif : grâce à ce principe, elle prescrit, non pas à la nature (comme autonomie), mais à elle-même (comme héautonomie) une loi pour la réflexion sur cette nature –loi que l'on pourrait nommer la *loi de la spécification de la nature* considérée dans ses lois empiriques : (…) En ce sens, quand on dit que la nature spécifie ses lois universelles selon le principe de la finalité pour notre pouvoir de connaître, c'est-à-dire en vue d'une adaptation à l'entendement humain dans son activité nécessaire, telle qu'elle consiste à trouver, pour le particulier que la perception lui offre, l'universel, et pour le divers (qui correspond, certes, pour chaque espèce, à l'universel) à nouveau une liaison dans l'unité du principe, ni on ne prescrit par là une loi à la nature, ni on n'en tire une loi par observation (bien que ce principe puisse assurément être confirmé par l'observation.[533]

Bien qu'elle ait le même siège avec les autres facultés supérieurs, la faculté de juger est différente d'eux par sa législation, car elle invente ses principes à soi-même d'une manière unique. Bien que l'entendement et la raison fonctionnent selon l'objectivité, l'accent sur la subjectivité lui rend unique parmi les facultés supérieures. Le principe de fonctionnement de l'entendement est la spontanéité et c'est l'autonomie pour la raison, tous les deux principes reflètent le fonctionnement déterminant des pouvoirs supérieurs de la connaissance :

> La loi morale est un fait une loi de la causalité par liberté (*durch Freiheit*), partant une loi de la possibilité d'une nature supra-sensible, de même que la loi métaphysique des événements dans le monde sensible était une loi de la causalité de la nature sensible ; ainsi la loi morale détermine ce que la philosophie spéculative devait laisser indéterminé, à savoir la loi d'une causalité dont le concept n'était que négatif dans

[533] **Ibid.,** p. 165, 5: 185-6.

> cette dernière, et elle procure pour la première fois à ce concept de la réalité objective.[534]

La loi métaphysique et la loi morale, toutes les deux déterminent les deux natures : la nature sensible et celle suprasensible. Les deux natures sont déterminées selon les principes d'objectivité. Or quant à la faculté de juger il n'existe pas une nouvelle nature à déterminée, elle attache une finalité à cette nature prédéterminée. Nous voudrions là ouvrir une petite parenthèse, nous savons que la faculté de juger joue un rôle essentiel pour la première *Critique*, parce que via elle la déduction des catégories devient possible, car « nous pouvons ramener toutes les actions de l'entendement à des jugements, tant et si bien que l'*entendement* en général peut être représenté comme un *pouvoir de juger*. »[535]. Bien qu'on comprenne le jugement déterminant par celui-là, les interprètes pensent que ces deux types des jugements sous l'administration de la même faculté font naître l'expérience, par exemple Hannah Ginsborg défend, en soulignant que la faculté de juger dans la première *Critique* se diffère de celle de la troisième, que la faculté de juger de la dernière est « la condition préalable »[536] de la possibilité de celle de la première.

Une question peut venir à l'esprit à propos d'exigence de lier l'abîme qui sépare les domaines théoriques et pratique : quand il a écrit les deux premières critiques est-ce que Kant pensait qu'il y ait une telle abîme qui dût être refermer entre les deux domaines avec l'aide d'une autre faculté qui marche selon les principes subjectifs ? Clairement il insistait sur la distinction de deux législations sont différentes en ce qui concerne la faculté avec laquelle elles sont menées, et de ce fait leurs intérêts, méthodes et objectifs. Néanmoins il nous semble qu'il n'a pas vu cette différence causerait un problème si important, jusqu'au point qu'il y aurait dû en trouver une solution en écrivant une troisième *Critique*. Mais si on regarde le processus d'écriture la série, on ne voit pas l'existence d'un tel projet. Tout au contraire Kant écrivait ses critiques l'un après l'autre par rapport aux questions et problèmes qui ont été apparues par la publication de la première. Nous n'avons pas

---

[534] **KpV**, p. 48,
[535] **KrV**, p. 156, A 69/ B 94.
[536] Hannah Ginsborg, "Qu'est-ce que la faculté de Juger?", **L'année 1790 Kant Critique de la faculté de juger beauté, vie, liberté**, p. 56.

l'intention de dire que les sujets principaux des critiques sont tous d'un caractère après coup. Dès les premiers ouvrages on peut trouver l'itinéraire qui mène aux ouvrages tardifs. Toutefois nous savons que les trois critiques ne sont pas les produits d'un plan qui précède leur réalisation.

Ses correspondances et ses lettres témoignent qu'il n'a pas planifié d'écriture de la deuxième *Critique* jusqu'à la première était republiée avec les différences substantielles. En fait la deuxième *Critique* a originalement apparue comme une partie à annexée la *Critique de la raison pure* quand cette dernière a été révisée et republié (en 1787)[537]. Les deux ouvrages principales de sa pensée morale, les *Fondements* et la *Critique de la raison pratique* ont été écrits comme des traités qui manifestent les principes simples de la moralité qui aura être poursuivi par une *Métaphysique des mœurs* qui a été mentionnée dans une date vraiment prématurément en 1765, dans la lettre de Kant qu'il a écrit à Lambert.[538] Kant en écrivant un de ces ouvrages, a vu par la suite l'exigence pour les autres à écrire. Il ne se satisfaisait jamais avec ses ouvrages en les voyant achevés et finis de toute part mais comme les exercices de pensée qui sont aptes à accoucher les nouvelles questions et réponses. Quant à l'écriture de la troisième d'une manière semblable son annonce suit l'accomplissement du manuscrit de la deuxième *Critique*. La lettre qu'il a écrit à Reinhold montre qu'il a été confident de la solitude et la cohérence de son système, toutefois qu'il pensait que pour résoudre les problèmes qui occurrent pendant il le construit qu'il faudrait retourner les éléments de la connaissance et les pouvoirs d'esprits.[539]

Retournons au début de ce titre, nous avons mentionné que selon quelques interprètes, la *Religion* est la quatrième « critique » de Kant. Si on admet que les critiques constituent la structure fondamentale du système architectonique de Kant et les autres ouvrages sont les applications des principes issus des critiques aux différents domaines de la philosophie, nous pouvons dire que la *Religion* puisse prendre sa place plutôt à l'intérieur de ces derniers. Est-ce notre décision peut déprécier la valeur de cette œuvre ? Peut probable qu'elle puisse, au moins pour ceux

[537] Kant, **Critique of the Power of Judgement**, p. xiii.
[538] Kant, **Practical Philosophy**, p. 360.
[539] Kant, **Critique of the Power of Judgement**, p. xiv.

qui travaillent la philosophie de la religion du modernité, surtout chez Kant, l'œuvre est de valeur inestimable. Elle mérite l'attention en étant en un sens axillaire pour la tâche kantienne, construction d'un pont entre les domaines théorique et pratique. Pourtant on n'hésite pas d'admettre qu'elle est important comme un élément complémentaire de la philosophie critique et elle a beaucoup d'offrir pour les études kantiennes, n'importe quel sujet soit en cause.

1.10 La Religion Historique et La Religion Pure Rationnelle

Clairement l'ouvrage de Kant le plus pertinent de la question sur la religion est la *Religion,* l'un de plus tardif de ces œuvres. Elle commence par un sujet central pour la philosophie de la religion et aussi pour la philosophie politique, le mal, plus proprement le mal radical dans la nature humaine. Si on parle d'une chose comme la nature d'une autre, souvent on s'intéresse une qualité personnelle, propre à soi. Pourtant le long de la *Religion*, le thème du mal est examiné par Kant comme un phénomène social. Avant d'avoir abordé la distinction entre les deux types de religions, il faut qu'on demande pourquoi il s'occupe du mal comme une introduction pour examiner la religion et il lui utilise comme un concept clé. Bien sûr ce choix reflète caractéristiquement la perspective kantienne et aussi il nous renseigne sur l'influence de son époque sur sa pensée en ce qui concerne la religion. Dans un période où on demande de la religion la justification de sa raison d'être, qui aurait pu être le plus audace de tous les temps au sujet de la religion de sorte qu'on demande « à quoi ça sert la religion ? » avec franchise. Nous pouvons trouver les raisons par lesquelles cette question pourrait être prononcée de telle façon, dans l'idée de l'humanité diffusément pensée comme une entité en développement au moyen des règlementations qui défendent un contrat qui est le fondateur de la socialité. L'une de ces règlementations sociales était admis comme la religion, quel que soit la valeur attachée à sa présence tout au long de l'histoire, la religion était le sujet populaire de l'époque qui était discutées à plusieurs reprises. Kant avait certainement de la conscience de ces discussions, il les poursuivait sans doute de près. Concernant ce sujet intriguant Rousseau était l'un des personnages le plus marqué pour la pensée critique car il examinait la religion dans sa relation avec l'humanité et sa sociabilité. Voici une citation assez longue mais nécessaire du

Contrat Sociale de Rousseau qui paraît considérablement influencer la pensée kantienne :

> La religion, considérée par rapport à la société, qui est ou générale ou particulière, peut aussi se diviser en deux espèces : savoir, la religion de l'homme et celle du citoyen. La première, sans temples, sans autels, sans rites, bornée au culte purement intérieur du Dieu suprême et aux devoirs éternels de la morale, est la pure et simple religion de l'Evangile, le vrai théisme, et ce qu'on peut appeler le droit divin naturel. L'autre, inscrite dans un seul pays, lui donne ses dieux, ses patrons propres et tutélaires. Elle a ses dogmes, ses rites, son culte extérieur prescrit par les lois : hors la seule nation qui la suit, tout est pour elle infidèle, étranger, barbare ; elle n'étend les devoirs et les droits de l'homme qu'aussi loin que ses autels. Telles furent toutes les religions des premiers peuples, auxquelles l'on peut donner le nom de droit divin civil ou positif.
>
> Il y a une troisième sorte de religion plus bizarre, qui, donnant aux hommes deux législations, deux chefs, deux patries, les soumet à des devoirs contradictoires et les empêche de pouvoir être à la fois dévots et citoyens. Telle est la religion des Lamas, telle est celle des Japonais, tel est le christianisme Romain. L'on peut appeler celle-ci la religion du prêtre. Il en résulte une sorte de droit mixte et insociable, qui n'a point de nom.[540]

Nous allons voir une répartition semblable chez Kant, en apparence il divise la religion à deux en les appelant la religion rationnelle et pure et la religion historique ou la religion de culte. En analysant la *Religion* nous allons essayer de montrer une troisième partie aura être supposée plus loin. A proprement parler, ce n'est pas un troisième type indépendant de la religion mais une coexistence juste des deux. Revenons la relation avec Rousseau, en comparant avec ces passages du *Contrat Sociale* nous pouvons discerner la parenté de la répartition kantienne par devant. Il faut souligner préalablement que tous ces trois types de la religion défectueuse pour l'auteur du *Contrat Sociale.* A l'encontre de Kant il voit tous les deux nuisible pour la sociabilité et pour le réussit d'un société. Néanmoins cela nous empêche pas de y

[540] Jean-Jacques Rousseau, **Du contrat social**, J.L. Lecercle (intro., commentaires et notes), Paris: Editions Sociales, 1971, p. 201-2.

voire l'un de pas préparatoires pour arriver la pensée critique. « La religion de l'homme » comme supposait Rousseau semble la plus apte forme de la religion qui pourrait être convenable à l'universalité de la moralité. Une telle religion ne peut pas se borner aux quelques formes restreintes en tant que les institutions qui couvrent un ensemble contenu des temples, des rites et des hommes qui les dirigent en les gardant sous leur supervision et leur contrôle. Il est clair que Rousseau lui attache une importance malgré le fait qu'il lui voit défectueuse à la fin de son compte. Clairement il opte celle-là en lui reconnaissant comme convenable pour pouvoir arriver au consentement divin en accomplissant les devoirs éternels issus de la morale universelle. La religion de l'homme, sans soumettre à aucun règne politique est digne d'être nommé comme « le droit divin naturel ». Nous allons voir l'importance de l'accent fait sur « la pure et simple religion de l'Evangile, le vrai théisme, et ce qu'on peut appeler le droit divin naturel » chez Kant. Ce type de la religion serait le complément indispensable de la moralité kantienne.

Pour nous ce qui est important dans cette répartition faite par Rousseau est sa relation indissoluble avec un peuple soit local soit universel. Les deux types ultérieurs de la religion peuvent correspondre la conception kantienne de la religion historique. Tous les deux représentent les spécificités locales. Avec la différence que la première, la religion celle de citoyen, qui se trouve ses exemples les plus aptes dans les sociétés anciens, disons primitifs ; elle s'unifie avec l'état dont elle fait partie, elle est la forme la plus exclusive de la religion en se rapportant à un seul peuple. Les gens hors de ce peuple ne sont que des ennemis. Cette position politique lui rende apte à être « droit divin civil ou positif ». Quant à la troisième Rousseau ne lui donne aucune dénomination. Car elle est le plus nuisible pour la société, elle ne sert pas à la sociabilité mais plus pire que ça elle la détruit en mettant l'homme à une position entre les deux pouvoirs identiques : l'état et la religion.

Nous allons examiner dans ce qui suit la conception particulière de Kant en ce qui concerne la religion. Comme nous avons déjà mentionné nous allons voir comment il critique la religion historique selon la religion morale, sans lui négliger ou mépriser dans la mesure où elle se convient aux exigences de la religion morale. Donc on va constater que Kant accepte, sinon tous, une grande partie de la religion.

Néanmoins nous voulons commencer notre étude avec le conflit de la raison avec la religion en examinant le *Conflit* de Kant qui nous fournit un fondement solide pour maintenir la religion.

1.10.1 Le Conflit

Il nous semble pertinent de commencer cette partie avec l'exposition de la justification procurée par Kant à la philosophie en ce qui concerne l'examen de la religion selon les critères de la raison. Kant maintient dans ses ouvrages très tardivement le sujet de la « foi de l'Eglise », laquelle il distingue avec décision de la « pure foi religieuse ». Comme nous allons retourner sous ce titre un peu plus tard, cette situation résulte de son système, nous disons que son effort pour intégrer les sujets dans son système lui conduit à écrire les opuscules tardifs sur la politique, l'histoire et la religion, toutes liées inséparablement à ses critiques. Selon quelques contemporains sa philosophie était lancée comme impossible à réaliser, qui était condamnée à figer dans les livres comme une exhibition théorique qui ne marche pas à l'échelle pratique. Néanmoins Kant défendu solidement l'actualité et réalisabilité de sa philosophie, les ouvrages et les opuscules derniers ont été issus d'une telle certitude. Cassirer remarque que Kant, après avoir accomplit de fonder théoriquement son système, il s'est incliné affectueusement les questions qui promouvaient son époque, toutes liées immédiatement à la vie.[541]

Lorsqu'on examine les œuvres kantiennes sur la religion il faut naturellement qu'on prenne en considération ses cours consacrés à ce sujet. Nous savons qu'il faisait un cours sur la *Métaphysique* de Baumgarten presque chaque année de son professorat à l'Université de Königsberg. A l'époque-là l'ouvrage de Baumgarten était l'un de plus importants sur le rationalisme de Wolff.[542] Kant mettait au centre de ces leçons les problèmes de ce livre et entrait souvent à une discussion avec celui-là. Ce faisant, il pouvait probablement montrer les arguments fondamentaux de la théologie naturelle aux étudiants en même temps que se révéler sa position. Parce que Kant s'intéressait avec les arguments de la théologie naturelle mais pas la foi de l'église qui se distingue de la précédente strictement, ces cours étaient consacrés

[541] Cassirer, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, p. 482.
[542] Kant, **Religion and Rational Theology**, p. 337.

seulement aux sujets de la théologie naturelle avec laquelle nous avons maintenu dans la première partie de notre thèse.

Il avait dans la tête, comme le thème de ces cours, la théologie naturelle qui peut supporter la moralité, c'est-à-dire qui peut avoir des éléments précieux qui correspondent ceux de la religion morale. Néanmoins, nous voulons lancer un autre avertissement qu'il ne parlait pas directement de la religion morale dans ces cours-là, comme il ne parlait pas de la religion historique, mais il orientait son intérêt à la théologie naturelle comme il avait examinait cette pensée, pourtant tout naturellement il lui traitait différemment de la religion, car les deux sont différentes d'une manière inconciliable, en tant que l'une se porte sur la révélation et les principes statutaires et l'autre tout au contraire se lie à la raison seule. La première n'a pas besoin clairement d'une érudition parce qu'elle est construite par l'acte de la raison a priori, qui ne saurait pas être une érudition, mais la deuxième comme un somme total des connaissances, a besoin d'être enseigné.[543] C'est pour cela Kant déclarait que s'il s'agissait de la théologie naturelle en tant que « *le substratum de toute la religion, la plus solide appui de tous les principes moraux*, et dans la mesure où elle est l'hypothèse de toute la religion, et elle donne du poids à nos concepts du vertu et du droiture, dans cette mesure, elle mérite s'élever au-dessus de toutes les spéculations. »[544], c'était vaut la peine d'étudier avec une grande considération.

Quant à la religion historique et sa relation avec la pure religion de la raison, il en écrit directement dans sa *Religion* et son *Conflit.* Tous les deux sont datés les dernières années de sa vie, le *Conflit* est le dernier livre qu'il a publié soi-même. Dans cette partie nous voulons maintenir les sujets concernant la foi de l'Eglise en détail, mais pour commencer nous voulons examiner le *Conflit*, car il peut nous aider distinguer ce qu'il défend en ce qui concerne la relation de la religion et la philosophie. Comme le titre nous présente bien, ce petit ouvrage a été écrit pour le but de montrer la relation des facultés de l'université, bien sûr Kant ne voulait seulement pas décrire leur situation l'une par rapport à l'autre, mais lui interpréter relativement à sa pensée critique. Il y maintient la position de la raison face aux

[543] **Ibid.**, 345.
[544] **Ibid.**, 344-5.

outils qui sont utilisés par gouvernement pour mener le peuple d'une manière facile et tranquille. Donc le sujet touche à la fois les questions politiques et religieuses. Sans doute Kant écrit plein des pages dispersés dans ses plusieurs ouvrages sur le sujet de *Conflit,* cependant, comme *Qu'est-ce que les lumières ?*, ce livre présente l'un de ses élans les plus nets pour défendre les Lumières et la supériorité de la raison d'une manière disons moins théorique, en restant toujours dans le même plan de sa philosophie critique.

A l'époque de Kant, les états modernes avaient commencé s'évoluer à leurs statuts actuels depuis longtemps, en Angleterre « Déclaration des Droits » de 1689 qui est considérée comme le dépassement éventuel de la monarchie absolue à la monarchie constitutionnelle qui restreint le pouvoir du roi irréversiblement a été accepté et au bout d'un période long, qui commence avec le Magna Carta a été achevé. En France bien sûr la Révolution Française, l'une des révolutions les plus efficaces dans toute histoire humaine s'est réalisée et en Amérique du Nord la Révolution Américaine s'enflammait et la Déclaration de l'Indépendance a été approuvé en 1776. Néanmoins, la Prusse restait le temps-là, fidèle à son monarque comme le plus puissant figure du pays.

Nous savons que Kant, bien qu'il ait été un défendeur chaleureux des Lumières, manifestait un consentement docile concernant le gouvernement. Sincérité de son attitude est un sujet de débat très conversé, et loin d'être facilement détectée mais bien qu'il soit sincère, son consentement ne signifie pas naturellement qu'il était pour ce système, de toute façon un consentement face à un gouvernement absolutiste, soit volontaire ou involontaire, aurait été contradictoire selon sa philosophie. Tout au contraire il est possible de dire qu'il était pour une constitution cosmopolite des hommes de toutes les nations, tous égaux en tant que les êtres rationnels dignes d'être agir délibérément. Nous pouvons demander si cette conception lui mène à une conclusion sur le déroulement de l'histoire, envers telle ou telle direction. Tandis qu'il examine la relation de la conception historique avec celle de la religion par rapport à Kant, Wood indique qu'il ne porte pas un jugement décisif en ce qui concerne la direction de l'histoire, la raison en est très évident : Kant pense qu'on ne peut pas désigner que dans l'histoire, l'être humain s'améliore,

régresse ou reste le même, car on n'a pas accès à l'histoire dans sa totalité, l'expérience ne nous donne aucune donnée totale pour conclure une telle injonction.[545] Cette question est demandée dans la deuxième section du *Conflit* : « Le genre humain est-il en constant progrès vers mieux ? », les trois réponses sont possiblement présentées pour cette question, celle de terrorisme moral qui défende que l'homme se trouve en constante dégénération, celle de l'eudémonisme qui pense que l'humanité s'améliore toujours moralement, et le dernière celle de l'abdéritisme qui défende que la moralité humaine est figée. Et enfin Kant en rappelant la parole de l'abbé Coyer – « Pauvres mortels, parmi vous rien n'est constant, si ce n'est l'inconstance. », souligne que en ce qui concerne l'homme, on ne peut pas résoudre une de ces réponses, car il agit librement et la somme totale de ses actes ne soient pas nous données dans l'expérience.[546]

Clairement Kant croyait la pertinence de son système avec l'actualité de l'histoire, il en fournit toutes les explications et les conclusions de son système entier. En ce qui concerne l'état politique de l'homme, il s'attache indispensablement au jugement réflexif : en étant la scène véritable de la téléologie, la nature pose une fin dernière à l'homme qu'il suivra librement. S'il peut renoncer sa « nature naturelle » originellement égoïste, d'où sous prétexte que se protéger, capable à commettre des maux, et s'il peut en même temps agir librement en essayant de garder le bienfait de la communauté qui n'est plus un ensemble obligatoire mais une structure familiale, une fraternité spirituelle, comme il a été ordonné par sa « nature morale » il peut attendre la fin de la nature. Cette relation en ayant la possibilité de suspendre la relation étatique, prise figure obligatoirement, un élan libre et intentionnel. Dans la *Critique de la faculté de juger* Kant met les deux constitutions sociales possibles face à face. La première qui garde en soi un risque perpétuel de destruction affreuse, elle commence par l'état de la nature qui correspond plutôt à la conception hobbesienne qui mène à une société naturelle toujours en se comprenant les antagonismes. L'autre est la constitution que l'homme peut attendre en rejetant ses passions et en gardant le souci moral, qui pourrait être compris comme un surplus

[545] Allen W. Wood, "Kant's Deism", **Kant's Philosophy of Religion Reconsidered**, Philip J. Rossi and Michael Wreen (ed.), Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991, p. 3. Cf. "Introduction" de J. Gibelin pour sa traduction de l'édition française du **Conflit**, p. ix.
[546] **Conflit**, p. 98, 4: 83. Cf., **Religion**, p. 38, 6: 20.

de la nature naturelle avec un raffinement complète de la société. Une telle société n'est plus naturellement construite mais « cette constitution, dans le rapport des hommes entre eux, où, au préjudice que se portent les unes aux autres les libertés en conflit, est opposée une puissance légale dans un tout qui s'appelle *société civile* »[547]. L'homme joue avec ce dernier, un rôle particulier pour réaliser la fin dernière de la nature en développant des dispositions naturelles. L'inégalité croissant dans la société naturelle en causant l'oppression d'un coté des hommes qui souffrent les misères tandis que les autres vivent une vie de luxe, attende un point que tous les deux cotés va décider d'arrêter l'inégalité. Ainsi les maux issus de la nature et de « l'intraitable égoïsmes des hommes, mobilisent en même temps les forces de l'âme, les accroissent et les fortifient afin qu'elles ne s'y abandonnent pas et nous font ainsi sentir une aptitude cachée en nous à des fin supérieurs. »[548]

La nature a deux fins en ce qui concerne l'homme, l'un est son bonheur, bien sûr dans le cadre de la moralité, donc le souverain bien. Comme nous avons examiné plus haut ce ne saurait pas un bonheur empirique –sinon il aurait doté l'homme avec les autres capacités autre que la raison[549]. Néanmoins, par rapport à sa nature naturelle, il tire ce bonheur de son animalité[550], donc ce bonheur a une nature mondaine. L'autre est la culture de l'homme qui est un somme constitué avec beaucoup des éléments tous inventés par l'effort humain. Cette fois-ci la fin de la nature corresponde directement à la moralité, la culture est donc : « La production de l'aptitude d'un être raisonnable à de quelconques fins en général (résidant par conséquent dans sa liberté) est la *culture*. ».[551] A cause de cette aptitude l'homme peut abandonner son propre bonheur sur la terre et vivre dans une société menée par les principes de la moralité : « le vif penchant pour la sociabilité *régie par le droit*, qui constitue un peuple en une communauté durable, s'affrontaient aux grandes difficultés inscrites dans la lourde tâche de liberté (et donc aussi l'égalité) avec une contrainte »[552]. Kant reconnaît que l'état civile est une organisation obligatoire, il relie les êtres humains en leurs imposant le droit de l'extérieur. C'est la nature

[547] **KU**, p. 430, 5: 433.
[548] **Ibid.**, p. 431, 5: 433-34.
[549] **Fondements**, p. 59, 4: 395.
[550] **KU.**, p. 427, 5: 430.
[551] **Ibid.**, p. 429, 5: 431.
[552] **Ibid.**, p. 344, 5: 355. Cf. Kant, **Vers la paix perpétuelle**, p. 84, 8: 350.

humaine qui a une position dichotomique envers les autres, il ne peut pas vivre sans ses semblables, néanmoins quand il vive avec eux, cette fois il veut être supérieur dans cette relation qu'il entretient avec l'autre. D'une manière semblable Kant parle de cette organisation, le « sociabilité insociable » de l'homme dans son *Idée de l'histoire universelle du point de vue cosmopolitique*. Nous allons en retourner quand nous traitons le problème du mal radical, pour maintenant nous voulons s'incliner sur le conflit de la raison avec les exigences imposées par l'état pour son profit. En somme, l'organisation étatique est le fondement de l'ensemble humain, issue de la nature de l'homme qui penche au vice, s'unit avec les autres pour pouvoir se garder des dangers naturels. Mais le penchant moral de l'homme en tant qu'être rationnel lui guide vers les autres types de sociabilité plus inclinés à l'amitié et la bienveillance. En fin de compte, en ce qui concerne le gouvernement, nous pouvons dire sans doute qu'il défend une constitution républicaine, « Par conséquent, en ce qui concerne le droit, elle est en elle-même celle qui est au fondement originaire de toutes les sortes de constitution »[553].

