

Lucien GOLDMANN

(1967)

INTRODUCTION
À LA PHILOSOPHIE
DE KANT

nrf

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES
CHICOUTIMI, QUÉBEC
<http://classiques.uqac.ca/>



<http://classiques.uqac.ca/>

Les Classiques des sciences sociales est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l'Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.

UQAC

<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25^e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle :

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs.
C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue

Fondateur et Président-directeur général,

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par *Rency Inson Michel*, bénévole, étudiant en sociologie à la Faculté des sciences humaines à l'Université d'État d'Haïti et fondateur du Réseau des jeunes bénévoles des Classiques des sciences sociales en Haït, [Page web](#). Courriel: rencyinson@gmail.com

à partir de :

Lucien GOLDMANN

INTRODUCTION À LA PHILOSOPHIE DE KANT.

Paris : Les Éditions Gallimard, 1967, 311 pp. Collection : nrf. Les Presses universitaires de France, 1948.

Mme Annie Goldmann, épouse de l'auteur, nous a accordé le 18 décembre 2018 l'autorisation de diffuser en accès libre à tous ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriel : Annie GOLDMANN : annie.goldmann@free.fr

Police de caractères utilisés :

pour le texte : Times New Roman, 14 points.

pour les citations : Times New Roman 12 points.

pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

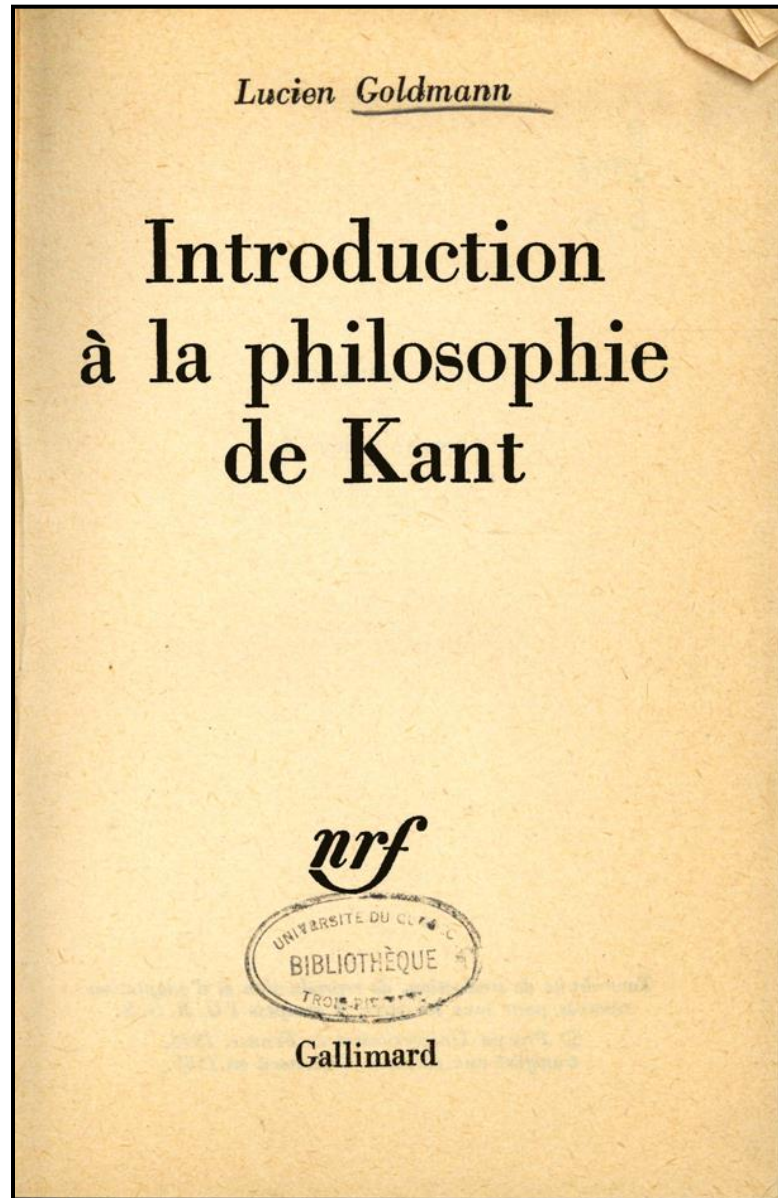
Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''

Édition complétée le 18 mai 2023 à Chicoutimi, Québec.



Lucien GOLDMANN
Introduction à la philosophie
de Kant



Paris : Les Éditions Gallimard, 1967, 311 pp. Collection : nrf. Les Presses universitaires de France, 1948.

Lucien Goldmann

Introduction
à la philosophie
de Kant

nrf

[311]

Introduction à la philosophie de Kant

Table des matières

[Préface à la présente édition](#) [11]

[Préface à la première édition](#) [17]

[Introduction](#) [21]

PREMIÈRE PARTIE [31]

Chapitre I. [La philosophie classique et la bourgeoisie occidentale](#) [33]

Chapitre II. [La catégorie de la totalité dans la pensée kantienne et dans la philosophie en général](#) [60]

Chapitre III. [La période précritique](#) [71]

DEUXIÈME PARTIE [127]

Chapitre I. [La philosophie critique et ses problèmes](#) [129]

Chapitre II. [Que puis-je savoir ?](#) [171]

Chapitre III. [Que dois-je faire ?](#) [226]

Chapitre IV. [Qu'ai-je le droit d'espérer ?](#) [240]

1. [Le présent — La beauté](#) [243]

2. [L'éternité — Dieu, l'immortalité](#) [258]

3. [L'avenir — l'histoire](#) [277]

CONCLUSION. Qu'est-ce que l'homme ? Kant et la philosophie contemporaine [301]

[6]

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays, y compris l'U.R.S.S.