Comme nous remarquons ces assomptions sur la sociabilité de l'homme et la structure politique qu'il activement crée tellement attachée au système de Kant d'une façon générale mais pas comme une annexe issue de l'intérêt politique à part de sa philosophie. Eric Weil nous attire l'attention que ni Locke ni Rousseau ont remarqué un tel rapport. Leur intérêt concernant les sujets politiques sont tellement historique, néanmoins l'intérêt dont Kant portait sur la politique est le résultat de son système :

> Métaphysique et morale existent, et la politique devient problème parce que la morale et, mais seulement à sa suite, la philosophie de la nature ne permettent plus d'éviter cette question : ni l'une ni l'autre ne seraient achevées, ni l'une ni l'autre ne seraient même vraies, si elles ne donnaient pas de réponse à ce problème qu'elles posent et imposent au philosophe. Ce n'est pas la réflexion politique qui détermine la philosophie kantienne, c'est cette philosophie qui conduit, non aux problèmes politiques, mais au problème de la politique.[554]

[553] **Vers la paix perpétuelle**, p. 84, 8: 350. Cf. Howard Caygill, l'article de "Constitution", **A Kant Dictionary**, p. 129.
[554] Eric Weil, **Problèmes kantiens**, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998, p. 111.

Tous ceux qui ont été annoncé nous montre que la philosophie de Kant nécessite un système politique, mais il est bien conscient que ce système n'est pas une fin inévitable visée par la nature et donc par l'histoire, mais c'est une fin qui doit être achevée par un effort intentionnel, en cas de l'absence un tel système n'apparaîtra jamais. Quant au gouvernement actuellement existant, Kant lui confirme comme respectable et dans certains cas comme dans le règne de Frederick le Grand, il supporte le roi chaleureusement. Néanmoins, dans ce cas il est évident que ce n'est pas le système politique, voire le monarchisme, mais les monarques qui peuvent changer leurs états vers une constitution républicaine et c'est pour cela le gouvernement gagne une importance pas grâce à sa nature et son efficacité mais pour la conséquence il peut causer.

Pour cet objectif, voire pour établir un état républicain, et même un amitié au-dessus des états pour obtenir le paix perpétuel sur la terre, non seulement les gouvernants des états mais aussi, et peut être plus encore, les savants sont responsables, car un tel système politique qui seul peut naître des principes de la raison. Un monarque peut se compter l'un de avant coureur qui guide sa peuple dans la route qui mène à la fin finale de la nature ; selon Kant il avait de la même intention, Frederick le Grand. Ou bien, il peut rester devant ce progrès pour la freiner ou la ralentir. En toute état de cause il a un pouvoir sur les institutions de son pays et s'exerce sur lui. Retournons l'œil de ce qui est à réaliser, à ce qui existe. Nous avons déjà mentionné qu'après avoir réalisé le fondement théorique de son système d'une façon progressive, Kant a commencé de s'incliner les problèmes actuellement posés. Il a essayé de défendre sa position par rapport à son système avec les opuscules qui directement examinent ces problèmes. Le *Conflit* est un tel œuvre qui s'intéresse avec le statut de la raison, en guise de la faculté de philosophie, face aux autres facultés qui sont au service des objectifs de l'état. C'est pour cela cet opuscule est très important pour cette partie de notre travail.

Le *Conflit* est un opuscule critique, il traite l'organisation de l'université à l'égard d'une dichotomie entre la faculté de la philosophie et les autres trois facultés qui sont menées par le gouvernement pour les rendre utiles à sa disposition. Ici, Kant examine l'organisation des facultés en considérant la tâche politique de leurs

éducations, comme elles s'opèrent sous une institution qui est déterminée par les conditions historiques et contingentes, à savoir l'université. Sous cette institution les trois facultés, la faculté de théologie, la faculté de droit et celle de médecine, sont comptées de premier plan, parce qu'elles s'exécutent un rôle en cohérence avec les demandes du gouvernement, c'est pour cela elles sont appelées les facultés supérieures. Quant à la faculté de philosophie, parce qu'elle accepte des principes de la raison, les principes qui sont universelles et a priori, elle n'est pas apte à servir immédiatement au gouvernement comme il pourrait lui demander. Elle est nommée comme la faculté inférieure, en raison de son fonctionnement de procurer les principes aux facultés supérieures. Clairement son infériorité issue de ce rôle d'assistance, qui se trouve les racines dans les plus anciennes distinctions de la philosophie, qu'elle a une fonction utile et sans elle aucune sciences peuvent être exécutée. Donc l'infériorité ne saurait pas signaler à une dévalorisation. Si une telle dénomination comporte une telle classification hiérarchique, elle est appartient au gouvernement mais non pas aux savants.[555] Pour qu'elle existe seulement parmi les facultés supérieures, avec lesquelles le gouvernement s'intéresse avec la nature dont elles ont, ou leurs exposés publiques. Car elles ont le plus grand et le plus durable effet sur le peuple, c'est pour cela les administrateurs de l'état se trouvent autorisés de les contrôler. Quant à la situation de la faculté de philosophie, selon Kant, elle se délibère d'un tel contrôle. Sur cette liberté, il parle audacieusement et rigoureusement ; dans une note du *Conflit*, d'une manière sarcastique, il donne comme exemple un événement, qui s'est passé entre un ministre français, Colbert et quelques négociants. Le ministre leur demanda leurs avis qu'ils trouvent utile à améliorer le commerce. L'un d'eux lui réponde « Créez de bonnes routes, frappez de la bonne monnaie, donnez un droit d'échange expéditif et des choses de ce genre er pour le reste, laissez-nous faire. »[556]. Kant agrée cette réponse et lui voit convient à être annoncée, à peu près la même, s'il existait une telle situation entre les savants et les dirigeants, en ce qui concerne l'amélioration des valeurs des Lumières et des sciences. La faculté inférieure doit être indépendante de tous les impératifs dont le

[555] **Conflit**, p. 15, 7: 18-9.
[556] **Ibid.**, p. 16, 7: 20.

gouvernement lui pose, car elle est le porte-parole de la vérité sur laquelle la raison ait la liberté absolue en parler.[557]

A cause de la portée de notre travail, nous allons mettre de coté le conflit de la faculté de philosophie et les facultés de droit et de médecine. Nous allons examiner celui de la faculté de théologie et de la faculté inférieure, et cet examen nous l'espérons, va nous aider de révéler la position kantienne à l'égard de la religion qui soit enseigné dans les facultés de la théologie. Le portrait lequel Kant décrit en ce qui concerne le théologien biblique est le contraire absolu du théologien naturel. Le théologien biblique base son enseignement sur la Bible, qui doit être selon lui un objet de foi qui est vue comme divine, en raison d'un sentiment porté sur elle. Kant fait un avertissement bien étrange qu'il devrait se retirer d'utiliser sa raison pour comprendre le livre sacré. Ce qui est propre à lui, c'est de « compter sur l'ouverture surnaturelle de l'intelligence par un esprit guidant vers toute vérité, plutôt que d'admettre une intervention de la raison faisant valoir sa propre interprétation »[558], sinon, s'il « saute par delà le mur de la foi de l'Eglise » il se trouve dans une situation indésirable qu'il soit même banni du salut procuré par la discipline ecclésiastique et semblablement se trouve en dehors de la raison. Une proposition laïque explique cette situation vagabond : « Car, dès que nous mêlons et laissons se confondre deux choses de nature différente, nous ne pouvons nous faire une idée exacte d'aucune d'elle. »[559].

D'une telle manière Kant distingue les domaines de deux facultés et reconnaît que les deux soient inévitablement en conflit. Ce type de conflit peut être évalué, selon Kant, comme le conflit légal car il est issu de tension émergée de la question de la véracité naturellement. Pour autant que l'enseignement des facultés supérieures soit soumis l'autorité du gouvernement, leurs doctrines ne peuvent pas être évalués, sans prise de conscience qu'elles sont construites selon l'arbitre des hommes qui sont bien apte à se tromper. Comme la raison est intitulée de l'examen de la vérité de n'importe quel doctrine, bien qu'il soit sanctionné par le gouvernement, elles doivent être évaluées selon les principes de la raison. Dans ce cas, un tel examen des

[557] **Ibid.**, p. 16-7, 7: 20.
[558] **Ibid.**, p. 22, 7: 24.
[559] **Ibid.**, p. 22, 7: 24.

doctrines et des enseignements des facultés supérieures par la faculté inférieure est à la fois inévitable par sa nature, et légal en tant qu'il est déjà compter pour la tâche principale de la raison.[560]

Il nous semble le fait que le conflit entre les facultés soit légal, cela veut dire selon Kant qu'il met face à face deux prétentions qui a le droit, à cause de leurs revendications de façons différentes. Une faculté supérieure peut se défendre, comme son doctrine en se fondant sur une source historique, contrainte et forcé, elle a le droit de s'exercer de sang froid. Car si le doctrine qu'elle exerce est issu de la révélation historique et les sentiments attachés à elle, en cas de trouver une permission et même un directive de se lancer en publique, de la part du gouvernement, la faculté supérieure ne peut pas se reculer même si son doctrine ne soit pas sans défaut par rapport à la raison. Quant à la raison vis-à-vis d'un tel doctrine historiquement et politiquement légitime, elle doit garder sa revendication d'être juge ultime de la véracité. Néanmoins, en ayant consciente du statut et du fonctionnement de la faculté supérieure, elle doit faire son examen d'une manière discrète. C'est-à-dire, la faculté inférieure doit légitimement faire son étude en ce qui concerne la concordance de la raison, mais aussi il doit l'exécuter d'une façon privée. Kant ainsi explique la nature de cette étude : « comme devoir de cette dernière Faculté, sinon de dire publiquement toute la vérité, du moins de prendre garde à ce que tout ce qui est ainsi exprimé, proposé comme principe, soit vrai. »[561].

Kant décrit quatre principes formels pour l'exécution du conflit légal et par rapport à cela les quatre résultats qui en résultent. Ces quatre principes sont surveillés par la raison, car elle demande ce conflit. Tous montrent que la Faculté inférieure doit garder une position difficile pour qu'elle puisse habilement gérer son exécution, sans renonçant ses principes et droit, néanmoins en respectant le statut supérieure du gouvernement sur ses facultés « utiles ». Il faut qu'on souligne que ce conflit n'est pas quelque chose désirable, même Kant estime qu'il se terminera un jour où la

[560] **Ibid.**, p. 33-4, 7: 32-3.
[561] **Ibid.**, p. 34, 7: 32.

liberté s'achèvera sa réalisation et la faculté inférieure aura son autorité pas négociable.[562]

Le premier principe, c'est ce que la raison doit être le juge dans le conflit, mais pas un parti qui cherche un n'importe quel pacte, pourtant un verdict réconciliant. C'est étonnant que Kant, en tant que le défendeur hardi de la liberté de la raison ne pense pas qu'elle doit se reculer de toutes tentations de compromis, en niant jouer le rôle d'une conciliatrice. Tout au contraire elle doit être persuadée, car la situation la nécessite. Ayant bien conscient de la disparité de ce principe avec le maxime de la raison de « se propose l'exposé public de la vérité ».[563] Mais tous ces principes relatifs à la situation actuelle qui est bien ouvert à s'améliorer à un état plus libre. C'est pour cela la disparité doit être évaluée comme provisoire.

Contrairement, le principe suivant s'agit d'un conflit permanant qui doit être répandu pour toujours en raison de la liberté illimité, qui diffuse ses opinions au publique sans leur restreignant présente un danger pour les forces gouvernants. C'est pour cela ils demandent et demanderont pour toujours avoir le pouvoir pour mener les Facultés supérieures. Et d'une manière réciproque la raison ne peut jamais quitter son rôle de juge : « la Faculté de philosophie ne peut jamais déposer ses armes devant le danger dont est menacée la vérité qu'elle doit protéger, parce que les Facultés supérieures ne renonceront jamais au désir de gouverner »[564]. A notre avis, ce principe démontre que Kant n'a pas une conception de la fin de l'histoire qui se conclu avec un état parfait terrestre, qui soit achevée après les grands efforts mais acquiert irréversiblement. Parce qu'il ne défend pas une amélioration constante de l'humanité, il ne prévoit une fin absolue. Si les gens acceptent la priorité de la liberté, un gouvernement plus libre peut être construit, néanmoins il est toujours en péril, parce que le risque d'une régression se présente sans cesse.

Le troisième des principes, a pour l'objectif de la protection du gouvernement, en signalant que le conflit présente entre les deux types de facultés, mais pas entre la faculté inférieure et le gouvernement. En fait avec ce mis à part, le

[562] **Ibid.**, p. 37, 7: 35.
[563] **Ibid.**, p. 35, 7: 33.
[564] **Ibid.**, p. 35, 7: 33.

dernier ne soit pas touché par ce conflit. Il demande des facultés supérieures ce dont il a besoin pour bien gérer ses citoyens, en ce qui concerne leurs enseignements publics. Mais comme les théoriciens des opinions les maîtres de ces facultés doivent se croiser les idées, pas pour les lancer publiquement mais les discuter entre eux. En ce cas, la Faculté de philosophie est le plus sévère critique des opinions des facultés supérieures. En plus, quant à enseigner le gouvernement pour qu'il puisse améliorer ses objectifs, le rôle de la Faculté de philosophie est indispensable. Kant ici faire une analogie remarquable entre comment les facultés se situent selon les objectifs de l'état et le système constitutionnel, en les semblant les camps différents d'un parlement. Les facultés supérieures représentent bien naturellement la partie droite qui veut garder par zèle, l'opinion de gouvernement d'une manière conservatrice. Néanmoins cette attitude ne peut pas apporter le progrès du tout. Pour cela la faculté inférieure prend une position nette et adversaire : « car sans l'examen et les objections sévères de celle-ci, le gouvernement ne serait pas renseigné suffisamment sur ce qui peut lui être utile et nuisible. »[565].

Dernièrement, dans le quatrième principe Kant écarte le souci surgissant dès le début de son exposé des principes, il signale une possibilité future qui peut se réaliser par l'accord entre la communauté des savants et celle des citoyens. La perfection de deux communautés dans les maximes, doit être maintenue par le développement de la moralité. Ainsi le gouvernement terminera sa règne sur la liberté de l'opinion publique et « on pourrait bien un jour en arriver à voir les derniers devenir les premiers (la Faculté inférieure devenir la Faculté supérieure), non pour l'exercice du pouvoir, mais pour donner des conseils à celui qui le détient (le gouvernement) »[566]. Par conséquent le conflit inévitable et légal est lié à la pensée historique kantienne pour qu'il puisse aboutir à une conclusion avec laquelle la faculté de philosophie se trouve sa place véritable. Gibelin lui exprime comme cela dans son Introduction au *Conflit* : « il est clair aussi que ce conflit ne saurait finir qu'avec la société elle-même ; car il y aura toujours à réviser ; cependant Kant constate, non sans satisfaction, que la Faculté inférieure pourrait bien finalement, en

[565] **Ibid.**, p. 37, 7: 35.
[566] **Ibid.**

tant que consultive, s'élever au premier rang. »[567] Enfin en étant la seule responsable en ce qui concerne la vérité, elle sera se libérée des restrictions d'administration légale. Mais comme nous avons déjà souligné Kant voit ce jour à l'avenir comme une possibilité et peut être s'il se réalisera d'une façon fragile ou réversible qu'il pourrait aller en arrière où la liberté de parler publiquement soit restreinte par le gouvernement.

Nous voulons finir la question du conflit, c'est-à-dire la question de la place de la raison dans l'université parmi la communauté des savants et face à la société, par le conflit illégal des facultés. Kant faisant une distinction caractéristique, présente deux types de conflit illégal, par rapport à la forme et à la matière. Si un conflit public entre les camps des savants maintient un sujet qui ne saurait pas être discuté publiquement, comme la nature mystérieuse de Dieu tripartite par exemple[568], le conflit sera illégal par rapport à sa matière. Juger un tel sujet devant le peuple en défendant les deux opinions contraires sur lui est inacceptable. Quant à la forme du conflit, cela la façon avec laquelle le conflit, bien sûr en étant illégal, doit être terminé, car il reflète une anomalie, une relation malsaine entre la société et les Facultés supérieures, en cas de manque de la liberté et la glorification absolue des fins naturelles. Ce conflit illégal s'apparaisse quand les facultés supérieures désirent influencer le peuple par leur autorité et le peuple réponse à ce désir avec une confirmation chaleureuse, car il s'agit d'une situation gagnante pour toutes les deux partis. L'un désire quelques biens sans s'efforcer constamment, l'autre les procure aisément au prix de la soumission. En ce qui concerne la détermination des facultés supérieures, Kant a déjà apporté comme raison, leurs utilisabilités pour la bienveillance de l'homme à l'égard de trois respects différents : le bien éternel, le bien social et le bien corporel. Ainsi déterminées, les trois facultés supérieures sont inévitablement nécessaires et selon ces trois causes du bien, le peuple, fait appel à ces facultés. Pour pouvoir gagner le respect absolu et le règne inébranlable sur le peuple, les facultés se voient autorisés d'imposer n'importe quel doctrine, comme elles veulent, pour influencer le peuple, sans surveiller le jugement de la raison qu'elle en porte. Egalement le peuple veut gagner ces biens d'une manière facile, et

[567] J. Gibelin, « Introduction » dans, Kant, **Le Conflit des Facultés**, p. vii.
[568] **Conflit**, p. 21, 7: 24.

pour cela la méthode le plus pratique c'est de renoncer de sa liberté en se soumettant aux commandements des facultés supérieures. Kant met en évidence un tableau satirique, le peuple selon lui, ne veut pas reculer de sa jouissance et ne désire pas se corriger, au lieu de cela il veut comment il peut disculper une fois pour toutes, sans sacrifier de ses désirs naturels. C'est pour cela il ferme les oreilles, et n'entend pas le philosophe en faisant appel aux savants des facultés supérieures pour en acquérir des formules de raccourci.

> Tout votre bavardage, *philosophes*, je le connaissais depuis longtemps ; mais voici ce que je tiens à savoir de vous en tant que savants : comment pourrais-je, même si j'avais vécu en *scélérat*, obtenir cependant, un peu avant la fermeture des portes, un billet d'entrée pour le royaume des cieux ; comment gagner mon procès même si j'ai *tort* : comment, même si j'avais usé et mésusé à cœur-joie de mes forces physiques, demeurer bien portant et vivre longtemps ?[569]

Si les Facultés supérieures tendent à répondre aux attentes étranges du peuple, elles ne soient pas différentes des thaumaturges et plus des savants. En se faisant, elles deviennent le moyen pour mépriser la faculté de philosophie et pour dégrader l'humanité et l'empêcher de lui attendre sa fin finale. Une telle société dans laquelle le peuple veut être dirigé en acceptant une solution facile quand même de caractère d'un mensonge au lieu de celle difficile à accomplir, qui exige un effort perpétuel et vif, cependant le gouvernement et les facultés en profitent. Bien sûr un tel tableau qu'il peint à juste l'opposé de celui qui reflète l'idéal de son système. Bien naturellement, d'un tel conflit ne résulte pas de la vérité ou de l'espoir pour une future à venir où la faculté inférieure sera le seul juge en ce qui concerne la vérité. C'est pour cela un tel conflit ne mène que rétrograder et pour cela doit être annihiler. Si au contraire le prétendu profit de ce conflit, à savoir influencer le peuple sans encombre, devient le but de gouvernement et ainsi il soutient les facultés supérieures face à la faculté inférieure, ce conflit illégal s'achève par la destruction de la faculté inférieure. De telle façon, le conflit sera déterminé d'une manière irréversible, pourtant aussi la faculté inférieure se terminera d'une telle façon : « ce qui est, en

[569] **Ibid.**, p. 31, 7: 30.

effet, le moyen le plus rapide, mais aussi (suivant l'expressions des médecins) un moyen *héroïque*, avec risque de mort, pour mettre fin à un conflit. »[570]

En somme nous pouvons dire que ce petit opuscule ne nous offre pas seulement le caractéristique des conflits et leurs résultats théoriques et politiques, mais en même temps il présente les exemples qui peuvent être véritablement utile pour cette partie de notre thèse, nous allons en retourner quand les thèmes prochains nécessitent un tel retour.

1.10.2 La Disposition Humaine au Mal et au Bien

Kant décrit l'homme en ayant deux aspects opposés dans sa nature ; d'une manière caractéristique aux Lumières, il examine les capacités de l'homme avec lesquelles il se trouve au même rang avec les autres êtres raisonnables (un groupe qui n'est pas définitivement connu regardant ses éléments, car Kant y trouve toujours une possibilité de se trouver plus de composants dont on en pense), mais en même temps il réserve une autre tâche qui est de lui rendre plus conscient de ses restrictions.[571] L'approche double kantienne en ce qui concerne l'investigation de l'homme, engendre sa conception humaine qui est ni un être seulement physique ni purement moral. Cette nature double de son investigation et ses conséquences ont été étudiées dans la partie précédente. Elles sont de la même façon en question dans le domaine politique, et mettent de temps en temps les interprètes en doute regardant la nature et la condition humaine. Ce qu'il a décrit a été interprété en tant qu'ayant les deux natures irréconciliables, et même équivoques, néanmoins, Wood rejette cette accusation, en disant qu'il a un point de vue « manichéiste » sur l'homme, qui indique une tension, mais ce ne veut pas dire qu'il nous offre une nature humaine contradictoire.[572]

---

[570] **Ibid.**, p. 33, 7: 32.
[571] Allen Wood, **Kant's Moral Religion**, Ithaca, London: Cornell Unversity Press, 1970, p. 2.
[572] **Ibid.**, p. 2. Cf. Jacob Rogozinski, **Le don de la loi Kant et l'énigme de l'éthique**, Paris: Presses Universitaires de France, 1999, p 21. Rogozinski dépiste que le thème manichéiste qui se présente dans les parties différentes de l'œuvre kantienne marque une objection radicale de la tradition de la théodicée. Nous allons déployer ce sujet qui indique la brèche qui éloigne Kant de la tradition de l'ontodicée –« orientation dominante de la philosophie occidentale, celle qui pose que l'être et le bien sont le même », pour maintenant nous voulons nous borner en montrant la remarque parallèle de ces deux auteurs.

Il est évident que toute œuvre de Kant peut être lue comme son récit monumental à propos de l'homme, il explique d'une manière ou d'une autre ses capacités et ses restrictions, néanmoins quelques ouvrages recouvrent un récit beaucoup plus complet à cause de son sujet. La raison en est que tels ouvrages maintiennent les problèmes construits sur le fondement critique. Mais ce ne veut pas dire qu'ils se lient seulement les œuvres de période critique, les concepts kantiens ont des racines beaucoup plus profondes que ce période. En lisant avec cet enracinement profond, le fondement critique montre les traits importants de l'homme des aspects distingués, mais ces traits nouent en homme et ils brossent tous ensembles un tableau complet sur ce qu'il est. Même dans la deuxième *Critique* et les *Fondements* avec lesquels il maintient l'homme comme un agent moral, libre d'une manière brusquement détachée de la causalité de la nature, Kant ne parle pas d'une manière descriptif de l'homme, en laissant cette tâche empirique à une anthropologie pratique[573]. Il est connu qu'il n'a pas réussit à écrire une anthropologie pratique mais il a publié avant qu'il a décédé son *Anthropologie du point de vue pragmatique*, qui est entre ses œuvres l'une de concentrées à l'homme, dans des égards différents. Il avait un grand intérêt d'un plan vaste, il a rédigé les articles spéculatives sur l'origine biologique et historique de l'homme, il a même se rendu compte l'histoire biblique en ce qui concerne la genèse. Néanmoins ces opuscules sont beaucoup plus faibles que ses conceptions pratiques, ils marquent les positions qu'il garde face aux débats contemporains sur ces questions. Quant au vrai intérêt qu'il se tournait autour de ces ouvrages majeurs c'est le caractère moral et social de l'homme. L'un de dernier récit qui en parle d'une manière particulière est celui de la *Religion.* Mais aucun sujet que Kant maintient ne peut être distingué de son dialogue avec les questions contemporaines. L'homme qu'il y décrit est le même qui se situe au milieu des questions pratiques, historiques et politiques ainsi que celles de religieuses. Nous constatons que sa conception de la religion est certainement liée à sa conception humaine, aussi bien que la moralité qui est aussi se forme selon la conception humaine de Kant. Dans ce chapitre nous voulons examiner cette relation qui, nous espérons, va nous éclairer sur sa position envers la religion historique.

[573] Kant, **Fondements**, p. 50, 4: 388.

Avant de nous concentrer sur la *Religion*, nous voulons faire quelques remarques sur l'itinéraire kantien qu'il suivait jusqu'à sa conception dans la *Religion* avec laquelle il examine la disposition humaine au mal et au bien, de point de vu la conception traditionnelle du mal radical. La question de mal, comme nous avons déjà mentionné est un problème ancien où se nouent la philosophie et la théologie. Surtout la théologie rationnelle, laquelle nous avons examiné selon les critiques de Kant envers celle-ci dans la première partie, a des efforts constants pour lui trouver une explication cohérente qui peut en même temps éclaircir la question comment peut-on évaluer la misère dans le monde face à une divinité omnisciente et omnipotente et à la fois la conduite morale de l'homme qui marque une « sociabilité insociable » qui a un pouvoir immense, capable d'engendre les misères de propos délibéré.

Leibniz, par le biais de l'école wolffienne avait une influence puissante sur la pensée allemande. Kant, dans sa jeunesse, en oscillant entre la conception de la grâce piétiste et le rationalisme de Leibniz qui défend que l'homme devienne de plus en plus moral en connaissant, semble être un peu inconstant, dans ces écrits premiers.[574] Alquié constate dans ses œuvres précoces les germes d'une pensée qui aura évoluée et sera devenue plus distinctive tardivement. Dans son *Essai pour introduire en philosophie le concept des grandeurs négatives*, petit opuscule qu'il a écrit en 1763, Kant décrit un trajectoire qui va lui mener jusqu'au mal radical qu'il traite assez avancement. Dans celui-là Kant manifeste un de ses premiers défis contre les pensées populaires de son époque et commence à décrire son chemin propre. Comme il est bien connu, Leibniz pensait que le mal était le manque du bien. Leibniz, si on lui compare avec Malebranche qui reconnaît un statut ontologique positif pour le mal[575], nie l'existence du mal par l'inquiétude de contaminer l'intention divine. Donc le mal, selon lui, n'était pas une force actuelle mais plutôt une décrue du bien, c'est-à-dire son manque partiel ou total. C'est pour cela, selon cette perspective, le mal qui est vu comme un désordre est un composant de l'ordre si on regard d'un plan plus

[574] Ferdinand Alquié, **Leçons sur la morale de Kant**, Paris: La Table Ronde, 2005, p. 14-21.
[575] Denis Moreau, "Malebranche Disorder and Physical Evil", **The Problem of Evil in Early Modern Philosophy**, Elmar J. Kremer, Michael John Latzer (éd.), Toronto: University of Toronto Press, 2001, p. 92. Malebranche reconnaissait que le mal comme un principe positif, qu'il n'était pas ni un moins bien ni le néant, mais *« pire que le néant »*, cf. Rogozinski, **Le don de la loi Kant et l'énigme de l'éthique**, p. 23.

compréhensif. Leibniz pensait que l'origine des souffrances, des évènements monstrueux pourrait être trouvée dans une harmonie qui couvre tous ces anomalies en tant que sa partie composante.

> Mais il faut juger qu'encore les souffrances et les monstres sont dans l'ordre ; et il est bon de considérer non seulement qu'il valait mieux d'admettre ces défauts et ces monstres que de violer les lois générales, comme raisonne quelquefois Malebranche ; mais aussi que ces monstres mêmes sont dans les règles, et se trouvent conformes à des volontés générales, quoique nous ne soyons point capable de démêler cette conformité.[576]

Cette approche marque une tradition très forte s'étendait jusqu'à Kant, en rencontrant avec un grand succès et un consentement puissant dans les universités prussiennes. Par exemple, d'une manière semblable on constate que chez Baumgarten le réel et le négatif sont les deux choses opposées, selon lui quand on pose la négation, cela veut dire que la réalité soit enlevée. C'est-à-dire on ne peut pas penser une négativité absolue comme réelle. Néanmoins à une chose réelle nous attribuons possiblement la négativité, tandis que la possibilité d'une telle attribution s'appuie à l'opposition de la réalité et la négativité mais pas à une négativité en tant que réelle. Car la perfection d'une chose consiste à l'accord des réalités dans une réalité, donc, quant à la position de la négativité dans une chose, cela veut dire seulement une attribution d'un manque d'accord. L'imperfection d'une telle chose est une privation, parce que le mode négatif d'une chose n'est qu'une privation.[577]

Donc dans cet opuscule, *Essai pour introduire en philosophie le concept des grandeurs négatives*, Kant contestait l'école de Leibniz, avec un argument qu'il va élaborer et réutiliser dans la première *Critique*, ce qui est logiquement inféré n'est pas toujours apte à appliquer pour en conclure quelque chose de réelle : dans ce cas qu'il voulait proposer la magnitude négative à la philosophie, les deux oppositions, celle de logique et de réel sont issues. Kant marque qu'on peut dire que la position d'une chose abolit celle de l'autre de deux façons. Ça peut être logique, d'où

[576] Leibniz, **Essais de théodicée sur la bonté de dieu la liberté de l'homme et l'origine du mal**, Paris: Garnier Flammarion, 1969, p. 262.
[577] Alexander Baumgarten, **Metaphysics**, Courtney D. Fugate, John Hymers (trans. et éd.), London: Bloomsbury Academic, 2014, p. 124-6, §135-147.

apparaisse la contradiction, comme il est contradictoire de dire les deux prédicats opposés pour une même chose, et une autre opposition existe cette fois sans contradiction, celle de l'opposition réelle.[578] Tandis que la première opposition signale une absurdité, ce qui est impossible d'accepter, pour la deuxième la convergence de deux choses opposées engendre une autre chose, il est possible de représenter une telle situation. Le même conflit existe pour deux choses opposées, qui sont destructives l'une pour l'autre mais la conclusion peut être une autre chose possible à exister. Kant donne comme exemple les deux mouvements opposés, s'ils sont attachés à une chose et si leur force est égale, le repos s'attribue à la chose ce qui est l'existence qui est bien représentable.[579] Il élabore son analyse avec les exemples tirés de la mathématique et des évènements réels, mais pour pouvoir retourner notre sujet, nous allons avancer sans les mentionner directement la conclusion qu'il a tirée pour le moral. Il dit que le concept de l'opposition réelle a une application utile dans la philosophie morale. Ainsi il l'explique : « Le *vice* (*demeritum*) n'est pas seulement une négation ; il est une vertu négative (*meritum negativum*) (…) Par rapport à cela, ce qu'on a ici est une privation, une opposition réelle, n'est pas simplement un manque. »[580]. Selon lui le mal n'est pas un moindre bien ou le manque de bien, il est une force effective contre le bien, comme les deux vents opposés si on veut concrétiser. Il pensait que « Il y a une force positive dans la faute morale. »[581] et cette force s'impose au bien positivement. Kant pensait que le concept bien connu des mathématiques, la magnitude négative, devrait considérée dans la philosophie d'une manière semblable, pour qu'elle pût y mener les conséquences utiles. Nous avons vu la raison en est présentée, mais en ce qui concerne l'utilité de cette considération n'est pas encore soulevée.

Kant ne les expresse pas explicitement, néanmoins nous pouvons tirer deux conséquences « utiles » de cet opuscule dense, pour avancement de la moralité

---

[578] Kant, "Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy", **Theoretical Philosophy, 1755-1770**, David Walford, Ralf Meerbote (trans., éd.), Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 211, 2: 171. Cf. Kant, "The Only Possible Argument", dans la même volume que la dernière, p. 130, 2: 86. Cf. **Religion**, p. 41, 6 : 23, note première pour "Remarque".
[579] "Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy", **Theoretical Philosophy, 1755-1770**, p. 211, 2: 171-2.
[580] **Ibid.**, p. 221, 2: 182-3.
[581] Alquié, **Leçons sur Kant la morale de Kant**, p. 16.

kantienne. Premièrement il est important que Kant déclare ici, en introduisant le concept de la magnitude négative en philosophie, qu'il se sépare des savants dogmatiques qui selon lui se satisfont avec les mots mais se trompent de comprendre les choses.[582] Cette assertion est, rappelons que l'une des plus puissantes de la première *Critique*, d'où on peut constater le début de la trajectoire avec lequel Kant s'orientait vers sa philosophie critique. L'inapplicabilité des conséquences logiques aux inférences sur quelque chose de réelle est l'un des constats majeurs de sa critique. Dans la « Doctrine de la Méthode » il élucide la différence de deux usages de la raison, celle de l'usage discursive conformément avec les concepts, celui du mathématicien et celle de l'usage intuitif qui à travers de la construction des concepts, celui du philosophe.[583] Sa critique est claire, les maîtres de la philosophie pure, bien qu'il ne rappelle pas explicitement ici, nous pouvons entendre les noms célèbres, à savoir Descartes, Leibniz, Spinoza même les plus anciens comme Platon, en tâtonnant en toute confidence avec les a priori concepts discursives dans la nature sans pouvoir instaurer les a priori concepts intuitifs, confondent les deux et arrivent les conséquences prétentieuses mais faibles comme les maisons des cartes.[584] Notons qu'il passe de cette distinction, voire celle de l'usage dogmatique et mathématique de la raison à une autre distinction plus pertinente de notre sujet pour cette partie, l'usage polémique de la raison.

Comme nous remarquons, l'autre utilité de cette tâche c'est ce qu'elle a une influence plus directement morale. Avec la proposition de la grandeur négative à la philosophie, Kant essaie de prouver la réalité du mal pour en arriver à la liberté humaine. Grâce à la réalité du mal, il est possible de faire une évaluation morale, car « Il devient alors possible de donner un sens neuf, non-leibnizien, au concept de privation : il désignera dorénavant ce rien-qui-existe, le Zéro comme effet réel d'une opposition réelle, à distinguer du *défaut* »[585]. La réalité du mal lui rendre susceptible d'être calculer comme une force négative contre le bien, sinon quand il est considéré comme un moins bien, son auteur doit être donc considéré comme un homme moins

[582] Kant, "Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy", **Theoretical Philosophy, 1755-1770**, 229, 2: 192.
[583] **KrV**, p. 607, A 719/ B 747.
[584] **Ibid.**, p. 610-1, A 725-6/ B 753-4.
[585] Rogozinski, **Le don de la loi Kant et l'énigme de l'éthique**, p. 23.

bon, mais jamais mauvais. Bien plus, on peut affirmer qu'un homme qui est naturellement plus incliné d'agir d'une façon bien, et donc facilement mérite d'être bon, n'a pas la même valeur morale que celui qui agit moralement malgré sa nature lui ordonne de faire le contraire. Une exemple qu'il y donne est nous semble très caractéristique regardant sa conception morale. Examinons deux hommes dans l'exemple de Kant, l'un est un avare qui a une passion forte pour ne pas dépense de l'argent, et l'autre est par sa nature ne se sent pas une telle passion fortement. Le premier, en se forçant, aide les pauvres et l'autre fait la même chose d'une manière beaucoup plus facile que le premier. Supposons que même si le deuxième homme donne plus que le premier en quantité, l'effort qu'il dépense excède l'autre. Car « dans la mesure où on regarde la passion en question, comme naturelle et involontaire, la valeur morale de l'action qui est performée par la première personne aurait être plus que celui de la deuxième personne »[586]. D'où Kant retire une autre prémisse de sa pensée morale, nous ne pouvons pas savoir ce qui est moralement bon et jusqu'à quel degré, seul Dieu peut avoir une telle connaissance.[587] Une autre conséquence on en retire ce qu'est les vertus et les vices sont des produits des forces positives qu'on dépense librement pour arriver un but moral. En utilisant le concept de magnitude négative Kant arrive à cesser la négligence de la conception logique, en montrant le mal comme un non-bien et par conséquent non-existent. Comme Alquié nous montre :

> Aux yeux de la pure logique, le mal est un manque d'être, aux yeux de la pure logique, la faute, l'erreur ne sont rien, et c'est pourquoi Spinoza, comme Leibniz, ont nié leur réalité. Mais, au contraire, l'intuition morale nous montre que le mal a un être, et que cet être est lié à la liberté de l'homme.[588]

Suivant le constat de Rogozinski, nous voulons aussi souligner dans ce point que c'est la première fois dans laquelle Kant inclut la notion de la Loi éthique dans son œuvre, étant donné que cette notion peut se réclamer seulement dans le cas où le mal se présente réellement, sinon une indifférence morale s'apparaisse : « C'est

[586] Kant, "Attempt to Introduce the Concept of Negative Magnitudes into Philosophy", **Theoretical Philosophy, 1755-1770**, 237, 2: 200.
[587] **Ibid.**, 238, 2: 200.
[588] Alquié, **Leçons sur Kant la morale de Kant**, p. 16.

parce qu'il y a le mal, un mal réel et « positif », qu'il y a la Loi et la Loi ne serait rien, *il n'y aurait pas de Loi*, s'il n'y avait le mal, qui n'existe lui-même qu'en fonction de la loi qu'il transgresse ».[589] Grâce à cette proposition qu'il introduit une nouvelle négativité, par rapport à la tradition de la théodicée d'une négativité trompeuse car elle est réelle, et elle n'est plus un néant mais un pseudo-néant, pour la première fois nous pouvons parler d'une Loi, ayant la possibilité d'être violée.

Par rapport à ce que nous avons conclu ci-dessus, nous pouvons avancer au sujet principal de la *Religion,* par laquelle on va examiner la question du mal et la nature humaine chez Kant. Pour cela nous n'allons pas faire allusion à la philosophie morale développée après l'écriture de la première *Critique*, dont la partie précédente nous avons examiné. La raison en est que pour la partie morale de sa philosophie Kant n'offre pas une nature humaine avec laquelle il agit moralement d'une façon bien ou mauvais. Evidemment, dans ses livres consacrés à sa philosophie morale Kant ne discute pas la liberté humaine comme une disposition ou propriété empirique mais tout au contraire, il se retire délibérément d'une telle tâche pour qu'il puisse séparer la partie empirique de la moralité de sa partie rationnelle. Sans avoir un effort pour montrer l'origine ou la raison de la liberté humaine, il l'examine comme une idée purifiée de toutes sortes d'éléments en ajoutés empiriquement ou de n'importe quel composant qui n'a pas une nécessité absolue pour accéder à la philosophie pure morale. Même, nous pensons quelque fois que Kant parle de l'homme comme il est en dehors du monde, et en tant qu'un être seulement raisonnable, il lui arrache de la vie mondaine, en lui rendant privé de tout caractéristique naturel, il s'intéresse avec lui sans tenir compte aucun mélange empirique. Kant donne les raisons pour sa décision longuement, néanmoins dans ses derniers écrits il ne se retire pas totalement penser et écrire sur la condition humaine mondaine, mais il toujours garde ses distances des idées génériques lesquelles il voit non soutenues suffisamment. Les pensées communes généralement dépeignent l'homme en ayant une nature délimitée, par les conditions du monde où il s'habite, et cette limitation ait souvent les racines plus profondément attachées à la conception d'un créateur qui lui a désigné d'une façon arbitraire. Il ne saurait possible pour Kant de mettre en évidence sa conception

[589] Rogozinski, **Le don de la loi Kant et l'énigme de l'éthique**, p. 24.

de *willkür* attaché à telles conditions. Selon lui l'obligation morale devait dépendre d'un concept a priori de la raison pour pouvoir parler de la liberté. Mais après avoir écrit la troisième *Critique*, avec l'éclaircissement de l'idée de la finalité, il aura pu écrire plus commodément sur ce qui est empirique d'une manière relative à ce qui est pure.

La moralité de l'homme, s'il est vue comme liée à une certaine nature, doit être déterminée d'une façon ou d'une autre par cette nature comme une force extérieure. Car l'expression de la nature est généralement utilisée pour désigner une délimitation inaltérable qui avance, s'il est question de la moralité, toutes décisions et actes morales. En ce qui concerne l'homme, pour autant qu'il est considéré dans le flux de l'histoire, en tant qu'un être qui produit la culture et présente une sorte de la civilisation en ajoutant sur l'héritage de ses prédécesseurs avec ses contemporains, surtout son entourage avec lesquels il est fortement attaché, la question de la nature morale devient de plus en plus complexe. Ainsi examiné, la nature morale de l'homme devient la nature morale de l'humanité, le sujet de la recherche devient plus vaste pour une investigation complète. C'est pour cela pour Kant l'humanité n'est qu'une idée, une totalité loin d'être représentée d'une façon empirique. Néanmoins, comme nous avons déjà mentionné, pour la destinée de l'humanité les opinions contradictoires sont communément défendues tout au long de l'histoire par les prêtes, aussi que les poètes, les enseignants et bien sûr les philosophes. L'une des plus fortes conceptions de la prédétermination c'est celle qui vient de la religion ou de la pensée de la création. Par rapport à celle-là, la vie terrestre commença avec un âge d'or et il est entraîné par l'homme dès le début vers le mal, à une décadence morale. Car l'humanité porte dans sa nature une inclination infectieuse qui augmente le mal sur la terre, et l'homme en tant qu'une volonté contre la volonté divine la seule responsable de cette décadence. Rogozinski remarque que Kant est le seul philosophe de la modernité qui entend cette plainte[590], bien qu'il ne soit pas complètement d'accord avec cette réclamation, il pourrait être seul qui prend au sérieux que la nature humaine a une force capable d'être destructeur pour le bien. La deuxième opinion qui est celle des philosophes et des pédagogues, plaide contrairement que l'histoire

[590] **Ibid.**, p. 266.

montre une progression continuelle du mal vers le mieux. Cette opinion est celle de Sénèque et de Rousseau, qui indice que l'homme est par sa nature bon, et en conséquence sa bienveillance s'agrandit au cours de l'histoire. Une troisième qui peut être évaluée comme un moyen terme entre les deux premières, défend que l'homme, en regardant son espèce, ne peut pas être évalué moralement ni bon ni mauvais ou on peut dire qu'il ne porte pas strictement l'un de ces conditions mais il oscille entre les deux ou garde une position mêlée, d'un coté il soit bon et de l'autre mauvais.[591] Cette troisième opinion se lie plutôt à l'expérience. Kant la rejette cela aussi en soulignant « en une pareille ambiguïté, toutes les maximes courent le risques de perdre leur précision et leur solidité. »[592]. Néanmoins bien qu'elle ne soit pas acceptée dans son système, il pouvait passer par là à son explication propre. En évitant toutes les trois conceptions Kant présente la sienne, en ce qui concerne la valeur morale d'homme. Il offre une nature antérieure à toute procédé moral qui le rend « moral » en donnant lieu à l'acte humain libre qui peut se conformer sans aucune contrainte à un principe moral.

Kant veut toujours se reculer d'une généralisation grossière, même tandis qu'il examine la nature humaine, il ne désire pas qu'une telle nature devienne le fondement de la maxime de l'action. Pour cela il reconnaît que le mot nature peut être scandaleux pour quelqu'un qui défend la liberté humaine et ainsi explique ce qu'il entende par la nature : « on n'entend par nature de l'homme que le fondement subjectif de l'usage de sa liberté d'une manière générale (sous des lois morales objectives) qui précède toute action tombant sous les sens ; peu importe d'ailleurs où il se trouve. »[593] Même cet avertissement ne pourrait pas suffire préserver Kant des objections de ses contemporains comme Schiller, Herder ou Goethe, qui lui accuse de dévier des vertus des Lumières en se penchant aux préjugés de la superstition.[594] Néanmoins le long de la première partie de la *Religion* il souligne fréquemment ce qu'il voulait dessiner par la nature ou le penchant ne marque pas une responsabilité religieuse ou morale pré-chargée qu'on peut assumer sans aucune intention soit reliée à la décision et également à l'acte morale. En fait il est clair que l'acte critique

[591] Kant, **Religion**, p. 37-8, 6: 18-20.
[592] **Ibid.**, p. 41, 6: 22.
[593] **Ibid.**, p. 39, 6: 21.
[594] Rogozinski, **Le don de la loi Kant et l'énigme de l'éthique**, p. 267.

reprend dans se sujet de nouveau, car une faculté qui passe en revue même dans le moment où on pense qu'on parle quelque chose d'hors sujet pour la philosophie critique kantienne : comme prononcé par Kant, lorsqu'il parle d'un penchant au mal, il s'agit de la faculté du libre arbitre, c'est ce qu'on entend plutôt comme la faculté de désirer. Kant cherche ici le mécanisme par lequel une faculté qui nous fait voir la maxime suprême irréfutablement par un procédé a priori universel, donc qui nous invite à l'acte morale, et jusqu'à là qui est indépendante de la nature humaine, peut réduite au silence par cette nature même, ou comment l'homme peut faire la sourde oreille pour la même maxime qu'il attend d'une manière universelle et qu'il peut bien évidemment agir par rapport à cela. Nous voyons que pour sa conception religieuse cette nature bilatérale joue un rôle fondamental parce que par dissection de celle-là, par l'acte critique, il pouvait délimiter la religion morale et donc il saurait mettre les éléments impures et irrationnels au dehors de la limites de la simple raison. Par conséquent, nous voulons examiner premièrement le sujet du penchant d'une manière bornée à l'homme et puis nous voulons passer à l'examen au niveau social comme il nous mènera vers l'établissement d'un Royaume de Dieu sur terre qui est lié au concept du souverain bien, voire le domaine inclus là-dedans de la limitation kantienne.

1.10.3 Deux Principes Opposés Préalables à la Moralité Dans la Même Nature

Pour Kant, comme nous avons dit plusieurs fois, le dépassement à la religion pure se réalise par la voie de la morale seule, par conséquent une parenté naturelle existe entre les deux, dans laquelle la morale engendre la religion, –bien évidemment rappelons que le contraire n'est pas possible pour Kant. D'une part nous pouvons penser que la religion a une nature identique celle de la morale chez Kant, car elle se répande de cette dernière d'une façon inévitable, mais d'une autre, nous constatons bien qu'elle soit une extension ajoutée sur la morale, la religion a quelque chose de nouvelle à offrir. Sinon comme Kant souligne, une simple identification du concept du devoir avec celui d'un législateur moral signifierait que cet accord fournit un résultat analytique, néanmoins l'idée de Dieu qui ouvre la porte à la religion dans le

système de Kant se lie à une proposition synthétique a priori[595]. Il faut qu'on remarque qu'il s'agit de la religion pure dans laquelle l'idée de Dieu s'identifie avec le législateur moral de tous les hommes, qui est selon Kant identique « d'une manière générale avec le concept moral de devoir »[596] mais aussi dépasse ce concept. Le surplus vient d'accepter un législateur autre que l'homme, un autre acteur dans le domaine moral avec lequel s'accorde la volonté de l'homme : « La morale conduit donc immanquablement à la religion, s'élargissant ainsi jusqu'à l'idée d'un législateur moral tout puissant, extérieur à l'homme en la volonté duquel est fin dernière (de la création du monde), ce qui peut et doit être également la fin dernière de l'homme ».[597] Avec la note qui la suit, cette citation nous montre comment Kant peut passer de la moralité à la religion avec un ajout qui est « d'admettre l'existence de Dieu » qui est plus que d'en admettre la seule possibilité qui est manifestée par la proposition synthétique a priori ainsi formulée par Kant : « il y a un Dieu, donc il y a dans le monde un souverain bien (comme article de foi) »[598]. Cet ajout ne serait pas inévitable pour la morale dans laquelle il soit seulement postulé, néanmoins jamais capable de présenter une connaissance apodictique. Conformément l'objet du plus grand respect lequel la moralité reconnaît dans la sainteté de la loi corresponde dans la religion parallèlement l'objet de l'adoration en tant que l'être qui est la cause suprême.[599] Bien sûr cette fois-ci les questions, qu'on ne pourrait pas demander dans la morale, sont remises en question. Clairement l'une de ces questions la plus inéluctable est celle qui se pose sur cette association de la fin dernière et la capacité de l'homme d'agir d'une façon opposée à elle. Cette question est élaborée dans le cadre de la religion de deux aspects : le mal radical et la grâce. Dans la première partie de la *Religion* Kant essaie de mettre en lumière sa position, en ce qui concerne le problème du mal radical et celui de la grâce divine, celle qu'il défende comme la plus propre à la morale qui est la source de la religion pure. Néanmoins il faut qu'on mette en garde que la position kantienne se diffère de celle des philosophes qui tâchent de faire une théologie naturelle avec laquelle la question ancienne du mal

[595] **Religion**, p. 24, 6: 8.
[596] **Ibid.**, p. 24, 6: 8.
[597] **Ibid.**, p. 24, 6: 6. Nous voulons signaler que cette idée trouve ses racines dans les ouvrages morals précédents, cf. **KPrV**, p. 32, 5 : 32, dans laquelle Kant maintient que l'homme a une volonté pure mais pas sainte, la volonté sainte à Dieu seule et elle serve comme un type pour la volonté humaine.
[598] **Ibid.**, p. 24, 6: 8.
[599] **Ibid.**, p. 25, 6: 7-8.

radical et grâce peut être résolue, pour des raisons que nous avons essayé de clarifié dans la première partie. C'est pour cela l'étude kantienne ne se met pas naturellement en relief les caractéristiques de la théologie naturelle. Il ne s'efforce pas de s'occuper avec les exemples des maux naturels ou morals et les trouver des justifications rationnelles pour en excuser Dieu, comme une telle tâche soit exécutée traditionnellement. Mais plutôt il fait un récit rationnellement « acceptable » qui pourrait élucider les raisons du mal et de la grâce d'une façon abstraite en conformité avec le récit de la religion.