© Presses Universitaires de France, 1948,
transféré aux Éditions Gallimard en 1967•

[7]

à Madeleine Duclos
et
Théophile Spoerri

[8]

[9]

Parmi tous les états, aucun n'est plus inutile que celui du savant tant qu'il est dans la simplicité naturelle, et aucun plus nécessaire dans l'état d'oppression par la superstition ou par la force,

(Kant, Œuvres posthumes,
Œuvres, t. XX, p. 10.)

Luxe moral. Les sentiments qui restent sans effet.

(Kant, Œuvres posthumes,
Œuvres, t. XX, p. 5.)

[10]

[11]

Introduction à la philosophie de Kant

PRÉFACE **à la présente édition**

[Retour à la table des matières](#)

Ce livre est le premier de mes ouvrages. J'y ai commencé une recherche qui, poursuivie ultérieurement dans plusieurs études, a abouti à la lente élaboration d'une nouvelle méthode de compréhension et d'explication de la création culturelle.

Tout en posant, dès ce travail, les bases de ce type d'études sociologiques, je n'étais bien entendu pas conscient de l'évolution future de mes travaux. Mon intention, à l'époque, était avant tout d'écrire une histoire de la pensée dialectique qui constituait un élément indispensable au développement de cette pensée elle-même.

Hegel et Marx nous ont enseigné que le problème de l'Histoire se confond avec l'histoire du problème, et qu'il est impossible de décrire d'une manière valable un fait humain quel qu'il soit sans intégrer à cette description sa genèse, ce qui implique que l'on tienne compte de l'évolution des idées et aussi de celle de la manière dont les hommes se sont représenté les faits étudiés, évolution qui constitue un élément important de la genèse du phénomène.

Bien entendu, l'inverse est tout aussi valable. L'histoire du problème c'est le problème de l'Histoire, et l'histoire des idées ne saurait être positive si elle n'est pas [12] étroitement liée à l'histoire de la vie économique, sociale et politique des hommes.

Enfin Marx, dans un passage célèbre, se référant à Darwin qu'il admirait profondément (et auquel il a d'ailleurs voulu dédier *Le Capital*) formulait, en outre, un principe essentiel de méthode en sciences humaines, en affirmant que c'est l'anatomie de l'homme qui est la clé de l'anatomie du singe.

Ces considérations permettent de comprendre pourquoi, en voulant écrire un système de philosophie dialectique, j'ai commencé par l'histoire de cette pensée et aussi pourquoi, en consacrant la première étude à la philosophie de Kant, j'ai mis l'accent avant tout sur ce qui, dans cette philosophie, indiquait l'évolution ultérieure et s'orientait notamment vers la dialectique hégélienne.

Cela dit, je crois néanmoins avoir dégagé un certain nombre d'aspects essentiels de la pensée kantienne, notamment l'importance de la période précritique, l'unité que présente l'évolution de cette pensée et la place fondamentale de l'idée de Totalité dans le système de la philosophie critique lui-même.

Ce faisant, je suis arrivé à une image assez nouvelle de la philosophie de Kant, qui m'a permis de mettre en lumière la nature et les origines de la déformation néokantienne.

Il demeure que, si cet ouvrage est centré sur l'idée de Totalité, il a malheureusement négligé une autre idée dialectique particulièrement importante : celle de l'identité du sujet et de l'objet, dans l'élaboration de laquelle la philosophie de Kant a constitué une étape non négligeable. C'est ce que l'on désigne souvent — en employant une image de Kant lui-même — par le terme de révolution copernicienne. Mais là aussi il me semble que le sens et l'importance de cette « révolution » ne sauraient être [13] compris dans leur véritable signification qu'à partir des positions hégélienne et marxiste.

La révolution copernicienne chez Kant implique trois idées dont le développement ultérieur dans la pensée philosophique et scientifique a été extrêmement fructueux, mais qui ne peuvent être jugées et comprises qu'à la lumière de ce développement, à savoir :

1° L'opposition forme universelle et contenu particulier, qui a joué un rôle important dans l'élaboration de l'analyse marxiste de l'homme dans la société libérale et de la distinction (centrale pour cette analyse),

entre la démocratie formelle et la stratification réelle, l'égalité formelle et l'inégalité réelle, etc., évolution qui a abouti à la théorie de la réification. Cet aspect de l'analyse kantienne est, dans une certaine mesure, étudié dans le présent ouvrage.

2° La distinction entre deux types de connaissance : celle fondée sur l'expérience et celle fondée sur les jugements synthétiques a priori (qui n'ont pas, comme le pense le positivisme, un caractère analytique et tautologique). Cette distinction a chez Kant un caractère rigide et universel, valable pour toute connaissance humaine. Certains penseurs ont, par la suite essayé de la fonder dans la réalité empirique et dans la situation de l'homme par rapport à l'univers ; pour ne mentionner que les deux tentatives les plus importantes, citons : l'épistémologie sociologique de Durkheim et l'épistémologie génétique de Jean Piaget. Si différentes que soient les positions de Durkheim et surtout celles de Piaget par rapport à la rigidité de l'analyse transcendantale, on peut néanmoins dire que le cadre le plus général dans lequel se situent ces réflexions a un caractère kantien.

3° L'idée que l'homme crée (en partie seulement chez [14] Kant) le monde qu'il perçoit et connaît dans l'expérience. C'est la célèbre subjectivité transcendantale du temps, de l'espace et des catégories. Seulement comme, de toute évidence, cette création ne pouvait pas être attribuée à l'individu empirique, Kant s'est trouvé obligé à la limiter aux structures formelles et à lui conférer un caractère abstrait et transcendantal. On connaît la fortune de cette conception dans le néo-kantisme et, de nos jours, dans la pensée de Husserl et dans la phénoménologie.