Bien évidemment le mal radical est un concept *a fortiori* propre à la religion chrétienne comme elle s'appuie sa théologie sur le doctrine du mal radical. C'est pour cela ce concept porte dans sa portée une foule des doctrines issues de l'Ecriture sainte dont la véracité et l'authenticité ne portent que les raisons historiques et donc loin d'être identifiées comme objectives, mais plutôt elles concernent ceux qui les estiment valides d'une manière subjective. Alors la question se pose sur la position de Kant face à une telle conception « historique » au sens kantien du terme. Nous allons voir, comme il est bien prévu, qu'il ne fonde pas son compte tout à fait sur celui du christianisme. Sa prétention de ne pas dépasser les limites de la raison seule, lui donne la liberté d'annoncer l'histoire biblique « descriptive » en disant qu'elle nous procure un matériel impossible à rendre intelligible selon les principes de la raison, mais de quelque manière elle se réconcilie avec la représentation de la raison par la voie d'un récit. Kant évalue un tel compte proposé par la religion comme une sorte de représentation avec laquelle on peut imaginer quelque chose d'impénétrable pour nous, ce qui est le commencement du mal, bien évidemment le mal moral, comme nous avons déjà indiqué Kant ne s'occupe pas avec les maux empiriques et naturels. Pourquoi ignore-t-il les maux naturels, pas seulement dans les écrits moraux mais dans lesquels plus populaires peut probablement être expliqué par sa théorie spéculative, les désastres naturelles ne sont que les apparences qu'on ne sait pas les réalités nouménales. Donc ils ne sont pas les maux véritables comme la causalité naturelle les engendre mais les effets mécaniques.[600] Néanmoins le mal radical puisse

[600] Par exemple quand il parle du stoïcien tordu de la peine causé par sa maladie en disant qu'il n'acceptera pas que sa douleur soit mal, était en raison, Kant admet que le mal est quelque chose qui diminuait la valeur de la personne mais pas une cause de la négativité naturelle, **KPrV**, p. 62, 5:60.

être maintenu car il est apte d'être expliqué par le principe de la liberté qui fait référence à une autre causalité totalement différente celle de la nature.

Le mal radical du point de vue de la religion corresponde à une origine temporelle qui indique à un « état d'innocence » qu'on peut penser comme une situation antérieure au penchant au mal.[601] Clairement pour la morale kantienne la cause de l'acte morale (comme l'effet de cette cause) doit être apte à être déterminée, sinon la succession des causes, comme les effets des autres, procure une continuité incessante impossible à évaluer la valeur morale. D'une façon accordante, l'Ecriture marque qu'il existe un commencement du mal dans la nature humaine qui corresponde à une origine temporelle avant laquelle se trouve l'état d'innocence. C'est-à-dire un fondement sans avoir une prédétermination comme penchant sur lequel le mal se construit inévitablement, néanmoins l'état d'innocence montre l'indétermination morale qui s'ouvre aux deux possibilités de la décision morale. Alors, que pouvons-nous comprendre de ce penchant ? Une nature méchante incapable de s'échapper des actes immoraux de toutes sortes ? S'il s'agissait d'une telle nature, selon Kant le péché qui est « la transgression de la loi morale en tant que *commandement divin* »[602], ne serait présenté comme issu de l'état d'innocence, mais comme inné, c'est-à-dire le péché coexisterait avec l'homme dès que sa création sans avoir un commencement.[603] C'est avec l'usage de la raison s'apparaît ce commencement du mal dans toutes les histoires personnelles des êtres humains, pour cette raison « nous devons nécessairement pour cette transgression préméditée en rechercher les causes dans une époque antérieure de notre vie jusqu'à celle où l'usage de la raison ne s'était pas encore développé »[604]. Kant en raisonnant la représentation religieuse, exprime qu'il trouve cette représentation acceptable selon la morale, et en aucune mesure contradictoire avec elle.[605] Cependant ce n'est qu'une

---

Les catégories de la liberté, commandés par une loi pratique pure et ainsi déterminent la volonté libre ont l'avantage par rapport aux concepts théoriques, dans les premiers il faut qu'on cherche le critère du bon et du mal, mais pas l'intuition qui est déterminée par les concepts théoriques qui sont apparemment faibles par rapport aux catégories de la liberté. Cf. **Ibid.**, p. 67, 5: 65.

[601] **Religion**, p. 64, 6: 41-2.
[602] **Ibid.**, p. 64, 6: 42.
[603] **Ibid.**, p. 65, 6: 43.
[604] **Ibid.**, p. 65, 6: 43.
[605] **Ibid.**, p. 63, 6: 41.

façon d'expliquer le désaccord dans le libre arbitre qui peut résulter d'accepter les motifs qui ne sont bons que conditionnellement au lieu des motifs bon pour soi.

Bien qu'elle nous offre un récit sensé, la représentation de la religion à propos du commencement du mal peut causer une interprétation opposée à la morale pure. Kant souligne que n'importe quelle origine accepterait-on chez l'homme, comme la cause du mal, il faudrait qu'on évite de lui penser comme héréditaire. Il est clairement nécessaire de penser le mal comme issu d'aucune cause antérieure, sinon la causalité par la liberté ne peut pas s'exercer jamais. C'est pour cette raison, selon lui « la plus inadéquate de toutes les façons de se représenter la diffusion et la continuation de celui-ci dans tous les membres de notre espèce et dans toutes les générations consiste à se le représenter comme nous étant venu de nos premiers parents par hérédité »[606]. Alors, qu'est-ce qu'il veut dire, le verset de Genèse II « Tu pourras manger de tous les arbres du jardin; mais tu ne mangeras pas de l'arbre de la connaissance du bien et du mal, car le jour où tu en mangeras, tu mourras. »[607], dans lesquels le premier commandement divin s'apparaisse ? Selon Kant ils dessinent la loi morale la plus ancienne qu'on pourrait s'imaginer.[608] Ainsi décrit la religion une scène dont au-dessus les hommes comme des acteurs moraux entendent les lois inconditionnelles et les distordent par les autres motifs conditionnels. Néanmoins dans cette scène la préséance ou la succession de l'acteur ne change pas sa qualité en tant qu'innocent tout au début, sans aucune aptitude à commettre le mal. Donc le péché d'Adam et d'Eve n'a aucune valeur par rapport à la culpabilité de leurs descendants. La proposition « en Adam tous ont péché »[609] ne peut être que fausse, le cas d'Adam ne marque pas le penchant au mal dans le premier homme, mais il est pour marquer une période d'innocence, impossible à déterminer dans le temps, néanmoins mérite d'être imaginé comme un point de départ. C'est-à-dire « *le commencement du mal dans le temps* »[610] qui est antérieur de toutes vies humaines. Comme espèce, ce commencement explique comment apparaît-il le mal dans

[606] **Ibid.**, p. 61, 6: 40.
[607] Genèse 2 : 16-17, Cf. **Coran**, Sourate Al-Araf, 19-21.
[608] **Religion**, p. 63-4, 6: 42.
[609] **Ibid.**, p. 64, 6: 6: 42.
[610] **Ibid.**, p. 65, 6: 6: 42.

l'humanité, comment l'homme pouvait-il transgresser le commandement divin d'une manière contingente.

Selon Kant la question concernant le mal radical peut être maintenue de deux manières : l'une elle peut être vue comme « origine temporelle », c'est celle qu'on a mentionné au-dessus comme le récit du Christianisme pour le commencement du mal dans le temps, et la cause du mal dans le temps, néanmoins une autre façon de l'examiner est possible, si on prend en considération l'origine du mal comme la cause première d'un effet rationnellement, pour cela on doit nous occuper seulement « l'*existence* de l'effet »[611] sans faisant appel à une origine temporelle. Il se préoccupe de la nature humaine en tant qu'un fondement subjectif qui comprend les possibilités d'agir à son gré, c'est-à-dire « la possibilité de s'écarter des maximes de la loi morale »[612] et de lier son action à une maxime avant de lui réaliser. Ce principe s'accorde tout naturellement avec « rien n'est mauvais moralement (c'est-à-dire imputable), si ce n'est ce qui est notre *fait* propre »[613], si et seulement si on entend du « fait » (*That*) l'action issue de l'usage de la liberté, cela bien évidemment veut dire pour Kant que cette action peut s'attacher à une maxime, soit elle conforme à la loi morale ou pas. Une telle origine de l'action se nomme en tant que *peccatum originarium*, qui est « le principe formel de tout fait contraire à la loi »[614], elle est connue par la raison seule, sans faisant appel à une temporalité, avec laquelle on peut avoir un compte intelligible sur le mal chez l'homme comme un simple penchant inné.

Tout d'abord il faut qu'on mentionne l'exposition détaillée qui est fait par Kant pour montrer la prédisposition originelle qui est au bien et le penchant au mal dans la nature humaine, d'où il décide ce qui doit être considéré comme moralement bien ou mal. Il est clair qu'il les maintient pour le but de montrer les racines des vices moraux, car avec cette exposition il s'ensuit qu'à la fois la disposition originelle au bien, et aussi le penchant au mal sont tous les deux comportent les racines du mal.

---

[611] **Ibid.**, p. 61, 6: 39.
[612] **Ibid.**, p. 49, 6: 29.
[613] **Ibid.**, p. 52, 6: 31.
[614] **Ibid.**, p. 52, 6: 31.

Kant signale trois dispositions au bien dans la nature humaine, la disposition à l'animalité comme un être biologique, la disposition à l'humanité en tant qu'être vivant et raisonnable et la dernière qui selon Kant doit être considérée séparément d'auparavant parce que seulement cette troisième disposition peut mériter d'être la disposition à la personnalité en tant qu'être raisonnable et responsable.[615] Il souligne que ces dispositions sont toutes les trois se rattachent directement à la faculté de désirer et en conséquence à l'usage du libre arbitre. Elles peuvent être soit originelles soit contingentes, « si elles font nécessairement partie de la possibilité de cet être »[616] elles sont considérées comme originelles, sinon elles sont contingentes. La première disposition au bien dans l'homme est une qui est mécanique, n'ayant aucune raison. Elle comporte en soi la préservation de soi même, la propagation de l'espèce et par l'instinct de société l'association avec des autres. Ces dispositions naturelles doivent être considérées en elles-mêmes bonnes, elles existent d'une façon naturelle et nécessaire chez homme, donc il est inutile et nuisible de les extirper.[617] Il est bien clair que toutes les trois sont inévitables pour la vitalité de l'homme et elles ne sont pas issues de la raison mais elles s'apparaissent chez homme spontanément sans se racinant en raison. C'est pour cela cette disposition naturelle peut produire les vices bestiaux. La deuxième disposition, qui est à l'humanité, est aussi vient de l'amour de soi, comme la première, néanmoins elle se lie à une comparaison entre soi-même et les autres. A l'origine Kant pense que cette disposition ne vise que la valeur d'égalité de l'homme face à autrui, mais elle souvent dépasse son but et cherche la supériorité. Bien sûr cette déviation donne lieu aux vices de plus haut degré de la malignité. Elle est en rapport avec la raison, néanmoins ses motifs rendent l'utilisation de cette faculté conditionnellement législative, car ils ne sont pas moraux.[618] La dernière disposition est au contraire a comme racine l'utilisation inconditionnellement législative de la raison. « La disposition à la *personnalité* est l'aptitude à ressentir le respect de la loi morale *en tant que motif en soi suffisant du libre arbitre*. »[619]. Evidemment dans cette disposition aucun vice ne se trouve pas dans sa racine. Les deux premières dispositions dues à leurs abus, à l'encontre de leur fin qui est la

[615] **Ibid.**, p. 45, 6: 26.
[616] **Ibid.**, p. 48, 6: 28.
[617] **Ibid.**, p. 82, 6: 58.
[618] **Ibid.**, p. 47, 6: 27.
[619] **Ibid.**, p. 47, 6: 27.

préservation de soi-même qui causent le mal, néanmoins aucune de ces dispositions ne peut pas et ne doit pas être annihilée dans la nature humaine. Kant en critiquant les stoïciens, appuie sur l'importance de reconnaître un autre ennemi que les inclinations naturelles pour la dépravation morale. Il admet les dispositions sont non condamnables en soi, mais il peuvent entraver l'exécution de la bonne maxime.[620]

Quant au penchant au mal, il est selon Kant est un fondement subjectif pour n'importe quelle inclination qui est toujours contingente. Il apparaît après avoir ressenti le respect de la loi morale, en connaissant la loi morale y l'homme décide de s'en dévier. Kant en constate trois degrés différents, la faiblesse du cœur humain, le penchant à mêler des motifs immoraux aux ceux moraux, voire l'impureté, et agir contre la loi morale en adoptant des maximes méchantes, la méchanceté.[621] Dans le premier on trouve la maxime d'une façon propre mais on a des difficultés de la suivre. Dans le second cas la maxime est proprement déterminée et l'action est adéquatement accomplie, néanmoins si la loi ne soit pas le seul motif de cette action et les autres motifs déterminent, avec elle, le libre arbitre et donc la pureté de l'action soit contaminée. Quant à la méchanceté, ou bien la corruption du cœur humain l'intention morale soit dès le début fausse, la maxime qui détermine le libre arbitre est au contraire de la loi morale.[622]

Après avoir établi une liste des vices, Kant fait des remarques importantes qu'il a déjà souligné dans ses œuvres pratiques. La première remarque consiste du rappel que l'action, ou bien l'effet issu de la détermination du libre arbitre, n'est pas suffisante pour savoir si l'agent est moralement bon ou pas. Quelle que soit l'action au regard de sa concordance avec la loi, le jugement moral doit être rendu selon la maxime de celle-ci, c'est pour cela un homme ayant des motifs impures doit être considéré comme « un homme de bon mœurs (*bene moratas*) » mais pas comme « un

[620] **Ibid.**, p. 81-3, 6: 57-9. Kant voie dans les inclinations naturelles le fondement pour l'amour-propre raisonnable qui n'est pas nuisible pour la moralité nécessairement, comme la présomption ou l'orgueil, Cf. **KPrV**, p. 77, 5: 73. Il ne propose pas une lutte contre ces inclinations mais plutôt il pense que le devoir en imposant la loi peut maîtriser les inclinations lorsque ce serait moralement nécessaire. Cf. **KPrV**, p. 91, 5: 86.
[621] **Ibid.**, p. 49, 6: 29.
[622] **Ibid.**, p. 50, 6: 30.

homme moralement bon (*maraliter bonus*) »[623]. Une deuxième remarque, qu'on doit garder à l'esprit, c'est ce que le penchant au mal est valide chez tout être humain, qu'il soit moralement défectueux ou pas. En ce qui concerne le penchant au mal, l'espèce humaine ne peut pas en se sauvegarder. Néanmoins une telle conception peut nous faire penser que Kant désigne un penchant naturel au mal dans l'espèce humaine. Mais cela est faux et complètement contraire à ce qu'il voulait dire, car la nécessité de ce penchant n'est pas objective mais subjective. Comme la maxime du libre arbitre est contingente et déterminée avec la propre volonté de l'homme, l'existence de ce penchant peut être seulement évaluée comme un fondement subjectif lié à la volonté humaine. Ainsi l'homme peut être moralement imputé et peut être vu comme coupable à cause de ses propres fautes.[624]

Quand Kant assume que la nature de l'homme morale prédisposée à la méchanceté en tant qu'il est apte à agir contre la loi morale de sa naissance, il défie à une idée, qu'avec Rousseau beaucoup de philosophes défendaient de façon persévérante. Rousseau, en ce qui concerne l'origine du mal dans l'homme pensait que cela n'issue pas de sa nature. Il est bien connu qu'*Emile* commence par ces mots : « Tout est bien sortant des mains de l'Auteur des choses, tout dégénère entre les mains de l'homme. »[625]. Clairement il pense que la nature humaine est bonne, c'est la société qui lui rend méchant[626]. Même, pour cette raison Rousseau conseille la solitude pour garder le bonneté de la nature humaine : « qu'il n'y a que le bon qui soit seul »[627] dit-il. Or, selon Kant le principe de mal est commun à tout homme, soit il vit sous le gouvernement de l'état social ou pas, il se reflète dans les cas différents des manières variables mais si on déguise même le plus caché on voit le même méchanceté. Bien qu'il s'apparaisse cruellement et brusquement dans les sociétés « moins civilisées », le mal se manifeste dans les sociétés « progressées » d'une manière dissimulée, sous les masques des « vices de la culture ».[628]

---

[623] **Ibid.**, p. 50, 6: 30.
[624] **Ibid.**, p. 53, 6: 32.
[625] Rousseau, **Emile ou de l'éducation**, T. L'Aminot, F. et P. Richard (éd), Paris : Bordas, 1992, p. 5.
[626] **Ibid.**, p. 80.
[627] **Ibid.**, p. 99, note.
[628] **Religion**, p. 54, 6: 33-34.

Nous avons ouvert une longue parenthèse pour exposer le concept du mal selon Kant, en tant que l'origine du vice sensible, *peccatum derivativum*, qui est empiriquement issu des dispositions et des penchants de l'homme. Dans la distinction de *peccatum originarium-peccatum derivativum*, il est évident que le péché originel n'est qu'intelligible, alors que le péché dérivatif est nous donné dans l'expérience, en tant qu'un événement. Nous avons aussi maintenu l'explication religieuse en ce qui concerne le péché originel, il nous faut qu'on donne la dernière explication de Kant sur l'origine rationnelle de ce péché, en tant qu'universellement réparti chez tout homme. Bien qu'on constate sans arrêt l'existence de ce mal dans la nature humaine ni le caractère véritable de ce penchant au mal, ni son origine rationnelle nous est connu. Kant souligne que l'origine rationnelle du penchant au mal « demeure pour nous impénétrable parce qu'elle doit nous être imputée, et que par suite, ce fondement suprême de toutes les maximes exigerait à son tour l'admission d'une mauvaise maxime. »[629]. Sur cette concomitance de la loi morale avec les maximes mauvaises, par laquelle une discorde constante se trouve dans le libre arbitre humain, nous n'avons aucune idée. Il nous est impénétrable quoi qu'on ait la raison pour déterminer la volonté, comment peut-on nous égarer de la loi morale et nous acceptons une mauvaise maxime. Encore une fois la religion nous présente une explication narrative en mettant au commencement premier de tout mal une caractère diabolique, elle ne lui attribue à l'homme. Néanmoins l'existence d'un esprit séducteur ne suspende pas l'imputabilité humaine, car « il n'est donc pas corrompu foncièrement »[630] mais il est désigné comme capable de résister au mal.

Bien qu'elle soit nous est inconnu, l'origine du mal et du bien dans la nature humaine, Kant montre coexistence de ces deux principes chez l'homme et la situation décisive de l'homme face à ces principes. L'homme, par la voie de ces décisions en ce qui concerne les maximes qu'il utilise, devient moralement bon ou mauvais.[631] Les propositions manifestant sa méchanceté ou bienveillance par la nature ne veut dire autre chose qu'il a en soi-même deux principes primitifs, un penchant au mal (*Hange zum Bösen*) et une disposition au bien (*Anlage zum Guten*).

[629] **Ibid.**, p. 56, 6: 35, et p. 65, 6: 43.
[630] **Ibid.**, p. 66, 6: 44. Cf. **Ibid.**, p. 108, 6: 78-79.
[631] Cf. **KPrV**, p. 62-67, 5: 60-65.

L'homme porte les deux dans sa nature mais d'une manière inactive, par son choix l'homme suit l'un de ces principes et par conséquent il devient moralement bon ou mauvais. D'où apparaisse une question ancienne qu'on connaît comme le problème de la grâce. L'homme est-il capable de se rendre moralement bien par sa capacité et par son effort seul, ou a-t-il besoin de Dieu pour une telle réforme et progression ? Ces questions nous mènent à la première remarque générale que Kant ajoute à la fin de chaque partie de la *Religion*. Nous allons nous retourner toutes ses remarques à la fin de cette partie sous le titre de « Parerga ». Maintenant comme nous avons montré une coexistence inactive des deux principes chez homme, nous voulons continuer avec la lutte qu'ils vont continuer pour pouvoir être efficient sur l'homme en lui convaincant d'adhérer son camp. Avant de commencer nous voulons signaler bien qu'il ne semble pas tout à fait à un problème concernant la religion, mais celui de la morale comme il est issu de la liberté, en sachant que le souveraineté du bon principe c'est l'établissement du royaume de Dieu, le sujet touche aussi à la religion aussi bien qu'il soit moral.

La notion de la « foi morale » que Kant utilisait pour rende compréhensible la nécessité subjective, qui est le besoin de la raison pratique consiste d'accepter les postulats de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu pour que l'acte moral ne soit pas absurde, est la plus propre pour montrer cette convergence. Nous avons déjà fait référence à la rationalité morale et le fait que contrairement à la rationalité théorique elle a une sortie accessible à la pensée religieuse d'une façon inévitable. Parce qu'on sait bien la raison dans son utilisation pratique doit dépasser l'embarras de l'empiricité de la raison pure spéculative et s'ouvrir vers un horizon de l'espoir. Pour cela nous avons vu comment Kant utilise les postulats de la raison pratique, lesquels, pour éviter l'absurdité de l'acte moral, sont défendus d'une manière plausible dans les œuvres pratiques de Kant. Néanmoins comme Wood souligne y Kant expresse une réticence en ce qui concerne la foi morale et en parle d'une façon dispersée, naturellement il ne montre pas expressément les conséquences de ces idées dans le domaine de la religion rationnelle sauf que ses écrits populaires.[632] Nous

[632] Wood, **Kant's Moral Religion**, p. 155.

voulons insister sur l'importance de ses idées représentées dans la *Religion* pour accomplissement de sa moralité par la foi morale.

1.10.4 Du Bon Principe de Moral À Celui du Mal, La Lutte Perpétuelle de Deux Camps

Après avoir montré l'originalité du mal dans la nature humaine et comment peut-on la comprendre d'une manière raisonnable par rapport à la moralité, Kant veut développer la question de la liberté causée par l'originalité du mal en examinant l'opposition du bon principe avec celui du mal, également leur efficience exclusive sur l'homme. Dans la *Religion* Kant nous décrit les deux archétypes de la position morale, il les montre comme deux personnages opposés entre lesquels l'homme doit choisir sa partie. Comme il préfère l'attitude rigoriste dans la morale il pense qu'une de ces deux positions doit être acceptée par l'homme, donc garder une position entre les deux n'est pas possible pour que la pureté morale soit conservée.

Ici, comme on examine le point commun où la conception morale se croise avec celle de la religion, nous devons chercher premièrement de quoi s'agit-il ces deux principes dans la théorie pratique kantienne. Nous voyons dans ce sujet la continuité de celui qui nous a été exhibé dans la deuxième *Critique*, qui est conceptualisé comme le typique du jugement pratique. Kant, en essayant de montrer comment la loi pratique peut s'appliquer à la volonté, indépendamment de toute empiricité, utilise cette typique de la raison. Sous la même discussion Kant montre la nécessité de ne pas perturber la pureté du typique de la raison pratique avec le schéma de la raison théorique, en assumant une parenté entre leur rôle parce que tous les deux sont utilisés pour en arriver le jugement. Kant insiste sur le fait que, bien que le jugement pratique soumette les mêmes problèmes avec celui de la théorique en ce qui concerne l'acte de traîner le particulier sous l'universel, le premier ne concerne pas la possibilité de l'action en tant qu'un événement dans le monde sensible.[633] C'est pour cela le typique de la raison doit être une loi formelle qui n'est pas un schème de la sensibilité mais servit la concrétisation de la loi pratique quand elle est appliquée aux cas particuliers par l'appréciation de la maxime. Parallèlement

[633] **KPrV**, p. 70, 5: 68.

dans la personnalisation du bon principe et celle du mauvais, Kant ne nous offre pas d'accepter des images empiriques et historiques pour évaluer la position morale mais les archétypes rationnelles, en tant que les idéals de la perfection morale et la bassesse morale comme les modèles à atteindre par la raison seule.

Chaque fois qu'on présente l'aptitude humaine au mal comme une propriété naturelle d'espèce, cela provoque spontanément un souci pour la possibilité de la liberté. Kant, étant au courant le risque, cette fois essaie de représenter les deux principes comme ils existent extérieurement à l'homme. Néanmoins on sait qu'ils appartiennent à la raison comme les deux destinations possible à arriver dans ses décisions morales. Mais Kant, en évitant nuire la liberté de l'homme et le pureté moral, les décrit comme les deux personnages représentatifs qui ont un certain pouvoir sur un champ hors de la nature :

> Toutefois comme le royaume où les *principes* (qu'ils soit bon ou mauvais) ont le pouvoir, n'est pas un règne de la nature, mais de la liberté, c'est-à-dire un royaume où l'on ne peut disposer des objets que dans la mesure où l'on règne sur les esprits, où par suite personne n'est esclave, (serf) si ce n'est celui qui veut l'être et autant qu'il veut l'être.[634]

Ainsi le point de focalisation de l'œuvre se rapproche de plus en plus à celui de la religion. Kant montre la correspondance de la morale avec la conception religieuse, bien plutôt celle du Christianisme et il recourt souvent à la représentation de la religion pour pouvoir décrire cette lutte et entre un dialogue vif avec elle. Pour décrire la lutte morale il utilise fréquemment les versets du Bible en cas de convenance, pour pouvoir appuyer ses pensées et montrer la relation de la morale avec la religion historique au degré que sa doctrine peut être universalisée.

Il est important d'aviser sur la notion de la lutte ici, clairement avec cette notion Kant signale que la tension morale chez homme est inévitable et il doit y exister une bataille à la fin de laquelle l'homme sera évalué soit comme bon ou mauvais. Il peut s'engager à l'idée de l'humanité comme fin en soi et donc peut accepter le bon principe ou il peut suivre du mauvais principe et se rendre un citoyen

[634] **Religion**, p. 111, 6: 82.

du royaume de ce principe diabolique. Concernant cette lutte entre les deux principes, tout d'abord il faut qu'on s'appuie sur deux points sur lesquels Kant attire notre attention. Le premier c'est ce que l'approche stoïcien doit être abandonné dans la morale, laquelle Kant accepte la réussite de comprendre le sens vrai de la vertu, la lutte perpétuelle du bien avec le mal, néanmoins se trompant quant aux camps de cette lutte. Les stoïciens, aussi que les sectes ascétiques considèrent le progrès moral comme la conséquence d'une victoire de l'homme sur sa nature, mais selon Kant nous savons que les inclinations naturelles ne sont qu'innocents.[635] Donc il faut qu'on cherche l'ennemi de la morale à l'extérieur des inclinations. Il est plutôt un principe intellectuel, connu par ses effets sur nos décisions morales.[636] La deuxième remarque qu'on doit faire c'est sur l'absolutisme moral de Kant, il n'affirme pas explicitement qu'il est pour le parti rigoriste parmi les moralistes, néanmoins il fait allusion à précision de celui-ci en ce qui concerne l'exactitude morale.[637] Selon lui l'homme ne peut pas être moralement bon s'il a des maximes impures, c'est pour cela Kant n'accepte jamais l'ambiguïté dans ce domaine. Le tableau qu'il nous montre est peint avec les deux couleurs seuls, le blanc et le noir, l'homme est soit moralement bon ou mauvais mais il ne peut demeurer jamais au milieu. C'est pour cela il trouve la représentation biblique regardant la lutte des deux cotés convenable à la morale, car y il trouve la pureté de la morale. Cette représentation est favorable pour qu'elle puisse décrire l'hétérogénéité absolue du bien et du mal. Il souligne que le « caractère particulier de la morale chrétienne de représenter le bien moral différent du mal moral non comme le ciel est différent de la terre, mais comme il est différent de l'*enfer* ; cette représentation assurément figurée et révoltante comme telle n'en est pas moins pour le sens philosophiquement exacte. »[638]

Quand Kant décrit le mal radical dans la nature humaine, comme indéniablement universel et primordial, il avait ainsi également montré la direction de la lutte morale du mal au bien. Il représente la nature humaine à l'échelle d'une lutte à l'infinie qui commence par le mal dans son itinéraire vers le mieux. Evidemment pour pouvoir lutter contre le mal radical il faut qu'on ait une arme innée

[635] **Ibid.**, p. 82-3, 6: 58-9.
[636] **Ibid.**, p. 83-4, 6: 59-60.
[637] **Ibid.**, p. 41, 6: 22.
[638] **Ibid.**, p 84, 6: 60.

comme c'est le cas pour le mal radical, en tant qu'un motif c'est « le respect de la loi morale nous n'avons jamais pu le perdre »[639] et « c'est la *sainteté* des *maximes* dans l'accomplissement du devoir »[640]. Ainsi en sachant la maxime pure, la désignation de la destination morale peut être possible, néanmoins cette désignation ne garantit pas la bonneté, « par là l'homme qui accueille cette pureté dans sa maxime, quoiqu'il ne soit pas encore saint pour cela (car de la maxime à l'action, il y a encore une grande distance) est néanmoins en bonne voie pour s'en rapprocher dans un progrès infini. »[641], il est clair que cette conscience de la loi nous emmène pas tout de suite à la fin de cette lutte mais tout au contraire c'est justement le commencement d'un chemin long et tourmenté. En gardant les deux cotés contradictoires Kant réussit de garder la liberté morale, le mal radical et la disposition morale qui nous fait savoir la pureté de la loi produisent ensemble un point de départ de neutralité, c'est-à-dire l'homme ne soit pas obligé à une direction mais il préfère sa propre destination.

> Nous ne pouvons pas, quand il s'agit du développement de la disposition morale au bien innée en nous, partir d'un état d'innocence qui nous serait naturel, mais nous devons nécessairement commencer par supposer la malignité du libre arbitre dans l'adoption des maximes, contraires à la disposition morale primitive et parce que le penchant en est indéracinable, réagir sans cesse contre lui.[642]

Ainsi l'homme est affecté par les deux forces adversaires mais il a le pouvoir de les résister et leur soumettre.

Dans les *Fondements* Kant insiste sur la nécessité de ne pas emprunter aucune chose de l'expérience pour en arriver une représentation de l'humanité mais d'utiliser certains sentiments et dispositions universelles chez homme en arriver à une idée de l'humanité, avec laquelle on pourrait construire une formulation rationnelle morale comme celle de formulation première de l'impératif catégorique[643]. L'idée de l'humanité est un idéal qui reflète la perfection morale de l'homme avec laquelle le bon principe et en conséquence le bonheur moral sera obtenu. Cette idée est toujours

---

[639] **Ibid.**, p. 69, 6: 46.
[640] **Ibid.**, p. 70, 6: 46.
[641] **Ibid.**, p. 70, 6: 46.
[642] **Ibid.**, p. 75, 6: 51.
[643] **Fondements**, p. 100, 4: 425.

personnifiée et par cela elle devient un archétype pour l'homme, par là il parvient au commandant du bon camp. Dans la *Religion* Kant maintient l'idée de l'humanité comme le bon principe et lui compare avec le Fils de Dieu. De l'autre côté il admet l'existence d'une autre force comme une personnage diabolique de tromperie, voire le mauvais principe. Tous les deux principes n'ont aucune force contraignante sur l'homme que de lui appeler à son côté sur le champ de bataille qui est le royaume moral : « Toutefois comme le royaume où les *principes* (qu'il soient bons ou mauvais) ont le pouvoir, n'est pas un règne de la nature, mais de la liberté »[644]. Ainsi Kant empêche l'efficience de la nature sur le domaine moral, un domaine rationnel au delà de la nature doit être accepté pour que la liberté puisse être efficiente où l'homme n'obéit pas à ces principes d'une manière servile, mais les adhère librement.

1.10.5 Idée de l'humanité et l'idéal du Fils de Dieu

Selon Kant, le bon principe est un archétype qui symbolise la perfection morale, l'accomplissement avec lequel on soit agréable à Dieu. La religion présente cet archétype comme le Fils de Dieu, un personnage saint mais en même temps incarné, donc abaissé par une chute divine du domaine purement rationnel au domaine naturel pour montrer l'homme sa destination finale ainsi que son point de départ. Selon la religion chrétienne en lui est possible une ascension morale qui soit pour l'homme la seule possibilité d'être moralement bon. Kant trouve cette représentation religieuse cohérente avec celle de la morale jusqu'à un certain point. Un exemple suprême pour personnifier l'idée de l'humanité, en lequel l'homme trouve la pierre de touche de sa lutte morale, pour pouvoir être agréable à Dieu résolument consacré à combattre toutes sortes d'obstacles.[645] Néanmoins Kant y trouve un problème, au point de vue pratique, en fait l'archétype de l'humanité doit nous être accessible, comme les êtres en même temps naturels et morals. Quant au Fils de Dieu sa nature et sa chute nous présente un exemple extraordinaire qu'on ne peut expliquer ni par la raison théorique ni pratique. Dès lors la réalité de cet homme surnaturel et divin cause deux obstacles, l'une la demande de la preuve de

[644] **Religion**, p. 111, 6: 82.
[645] **Ibid.**, p. 86, 6: 61.

l'archétype pour attester son authenticité, l'autre l'applicabilité de cet exemple pour tout homme. Tous les deux peuvent êtres supprimés si on peut trouver la réalité objective de cet idéal. Kant défende que sans nier la possibilité d'un engendrement surnaturel, il faut qu'on cherche cette idée dans la raison pour qu'il soit nous accessible sans en demandant une attestation. Car la demande d'attestation d'existence miraculeuse cause une incrédulité morale et un exemple surnaturel, s'il soit même possible, ne nous présente pas un archétype à suivre mais seulement à adorer et respecter.[646] De ce fait l'idée de l'humanité ne peut pas être réduite au Fils de Dieu qui est admis concrètement comme un personnage historique, mais elle doit être cherchée dans la raison comme pratiquement valable pour tout le monde, en tout temps[647]. Ainsi Kant accepte la correspondance de l'idée de l'humanité avec celle du Fils de Dieu dans le plan intelligible, et en cela faisant il montre la seule possibilité de cette dernière soit objectivement réel donc universellement valable.

Tout de même en acceptant la réalité objective de cette idée, il ne soit pas possible d'éviter définitivement toutes les difficultés qui peuvent en apparaître. La réalité objective de l'idée de l'humanité engendre de nouveau les difficultés confrontées par l'impossibilité de l'homme de se transformer parfaitement à l'archétype saint qui sont intimement en contact avec antinomie de la raison pratique proposée dans les écrits moraux[648]. La perfection morale qui semble être impossible à acquérir dans la vie est la source fondamentale de ces problèmes. Dans la deuxième *Critique* Kant montre que le lien entre la disposition morale et le bonheur semble être troublé dans le monde où les lois de la nature sont en règne. Néanmoins nous savons que dans le domaine pratique Kant n'accepte pas que les antinomies soient les impasses inextricables, mais tout au contraire elles sont résolubles car Kant admet qu'en raison de la causalité par liberté qui est efficiente dans le domaine intelligible l'antinomie de la raison pratique est seulement en apparence est une antinomie, en fait l'existence de l'homme peut être pensée comme noumène et par là ce problème soit résolu au moins pour Kant. Il applique la même stratégie aux difficultés concernant l'idéal de Fils de Dieu qui corresponde à l'idée de l'humanité de la

[646] **Ibid.**, p. 90, 6: 64.
[647] Kant à déjà contesté l'exemplaire d'un personnage réel pour la morale humaine, Cf. **Fondements**, p. 77, 4: 408-9.
[648] Wood, **Kant's Moral Religion**, p. 231.

morale, parce que ces difficultés sont engendrées de la même source avec celle de l'antinomie de la raison, qui est la correspondance entre le monde physique dans lequel on agit et le monde intelligible dans lequel la causalité par liberté règne. Dans toutes les trois difficultés qu'il présente dans la *Religion*, on pense l'homme seulement comme un être physique sans lui attribuer une vie intelligible et donc on ne peut pas comprendre comment pouvait-il attendre à son idéal moral. Dans le chapitre dernier nous avons montré que la morale kantienne est strictement liée à un domaine d'espérance qui est dérivé de la possibilité d'attendre la fin de nos actions morales dans un univers indépendant de la causalité physique, les difficultés et leurs solutions dont nous allons parler seront expliquées d'une façon similaire, néanmoins la référence religieuse rende l'accent de l'espérance plus forte.

La première difficulté est issue de la distance entre l'intention morale qui soit conforme à la sainteté de Dieu et sa réalisation, c'est-à-dire l'action qui semble être déficiente au plan de la causalité naturelle par rapport à un tout éternel. La solution kantienne nous est bien connue, en tant que noumène l'action humaine est un effet causé par la liberté, donc elle dépasse les conditions de la causalité naturelle. En tant que telle elle se dépende à la progression à l'infinie qui sera jugée par Dieu « comme un tout achevé »[649], en conséquence nous pouvons espérer que nos actions soient agréables à Dieu.[650] La deuxième difficulté se réclame à cause d'un manque de l'assurance pour que l'intention morale soit garder sa pureté une fois qu'elle soit obtenue. Cette difficulté de la certitude a double face, l'une tourné vers la difficulté de faire durer cette intention pendant la vie sans retomber dans le mal[651] et l'autre concerne l'anxiété issu de l'insu en ce qui concerne le résultat de notre intention dans la vie éternelle, voire la félicité morale. Kant évite de donner une solution définitive à celle-là. Il utilise exactement la même voie avec celle de la religion quand il se rapproche à cette difficulté. En ce qui concerne le souci qu'on a face au risque d'abandonner l'intention bonne, il défende que : « celui qui possède une intention aussi pure qu'on la réclame, sentira déjà par lui-même qu'il ne pourra jamais tomber

[649] **Religion**, p. 93, 6: 67.
[650] **Ibid.**, p. 92-3, 6: 66-7.
[651] **Ibid.**, p. 94, 6: 68.

au point de se reprendre à aimer de nouveau le mal »[652]. Mais il souligne en même temps qu'une telle confiance si forte peut causer imprudence, si elle s'est liée à la force de l'homme que son maître. Or, il doit « créer sa propre félicité *avec crainte et tremblement* »[653] sans faisant appel à sa résistance propre mais à l'espoir qu'il ait pour le progrès vers le mieux qui persiste éternellement à cause de la bonté divine. Ainsi il prétende de trouver la solution pour l'anxiété morale en renouvelant la confiance sur l'acte complémentaire divine. Cependant il insiste sur l'impossibilité de trouver la certitude morale à une vie future qui dépasse les bornes de la vie humaine.[654]

La dernière difficulté qui est, selon Kant se réclame comme la plus grande, prend son origine du fait que l'homme porte dans sa nature un mal radical, lequel semble détruire la pureté morale et cause une dette originaire qui peut se conclure avec une peine éternelle par un manque incessant face à la justice divine, d'où l'espérance pratique et religieuse ne peuvent pas s'épanouir. Kant résoudre celle-là en assumant que l'abandon de la mauvaise intention pour la bonne est une révolution morale si grande qu'on lui rende justifié par la grâce divine[655] avec laquelle la résipiscence cause le remplacement du vieil homme par un autre qui soit moralement tout différent. Ainsi par l'intervention divine une mérite se réalise, l'homme moralement bon peut demander l'exemption du dernier comme un avocat et en raison de cela il peut espérer qu'il ne subisse pas le pêché et soit agréable à Dieu. Kant pense qu'il est seulement possible de tirer une utilité négative de cette justification. Parce que la déduction est faite pour celui qui déjà possède l'intention moralement bonne et c'est pour cela on assume qu'il comporte une conscience morale qui fait naitre une confiance et espérance. Néanmoins l'utilité négative de cette investigation nous montre que le pardon vient avec un changement complet du cœur, comme la mort lui symbolise, il doit exister une conversion complète et invariable pour que le supplément divin se réalise.

---

[652] **Ibid.**, p. 94, 6: 68.
[653] **Ibid.**, p. 94, 6: 68. Cf. Philippiens, 2: 12.
[654] **Ibid.**, p. 98, 6: 71.
[655] **Ibid.**, p. 101-103, 6: 73-76.

1.10.6 La Domination du Mauvais Principe Sur L'Homme

Comme le bon principe, avec lequel la raison détermine la volonté, est représenté en tant qu'une personne qui fait fonction de l'archétype de l'homme moralement bon dans la religion et Kant trouve cette représentation conforme à la moralité, d'une façon semblable il parle du mauvais principe premièrement d'une manière rapprochée à la religion, même il poursuit le récit biblique pour lui décrire. Le mauvais principe suivi par l'homme pour déterminer sa volonté est personnifié par un être malin dans l'Ecriture sainte, dont la transformation de son origine bon vers sa situation présente nous est inconnu. Similairement au Fils de Dieu, jadis il était un être d'espèce supérieure hors du monde, par une chute bien méritée, il est devenu un caractère malin sur la scène du monde qui par son infidélité à Dieu perdu les biens qu'il pourrait posséder au ciel et condamné de chercher les autres dans la terre par la voie d'essayer une domination sur l'homme.[656] Parce que « les objets terrestres et matériels ne peuvent lui donner aucune jouissance, il cherche par suite à dominer *les âmes* en détournant de leur Maître les premiers ancêtres de tous les hommes et en se les attachant et réussit ainsi à s'ériger en suzerain de tous les biens de la terre c'est-à-dire en prince de ce monde. »[657]. Kant explique la permission de Dieu en ce qui concerne la mise en place d'un tel souveraineté par la liberté des êtres rationnels, parce qu'il n'interfère pas les actes des êtres rationnels pour que leurs actes peuvent suivies de la causalité par liberté, Dieu n'empêche ni le détournement moralement dégénérative de cet être malin, ni déviation de l'homme par sa séduction[658]. Ici le récit de Kant semble mêlé tout à fait celui de la religion. Suivant l'histoire biblique il s'exprime que la domination du mauvais principe est édifiée dès Adam et ses descendants lui obéirent par tromperie des biens terrestres. Il dit qu'ils gardent en eux le bon principe mais seulement en guise d'une culte publique, celle de la théocratie juive.[659] C'est pour cela leur estime aux biens de ce monde cause la domination du mauvais principe pendant de nombreuses années, jusqu'à les doctrines morales des grecques pourraient influencer les gens et préparer le fond pour l'arrivée

[656] **Ibid.**, p. 107, 6: 79.
[657] **Ibid.**, p. 107, 6: 79.
[658] **Ibid.**, p. 108, 6: 79.
[659] **Ibid.**, p. 108, 6: 79.

d'un homme primitivement innocent par une grossesse surnaturel[660] sur lequel le prince malin du monde n'a aucune force.

L'exposition de Kant est en cohérence avec la représentation religieuse dont selon Kant l'influence sur les hommes est immense. Mais avec une différence remarquable que Kant l'utilise seulement pour en dériver quelque chose d'universellement valable dans tout époque de l'histoire humaine. C'est-à-dire il cite le récit historique de la religion pour en dériver une représentation qui sert à l'homme à observer son évolution propre morale. Evidemment, cette partie où Kant interprète le récit de la religion pour qu'on puisse en tirer un exemple pour la morale marque très bien le but de la *Religion*, qui est de montrer comment les dogmes de la religion doit être compris de la part de la raison et comment la religion historique peut être réconciliée avec la religion pure morale : « pour chercher dans l'Ecriture le sens qui s'harmonise avec l'enseignement *le plus sacré* de la raison »[661]. L'utilité morale de cette représentation repose sur le contraste qu'elle désigne entre les deux principes opposés chez homme et sur la possibilité qu'elle signale qui consiste de choisir un de ces principes. Kant propose la soustraction du sens universellement valable en dépouillant l'enveloppe mystique de ce récit, ainsi selon lui, on peut facilement discerner le conflit moral qu'on a dans le mentalité humain, car la perversion et l'idée du bien sont au fond de l'âme humain comme les deux disposition originaires. L'homme doit préférer l'une contre l'autre sans attendant le changement de mentalité en dehors de soi-même.[662] Grâce à une telle révolution la lutte de l'homme peut se conclure par se libérer de la domination du mauvais principe et ainsi il peut gagner « le gain suprême qu'il peut obtenir »[663] mais les attaques du mauvais principe continuent et pour qu'il puisse garder sa liberté il doit rester armer et rendre service à une lutte dans laquelle la sienne fait partie. C'est l'établissement d'un état éthique qui serait le règne du bon principe en trouvant sa

[660] **Ibid.**, p. 109, 6: 80.
[661] **Ibid.**, p. 114, 6: 83.
[662] **Ibid.**, p. 111-114, 6: 82-4.
[663] **Ibid.**, p. 125, 6: 6: 93.

réalité objective dans l'idée de la raison qui va aider maintenir la victoire sur le mauvais principe.[664]

1.10.7 Le Seul Abri pour le Bon Principe : le Royaume de Dieu

Que le royaume de Dieu se déployait antérieurement dans les écrits moraux en accompagnant le concept du souverain bien, nous constatons qu'avec la troisième *Critique* et les écrits antérieurement parus, voire avec l'intérêt croissant qu'ait Kant pour la sociabilité des êtres humains, le concept est devenu central dans la philosophie critique pour décrire une communauté éthique. Mais cette dernière *Critique* n'était pas bien évidemment le point de départ pour l'enquête kantienne en ce qui concerne une telle communauté, dans l'*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* où on développe de plus en plus la notion de la téléologie sur laquelle Kant construit la dernière *Critique*, en affirmant que la nature ne produit pas quelque chose de superflu, il assume la raison est pour le but d'une fin. D'où il arrive le fil conducteur de la fin finale, il ainsi s'exprime : si la nature équipe l'homme avec la faculté de la raison, une faculté qui n'a pas une utilité remarquable pour la conservation de la vitalité, tout au contraire qui semble avoir une souveraineté en dehors de la nature, elle doit être pour le but que l'homme pouvait aller au-delà de son existence naturelle et mécanique[665]. Alors le mouvement de la raison visant « au-delà » implique un but commun pour tout être humain comme il est le caractéristique de cet espèce, ce n'est pas une tâche pour chaque individu qui le réalisera dans sa vie propre, cependant il est un projet commun visant l'humanité. Bien que les actions humains apparaissent dispersées et elles sont apparemment visées aux buts variés et à la fois personnels, Kant souligne qu'on peut en découvrir un cours régulier pour un objectif particulier. Les dispositions dont on a juste parlé sont pareillement en question, les biens que l'homme cherche pour permanence de soi-même ainsi que les ambitions qu'il se heurte avec les autres, causent des antagonismes. Face à une telle situation Kant défende que ces antagonismes soient les moyens que la nature utilise pour la fin d'une organisation

---

[664] **Ibid.**, p. 127, 6: 94-5.

[665] Immanuel Kant, **Anthropology, History and Education**, "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim", Günter Zöller, Robert B. Louden (ed.), Allen Wood (trans.), Cambridge: Cambridge University Press, 2007, p. 110, 8: 20.

sociale qui se construit autour de la loi, à savoir un ordre légal. Dans la quatrième proposition de l'*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique* il déclare une telle finalité en tant que causée par l'*insociabilité sociale* de l'homme, naturellement il considère l'autre comme son adversaire tandis qu'il ne peut pas vivre en dehors de la société[666]. Naturellement une telle situation ne cause qu'une communauté pathologiquement unie, mais c'est juste le noyau de la culture qui va se développer selon la finalité de la nature en transformant unanimité contraignant pour le but d'en former une société comme une somme morale[667]. Kant, dans le cadre de l'*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitique*, affirme que les constitutions civiles même les plus aptes ne peuvent que servir élever les nations pour une durée déterminée mais ensuite à cause de la nature défectueuse elles reculent encore une fois. C'est pour cela le désordre et l'irrationalité peuvent être attachés à la nature. Cependant Kant termine cet opuscule en montrant que cette élévation et recule permanant des nations semble avoir une amélioration constante comme fil conducteur de leur développement dans l'histoire, c'est une conception avec laquelle on peut garder pas la certitude mais l'espoir que la justification de la nature, voire la providence est une motif utile pour la compréhension du monde.[668]

D'une manière semblable dans la troisième *Critique* Kant examine la question de la téléologie sous la condition formelle avec laquelle la nature accède à sa fin ultime. Cette condition est une constitution légale qu'on appelle société civile (en étant en contradiction avec la société naturelle) qui a la force de diriger les dispositions humaines et l'inégalité entre les hommes pour développer l'habileté et donc l'humanité sous une forme de légalité, « car c'est uniquement en elle que se peut accomplir le plus grand développement des dispositions naturelles »[669]. Ainsi Kant montre la correspondance de deux téléologies celles de la nature et de la morale, en les mettant sous l'abri de la fin ultime de la nature qui est l'homme, mais seulement du point de vue éthique, c'est-à-dire sous le plan de l'espoir. Car ce

[666] Cité dans la deuxième note de Kant, **Anthropology, History and Education**, par la traducteur de "Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim" que dans les **Essais**, sous le titre de "Solitude" Montaigne exprime cette idée d'une manière similaire: "Il n'est rien si dissociable et sociable que l'homme: l'un par son vice, l'autre par sa nature.", note 2, p. 500.
[667] **Ibid.**, p. 111, 8: 21.
[668] **Ibid.**, p. 119, 8: 30.
[669] **KU,** p. 430, 5: 432.

système, qui se pose des choses naturelles, est constitué « selon des principes de la raison, certes non pour la faculté de juger déterminante, mais pour la faculté de juger réfléchissante. »[670] Le bonheur et la culture sont ciblés par la nature pour qu'ils constituent dans l'homme la fin qu'il accomplit par sa connexion avec la nature, le premier c'est pour l'homme à son usage libre de sa raison pour déterminer sa volonté par les maximes universalisables et ainsi il devient digne d'être heureux grâce à la bienfaisance de la nature. Mais la deuxième est aussi nécessaire que la première, car avec celle-là la vocation de l'animalité chez homme qui rende le développement de l'humanité difficile peut être maîtrisée que l'homme soit réceptif aux fins de la nature.[671]

Eventuellement nous observons que dans la *Religion* Kant déclare d'une manière plus résolue l'insociabilité sociale, apparemment la cause et le mainteneur de l'état de guerre lorsque vu de l'extérieur avec une perspective empirique, n'est qu'une stade qui va se développer vers une fin que l'antagonisme naturelle entre les gens cessera sous un seul gouvernement qui ne peut pas être un état juridique quelque soit sa compétence à diriger, mais une communauté religieuse sous la forme d'une Église. Ainsi Kant explique la seule possibilité de garder le bon principe –une fois acquis par l'homme librement mais l'objet d'attaques du mauvais principe sans arrêt, par une sociabilité qui peut annihiler dissociabilité humaine une fois pour tous. De la sorte, la *Religion* s'articule à la philosophie sociale et c'est cet œuvre que Kant montre le rôle de la communauté humaine dans sa conception morale d'une façon décisive.[672] Par un raisonnement parallèle, Weil déclare qu'avec l'introduction des caractéristiques humaines attachées à un être sensible, qui n'existait pas dans les ouvrages concernant la morale pure, par exemple dans la *Religion*, une sorte d'anthropologie, celle qui est pratique joue un rôle important dans les sujets la moraux.[673] Il est vrai que « Kant a toujours maintenu son discours pratique au niveau de l'être raisonnable fini, sans égard à l'homme et à ses traits particuliers »[674] donc quand il s'intéressait avec l'homme moral il avait l'idée de l'humanité comme

[670] **Ibid.**, p. 427, 5: 430.
[671] **Ibid.**, p. 430, 5: 433.
[672] Pour une remarque semblable cf. Wood, **Kant's Moral Religion**, p. 191.
[673] Eric Weil, **Problèmes Kantiens**, p. 150-1.
[674] Claude Piché, "L'enracinement du mal dans la subjectivité chez Kant", dans **Criticisme et Religion**, Monique Castillo (dir.), Paris: L'Harmattan, 2004, p. 49.

l'archétype de l'homme et ainsi il pouvait éviter les particularités empiriques de l'homme et en arriver à une morale pure. Néanmoins ici l'idée de l'humanité considérait comme une destination qui guide l'homme pour proposer la loi universelle, mais pas une destination à établir. Nous constatons que dans les œuvres consacrés à la morale Kant s'occupe plutôt de l'acquisition du bon principe à la lumière de l'humanité mais pas de sa conservation tout au long de la vie. Plus correctement la conservation du bon principe n'était pas l'objectif de ces travails, il s'intéressait plutôt avec le jugement pratique qui doit se construit chaque fois qu'on décide la maxime qui va déterminer la volonté mais pas la continuité de ces décisions à chaque fois qu'on détermine la volonté.