L'autre branche de l'évolution qui mène de Kant à Hegel, Marx et Lukàcs a, elle aussi, prolongé cet aspect de la révolution copernicienne, mais elle l'a fait en dépassant et en intégrant l'analyse transcendantale à la science positive grâce au remplacement du sujet individuel par le sujet collectif (ou pour employer un terme que je préfère : transindividuel). Les groupes sociaux et la société, qui sont des réalités empiriques, créent réellement (par l'action technique) les caractères concrets du monde naturel et, par la médiation de cette action sur la nature, toutes les structures économiques sociales et politiques, les structures psychiques et les catégories mentales (dont l'ethnographie, la sociologie, la psychologie infantile et l'épistémologie ont montré le caractère génétique).

Là aussi la philosophie de Kant a constitué un tournant qui a ouvert la voie à une épistémologie scientifique, laquelle n'a plus besoin d'ego transcendantal et peut se situer intégralement au niveau positif.

Cette évolution, bien qu'elle n'y soit pas entièrement ignorée, est peu traitée dans le présent volume. À son sujet, je ne peux que renvoyer le lecteur aux, chapitres aujourd'hui classiques consacrés à la réification dans le livre de Georges Lukàcs, *Histoire et Conscience de classe* (1923).

Pour la pensée dialectique, la réflexion philosophique ne constitue pas une réalité entièrement autonome, radicalement [15] séparée du reste de la vie sociale. Tout en reconnaissant son autonomie relative et la nécessité d'une extrême rigueur interne, les penseurs dialectiques ont toujours été convaincus que l'élucidation de la signification vécue dans la praxis des systèmes philosophiques est un élément important pour la compréhension de leur signification objective, et pour tout jugement fondé partout sur leur validité et leur limites.

C'est dans cette perspective que je voudrais témoigner ici d'une dette envers une pensée avec laquelle je n'al jamais été en accord, à savoir : l'existentialisme.

Philosophie d'une période de crise des sociétés occidentales, l'existentialisme était centré avant tout sur les limites de l'existence individuelle, sur la mort, l'angoisse et l'échec. C'est au nom de la tradition classique, de Kant, de Hegel et de Marx, qu'avec la plupart des penseurs dialectiques j'ai opposé à cette philosophie l'existence d'un sujet collectif, transindividuel, et la possibilité d'un espoir immanent et historique transgressant les limites de l'individu.

Il n'en reste pas moins vrai qu'aujourd'hui à une époque où la pensée philosophique est en train de revenir soit à un rationalisme abstrait et formaliste, soit à l'irrationalisme, il apparaît rétrospectivement que le puissant développement de l'existentialisme a eu, en tout cas, le mérite de rapprocher de la vie réelle et concrète des hommes la pensée philosophique de son temps, y compris celle qui n'acceptait pas ses positions.

Par son influence explicite mais aussi diffuse, il a contribué à ce qu'on interroge a nouveau les écrivains et les philosophes sur ce qu'on pourrait appeler le sens existentiel de leurs écrits. De ce point de vue —

et malgré ma distance par rapport à toute pensée existentialiste le présent ouvrage est tributaire d'un climat intellectuel [16] que me semble valable encore aujourd'hui et qu'il ne faudrait pas abandonner trop facilement.

À une époque où tant d'esprits brillants et d'intelligences remarquables abandonnent en niant le sujet, la tradition humaniste et s'orientent vers un structuralisme formaliste ou vers la valorisation de l'irrationnel à une époque où, à la crise des structures économiques et sociales de nos sociétés, semble succéder une crise non moins radicale de la pensée philosophique et des sciences humaines, je voudrais formuler l'espoir que ce livre aidera quelques-uns de ses lecteurs à se diriger à contre-courant.

[17]

Introduction à la philosophie de Kant

PRÉFACE à la première édition

[Retour à la table des matières](#)

Ce livre est la traduction d'un ouvrage paru il y a trois ans en langue allemande à Zurich.

Nous n'avons apporté à cette édition que des modifications de détail en ajoutant notamment aux pages 23-24 un court passage concernant les fondements sociaux de la vision tragique du monde en France au XVII^e siècle, fondements que nous ne décelions pas encore en 1945 et en supprimant un appendice qui concernait les rapports entre la pensée de Martin Heidegger et celle de Georg Lukàcs et n'avait pas de lien direct avec la pensée de Kant et, par conséquent, avec le sujet proprement dit du livre.

Il nous faut cependant mentionner certains points sur lesquels si nous avons à réécrire aujourd'hui l'ouvrage, nous apporterions quelques changements.

En premier lieu le fait que très souvent là où nous écrivions « Kant a été le premier... » nous aurions pu écrire Blaise Pascal. Mais cela ne nous paraît pas exiger une modification profonde de notre travail. La pensée de Kant s'est développée sans aucun rapport avec celle de Pascal ; l'analyse de son contenu, des influences quelle a subies, des conditions sociales qui l'ont favorisée n'est donc changée en rien.

[18]

Nous préparons par ailleurs un travail sur Pascal.

D'autre part notre livre a été écrit en 1944-1945 sous l'impression directe de la pensée de Georg Lukàcs dont nous avons découvert par hasard les anciens ouvrages qui étaient alors entièrement inconnus.

Aujourd'hui le nom de Lukàcs commence à être connu. Il a pris part en 1946 à Genève aux entretiens sur l'esprit européen où sa discussion avec Jaspers a dominé de loin toutes les autres interventions. Il a repris activement ses publications philosophiques interrompues pendant presque vingt ans ; ses derniers ouvrages sont en cours de traduction et seront bientôt publiés en France.