Quant aux écrits concernant la téléologie ils ne traitent ce problème qu'en abrégé, en plus là Kant met l'accent plutôt sur l'idée de l'humanité et la culture qui mène le progrès humain vers cette idée. Donc il posait l'idée de l'humanité comme une fin à établir par le progrès de la culture et même il s'occupait l'antagonisme entre les hommes comme son moteur mais plutôt que d'en arriver à la société civile.[675] En disant cela, nous voulons souligner que dans ces œuvres il ne propose pas un type de gouvernement spirituel et fraternelle, le Royaume de Dieu, en tant que le seul état convenable pour la conservation du bon principe dans la vie des hommes. On voit qu'il se conforme à la nature des Lumières dans les écrits politiques en défendant que le meilleure constitution civile est la république car elle se dépende de la liberté, fraternité et égalité[676] qui a une origine pure, voire le concept pure du droit. Là bien évidemment nous pouvons trouver une pensée qui nous dirige vers la thème principale de la *Religion* mais elle reste toujours dans un domaine profane et elle ne vise pas rapporter la légalité civile avec celle de la Dieu d'une manière apparente. Nous pouvons dire qu'il s'occupe dans son travail politique de l'état sur lequel il va se construire la communauté éthique. Ainsi relativement à cette dernière, la pensée politique qui signale l'état républicaine comme le meilleure type du gouvernement, peut être considéré comme un travail propédeutique, qui a besoin un dernier élan religio-morale pour accéder son achèvement. Pourtant soit qu'il fait référence à un

[675] **KU**, p. 429-31, 5 : 432-33.
[676] **Vers la paix perpétuelle**, p. 84, 8: 350.

gouvernement profane ou sacré, la finalité de l'humanité nécessite une uniformisation et universalisation qui, nous pensons, cause un point de vue exclusif.

A l'égard de la *Religion* Kant y choisit de montrer la place de l'idée de Dieu dans la vie politique de l'homme qui va lui perfectionner. Il s'occupe du Royaume de Dieu pour deux objectifs conséquents, le premier objectif est moral et il vise combler la lacune ressortie à cause du mal radical dans la nature de l'homme. Bien que l'idée de la liberté soit la *ratio essendi* de la loi morale, elle n'est pas suffisante pour garder la persévérance morale car l'assaut du mauvais principe se continue sous la forme d'une socialité antagoniste. Face à un tel danger il faut que les hommes se réunissent sous un gouvernement réorganisé moralement selon l'idée de l'humanité et dans la *Religion* Kant essaie de mettre en évidence un tel gouvernement divin. Le deuxième objectif se rattache au premier, les conditions, sous lesquelles le peuple de Dieu se construit, sont unies au-dessous de la forme de l'église mais cette forme entre en contradiction avec les formes des églises historiques. Ainsi Kant trouve la possibilité d'éclaircir sa pensée en ce qui concerne la religion digne d'être obéie.

Nous avons souligné plusieurs fois que selon Kant le triomphe du bon principe dans le plan personnel n'est qu'une victoire provisoire, s'il reste dans le même plan sans se transmettant dans une organisation communautaire. De cette façon il se réalise dans un état politique qui s'est déjà établi, il est un état juridico-civil qui est une organisation née de la nature humaine, elle est vraiment très proche à l'état de guerre du sens hobbesien, où le comportement éthique se lie légalité personnelle d'une manière arbitraire, car « chacun donne à lui-même sa loi »[677]. Kant déclare que cet état politique est aussi doit être considéré comme un état de nature éthique, parce que l'état juridique ne peut pas se déclare comme un état éthico-civil sans renonçant sa force exécutoire, même s'il pourrait désirer d'être un. Mais le citoyen a le libre choix en ce qui concerne son état éthique, « soit qu'il veuille entrer également dans une société éthique avec d'autres concitoyens, ou qu'il préfère demeurer dans un état de nature »[678]. Il est clair que l'état de nature éthique est le stade morale donné dans l'état politique, en tant qu'un « état d'attaques incessantes déchainées par le mal qui

[677] **Religion**, p. 129, 6: 95.
[678] **Ibid.**, p. 130, 6: 95.

se trouve également dans tous les hommes qui (…) pervertissent les uns par les autres leur disposition morale »[679], donc il naturellement vient avant de la société éthique, l'homme doit quitter pour la première pour choisir la dernière.

Jusqu'à un certain point, là où on décide la position éthique à adopter, l'acte moral présente un caractère personnel. Bien que cette décision libre et personnelle soit la condition préalable pour la législation purement intérieure deviendra active et une communauté éthique sera construite, elle n'est pas suffisante. Kant en ajoute une autre condition qui rende la sociabilité humaine un thème éthico-religieux qui vise un totalité au-delà d'être politico-juridique et même encore purement moral. Parce que par cela Kant ajoute à son éthique un nouvel type de devoir qui ne peut pas être réduit le devoir des hommes envers les autres. Il ainsi met en évidence ce devoir *sui generis* : « Nous sommes donc ici en présence d'un devoir d'un caractère particulier, non des hommes envers les hommes, mais du genre humain envers lui-même. »[680]. La fin ultime de la morale qui est décrite comme le bien suprême n'est pas individualisée selon chaque personne mais elle se réclame comme le bien commun, donc une fin commune à la totalité des êtres raisonnables. Donc il n'est pas possible de réaliser une telle finalité par l'effort individuel, « mais exige au contraire l'union en totalité en vue du même but, un système de gens bien intentionnés en lequel et grâce l'unité duquel seulement, ce bien peut réalisé »[681]. Ici nous voyons un excès que Kant ajoute à la morale, parce que une telle idée de totalité en tant que Kant la décrit « est une idée entièrement différente de toutes les lois morales »[682]. La raison en est que les lois morales exigent notre pouvoir propre mais l'unité des hommes sous une totalité « république universelle » doit être hors du pouvoir personnel sans ayant un principe unifiant comme la deuxième condition qu'on a mentionnée qui est l'existence du législateur commun dont les commandements unissent les individus comme une communauté éthique.

Bien évidemment le rôle de Dieu dans une telle législation se différencie celui de la deuxième *Critique*, expliqué par rapport au souverain bien qui est le bien parfait

[679] **Ibid.**, p. 131, 6: 97.
[680] **Ibid.**, p. 132, 6: 97.
[681] **Ibid.**, p. 132, 6: 97-8.
[682] **Ibid.**, p. 132, 6: 98.

désiré par un « seul » être raisonnable, en associant sa vertu avec son bonheur. Même s'il y existaient des thèmes semblables Kant y affirmait l'idée de Dieu comme la garante de « l'harmonie exacte du bonheur et de la moralité »[683] d'un plan personnel. Parce qu'il s'agissait du bonheur personnel rationnellement obtenu par la reconnaissance d'un homme ses devoirs comme les ordres divins, cependant il ne s'agissait pas une reconnaissance commune. Bien que Kant égalise le souverain bien selon la doctrine du christianisme avec le Royaume de Dieu, cela ne concerne qu'un complément au bien être de l'homme mais pas encore une communauté fraternelle. D'une façon similaire il explique le surplus qui vient de Dieu comme « un pouvoir nous viendra ultérieurement d'un autre coté »[684], bien que le rôle de ce pouvoir soit restreint à l'accès humain au bonheur. Dans la *Religion* Kant élargit la portée de l'aide divine, parce que l'homme n'en est pas capable, « Instituer un peuple moral de Dieu est une œuvre par conséquent dont l'exécution ne peut être attendue des homme, mais seulement de Dieu lui-même. »[685]. D'où pouvons-nous comprendre pourquoi Kant souligne dans la *Métaphysique des Mœurs* qu'il n'y a pas de place pour une conception de la religion dans la philosophie pure pratique, une telle aide divine peut être expliquée par l'enseignement religieux et historique qui ne soit pas en contradiction avec la raison pratique mais elle ne peut pas être dérivée de celle-là.[686]

1.10.8 Les Caractéristique de Royaume de Dieu sur Terre

Comme nous avons déjà remarqué le Royaume de Dieu n'a aucune similarité avec les organisations politiques parce qu'il est l'Etat de Dieu sous lequel les citoyens ne sont pas restreints par les lois statuaires mais s'unissent autour des commandements divins délibérément soumis. Donc l'Etat de Dieu ne peut pas être comparé avec les autres législations car son organisation se lie à une source totalement différente qui est celle de la famille :

> [N]'est ni *monarchique* (sous l'autorité d'un pape ou d'un patriarche), ni *aristocratique* (sous celle d'évêques et de prélats), ni *démocratique* (comme celle

[683] **KPrV.**, p. 134, 5: 124.
[684] **Ibid.**, note p. 137, 5: 127-8.
[685] **Religion**, p. 135, 6: 100.
[686] Kant, « Metaphysics of Morals » dans **Practical Philosophy**, p. 599, 6: 488.

> s'illuminés sectaires). On pourrait au mieux la comparer avec la communauté du foyer (famille) sous la direction d'un Père moral commun quoiqu'invisible, en tant que son saint Fils qui connaît sa volonté et se trouve lié aussi par les liens du sang à tous les membres de cette famille.[687]

Si la communauté éthique n'a aucune ressemblance avec les types d'organisations politiques, comment peut-il se réaliser ? Inévitablement comme le domaine de la continuité du triomphe du bon principe qui trouve son origine dans la volonté de l'être suprême il doit rassembler autour de lui. Le Fils de Dieu en acceptant le bon principe délibérément accordera sa volonté avec celle de l'être suprême et non seulement un Fils mais également ses frères aussi en soumissent volontairement. Selon Kant c'est la forme de l'église seule sous laquelle une telle association cordiale peut s'unir. Nous pouvons ainsi élargir la métaphore de l'abri en disant que l'abri du bon principe est le Royaume de Dieu qui a pour soi-même l'abri dans la forme de l'église. Ainsi cette forme se construit premièrement comme « simple idée de l'union de tous les honnêtes gens sous le gouvernement divin universel, immédiate et moral ainsi qu'elle sert à l'*archétype* à toutes celles que les hommes se proposent d'instituer »[688], c'est l'*Église invisible* hors de l'expérience possible. Sa réalisation accompagnant cette idée en tant que « l'union effective des hommes en un ensemble qui s'accorde avec cet idéal »[689] s'appelle l'*Église visible*. Après avoir montré une telle distinction, Kant explique les quatre conditions qu'une Église visible et véritable doit se porter, pour qu'elle soit la vraie représentative de l'archétype du règne moral de Dieu sur terre. Il liste ces conditions selon la répartition des jugements, en tant que tel la véritable Église doit être tout d'abord une union universelle, donc elle doit garder son unité numérique sans acceptant la division sectaire. Deuxièmement la qualité de l'Église visible est la pureté, par cela Kant entend que l'union universelle de l'église doit se reposer seulement sur des buts moraux. Quant à la catégorie de la relation Kant signale comme condition que le rapport entre les membres doit se porter sur le principe de la liberté qui peut enlever toute hiérarchie en même temps que l'illuminisme sous le voile de la démocratie. La dernière condition concernant la modalité est la stabilité de sa constitution, en tant

[687] **Religion**, p. 137, 6: 102.
[688] **Ibid.**, p. 136, 6: 101.
[689] **Ibid.**, p. 136, 6: 101.

que reposant sur les principes sûrs a priori qui réside l'idée de sa fin, et donc gardant le noyau de cette organisation.[690]

L'expérience nous présente un tableau tellement différent que celui-là, la véritable Église, même s'il fallait qu'elle soit la représentative de l'Église invisible sur terre, n'existe pas encore, car elle exige « la pure foi religieuse » pour son établissement, se réalisant sous les quatre conditions susdites, tandis qu'en vérité les églises sont tout dispersées selon les différentes religions ou sous dans la même religion selon les sectes, et ni leurs enseignements ni les organisations sont issus complètement des principes a priori. Nous constatons une ambiguïté dans l'argumentation de Kant en ce qui concerne la fondation de l'Eglise universelle, il défende que l'institution d'une telle église se repose sur le fait qu'elle dépasse les lois morales qui sont en notre pouvoir et elle exige une autre idée « d'un être moral supérieur qui, grâce à ses dispositions générales associe les forces insuffisantes des individus »[691] mais comme il ne peut pas donner une force réelle à cette idée, il ne conclue pas cet argument en disant que la volonté divine va établir cette église. Au lieu de cela, il essaie de montrer ce processus en tant que le rapprochement de l'effort humain à la volonté divine. Car c'est un fait que « dans l'effort humain en vue d'édifier une cité éthique, la croyance d'église précède naturellement la pure foi religieuse »[692]. Kant souligne même s'il devait être tout le contraire moralement, c'est-à-dire la foi religieuse devait être le véhicule pour édifier la communauté fraternelle et éthique, les formes des églises sans succès la précèdent. Alors, pouvons-nous dire que l'Église véritable est-elle à venir alors que « aucune doctrine, fondée sur la seule raison, ne paraît convenir au peuple comme invariable »[693] ? Pour pouvoir répondre cette question nous allons maintenir sur quoi se lie l'organisation religieuse existante en cherchant selon Kant s'il existe chez elle la capacité de transformation à l'église véritable.

L'effort humain pour construire une église est fondée sur la croyance historique, voire sur des faits. En fait, la raison en est que la nature humaine qui a

[690] **Ibid.**, p. 136-137, 6: 101-102.
[691] **Ibid.**, p. 132, 6: 98.
[692] **Ibid.**, p. 142, 6: 106.
[693] **Ibid.**, p. 149, 6: 112.

besoin de soutenir les concepts et les principes de la raison en faisant appel à « quelque confirmation par l'expérience » à laquelle les sens peuvent s'attacher.[694] Nous voulons souligner que ce besoin n'est que l'illusion (*Schein*) de la raison humaine et Kant montre cette illusion comme la source principale des croyances historiques. Nous pouvons lister les faits par lesquels les hommes croient réaliser les exigences de la raison en mettant en œuvre une église historique : l'obligation humaine envers son maître pour qu'il soit lui agréable qui est le service de Dieu, la tradition ou l'Ecriture en tant qu'un objet de respect qui peut servir à garder la foi courante, et enfin l'autorité des clercs pour la protection de deux faits antérieurs. Ce fondement, à cause de la faiblesse issue de la nature humaine, ne reflète pas la pure foi religieuse, mais il a un potentiel pour se rapprocher à celle-là.

L'idée de service de Dieu est le noyau de toute religion, car bien que les religions soient reposées sur les faits particuliers, toutes considèrent Dieu comme le législateur qui mérite d'être honoré.[695] Ainsi la question « *Comment Dieu veut* être honoré et obéi ? »[696] est demandée et la réponse qu'on en donne soit le fondement où on se repose sa religion propre. Il existe deux façons possibles pour Kant à répondre cette question, la voie morale suivie par la raison, c'est par laquelle la législation simplement morale se réalise et la voie de l'église historique qui doit être trouvée par le seul moyen des lois divines statutaires. Par la dernière voie les gens sont soumis les déterminations de leur religion et se sentent obligé d'accomplir les solennités, les confessions les observations etc. Or, la législation voulue par Dieu doit être morale, donc elle doit être opposée à la législation statutaire qui est contingente et restreinte à un endroit étroit. Le seul moyen que les hommes se rendent agréables à Dieu, c'est la vie menée par les principes moraux, quant aux observations statutaires selon Kant elles composent « un joug de règlements ecclésiastiques en prétextant une autorité divine »[697], il les déclare fardeaux de l'être humain qui lui force à rester dans son état de titulaire, qui ont servi une fois pour bon (l'association des gens autour d'une église) mais après avoir achevé leur tâche, ils doivent se replier : « Les lisières de la sainte tradition avec ses appendices, statuts et observances, qui en leur temps ont

[694] **Ibid.**, p. 146, 6: 109.
[695] **Ibid.**, p. 139, 6: 103-4.
[696] **Ibid.**, p. 139, 6: 104.
[697] **Ibid.**, p. 141, 6: 105.

rendu de bons services, devient peu à peu superflues et même enfin une chaîne, quand il parvient à l'adolescence. »[698] D'après cela nous pouvons dire que par l'église historique seule (l'enfance de l'être humain) le passage à la première, la religion morale (son âge mûr) soit possible.

Ces lois statutaires sont en fonction de conduire les gens à établir une association grâce à laquelle ce passage graduel à la pure foi religieuse peut se réaliser. Mais les lois statutaires ne sont pas issues de la raison et donc leurs fondement consiste des principes variables. Quant à la racine de ces lois, pour que l'association humaine ait une force et une stabilité, il doit y avoir l'Ecriture comme sa base. Parce qu'on n'est pas capable de les avoir par notre propre raison et en plus si on veut que la religion qu'on croit soit stable l'Ecriture saint est inévitable. Selon Kant la tradition n'a pas assez de force pour garder la religion intacte, mais l'Ecriture sainte est convenable à assurer les croyants en ce qui concerne leur foi et protéger la religion contre les attaques.[699]

Dernier fait que la religion historique s'attache comme son fondement c'est l'autorité avec laquelle la foi fondée sur l'Ecriture est interprétée et gardée. Il s'agit d'un groupe des gens qui a le pouvoir de parler sur la religion et décider ce qui est vrai et ce qui est faux selon cette foi. D'une part les commentateurs du livre saint et les docteurs de la foi peuvent figer la religion historique en réclamant ceux qui ne croient pas à la même foi le mécréant, et ceux qui n'en croient pas comme ils veulent par rapport au degré de leur déviation l'hétérodoxe, l'hérétique ou l'anathème (l'excommunié). Ainsi le résultat sera la fausse prétention d'une Eglise d'être la seule Eglise universelle même si elle ne satisfait pas les conditions et l'arrêt de la progression de la foi sur laquelle elle se repose sur la pure foi religieuse. Néanmoins d'une autre part, par une interprétation de l'Ecriture sainte faite selon les principes de la croyance morale, la religion historique peut être conduite à son droit chemin vers la religion pure universelle. Nous voulons maintenir cette interprétation ci-dessous pour qu'elle semble constituer le siège de la plus importante pour le passage à la pure foi religieuse.

---

[698] **Ibid.**, p. 160, 6: 121. Cf. **Ibid.**, p. 177, 6: 133-134.
[699] **Ibid.**, p. 143, 6: 107.

1.10.9 L'Herméneutique de l'Ecriture Sainte

Nous avons d'un côté la foi empirique et historique, loin d'être universelle, naturellement ni morale, et d'un autre côté la foi morale et pure. On a déjà souligné que selon Kant il est nécessaire de trouver un passage entre eux, tandis que les deux partis semblent constituer les deux pôles irréconciliables. On se trouve devant une question caractéristiquement « critique » : Comment peut-on trouver un passage de la foi empirique à ce qui est morale ? De ce qui est particulier, comment peut-on arriver à l'universel ? Par la nature de l'enquête, comme la recherche de ce passage pour le but de transformer toutes fois empiriques à la foi morale pure, la solution doit être issue de la raison dans laquelle « la religion morale se trouvait cachée » « bien avant de la foi empirique »[700]. D'où il résulte que la dernière recouvre la précédente, la foi morale est déjà-là mais à cause de la nature humaine défectueuse elle semble être cachée. Selon Kant le dévoilement de cette foi, en tant que la fin devant l'humanité dans le chemin vers sa maturité, est réalisé à travers l'histoire par les gens qui a du bon esprit. Ici on peut aisément distinguer un trait commun avec les Lumières dans la pensée kantienne comme d'habitude. En affirmant que la vraie tâche des écritures soient « l'amélioration morale de l'homme » Kant défend qu'il est possible de réaliser le passage entre le servitude humain à l'autonomie complète par un travail de l'interprétation qui comporte en soi la possibilité de réaliser ce passage attendu. Le moyen qu'il en désigne c'est l'interprétation des écritures par les sages qui peut pénétrer les principes de la raison proprement dans un texte historiquement construit. Sans l'aide de l'acte interprétatif une connexion ou un passage entre les deux côtés soit introuvable.

Tout d'abord il faut qu'on souligner que cet acte interprétatif n'est que collectif, selon le principe « il n'existe qu'*une religion* (vraie) ; mais il peut exister beaucoup d'espèces de *croyances*. »[701], l'idéal de Kant en ce qui concerne l'atteint des hommes à cette religion unique, comprend l'interprétation et donc l'évolution de toutes les croyances par l'homme vers leur « vrai sens ». En faisant naître d'une insociabilité qui s'étend à un plan plus grand que celle qui existe dans une société,

[700] **Ibid.**, p. 148, 6: 111.
[701] **Ibid.**, p. 144, 6: 107-8.

voire de la désunion des croyances, une sociabilité fraternellement établie, il transpose la question de l'union paisible des hommes au seuil universel. Donc il suppose un progrès s'effectuant peu à peu dans les traditions différentes, par exemple il attache l'importance aux philosophes moralistes chez les Grecs et les Romains, selon lui c'est eux qui transforment la « mythologie fabuleuse » en « une doctrine morale que tous pourraient comprendre »[702]. D'une manière semblable il voit les interprétations au sein du Judaïsme, du Christianisme, de l'Islam et de l'Hindouisme, pour un tel progrès. Dans toutes ces croyances les « manifestations grossières », les symboles de la « foi populaire » se sont transformés par les savants en un sens spirituel, et peu à peu ils sont devenus plus moraux.

Il n'est pas difficile de discerner le principe selon lequel Kant propose à exécuter une telle interprétation qui mène l'humanité à une fin comme la réalisation de tout rêve de la paix perpétuelle, c'est ajuster le matériel historique qui peut être attribuer dans son état brut « grossière ». Par ce point de vue, quand on parle de l'interprétation de sainte Ecriture, il ne s'agit pas d'une compréhension adéquate et une admission sans résistance en affirmant que le texte est inspirée et donc intouchable, mais cette tâche consiste à une compréhension du texte selon les principes généraux de la morale et la correction si nécessaire. Parce que « la lecture même de ces saintes Ecritures ou l'étude de leur contenu a pour fin de rendre les hommes meilleurs ; mais l'élément historique qui n'y contribue en rien, est en soi une chose tout à fait indifférente dont on peut user comme on veut. »[703]. Donc l'interprétation qu'on vise n'a qu'un critérium suprême, si l'Ecriture revendique d'être inspirée par Dieu, elle doit servir l'instruction humaine pour lui rendre moralement bon.[704]

> Ainsi la qualité de l'interprète précède ce qui est interprété, il détermine la signification du texte, pas selon ce qui est dit mais selon ce qui « doit être compris » concernant la pure religion de la raison. Par rapport à cela l'interprète doctrinal de l'Ecriture sainte, le docteur de la loi, sert à protéger la croyance qui est particulière à

[702] **Ibid.**, p. 147, 6: 111.
[703] **Ibid.**, p. 148-9, 6: 111.
[704] **Ibid.**, p. 149, 6: 112.

> une époque et une communauté des croyants, néanmoins il n'a pas la force de dévoiler le sens authentique de ce texte[705].

Si on met en œuvre une telle compréhension de l'herméneutique à propos de la distinction de la révélation que Kant illustre dans la deuxième préface de la *Religion*, on voit aisément que d'un point de vue philosophique il déclare l'élément historique de la révélation dispensable eu égard à son sens littéral. Le sens littéral qui comprend le parti historique de la révélation est l'enveloppe d'un sens nucléaire qui peut se révéler par une abstraction de toute expérience. Par cela le passage de la foi d'Eglise à la pure foi religieuse sera réalisé, par la voie quecla première joue le rôle de véhicule pour la dernière. Donc elle ne peut pas être évaluer totalement superflue, tout au contraire utile pour la foi véritable, mais son utilité n'est pas destinée à durer tout au long de la chemin de la progression humaine comme le locomotif qui sert à mouvoir les wagons d'un train. Nous pouvons lui comparer plutôt avec une roquette utilisée pour projeter le vaisseau spatial à sa destination. Plus elle s'élève dans l'espace vers sa fin, moins elle a besoin de ce véhicule, et après avoir gagner sa force le vaisseau spatial doit quitter la roquette pour avancer. Pareillement la foi historique avec tous ses établissements et pratiques sert à mouvoir l'humanité vers sa fin, dans ce cas c'est son union morale pour établir le Royaume de Dieu sur terre.

Jusqu'au ce point nous avons nous occupé avec la partie de la religion que Kant localise dans les limites de la raison. Pour mieux dire nous avons nous intéressé avec la partie intégrante de la religion purement morale et la partie à son extérieur qui l'entoure et interprétée selon ce qui est à l'intérieur, la religion historique. Donc ceci décrit comme quasiment superflue gagne son importance selon sa réceptivité du sens moral. Cette partie constitue bien évidemment la majorité de l'intérêt kantien en ce qui concerne la religion. Mais Kant ne renonce pas s'occuper les limites mêmes de la raison comme il habituellement fait. En tant que ce qui enferme qui est dans les limites de la raison, ces limites marquent un lieu « purgatoire », mais elles ne constituent pas la partie intégrante ce qui est contenu à l'intérieure, ni à l'extérieur.

---

[705] **Ibid.**, p. 152, 6: 114.