Dans ces conditions il n'est plus nécessaire d'attirer l'attention du public philosophique sur lui et, la distance aidant, nous croyons voir aujourd'hui son œuvre sous un jour plus clair. Comme en 1945, nous continuons à tenir Georg Lukàcs pour le penseur philosophique le plus important du XX^e siècle ; nous croyons néanmoins lui rendre meilleure justice en disant que c'est un grand essayiste et non pas un penseur systématique. Or essayiste signifie — d'après sa propre définition — précurseur, celui qui annonce un système mais qui ne le construit pas.

Tout en restant pleinement conscient de l'importance de son œuvre et de l'énorme dette de reconnaissance intellectuelle que nous avons envers lui, nous hésiterions aujourd'hui à le mettre sur le même plan que Kant, Hegel et Marx, comme nous l'avons fait tout le long de notre livre.

Enfin il nous faut avouer que — pour ce qui concerne l'avenir immédiat — nos espoirs ne se sont pas réalisés. Au lieu d'un monde amélioré, d'une communauté meilleure, de nouveaux nuages s'amassent. L'éventualité d'une nouvelle guerre est entrée dans l'ordre normal des [19] choses. Si elle éclate un jour elle ne surprendra plus personne.

Au milieu de cette dépression et de cette inquiétude, les conditions ne sont évidemment pas favorables à une philosophie de l'optimisme et de l'espoir. De plus en plus les philosophies nihilistes et désespérées se répandent et — ce qui n'est pas moins inquiétant — de tous les côtés des voix représentatives s'élèvent pour renier l'héritage de l'humanisme classique au nom des exigences du présent et de l'avenir immédiat.

Un fait s'impose devant lequel on n'a plus le droit de fermer les yeux. L'humanisme traverse aujourd'hui une crise qui menace son existence même et exige une rigoureuse prise de conscience.

Quel poids peut encore avoir l'œuvre de Kant ou de Pascal, de Goethe ou de Racine à l'âge des armes atomiques ? Que peuvent-elles encore nous donner, que peuvent-elles surtout empêcher ?

Nous n'avons pas le droit de nous contenter de notre « bonne conscience ». Lorsqu'elle perd le contact avec la réalité la conscience perd aussi toute valeur réelle pour devenir une faiblesse ou une échappatoire.

En face de la tradition humaniste se dressent des forces réelles qui parlent elles aussi au nom d'un certain avenir, d'une certaine culture. Et certaines de ces forces par leur réalité même impliquent des valeurs. Ce qui est réel est rationnel, disait Hegel.

Si nous rééditons néanmoins notre ouvrage, c'est que nous tenons cette crise — malgré sa gravité — pour passagère, convaincu qu'un jour les hommes réussiront à donner un sens rationnel à la vie et un sens humain à l'univers. Tout ce qui est rationnel est réel — disait le même Hegel et comme lui nous continuons à croire à la victoire finale de l'homme et de la raison. Victoire à [20] laquelle auront contribué même les forces antagonistes qui semblent l'emporter aujourd'hui.

Le chemin sera sans doute plus long que nous ne l'avions cru. Mais la voie qui mène au but reste toujours la même, celle que Pascal, Kant, Hegel, Marx et tant d'autres ont ouverte et qu'il s'agit plus que jamais de continuer.

La préface de l'édition originale contenait les noms des personnes auxquelles nous adressions nos remerciements pour leur aide spirituelle ou matérielle qui nous avait permis de terminer et de publier l'ouvrage. Il nous faut ajouter ceux de M. Emile Bréhier qui a accueilli ce livre dans la collection qu'il dirige, de M. Bracke Desrousseaux qui a accepté de revoir au dernier instant la traduction et dont les conseils nous ont été d'une grande utilité, enfin le Centre national de la Recherche scientifique sans l'aide duquel ni cette traduction ni les ouvrages que nous avons en cours et qui la continuent n'auraient pu voir le jour.

Les œuvres de Kant sont citées d'après l'édition allemande de l'Académie royale prussienne de Berlin qui fait autorité et se trouve

dans presque toutes les grandes bibliothèques. Pour la traduction des citations nous nous sommes servis des travaux déjà existants, en apportant rarement quelques changements là où ils étaient indispensables.

[11]

Introduction à la philosophie de Kant

INTRODUCTION

I

[Retour à la table des matières](#)

En proposant aujourd'hui au lecteur une étude sur « l'homme et la communauté humaine dans la pensée de Kant », il nous semble indispensable de prévenir plusieurs malentendus possibles. Le lecteur pourrait, sur la foi de ce titre, s'attendre à un ouvrage plus ou moins érudit sur un problème secondaire. En effet, la plupart des « spécialistes » n'ont vu jusqu'à ce jour en Kant qu'un pur théoricien de la connaissance, tout au plus un philosophe systématique « des valeurs » qui a bien exprimé, à l'occasion, dans quelques brefs travaux, son opinion sur la « Révolution française », la « paix éternelle », la « société cosmopolite », etc., mais pour lequel ces questions représentaient des problèmes subordonnés, en marge de son activité philosophique. On admet sans doute que des études portant sur l'attitude de Kant devant les « problèmes sociaux » ou les « problèmes de la philosophie de l'histoire » peuvent avoir une certaine utilité, car il est toujours intéressant de savoir ce qu'un grand homme a pu penser sur ces questions, mais on ne leur accorde pas plus d'importance [22] qu'aux travaux d'un grand physicien ou d'un chercheur spécialiste quelconque, d'un Einstein ou d'un Planck par exemple, sur les problèmes sociaux et politiques actuels. Tout cela est du domaine de l'érudition, éventuellement de la polémique politique, mais en aucun cas de la philosophie.

Afin de marquer l'opposition entre ces manières de voir et la nôtre, nous voudrions tout d'abord mettre en évidence qu'avec le thème

« homme et communauté humaine », nous nous trouvons au centre non seulement de la pensée de Kant, mais encore de toute la philosophie moderne. Il ne s'agit pas pour nous ici d'érudition ni de philologie — bien que la connaissance exacte des textes et des faits soit la condition préalable de tout travail sérieux — mais des problèmes philosophiques et humains principaux. Il s'agit de trouver le point central à partir duquel seul la position des différents systèmes philosophiques devant les problèmes d'épistémologie, de morale et d'histoire devient pleinement compréhensible et cohérente. Il s'agit de ce qu'en langage kantien on devrait appeler métaphysique.

Pour étayer cette position, nous pouvons nous référer, dès maintenant, et avant tout développement ultérieur, au témoignage le plus probant, celui de Kant lui-même.

Au début de l'Anthropologie, dans le chapitre intitulé « De l'égoïsme », Kant distingue trois espèces d'égoïsmes qu'il analyse par la suite dans cet ouvrage : « L'égoïsme peut impliquer trois exigences : celles de l'entendement, du goût et de l'intérêt pratique, c'est-à-dire qu'il peut être logique, esthétique ou pratique »¹. Et après en avoir étudié successivement les trois formes, il conclut : « À l'égoïsme ne peut être opposé que le [23] *pluralisme*, c'est-à-dire la manière de penser qui consiste à ne plus se considérer et se comporter comme un être qui contient tout l'univers en soi, mais comme un simple habitant du monde. — Ceci fait encore partie de l'anthropologie. Car en ce qui concerne cette même distinction du point de vue des notions métaphysiques, elle est tout à fait en dehors du domaine de la science que nous avons à traiter ici. En effet, s'il s'agissait seulement de savoir si en tant qu'être pensant j'ai encore des raisons d'admettre en dehors de ma propre existence, l'existence d'un ensemble d'êtres se trouvant en communauté avec moi (appelé univers), ce serait là une question qui n'est pas anthropologique, mais uniquement métaphysique »² »

Sans vouloir faire dire à ce texte plus que l'auteur n'y a exprimé réellement, il nous semble cependant que deux idées se dégagent de cette citation :

¹ Kant, *Œuvres*, t. VII, p. 128.

² Kant, *Œuvres*, t. VII, p. 130.

1. Pour Kant, l'égoïsme, le problème « homme et communauté humaine » a trois aspects : logique, esthétique et pratique, division qui correspond exactement aux trois *Critiques* ³.
2. L'étude de ces trois formes d'égoïsme et surtout des rapports de l'homme avec « un ensemble d'autres êtres se trouvant en communauté avec lui (appelé univers) » contient deux parties dont l'une, d'après Kant, est du domaine de l'*anthropologie* (nous dirions aujourd'hui de la sociologie), l'autre du domaine de la *métaphysique*.

Nous essayerons de prouver que la question des rapports de l'homme avec la communauté est le problème essentiel de ce que Kant appelle métaphysique et que nous préférons désigner aujourd'hui du nom beaucoup moins sujet à caution de philosophie.

[24]

Et en dehors de ces deux points il en est un troisième que nous tenons à relever dès maintenant : les concepts d'*univers* et de *totalité* sont, dans la pensée kantienne, en liaison étroite avec celui de *communauté humaine*.

Pour prouver avec quelle constance l'idée de communauté humaine s'est imposée à la pensée de Kant, nous voudrions mentionner encore, puisque l'*Anthropologie* n'a été publiée que dans sa vieillesse, une citation de la période d'élaboration de la philosophie critique. Elle a trait aux *Rêves d'un visionnaire* et, à vrai dire, nous pourrions citer ici tout le deuxième chapitre de la première partie de cet ouvrage où l'idée de *communauté des esprits*, préfiguration de l'idée ultérieure de *monde intelligible*, se retrouve presque à chaque ligne ; nous nous contenterons cependant de mentionner les deux passages suivants de la lettre qui accompagnait l'envoi de l'ouvrage à Moses Mendelssohn :

« À mon avis, l'essentiel est de rechercher les éléments du problème : comment l'âme est-elle présente dans l'univers, aussi bien aux essences

³ « Logique » a ici le sens de « théorique ».

*matérielles qu'aux autres de la même espèce qu'elle*⁴ » et un peu plus loin : « Si, pour l'instant, nous laissons de côté les preuves tirées de la conformité ou des fins divines et nous demandons si, par notre expérience, nous pouvons avoir une connaissance de la nature de l'âme suffisante pour reconnaître de quelle manière cette âme est présente dans l'espace universel à la fois dans ses rapports avec la matière et avec les essences de la même nature qu'elle, alors nous pourrions voir si la naissance (dans le sens métaphysique) la vie et la mort sont des choses qu'on pourra jamais comprendre par la raison. »

Naturellement, un travail exhaustif devrait embrasser [25] les deux aspects du problème de la communauté humaine dans la pensée de Kant, l'aspect sociologico-anthropologique et l'aspect philosophico-métaphysique. Mais le premier a déjà été étudié dans un assez grand nombre d'ouvrages, alors que le second, à notre connaissance, n'a été traité, d'ailleurs d'une manière partielle et indirecte que dans deux livres brillants, mais aujourd'hui presque oubliés⁵.

Contrairement donc à ce qu'attendent probablement la plupart des lecteurs et pour nous limiter à l'essentiel, nous allons négliger précisément les écrits sociologiques et politiques de Kant et centrer notre attention sur les écrits proprement « philosophiques », surtout sur les trois Critiques et les passages correspondants des œuvres posthumes. Il convient cependant d'ajouter qu'il serait impossible d'établir une séparation nette entre ces deux groupes d'écrits et d'autre part que parmi les fragments sociologiques et politiques on trouve des passages extrêmement intéressants et parfois prophétiques ; nous ne pouvons, cependant, pas les citer ici, pour ne pas dépasser le cadre que nous nous sommes imposé⁶.