Elles ont été décrites comme les *parerga*[706] de la religion dans les limites de la raison pure et ces *parerga* ont été examiné comme le composant dialectique du sujet. Kant montre comme la cause d'une telle distinction la conscience de la raison pour son « insuffisance morale » et son « besoin d'admettre la possibilité d'un tel champ surnaturel ». Cette attitude n'est pas étranger pour sa pensée, rappelons qu'il a déjà s'occupé ce champ surnaturel comme les postulats de la raison pratique dans sa morale. Dans le chapitre suivant nous allons essayer d'examiner ce sujet regardant le surnaturel de la religion qui a certainement l'insuffisance de témoigner sa réalité néanmoins n'est pas d'une importance mineur concernant son rôle renforçant (et forçant comme Derrida la souligne) la religion purement morale.

1.11 Les Parerga de la Religion

La première remarque générale qui selon Kant aurait pu avoir pour titre « Des effets de la grâce »[707] s'engage à satisfaire le besoin de la raison pour rendre compréhensible l'aide divine pour que l'homme soit meilleur, en tant que la coopération surnaturelle « venue de plus haut et pour nous insondable »[708]. En disant cela, nous constatons, en effet, deux besoins de la raison : l'un, c'est celui issu de sa conscience regardant son impuissance pour que l'homme devienne moralement bon, l'autre c'est celui pour comprendre comment un tel besoin peut être satisfait par Dieu. Un tel recours à l'aide divine ne peux pas être compris en restant dans les limites de la raison mais exige un autre endroit pour pouvoir accepter les effets de la grâce dont on a besoin « sans les accueillir dans nos maximes en vue d'un usage théorique ou pratique. »[709]. Alors on ne peut pas faire l'usage de ces effets en les admettant dans nos maximes, également on ne peut pas être sûr d'une telle coopération et donc pas pouvoir compter sur l'aide divine, néanmoins on peut espérer sa possibilité, même sa réalité, hors du commandement de la raison. Mais cet

[706] Kant utilise ce terme dans la *Religion* pour décrire ceux qui ne sont pas des parties intégrantes de la religion dans les limites de la raison pure, voire la vraie religion, mais ceux qui l'entourent. Il faut qu'on souligne pour mieux comprendre de quoi s'agit ce terme qu'il a déjà l'utilisé dans la troisième *Critique*. En tant que les éléments attachés aux œuvres supplémentairement, les *parerga* sont les ornements des objets qu'ils ont été ajutés de l'extérieur comme les cadres des peintures, les rideaux autours des statues etc. (Cf. **KU**, p. 205, 5 : 226)
[707] **Ibid.**, p. 76, 6: 52.
[708] **Ibid.**, p. 68, 6: 45.
[709] **Ibid.**, p. 77, 6: 53.

espoir aussi issu de la raison, par sa conscience concernant son impuissance vis-à-vis le besoin moral elle cherche le supplément au-delà de son domaine. Bien que ce n'est pas une recherche illégale qui produit une illusion en élargissant son autorité, elle serait forcer son autorité.[710]

Kant commence par une thèse de la raison qui est d'une certitude morale : « Ce que l'homme est ou doit devenir moralement, bon ou mauvais, il faut qu'il le fasse ou l'ait fait par *lui-même*, l'un comme l'autre doit être l'effet de son libre arbitre »[711]. Sinon il ne serait pas imputé par ses actes. Selon cette proposition il doit être impossible d'accepter l'assistance de Dieu d'un point de vue morale. Néanmoins le même point de vue n'arrive pas à expliquer si l'homme a un pouvoir pour se rendre moralement bon ou mauvais, évidemment c'est où la raison devient consciente de son impuissance et se force pour trouver une solution. Etre moralement mauvais doit être plus facile d'être moralement bien si on en juge par l'effort dont on a besoin d'être un : pour être mauvais il est suffisant de suivre seulement son bien être dans une société et assourdir la voix de la raison qui suscite la sainteté des maximes même s'il est impossible lui extirper ou corrompre. Quant à l'effort exigé pour être moralement bien nous constatons que son insuffisance ne cesse presque jamais parce qu'il vise un progrès infini. C'est cette insuffisance qui fait raison chercher coopération divine au bord de ses limites.

Tout d'abord il faut déterminer de quoi s'agit-il l'assistance divine. Ce n'est pas certainement à propos de retrouver le commandement moral perdu par la malfaisance. Kant défend nettement que la loi morale est comme un germe de bien reste en nous intact en dépit de la chute du bien. Ce commandement est toujours en nous mais par la liberté nous pouvons en révolte en admettant une autre maxime. C'est pour cela « La restauration en nous de la disposition primitive au bien n'est donc pas l'acquisition, d'un mobile pour le bien, mobile *perdu* par nous, car ce mobile qui consiste dans le respect de la loi morale nous n'avons jamais pu le perdre »[712], on n'a pas besoin de retrouver cette disposition. La difficulté véritable

[710] Cf. Jacques Derrida, **The truth in painting**, Geoff Bennington, Ian McLeod (trans.), Chicago and London: University of Chicago Press, 1987, p. 56.
[711] **Religion**, p. 67, 6: 44.
[712] **Ibid.**, p. 69, 6: 46.

consiste à combler la grande distance qui se trouve entre la maxime et l'action. Cette distance est issue de l'instabilité de la maxime qu'on adopte au moment de l'action, et cette dernière comme le résultat peut être apparemment conforme à la loi mais en réalité peut reposer sur une maxime contraire à la loi –Kant en fait appelle fréquemment. Il nécessite une révolution dans la mentalité pour construire un accord entre la maxime conforme à la loi et l'action. Mais cette révolution ne saurait être une fois pour tous chez homme, l'homme devient bien « graduellement » dans un procès de la réformation après avoir réalisé cette révolution mentale. L'assistance divine entre en scène à cet instant : il faut prendre en compte que l'homme appartient à la foi le domaine sensible et intelligible qui fait creuser l'abîme « On ne peut arriver à une conciliation que si la révolution est nécessaire pour la manière de penser et la réforme graduelle pour la manière de sentir (qui lui oppose des obstacles) »[713]. C'est Dieu qui peut remplir cet abîme, car comme Kant indique dans la deuxième *Critique* pour lui « la condition du temps n'est rien »[714] :

> Or, pour celui dont les regards pénètrent le fond intelligible du cœur (de toutes les maximes du libre arbitre), pour qui par conséquent cette infinité du progrès forme unité, c'est-à-dire pour Dieu, cela a même valeur que d'être vraiment un homme bon (un homme qui lui est agréable) et en ce sens, ce changement peut être regardé comme une révolution ; au jugement des hommes toutefois, qui ne peuvent s'apprécier eux-mêmes et la forme de leurs maximes que suivant l'empire qu'ils prennent sur la sensibilité dans le temps, ce changement ne peut être considéré que comme un effort toujours persistant en vue du mieux[715]

Bien évidemment l'homme doit suivre la religion morale pour être capable de recevoir une telle aide, il doit faire tous qu'il peut faire pour devenir un meilleur homme, si et seulement si après cet effort il peut espérer la collaboration divine.

En fait, jusqu'ici Kant n'ajoute rien de nouveau à son compte, déjà présenté dans ses écrits sur la pensée morale, par exemple « de la Dialectique de la raison pure pratique » dans la deuxième *Critique*, également dans la *Métaphysique des mœurs* lorsqu'il parle de l'homme en tant que son propre juge inné, il fait référence à un

[713] **Ibid.**, p. 71, 6: 47-8.
[714] **KPrV**, p. 132, 5: 123.
[715] **Religion**, p. 71, 6: 48.

concept de Dieu semblable[716]. Cependant il serait judicieux d'attendre un surplus ajouté à la pensée morale, car les *parerga* servent à signaler une foi réfléchissante saisie par la raison qui a un comportement plus éloignée que la foi pure : « il y a quelque chose de plus que, si dans l'insondable champ surnaturel, il y a quelque chose de plus que ce qu'elle peut saisir, et qui cependant serait nécessaire pour suppléer à son insuffisance morale, cette chose même inconnue, favorisera sa bonne volonté, grâce à une foi qu'on peut appeler *réfléchissante* »[717].

La notion de la « foi réfléchissante » nous semble très importante, une telle foi peut chercher ce qui est excessif à la foi purement morale qui se contente avec l'idée de Dieu comme postulat qui semble être difficile à discerner de l'homme, parce que cette idée pourrait être une personne actuelle ou une création de la raison en tant qu'une personne idéal.[718] Quant à l'homme, selon la foi purement morale « quelque vertueux que l'homme soit tout ce qu'il peut faire de bien n'est pourtant que son devoir ; or, faire son devoir, (…) cela ne mérite donc pas d'être admiré. »[719]. Nous pouvons dire que dans une telle foi il n'y a pas de place pour admiration, pour le sentiment de la sublimité, donc il n'y a pas de place pour une compréhension qui a la force de remplir le cœur d'une admiration ni d'une vénération que Kant éliminait de la philosophie morale en tant que la science « qui conduit à la *doctrine de la sagesse* »[720] et qui vise à garder les gens de l'erreur et des extravagances qui peuvent mener au fanatisme[721].

Nous voulons souligner que Kant était conscient de la valeur de l'admiration et du respect pour exciter la recherche pour la nature et la morale mais il pensait qu'il n'y avait pas de place pour eux afin d'établir une science. Pourtant il continue les attacher de l'importance et avec la troisième *Critique* et les écrits qui lui suivent il les intègre à sa pensée critique prudemment. Dans cette première remarque on constate cette liaison aisément, Kant retire notre attention à ce qui mérite l'admiration qui est la disposition morale primitive en nous. Cette disposition, qui nous élève à un degré

[716] Cf. Kant, « Metaphysics of Morals » dans **Practical Phylosophy**, p. 561, 6: 439.
[717] **Religion**, p. 76-7, 6: 53.
[718] Cf. Kant, « Metaphysics of Morals » dans **Practical Philosophy**, p. 560, 6: 438.
[719] **Religion**, p. 72, 6: 48-9.
[720] **KPrV**, p 175, 5: 163.
[721] Cf. **Religion**, p. 77, 6: 53.

noble, a une origine incompréhensible mais peut être saisie par le sentiment de la sublimité qu'il éveille en nous. Ce sentiment de la sublimité nous fait penser que cette disposition a une origine divine, par laquelle l'insuffisance de la raison peut être compensée. Nous voulons souligner que cette admission ne veut pas dire qu'il est légitime à accepter cette origine divine comme une preuve morale pour l'existence de Dieu.[722]

La deuxième remarque générale, ou *parergon*, poursuit la partie dans laquelle Kant examine les deux camps qui luttent pour la domination sur l'homme, le bon principe et le mauvais. Donc l'encadrement de la raison s'incline à la question s'il est possible d'admettre l'effet imprévisible de ces deux côtés sur l'acte moral, si on peut admettre les miracles comme effectives sur le plan naturel et moral. La parenté du sujet de la deuxième remarque avec celui de la première est claire. Pourtant pour les discerner il faut qu'on souligne que les miracles ont un caractère particulier, tandis que la coopération divine consiste à compléter l'acte moral dont l'accomplissement sera impossible sauf une telle coopération et cet achèvement aura lieu hors de la causalité de la nature, pour les miracles « il s'agit d'évènements qui arrivent dans le monde en vertu des causes dont *l'action* est régie par des *lois* que nous ignorons et devons ignorer de toute façon. »[723]. Donc les miracles se produit prétendument dans le domaine de la nature où les lois sont connues par nous, comme les effets des actes divins ou démoniques dont les lois sont à nous inconnues.

La position de Kant face à un tel effet, ayant lieu comme événement se diffère de laquelle qu'il adopte dans la première remarque. Car la vraie religion se lie à des principes rationnels et compréhensibles pour nous et les miracles ne sont que des suppositions pour lesquels qu'on doit mettre en évidence une foi inintelligible. Donc selon lui ils ne sont pas en fait les *parerga* de la religion dans les limites de la simple raison, voire la religion morale, mais les éléments de la religions qui consiste à des observances. Selon Kant pour les religions historiques qui se fondent sur des cultes, le croyant peut montrer l'incrédulité et cherche des preuves pour sa foi. Néanmoins pour la vraie religion une telle recherche n'est que superflue, parce qu'elle repose sur

[722] Cf. **KU**, p. 452, 5: 453, § 88.
[723] **Religion**, p. 116, 6: 86.

les lois morales qui ont leurs origines dans la raison, évidements son autorité ne requiert pas être certifié par un événement dont les lois qu'il consiste sont insondables pour la raison.[724]

Si on se rappelle que les *parerga* sont en question quand la raison est en face à une situation qu'elle n'est pas capable à rendre raisonnable. D'une façon semblable la possibilité de l'intervention divine rende la raison impuissante. Car Dieu, en étant tout puissant, peut suspendre les lois de la nature pour qu'un événement puisse apparaître d'une façon insondable pour la raison. Ce que Kant offert vis-à-vis une telle possibilité c'est en croire théoriquement l'existence mais n'admet pas dans le plan pratique. Dans certains cas il sera même impossible d'admettre la possibilité d'un miracle quand il s'oppose à la moralité, par exemple « si l'on ordonnait à un père de tuer son fils à sa connaissance pourtant parfaitement innocent »[725], dans les autres quand ils peuvent servir positivement pour améliorer la moralité l'homme peut penser théoriquement que Dieu est capable pour telles interventions. Néanmoins dans la vie on ne peut pas agir par rapport à cette pensée : « Dans la pratique il est donc impossible de compter sur des miracles ou d'en faire état de quelque manière dans l'usage de la raison »[726]. Alors à quoi sert un assentiment ou acceptation « théorique » ? Nous pouvons en répondre, « à rien ». Quand il est impossible à discerner si un événement est un miracle ou pas, il faut nier les miracles totalement dans la pratique : « on ne les prendra comme base ni de nos explications rationnelles, ni des règles de nos actions »[727].

Les deux premières remarques indiquent que la raison s'engage à penser une intervention divine nécessitée par l'insuffisance humaine dans le plan moral, liée à sa nature naturelle et sensible. Néanmoins quand une intervention divine soit proposée dans le plan de la nature, comme dans le cas des miracles, Kant trouve judicieux de protéger la modestie et conteste à agir comme s'il existe des miracles, tandis qu'il

[724] **Ibid.**, p. 114, 6: 84.
[725] **Ibid.**, p. 118, 6: 87. L'exemple d'Abraham nous donne un modèle pour comprendre sa position regardant cette question importante : « Si la morale doit être expliquée d'après la Bible ou bien plutôt la Bible d'après la morale ? » (**Religion**, p. 147). La réponse devient plus claire par l'exemple d'Abraham, si le cas ne convient pas à la moralité on ne saurait lui accepter ni comme un commandement divin ni un miracle.
[726] **Ibid.**, p. 118, 6: 87.
[727] **Ibid.**, p. 120, 6: 89.

serait impossible de discerner s'ils y auraient lieu. Jusqu'à ce point il est difficile à distinguer son approche de laquelle il adopte dans la morale, cependant quelque chose d'excessive doit être en question s'il on parlait des limites même qui gardent et en même menacent son intérieur. Il procède de la religion plutôt que la morale, la morale est une partie de cette investigation des limites justement en tant que l'origine de la religion purement morale, mais la religion porte la question du mystère par sa nature. « En tous les genres de croyances qui se rapportent à la religion, le chercheur rencontre inévitablement, sous leur constitution intrinsèque, un *mystère*, c'est-à-dire quelque chose de *sacré* »[728]. En tant que sacré, la religion est morale, elle est un objet de la raison, mais par rapport à sa capacité d'être communiquée, elle garde sa qualité mystérieuse. Ce qui est incommunicable dans la religion n'est pas l'idée de Dieu, voire l'idée d'un souverain bien, selon Kant la seule idée va être suffisante pour être moral. La nature divine déterminée en tant qu'ayant toute perfection remplit le besoin de la raison pratique, alors elle construit la foi véritable sur la foi en Dieu. Mais nous savons que l'assertion de la « toute perfection », bien qu'elle se présente à toute raison humaine, n'est pas loin d'être contesté par ses conséquences. Elle consiste à trois points également importants, elle comporte la toute-puissance parce que Dieu est le Créateur du monde, aussi que la bienveillance car il est le conservateur de l'homme et enfin cette assertion de la perfection garde aussi l'idée d'un juge équitable comme l'administrateur de l'homme.[729] Après avoir s'accordé sur cette perfection qui est communicable pour tous, comme la représentation d'une idée pratique le mystère s'apparaisse. C'est ce qui vient après de cette partie objective conduit des mystères, l'homme se trouve face à son manque de pouvoir à réaliser le souverain bien et cherche la coopération divine. Cette recherche de l'homme pour réaliser le souverain bien « s'ouvre devant l'homme l'abîme d'un mystère, à savoir quelle est l'action de Dieu »[730].

Si on essaie à comprendre cet acte divin on vise arriver à une connaissance théorique de la nature divine et lui déterminer comme un objet en soi, et cette recherche dépasse tous nos concepts, de la sorte entraine des mystères. Kant énumère

[728] **Ibid.**, p. 180, 6: 137.
[729] **Ibid.**, p. 184, 6: 139.
[730] **Ibid.**, p. 182, 6: 139.

trois mystères révélés par la raison. Le premier qu'il nomme la vocation des hommes comme les citoyens d'un état éthique se produit à cause de l'incompréhensibilité de l'homme comme le créature de Dieu et en ayant la liberté. C'est clairement le même problème qu'on se rencontre dans la troisième antinomie, parce qu'il est inconcevable pour nous comment pouvons nous concilier Dieu comme auteur de toutes les lois naturelles, voire de la causalité naturelle, et une causalité libre pour les hommes en tant que son créature. Moralement on peut et doit représenter l'homme libre, « déterminés non par leur dépendance de la nature, en vertu de leur création, mais par une obligation simplement morale, possible suivant des lois de la liberté »[731] mais pour la spéculation de la raison ce conflit des causalité est à nous impénétrable.

Le deuxième mystère est aussi lié à la liberté humaine. Il découle de notre foi admettant la bienveillance divine comme le protecteur moral de l'homme qui est en contradiction avec notre spontanéité. Kant rappelle que la nature humaine est pervertie, pour cela il est difficile à comprendre comment peut-il adopter la loi sainte par lui-même. On attribue cette tâche à un supplément divin et assume que la bonté divine en invitant l'homme d'être citoyen de l'Etat divin procure l'homme la possibilité de satisfaire la loi. Mais la liberté et la spontanéité de l'homme qui sont nécessaires pour qu'il soit imputé sont en contradiction avec une telle conception.[732] L'incohérence entre le supplément divin pour compenser la déficience de la nature humaine et la spontanéité humaine devient un mystère.

La dernière impasse de la raison est causée par un raisonnement visant attacher la bonté divine avec la foi dont on a que Dieu est le juge absolument équitable. Cette fois-ci le mystère résulte de l'incohérence entre les deux attributs divins apparemment contradictoires. Selon toute religion les êtres humains divisent de deux groupes, les uns qui sont agréables au Dieu, les partisantes du bon principe et les autres qui ne sont pas. Considérant la bonté divine nous pouvons penser que tous les hommes peuvent être appelés d'être le citoyen de l'Etat divin et grâce à la volonté divine toute-puissante tous les hommes peuvent être sauvés. Mais de l'autre côté le

[731] **Ibid.**, p. 187, 6: 142-3.
[732] **Ibid.**, p. 188, 6: 143.

juge équitable doit juger l'homme par les effets de sa causalité libre pour qu'il soit imputé. Donc un mystère impénétrable s'apparaisse qui en fait suscite des embarras de tout temps chez homme, par existence des deux volontés libres, ce qui est de l'homme et divine. Plus précisément, nous pouvons dire qu'avec les mystères, la grâce, l'intervention divine, en somme l'acte que Dieu se présente dans le monde un nouvel domaine de légalité s'ouvre. Dans le conflit enraciné entre la causalité de la nature et la causalité libre humaine, un troisième élément se pénètre. Néanmoins cette fois-ci, avec la volonté divine, on n'a pas le moyen de discerner les méthodes, donc on ne peut pas dire qu'il existe ou non, et surtout comment une telle volonté qui n'a pas besoin d'un moyen sauf que le vouloir pour réaliser sa fin peut s'opérer avec les autres. On peut seulement en penser comme possible mais ce qui n'est pas clairement compréhensible pour nous, et donc on doit lui abandonner complètement. Qui est seulement compréhensible pour nous c'est que « Dieu assurément nous a à cet égard révélé sa volonté par la loi morale en nous, mais a laissé dans l'ombre les causes en vertu desquelles il arrive ou non dans le monde un acte libre »[733], d'où nous avons la compréhension de notre conduite, les principes moraux à nous sont intelligibles et le surplus qu'on n'a pas de droit demander davantage. C'est le point d'arrêt pour Kant, où il défende « sur ce dont on ne peut pas parler, il faut garder le silence. »

La quatrième remarque comporte les derniers mots de Kant avant de garder le silence sur les limites de la religion, avec lesquels il complète son encadrement. Cependant bien qu'on n'ait aucune idée « si la grâce agit en nous, et quand, et en vue de quoi, et en quelle mesure, tout cela nous demeure entièrement caché »[734] nous sommes conscients de notre faiblesse morale. Cela nous conduit de nous attacher à une hypothèse en ce qui concerne la grâce par laquelle on peut avoir une assistance pour notre moral défaut. Cet exigence inévitable vient de la raison et par celui l'homme ne peut pas s'empêcher de penser s'il existe des grâces par lesquelles on a un secours divin, nous devons chercher comment peut-on devenir capable de les recevoir. Il nous semble bizarre d'essayer recevoir la grâce dont on n'a aucune idée si on considère seulement d'un point vue de la religion historique, mais selon la

[733] **Ibid.**, p. 189, 6: 144.
[734] **Ibid.**, p. 248, 6: 191.

religion morale il peut être plausible de chercher les moyens par lesquels on se rende digne à la grâce, car cette enquête renferme l'attitude adéquatement morale.

Rappelons que selon Kant les religions cultuelles, bien qu'elles soient empirique, fondée sur les faits et donc ne peut se communiquer à chacun d'une façon universelle, elles gardent en eux un noyau qui peut conduire à la vraie religion. La raison peut trouver la signification véritable des observances et les apporter aux principes de la moralité et par cela un progrès soit réalisée vers la religion purement morale. Semblablement les actes par lesquels les hommes peuvent réussir d'être agréable à Dieu en tant que les citoyens de son royaume se varient parmi les religions cultuelles, mais la raison peut en extirper les véritables devoirs pour accéder le véritable culte de Dieu. A cause qu'il réside dans la promotion du bien moral, le véritable culte de Dieu accepte ses quatre devoirs à observer : par la prière privée essayer d'établir le bien moral « *solidement* en nous et en réveiller l'intention à diverses reprises dans l'âme »[735], par des réunions publiques essayer de répandre le bien moral dans la communauté, par la transmission lui transférer aux nouveaux membres de la communauté et enfin par la communion renforcer cette union.[736]

Apparemment ici Kant fait appelle à la religion chrétienne pour en emprunter les formes des devoirs en affirmant qu'elle se rapporte à « des concepts pratiques de la raison et aux intentions qui leur sont conformes »[737], mais il reste toujours éveillé face à une attitude superstitieuse qui accepte ces devoirs comme les moyens de grâce qui sont par leur réalisation formelle seule peut nous apporter les effets de la grâce en négligeant le changement du cœur ce qui est en fait moralement essentiel. Or sans demandant d'être favorisé par Dieu, l'homme doit agir par rapport aux commandements divins et essayer de garder son attachements aux principes moraux.

En somme dans cette partie de notre thèse nous avons essayé de décrire la position kantienne face à la religion historique. Nous avons souligné qu'il n'est pas possible ni équitable de dire que Kant rejette la religion historique, au contraire il la considère comme le produit inévitablement conclu de la nature humaine déficiente

[735] **Ibid.**, p. 251, 6: 193.
[736] **Ibid.**, p. 251, 6: 193.
[737] **Ibid.**, p. 252, 6: 193.

qui a la capacité de se transformer à la vraie religion morale. Toutes croyances particulières ne sont pas seulement les simples produits dispensables mais aussi elles jouent un rôle important pour résister l'insociabilité des hommes et les unirent pour qu'ils puissent construire une fraternité éventuellement obtenue. Cette fraternité met en scène une citoyenneté différente de celle de la communauté politique, par laquelle la communauté éthique peut être réalisée et maintenue. Par-là la religion devient indispensable pour la moralité mais comme nous avons vu elle s'écarte de son caractère mystérieux en se gardant la sainteté.

CONCLUSION

Dans cette étude nous avons examiné la notion de la religion chez philosophie critique de Kant. Auprès de ce thème nous avons traité le rôle et l'importance que Kant attache à la religion, dans sa pensée morale, dans laquelle seule une tâche cruciale peut être légitimement attachée à la religion. Pour faire l'exposé de la position kantienne qui a été discutée des aspects différents, nous avons suivi l'itinéraire de la philosophie critique et en allant le long du fil conducteur de la structure architectonique tout d'abord nous avons consacré l'intérêt à la critique de la raison pure spéculative. Dans la première partie donc, nous avons traité la dialectique transcendantale de la raison dans laquelle les revendications de la théologie naturelle ont été analysées et rejetées. Nous avons vu pourquoi Kant conteste à ces revendications de la théologie naturelle qui s'est formée d'une période assez longue que l'histoire de la philosophie occidentale et quels usages attache-t-il aux idées de la raison dans son système. Dans la deuxième partie nous avons examiné la réintroduction des idées de la raison à la philosophie dans l'usage pratique de la raison, d'une manière positive. C'est à partir de cette partie que nous avons pu montrer convenablement le plan complet de la philosophie critique qui dès le début reconnaissait le rôle des idées qui nous mène à une conception de la religion –parmi d'autres qu'on choisit arbitrairement en tant que la plus convenable à la moralité pure. Avec la partie pratique de sa pensée, Kant définitivement met en lumière de quoi s'agit-il la conception véritable de la religion en lui réduisant à la moralité, sous le titre de la religion morale. Donc dans la dernière partie nous avons traité la souveraineté absolue de la religion morale en ayant la validité universelle, tandis que les religions historiques sont empiriques et contingentes. Donc elles sont négligeables si leurs principes se disputent avec ceux de la moralité. Nous avons vu que Kant utilisait la religion morale comme le seul critère à évaluer les religions historiques et défend que celle-ci doive être la dernière fin de toutes les religions, si elles veulent se transformer dans la religion vraie et accomplir leurs tâches réelles dans l'histoire de l'humanité.