⁴ Lettre à Moses Mendelssohn du 8 avril 1766.

⁵ E. Lask, *Fichtes Idealismus und die Geschichte*, Œuvres, t. I, Tübingen, 1923, et G. Lukàcs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin, 1923.

⁶ À titre d'exemple, nous nous contenterons de citer deux passages peu connus et cependant particulièrement actuels, dans lesquels Kant parle du danger du nationalisme allemand alors en train de naître :

« Il ne correspond pas, tout au moins jusqu'à présent, au caractère allemand de s'entendre prêcher la fierté nationale. C'est justement un caractère qui sied bien à ses talents de ne pas avoir une telle fierté et même de

[26]

II

Il pourrait subsister un autre malentendu quant à notre méthode d'exposition. Nous aurions pu traiter les questions que nous nous sommes proposées en restant exclusivement sur le terrain épistémologique, éthique et esthétique, en évitant toutes les références empiriques et surtout sociologiques. Notre ouvrage aurait été alors plus érudit, et plus conforme aux habitudes universitaires, d'autant plus que cette méthode est celle à laquelle a recours dans ses trois Critiques et dont s'est servi de nos jours Lask dans l'ouvrage cité, qui est une des analyses les plus brillantes de l'idéalisme allemand.

Si nous nous sommes décidé néanmoins à nous référer sans réserve à la sociologie, c'est parce que nous avons cru devoir ne rien négliger de ce qui peut contribuer à mieux éclairer le problème, et aussi en réaction consciente contre certaines manifestations de la philosophie contemporaine, où le style « métaphysique » dans lequel on traite les problèmes nous semble surtout les obscurcir dans une large mesure et en effacer les influences et les parentés.

reconnaître plutôt les mérites des autres peuples que les siens propres. » (*Œuvres*, t. XV, n° 1351.)

« De l'esprit national allemand. Parce que c'est une intention de la Providence que les peuples ne se fondent pas, mais que par une force répulsive ils entrent en conflit les uns avec les autres, la fierté et la haine nationales sont nécessaires pour séparer les nations. C'est pourquoi un peuple aime son pays avant les autres, soit par religion, en croyant que tous les autres tels que les Juifs et les Turcs sont maudits, soit parce qu'il s'attribue le monopole de l'intelligence tous les autres étant à ses yeux malhabiles ou ignorants, ou celui du courage, tous devant avoir peur de lui, ou celui de la liberté, en croyant que les autres sont des esclaves. Les gouvernements aiment cette folie. Ceci est le mécanisme de l'organisation du monde qui nous relie et nous sépare instinctivement. La raison cependant nous prescrit cette loi que les instincts, puisqu'ils sont aveugles, peuvent bien diriger ce qu'il y a d'animal en nous, mais doivent être remplacés par les maximes de la raison. C'est pourquoi cette folie nationale doit être exterminée et remplacée par le patriotisme et le cosmopolitisme. » (*Œuvres*, t. XV, n° 1353.)

Il suffit d'un exemple, important d'ailleurs, aussi [27] en ce qui concerne le thème dont nous traitons. Il s'agit d'un des ouvrages les plus connus qui ont paru au cours des dernières années : *Sein und Zeit*, de Martin Heidegger. On ne peut comprendre ce livre sans se rendre compte qu'il représente en grande partie — peut-être implicitement — une discussion avec Lask et surtout avec l'ouvrage de Lukàcs : *Geschichte und Klassenbewusstsein*. Dans ce dernier, cependant, la philosophie, la sociologie et la politique sont entremêlées d'une façon presque inextricable, alors que Heidegger a transporté toute la discussion sur le plan « métaphysique ».

Un historien de la pensée contemporaine pourrait difficilement comprendre l'existentialisme et se ferait en tout cas une image fautive de ses origines s'il ignorait ces rapports et s'il négligeait l'influence de la vie politique entre 1914 et 1919 sur ce que nous voulons appeler le jeune cercle de Heidelberg ⁷.

Nous avons mentionné ces faits surtout parce que nous aurons à parler assez souvent de Lask, de Lukàcs et de Heidegger ; il était donc important pour le lecteur de connaître à peu près leurs rapports mutuels.

⁷ Pour le distinguer de l'ancien cercle de Heidelberg (Windelband, Rickert).

Lask, qui était manifestement l'âme de ce cercle, a été tué en 1915, pendant la guerre, et d'après les conclusions qu'on peut tirer de l'article nécrologique de Rickert, il s'était fait envoyer plus ou moins volontairement au front. Il semble qu'une évolution vers la « vraie conscience », vers la « vie authentique » ait porté Lask et Lukàcs vers « l'action », vers la « communauté ». Le premier vers la communauté patriotique et nationale, le second vers la communauté révolutionnaire de classe. Lask a payé de sa vie, Lukàcs d'un long silence sur le plan philosophique qu'il vient à peine d'interrompre il y a quelques années. Heidegger, par contre, s'est dirigé vers l'« ontologie » et est devenu le philosophe de l'angoisse, de « la vie vers la mort », et le penseur le plus célèbre d'une société décadente. Sur Lask, voir les articles nécrologiques de Rickert, reproduit comme préface aux *Œuvres complètes*, Tübingen, 1923, et de Lukàcs dans la revue *Kant-Studien*, 1918.