Dans la conclusion nous voulons exposer notre position personnelle à laquelle nous sommes arrivé avec ce travail. Nous voulons mettre l'accent sur deux points :

premièrement en ce qui concerne la réintroduction de la religion par les idées de l'immortalité de l'âme et de Dieu –avec un acte qu'on peut comparer avec *deus ex machina* des grecs, nous voulons indiquer l'accord de cette admission avec la philosophie critique en tant que le plan de Kant qu'il propose pour faire parvenir l'humanité à sa destination finale. De l'autre côté nous voulons faire une courte exposition de notre propre évaluation regardant la conception de la moralité kantienne qui est la seule source de la religion véritable. Donc nous désirons de mettre en évidence deux investigations importantes, l'une qui est faite en examinant le système de Kant à l'intérieur qui s'intéresse avec sa cohérence interne, et l'autre c'est consiste à un examen de celui-ci de l'extérieur par rapport à son exactitude, donc qui s'intéresse avec la cohérence de celui-ci avec la réalité, c'est-à-dire avec la condition humaine.

Nous pouvons dire que l'un des sujets les plus controversables en ce qui concerne du besoin de la pensée kantienne regardant à la mise en place de l'usage des idées, et par la voie de cet usage celle de la religion a été mise en une place très importante. Kant a été critiqué pour réintroduire celles-ci dans son système qu'il avait déjà fait parvenir à un fondement certain avec l'idéalisme transcendantal qu'il avait éclaircit dans la première *Critique*. Donc, l'usage pratique, avec lequel la religion est devenue une des parties les plus importantes de la philosophie critique, a été rejeté chaleureusement pour la raison qu'il cause le tremblement de ce fondement solide concernant l'expérience et donc en assurant la certitude des sciences. De l'autre côté le fait que Kant ouvert une place à la religion a été compris comme une concession qu'il devait faire en considérant la place que la religion historique occupe dans la vie humaine et son rôle dans la société. C'est pour cela il nous semble essentiel de prendre en compte cette critique portée à la philosophie critique de Kant.

Comme nous avons déjà souligné, avec la conception mécanique de la nature qui nous fait attacher à celle-ci une causalité inébranlable, la liberté a été mise en danger. Par cela on est perdu l'idée d'une nature qui avance vers une fin téléologique, qui est la revendication la plus forte de la religion historique en même temps que la théologie naturelle. Le monde, en tant qu'une somme des événements physiques liés l'un à l'autre par une causalité contraignante, a perdu son image en tant que la scène

de la création. Une telle démystification donne lieu aux efforts différents par lesquels les philosophes modernes ont essayé d'attacher une nouvelle signification à ce qui est, et ils ont essayé de rédiger un récit tout neuf concernant le monde entourant. Nous savons qu'une majorité de ses efforts se finissent par refuser la liberté humaine. Néanmoins une telle conclusion est évidemment nuisible pour la moralité en même temps que les vertus qu'on commence à adopter dans la partie ouest du monde, à l'époque avec fleurissement des Lumières. Détacher l'homme de joug de la conception du monde téléologique qui est proposée par la religion, dans laquelle il avait une importance relativement peu devant Dieu, en tant que le créateur avait le rôle principal et le pouvoir réel. Et donc après avoir réussit cette émancipation lui enchainer par la causalité naturelle ne pouvait pas être vu en tant qu'un accomplissement grand. Au moins nous trouvons que c'était le cas pour Kant, il voulait sauver la liberté humaine et lui renvoyer sa force perdue d'une manière plus puissante qu'autrefois. Donc il transporte la téléologie à un autre domaine qui serait intelligible. Il est bien évident qu'il utilise une distinction ancienne pour trouver une solution à un problème récemment de plus en plus disputé. Donc, il appert que par la voie de la philosophie critique, Kant essaie de dépasser la condition humaine qui est ouverte aux conflits, marquée par sa position en même temps sensible et intelligible. Déterminer sa vraie place entre les deux qui était d'une importance essentielle.

Nous observons que face à chaque problème qu'il se confronte dans la philosophie, Kant décrit sa position et enfin offre sa solution propre selon l'idéalisme transcendantal, par lequel il justifie la subjectivité du temps et de l'espace comme les deux formes pures de l'intuition. Ainsi il rapporte à la philosophie la distinction ancienne de deux domaines, le sensible et l'intelligible, avec une nouvelle formulation qui est, selon lui, légitime cette fois-ci, sans laquelle il ne pouvait pas trouver la possibilité et même la nécessité d'approuver l'existence réelle des objets hors de notre connaissance qui est inconnue pour nous. De cette façon il se croyait d'attraper une dernière chance pour admettre la liberté en apportant le problème au domaine pratique, où il pouvait l'examiner selon l'ordre intelligible du monde des noumènes selon les principes purs de cela.

Qu'on peut nous élever une contestation en disant bien que Kant trouve un passage acceptable selon son système d'admettre l'idée de la liberté, la réintroduction des deux idées autres qui lui dirige enfin d'accepter la religion morale, n'était pas nécessaire. Donc on ne peut pas légitimer sa reconnaissance de la religion morale en tant qu'une conséquence naturelle de sa pensée, pourtant on peut en évaluer comme un concept supplémentaire qui n'a ni de la nécessité ni de la signification fondamentale pour sauvegarder la liberté. Il est encore possible de nous contester en disant que c'est un concept qui reste comme une trace d'ancien paradigme dans la philosophie critique. Nous trouvons qu'on peut apporter une réponse convenable à une telle objection à l'intérieur de la philosophie critique. Selon Kant, lorsqu'on fait la déduction de la loi morale, ainsi que son usage dans chaque cas où l'agent moral fait un choix en décidant de quelle manière il serait moralement légitime d'agir pour atteindre la cohérence avec l'impératif catégorique, qui n'est pas lié aux conditions par lesquelles la loi morale trouve la possibilité de réaliser son objet, le souverain bien. Donc la moralité des hommes peut être acceptée sans aucune dépendance en la réalisation de l'objet de la loi morale. En tant que l'agent moral qui a un pouvoir limité, l'homme doit essayer d'agir selon son devoir sans soucier des effets conséquemment attachés à la causalité par liberté qu'il a initié avec sa décision morale. Cependant comme nous avons déjà souligné bien qu'on accepte l'indépendance de l'admission de la liberté et par cela l'accès à la loi morale sans causer aucune contradiction, des conséquences qui arrivent conséquemment à ceux-ci, le domaine pratique est aussi lié à l'admission d'un ordre auquel on peut appliquer la téléologie pour pouvoir penser l'homme comme le citoyen du monde intelligible.

Le rôle de la faculté de la raison dans la philosophie critique nous révèle la cause d'une telle liaison qu'on admet entre la possibilité de la liberté qui est montré par la solution de la troisième antinomie et la nécessité d'accepter la liberté positivement par l'usage pratique de la raison et penser l'homme en tant qu'un agent moral qui fait partie d'un monde qu'on cherche la réalisation de l'objet de la loi morale, le souverain bien. Parce que c'est la raison par laquelle on attache un tel objet à la loi morale, et la nature de la raison nous fait inventer ces idées et aussi nous contraindre d'agir par rapport à celles-ci. C'est la faculté nous met au même rang

avec Dieu, en ayant la faculté de la raison, nous sommes fait partie d'un monde où les êtres raisonnables suivent la même loi et la même destination finale. D'où l'ensemble du projet de Kant par lequel il croyait expliquer la condition humaine conflictuelle, et il lui attache l'importance qu'il avait perdu avec le changement du paradigme dans la pensée occidentale.

Une autre objection peut énoncer que les composants du souverain bien, voire la vertu et le bonheur pouvaient être atteints sans qu'on nomme cette acquisition la religion. Néanmoins comme Kant montre, selon nous d'une manière assez convaincante, l'attachement de l'homme au monde sensible nécessite projeter la réalisation de la loi morale à une future indéfinie et la seule voie qu'on fait une telle projection est l'usage des idées de la raison. Quant à la religion morale qui est subséquente à cet usage, nous avons vu qu'elle ne peut pas être comptée parmi les religions historiques, lesquelles la vision du monde des Lumières rejetterait immédiatement. Tout au contraire elle a été décrite par Kant comme une religion formelle dépouillée de toutes sortes des observations serviles dont il attache aux religions historiques, comme des pratiques utiles jusqu'à un certain point, pourtant à long terme il fallait qu'elles se débarrassent de ces sortes d'exercices qui détiendrait l'être humain dans un état immature.

En somme, nous voulons dire que la conception de la religion morale, laquelle la philosophie critique nous offre en tant que la foi pure, est un composant naturel du système architectonique kantien par lequel on peut attacher la téléologie au monde intelligible. A l'occasion de celle-ci seule, nous pouvons offrir une solution à la condition humaine. Sans une telle perspective concernant la religion, Kant n'aurait pas pu mettre en évidence les concepts fondamentaux de sa pensée morale. La réalisation du souverain bien, la communauté fraternelle des êtres raisonnables, imaginée comme une église fondée sur les liens familiaux dont l'affinité se reflète un ordre domestique concentré autour l'idée d'un père juste et miséricorde, trouve sa représentation la plus parfaite dans la religion morale. En disant cela, nous pouvons passer à la deuxième étude qui consiste à examiner l'exactitude de la pensée critique spécialement autour de la relation de la moralité avec la religion, d'une perspective vise à celle-ci à l'extérieur.

Cet examen reflètera notre critique personnelle qu'on fait après avoir étudié la pensée critique pour rédiger notre thèse et bien évidemment réfléchit sur ce qu'il nous dit en tant que son public ciblé en constituant les components indéniables d'un groupe dont l'ensemble est représenté par l'idée de l'humanité. Bien qu'on pense que la philosophie critique ait beaucoup de mérites, en raison de son ambition pour introduire la philosophie un point de vue particulier regardant la moralité qui préserve la liberté humaine et rendre l'homme l'auteur de sa fin finale qu'il se représente par sa raison en tant qu'aussi la fin finale de la nature. Ainsi les sujets importants de la morale comme la possibilité d'une causalité par liberté, l'imputabilité, le respect, l'autonomie etc. deviennent les sujets permanant de ce domaine de la philosophie. Néanmoins il nous semble assez inquiétant que Kant, pas seulement réintroduit la religion à la philosophie mais lui réduit en dedans de celle-ci à la moralité sans affirmant les autres caractéristiques et usages à par de celle-là . Il fait dissiper une discipline que l'homme fait l'usage pour connaître le monde, son être et l'auteur principal de cette situation dans laquelle il se trouve, depuis toujours, ou bien en attacher une signification qui peut rassurer ses craintes issues de sa condition effarante où il se trouve inévitablement dans la vie.

La moralité kantienne a pour but d'effacer toutes sortes d'hétéronomie et cherche à égaliser la morale avec une autonomie absolue du sujet moral. Il utilise pour la voie d'arriver à ce but le monde intelligible dont les citoyens se soumettent les mêmes lois pures, sans tenir compte leurs différences, donc en attachant peu d'importance au pouvoir du l'agent qu'il utilise dans son système afin de réaliser ces lois, il met tous êtres raisonnables au même rang selon leur subjugation à la loi morale. Nous avons déjà mentionné que cela peut causer un théomorphisme tandis qu'on essaie de nous échapper de l'anthropomorphisme. Cela, à notre avis, veut dire affaiblir l'idée théologique, Dieu en lui transformant le comptable d'une causalité libre eu égard à son commencement mais mécanique si on prête notre attention à la suite de cette causalité. Donc nous pouvons dire que la causalité par liberté que Kant voulait apporter à la philosophie est une causalité librement mécanique par laquelle on peut accéder à une calcule imperturbable. Dieu pourrait être seulement l'assurance obligatoire qu'à la fin du compte on arrive au même résultat qu'on attend dès le début. Cela élimine la possibilité de la grâce qui ne peut pas être apportée à

l'échelle de la raison, la possibilité d'une relation intime entre l'homme et son auteur dans laquelle il se trouve dans le même niveau avec tout autre créature de celui-ci, mais pas avec le créateur en tant qu'être raisonnable. Conséquemment il annihile une foule des actes rendus pour être agréable à Dieu inconnaissable et les remplace avec l'acte moral qui nous rend agréable à Dieu prévisible. Donc on témoigne avec la conception de la religion morale kantienne une évacuation irréversible de la religion « en tant qu'une institution et une série des pratiques, qui pourrait être comme tel n'est qu'un chiffre, un rythme et même un *arythmos*. »[738].

Un tel effort vise à annuler l'altérité de la religion face à la philosophie peut aussi se terminer par une violence inévitable. Dans l'œuvre de Kant on entend des fois la voix d'un tyran qui n'accepte aucun verdict à part du sien tandis qu'il admettait l'idée de l'humanité dans sa philosophie afin d'éviter l'état de la guerre qui nous traite sans cesse, en assemblant tous les hommes sous la souveraineté divine. Pourtant son intention morale est devenue à une obligation qui se réclame la seule voie pour arriver la paix perpétuelle et accéder à la fin finale. D'un tel point de vue il est possible d'arriver au respect conditionnel pour l'autrui, si l'autrui est un être raisonnable comme nous et s'il sert à construire le royaume de Dieu, il serait notre frère avec lequel on travaille pour réaliser la fin finale. Néanmoins si un autre agent moral qui accepte une autre moralité et agit selon ses lois –qui peuvent être d'une qualité hétéronome, nous pouvons lui évaluer nuisible pour notre objectif et conséquemment nous pouvons nous diriger vers une autre idée de l'humanité qui serait exclusive et c'est pour cela hostile.[739]

Le fait que la philosophie critique adopte un rigorisme moral et exclusivisme religieux, nous voyons qu'elle n'est pas apte à l'analyser et prendre position selon la réalité de la condition humaine qui garde en soi-même, d'une façon inévitable, une partie irrationnelle, ou bien irréductible à l'ordre de la raison. C'est pour cela notre

[738] Melih Başaran, **Gıyabında, yerineler**, İstanbul: Paradigma, 2004, p. 48. (La traduction est à nous.)
[739] Pour une épreuve de cette possibilité de la morale kantienne regardant se transformer à une pensée tyrannique qui rejetterait toutes conception morales et donc religieuses alternatives cf. Ahmet Ayhan Çitil, "Ahlâki Üstünlük ve Biz", **Ahlâk ve müeyyide ahlâkın anlamı ve sınırı üzerine konuşmalar**, Ömer Türker (éd.), İstanbul: İlem Kitaplığı, 2017, p. 211-214.

décision personnelle c'est d'être prudent face à un tel danger de la violence qui peut trouver facilement ses racines dans la pensée morale de Kant.

BIBLIOGRAPHIE

Les Œuvres de Kant

Anthropology, History and Education, Günter Zöller, Robert B. Louden (éd.), Mary Gregory et. coll. (trad.), Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

Critique de la raison pure, Alain Renaut (trad., présentation, notes), Paris: Aubier, 1997.

Critique of pure reason, Paul Guyer, Allen Wood (éd. et trans.), Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

Critique de la raison pratique, François Picavet (trad.), Ferdinand Alquié (intro.), Paris : « Quadrige » Presses Universitaires de France, 4ème édition, 1993.

Critique de la faculté de juger, Alain Renaut (trad. et préface), Paris : Aubier, 1995.

Critique of the Power of Judgment, Paul Guyer (éd. Et trans.), Eric Mattehews (trad.), Cambridge, New York : Cambridge University Press, 2000.

Fondements de la métaphysique des mœurs, Victor Delbos (trad.), Paris : Le Livre de Poche, 1993.

La Religion dans les limites de la simple raison, J. Gibelin (traduction et introduction), Paris : Librairie Philosophique de J. Vrin, 1952.

Le Conflit des Facultés, J. Gibelin (traduction, introduction et notes), Paris: Librairie Philosophique de J. Vrin, 1997.

Lectures on logic, J. Michael Young (ed. et trans.), Cambridge University Press, 1992.

Prolegomena, İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek (trad.) Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2000.

Religion and Rational Theology, A. Wood, G. di Giovanni (trad. et ed.), Cambridge, New York: Cambridge University Press, 1996.

Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée ?, Qu'est-ce que les lumières ?, Françoise Prouste (trad. et présentation), Jean-François Poirier (trad.), Paris: Flammarion, 1991.

Theoretical Philosophy, 1755-70, Paul Guyer, Allen Wood (gen. ed.), David Walford (trans. et ed.), Cambridge University Press, 1992.

Theoretical Philosophy after 1781, Henry Allison, Peter Heath (éd.), G. Hatfield, M. Friedman, H. Allison, P. Heath (trad.), Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Les Ouvrages Cités

Al-Azm, Sadık J., **The origins of Kant's arguments in the antinomies**, Oxford : Clarendon Press, 1972.

Alquié, Ferdinand, **Leçons sur Kant la morale de Kant**, Paris: La Table Ronde, 2005.

Anderson, Pamela Sue, Bell, Jordan, **Kant and Theology**, New York : T&T Clark International, 2010.

Aristote, **Fizik**, Saffet Babür (trad.), İstanbul : YKY, 2001.

Barr, James, **Biblical Faith and Natural Theology**, New York: Oxford University Press, 1993.

Başaran, Melih, **Kurbansal sunu dile getirilebilir ve görülebilirin mantık ve ekonomileri**, İstanbul: Ayrıntı, 2005.

Başaran, Melih, **Gıyabında, yerineler**, İstanbul: Paradigma, 2004.

Baumgarten, Alexander, **Metaphysics**, Courtney D. Fougate et John Hymers (éd. et trans.), Londres, New Delhi, New York, Sydney : Bloomsbury Academic, 2014.

Bréhier, Emile, **Histoire de la philosophie II**, Pierre-Maxime Schuhl, André-Louis Leroy (éd.), Paris: Presses Universitaires de France, 1996.

Boutroux, Emile, **Leibniz Hayatı ve Felsefesi**, Atakan Altınörs (trad.), İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2009.

Boutroux, Emile, **La philosophie de Kant**, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1926.

Bouton, C., Brugère, F., Lavaud C. (dir.), **L'année 1790 Kant Critique de la faculté de juger beauté, vie, liberté**, Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008.

Burke, Edmund, **Yüce ve Güzel Kavramlarımızın Kaynağı Hakkında Felsefi Bir Soruşturma**, Barış Gümüşbaş (trad.), Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2008.

Castillo, Monique (dir.), **Criticisme et Religion**, Paris: L'Harmattan, 2004.

Cassirer, Ernst, **Kant'ın Yaşamı ve Öğretisi**, Doğan Özlem (trad.), 3ième édition, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 2007.

Caygill, Howard, **A Kant Dictionary**, Oxford, Cambridge: Blackwell Publishers, 1996.

Cohen, Hermann, **La théorie kantienne de l'expérience**, Eric Dufour (trad. et avant-propos) Julien Servois (trad.), Paris: Les Editions du Cerf, 2001.

Craig, William Lane, Moreland, J. P. (ed.), **Blackwell Companion to Natural Theology**Blackwell Publishing, 2009.

Cruz, Helen de, Smedt, Johan de, **A Natural History of Natural Theology: The Cognitive Science of Theology and Philosophy of Religion**, Massachusetts and London: The MIT Press, 2015.

Derrida, Jacques, **The truth in painting**, Geoff Bennington, Ian McLeod (trans.), Chicago and London: University of Chicago Press, 1987.

Descartes, **The philosophical writings**, Tome 1, J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch (trans.), Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Granel, Gérard, **L'équivoque ontologique de la pensée kantienne**, Editions T.E.R., 2009

Grier, Michelle, **Kant's doctrine of transcendental illusion**, New York: Cambridge University Press, 2007.

Griffel, Frank, **Al-Ghazali's philosophical theology**, Oxford, New York: Oxford University Press, 2009.

Guyer, Paul (ed.), **Cambridge Companion to Kant's Critique of Pure Reason**, Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

Guyer, Paul, **Kant**, London, New York : Routledge, 2006.

Heidegger, Martin, **Kant and the problem of metaphysics**, Richard Taft (trans.), Bloomington : Indiana University Press, 1997.

Heidegger, Martin, **Le principe de raison**, André Préau (trad.), Paris : Editions Gallimard, 1962.

Heimsœth, Heinz, **Kant'ın Felsefesi**, Takiyyettin Mengüşoğlu (trad.), Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2014.

Hopkins, Jasper, **A new interpretative translation of St. Anselm's Monologion and Proslogion**, Minneapolis : The Arthur J. Banning Press, 1986.

İskenderoğlu, Muammer, **Fakhr al-Dīn al-Rāzī and Thomas Acquinas on the question of the eternity of the world**, Leiden, Boston, Köln: Brill, 2002.

Kremer, Elmar J., Latzer, Michael John (éd.), **The Problem of Evil in Early Modern Philosophy**, Toronto: University of Toronto Press, 2001.

Leibniz, **Essais de théodicée sur la bonté de dieu la liberté de l'homme et l'origine du mal**, Paris: Garnier Flammarion, 1969.

Leibniz, **Œuvres choisies**, L. Prenant (éd.), Paris: Librairie Garnier.

Leibniz, **La Monadologie**, Devrim Çetinkasap (trans.), İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2011.

Leibniz, **New essays on human understanding**, Peter Remnant, Jonathan Bennett (ed.), Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Leibniz, **Metafizik üzerine konuşma**, Nusret Hızır (trad.), İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1949.

Locke, John, **An essay concerning human understanding**, Peter H. Nidditch (ed. et intro.), Hong Kong: Oxford University Press, 1990.

Lyotard, Jean-François, **L'enthousiasme la critique kantienne de l'histoire**, Paris: Edition Galilée, 1986.

Peterson, Michael et coll., **Akıl ve İnanç Din Felsefesine Giriş**, Rahim Acar (trad.), 2ième édition, İstanbul: Küre Yayınları, 2009.

Rogozinski, Jacob, **Le don de la loi Kant et l'énigme de l'éthique**, Paris: Presses Universitaires de France, 1999.

Rossi, Philip J., Wreen, Michael (ed.), **Kant's Philosophy of Religion Reconsidered**, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991.

Rousseau, Jean-Jacques, **Emile ou de l'éducation**, T. L'Aminot, F. et P. Richard (éd), Paris : Bordas, 1992.

Rousseau, Jean-Jacques, **Du contrat social**, J.L. Lecercle (intro., commentaires et notes), Paris: Editions Sociales, 1971.

Türker, Ömer (éd.), **Ahlâk ve müeyyide ahlâkın anlamı ve sınırı üzerine konuşmalar**, İstanbul: İlem Kitaplığı, 2017.

Voeller, Carol W., **The metaphysics of the moral law: Kant's deduction of freedom**, New York: Garland Publishing, 2001

Weil, Eric, **Problèmes kantiens**, Quatrième éd., Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

Wood, Allen W., **Kant's rational theology**, Ithaka, London : Cornell University Press, 1978.

Wood, Allen W. **Kant's Moral Religion**, Ithaca, London: Cornell Unversity Press, 1970.

Woodward, William Ray, Ash, Mitchell G. (ed.), **The Problematic Science: Psychology in Nineteenth Century Thought**, New York: Praeger, 1982.

Xenophon, **Memorabilia**, Amy L. Bonnette (trad. et notes), Ithaka et Londres: Cornell University Press, 1994. https://philocyclevl.files.wordpress.com/2016/09/xenophon-memorabilia-or-the-recollections-cornell.pdf

Les Articles Utilisés

Allison, Henry E., "Morality and Freedom: Kant's Reciprocity Thesis", **The philosophical review**, Vol. 95, No. 3, Jul. 1986.

Ameriks, Karl, "Kant's Deduction of Freedom and Morality", **Journal of the history of philosophy**, Vol. 19, No: 1, 1981, pp. 53-79.

Erdem, Engin, "Kant: Kötülük, Ahlâkî Toplum ve Tanrı'nın Varlığı Meselesi", **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, n. 14, Octobre 2008, İstanbul, Dergah Yayınları.

Gözkan, Bülent, **Felsefi Düşün Kant Özel Sayısı,** « Kant'ın Transandantal Mantığı », Aliye Karabük Kovanlıkaya (ed.), No : 3 (Octobre 2014), p. 33.

Karabük Kovanlıkaya, Aliye, "Hâlâ Düşünüyorum", **Kaygı**, No: 20 (2013), p. 25-6.

TEZ ONAY SAYFASI

Üniversite	: T.C. GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
Enstitü	: SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
Hazırlayanın Adı Soyadı	: Nur Betül ATAKUL
Tez Başlığı	: La Moralité, Dieu et la Religion dans la Philosophie Critique de Kant
Savunma Tarihi	: 05/11/2018
Danışmanı	: Prof. Dr. Melih BAŞARAN

JÜRİ ÜYELERİ

Unvanı, Adı Soyadı	İmza
Prof. Dr. Melih BAŞARAN	
Doç. Dr. Aliye KOVANLIKAYA	
Doç. Dr. Atakan ALTINÖRS	
Doç. Dr. Özkan GÖZEL	
Dr. Öğr. Üyesi E. Burak ŞAMAN	

Enstitü Müdürü
Prof. Dr. M. Yaman ÖZTEK