[28]

III

Le plus important des termes sociologiques que nous allons employer est celui de pensée bourgeoise classique et de la philosophie qui lui correspond. Le mot « bourgeois » a ici naturellement un sens *sociologique* et n'implique aucun jugement de valeur. Nous avons besoin d'une expression qui désigne la civilisation et la pensée occidentales des XVII^e et XVIII^e siècles dans ce qu'elles ont d'essentiel, tout en indiquant la parenté qui unit des phénomènes au premier abord aussi différents que la naissance des villes en Europe aux XI^e et XII^e siècles, la naissance des États nationaux modernes, la culture de la Renaissance, le développement de la philosophie et de la littérature classiques en Angleterre, en France et en Allemagne, etc., et surtout la prise de conscience progressive et ininterrompue jusqu'il y a quelques dizaines d'années des deux valeurs fondamentales de la pensée moderne, la *liberté* et *l'homme* en tant qu'individu.

La recherche historique et sociologique la plus générale suffit à montrer que l'unique élément commun à tous ces phénomènes, est d'être des créations du Tiers État, de la bourgeoisie. Si nous voulons comprendre la pensée de Kant, ses rapports avec ses prédécesseurs, Descartes, Leibniz, Hume, ce qu'elle a apporté d'essentiellement nouveau, le développement ultérieur à travers Fichte, Schelling et Hegel jusqu'à la philosophie moderne, avec Bergson, Lukàcs, Heidegger et Sartre, il nous faut partir de ce fait : aussi bien Kant lui-même que les penseurs qui l'ont influencé d'une manière décisive appartenaient à cette pensée bourgeoise classique dont les valeurs essentielles étaient justement *l'individu* et *la liberté*.

[29]

Nous verrons en Kant le penseur le plus profond et la plus avancé de cette culture individualiste de la bourgeoisie classique, culture dont il a déjà vu clairement les limites sans cependant pouvoir les dépasser tout à fait. Néanmoins, c'est précisément grâce à cette lucidité qu'il a pu faire les premiers pas décisifs vers une catégorie philosophique

nouvelle, celle de *l'univers*, du *Tout*, et ouvrir ainsi le chemin du développement ultérieur de la philosophie moderne.

Nous verrons aussi (et il faut toujours le souligner pour éviter des malentendus spécialement graves) qu'il savait ce que la pensée bourgeoise contenait de *non-historique*, qu'il était conscient de la valeur humaine éternelle de la liberté ; cette liberté, il l'a défendue de toutes ses forces contre la mystique du sentiment et de l'intuition, dont il a reconnu et démasqué d'une manière magistrale les dangers plus de cent ans avant l'arrivée des Bergson, Scheler, etc. ⁸.

Naturellement, nous n'avons ni le droit ni l'intention de tout confondre sous le terme « bourgeoisie classique ». Selon le pays, selon l'époque et l'individu, il y a entre les penseurs dont nous aurons à parler ici des différences essentielles qui constituent justement ce qu'il y a de spécifique dans l'œuvre de chacun d'eux ; or, ce sont ces éléments spécifiques qu'il s'agit pour nous de déterminer. Mais nous croyons ne pouvoir les saisir qu'à l'intérieur de ce qui leur est commun à tous comme fondement de leur pensée. C'est pourquoi il nous a semblé qu'une manière « purement métaphysique » de traiter le sujet, épurée de toute analyse sociologique, eût été beaucoup moins claire et qu'il valait mieux l'éviter.

[30]

IV

Dernier point : le but de notre ouvrage est de fournir une introduction à la philosophie de Kant et non pas une exposition détaillée de celle-ci.

Nous voulons souligner avant tout les points qui nous semblent avoir été négligés ou déformés par l'interprétation néo-kantienne, et nous essaierons de leur rendre leur véritable signification. Ajoutons cependant que nous avons parfois dû accorder à certains éléments de la pensée kantienne une valeur et une importance différente de celles que leur avait accordées Kant lui-même. Et cela parce que nous les avons

⁸ Voir : Que veut dire s'orienter dans la pensée ?, Œuvres, t. VIII, p. 131.

examinés à la lumière de tout le développement philosophique ultérieur.

Mais par cela même nous croyons être resté fidèle à l'esprit de Kant, qui a plus d'une fois exigé de ses disciples qu'ils ne confondissent pas la lecture philosophique avec une philologie étroite et bornée ⁹.

⁹ Voir *Critique de la raison pure*, *Œuvres*, t. III, p. 246, B. 370, et aussi t. IV, p. 24.

[31]

Introduction à la philosophie de Kant

PREMIÈRE PARTIE

[Retour à la table des matières](#)

[32]

[33]

Introduction à la philosophie de Kant

PREMIÈRE PARTIE

Chapitre I

La philosophie classiques et la bourgeoisie occidentale

I

[Retour à la table des matières](#)

Il semble toujours audacieux de commencer un ouvrage philosophique par un chapitre en grande partie empirique et sociologique. Aussi croyons-nous utiles quelques réflexions préalables sur ce que les Allemands appellent « sociologie de la pensée », c'est-à-dire sur l'interprétation sociologique des manifestations de l'esprit.

Ce terme a connu une grande vogue dans les années qui ont suivi la première guerre mondiale ; il rappelle sans doute à certains lecteurs les noms de quelques écrivains dont on parlait beaucoup à cette époque, notamment Max Scheler, Georg Lukàcs et Karl Mannheim. S'inspirant jusqu'à un certain point, explicitement ou implicitement, du matérialisme historique ¹⁰, ils ont écrit plusieurs ouvrages sans doute importants sur différents problèmes de détail concernant l'histoire de la pensée ; mais abstraction faite de Georg Lukàcs, ils [34] n'ont presque

¹⁰ Surtout Karl Mannheim qui, malgré sa volonté de paraître indépendant, reste dans une forte dépendance par rapport à Marx et à Lukàcs. Voir avant tout son ouvrage le plus connu : [Idéologie et Utopie](#).

jamais abordé les problèmes réellement philosophiques. À notre connaissance, Lukàcs est le seul qui ait tenté une analyse sociologique des éléments fondamentaux de la pensée philosophique et, comme c'est aussi le but de notre ouvrage, du moins par certains de ses côtés, nous devons nous demander dans quelle mesure une pareille entreprise est justifiée ou même simplement possible.

Toute pensée philosophique part du postulat qu'il y a dans l'existence humaine quelque chose d'éternel et d'immuable dont la recherche constitue justement la principale tâche de la philosophie, or ce point de départ suppose l'existence d'une *vérité objective*.

Dans la mesure cependant où l'interprétation socio- logique relie toute connaissance à des conditions historiques et sociales elle semble nier l'existence de cette vérité objective, pour aboutir ainsi sous une forme moderne et scientifique à l'ancien relativisme. N'y a-t-il pas contradiction entre ces deux points de vue ? Peut-on faire de la philosophie et reconnaître en même temps le bien-fondé d'une « sociologie de la pensée » ? Une telle tentative n'est-elle pas condamnée d'avance ?

Quoi qu'il en soit, ces questions doivent être posées.

Nous croyons pourtant que l'idée d'une « sociologie de la pensée » ne comporte aucune contradiction ; car, s'il existe toujours une seule vérité philosophique objective, plus ou moins indépendante du temps et de l'espace, la *possibilité de la connaître* dépend des conditions sociales dans lesquelles vit le penseur. Et si l'individu peut, en ce qui le concerne, changer sa position et élargir ses perspectives, c'est beaucoup plus difficile et, le plus souvent, impossible pour un groupe social entier, pour une nation, une classe, etc.

On nous objectera sans doute qu'en matière intellectuelle [35] il s'agit d'individus et non pas de groupes sociaux.

Doit-on accepter cependant une affirmation aussi absolue ? Nous ne le croyons pas. Car l'individu dont les pensées, si justes soient-elles, se trouvent en opposition avec les intérêts sociaux et les conditions d'existence de tous les groupes au milieu desquels il vit, restera un solitaire « original », génial peut-être, mais en tout cas tragique et inconnu qui, d'ailleurs, sombrera le plus souvent par ce qui lui aura manqué, la communion et le contact avec les autres hommes.

Qui peut savoir combien d'individus géniaux ont vécu dans le passé sans qu'il puisse jamais rien nous parvenir de leur pensée, pour la simple raison qu'elle n'a exercé aucune influence et n'a laissé aucune trace ?

Le penseur vraiment grand est celui qui réussit à atteindre le maximum de vérité *possible* ¹¹ à partir des intérêts et de la situation sociale d'un groupe quelconque et à la formuler d'une manière qui lui confère une portée et une efficacité réelles. Car, en philosophie comme dans la vie de l'esprit en général, seul est important ce qui contribue à transformer l'existence humaine ; et *l'existence humaine* n'est pas celle d'un solitaire, mais celle de la *communauté* et à l'intérieur de celle-ci de la *personne* humaine, car on ne peut jamais les séparer.

C'est pourquoi tout travail qui se propose d'étudier un système philosophique du passé, doit tout d'abord tenir compte des rapports qui relient les éléments fondamentaux de ce système aux conditions sociales dans [36] lesquelles vivaient les hommes au milieu desquels il est né et s'est développé. Même si parfois, et c'est le cas de la présente étude, cette analyse sociologique ne peut être faite que d'une manière tout à fait schématique et générale.

¹¹ Le terme : la plus grande connaissance *possible* indique déjà que le penseur doit se trouver à l'avant-garde du groupe, lui indiquer son chemin et non pas s'adapter à la pensée réelle et empirique de ses membres. Voir la distinction de Lukàcs entre la conscience « réelle » et la conscience « possible ».

II

La vision du monde de Kant constituait déjà de son temps — et elle est restée jusqu'à nos jours avec la seule interruption de la période hégélienne — le système philosophique le plus représentatif de la bourgeoisie allemande ¹².

Et presque tous les penseurs allemands importants, même s'ils ne sont pas restés kantien, sont tout au moins partis de Kant et de la nécessité de trouver une position claire devant ses idées. Il suffit de penser à Fichte et Hegel et, de nos jours, à Lask, Lukàcs et Heidegger.

Si donc nous voulons commencer notre travail par une analyse des conditions sociales dans lesquelles s'est formé le système kantien, nous devons étudier d'abord la naissance et l'évolution de la bourgeoisie européenne en général, ensuite celles de la bourgeoisie allemande en particulier.

La vision du monde qui caractérise la bourgeoisie européenne du douzième jusqu'au dix-huitième siècle procédait d'un concept fondamental : la *liberté*, à partir duquel se développaient tous les autres.

« L'air de la ville rend libre. » C'était le principe [37] adopté déjà par les premières petites villes qui se développèrent avec difficulté au milieu de la société féodale, et *Liberté* fut encore le premier mot de la tirade enflammée par laquelle la bourgeoisie française annonça au monde la « Déclaration des droits de l'homme ».

Naturellement, au cours de son histoire, il est souvent arrivé à la bourgeoisie européenne d'agir d'une manière nettement contraire à la liberté, puisque c'est elle qui a créé l'absolutisme et que la monarchie absolue serait inimaginable sans l'appui du Tiers État. Mais ce n'étaient là que des nécessités historiques passagères de la lutte contre la féodalité, et c'est pourquoi elles n'ont jamais été ressenties comme contradictoires par la plupart des idéologues de la bourgeoisie.

¹² Il faut cependant distinguer entre la pensée de Kant lui-même et celle des néo-kantiens, car ce sont là deux visions du monde, *essentiellement différentes* du point de vue de leur contenu et de leur réalité historique.

Le deuxième élément constitutif de la vision bourgeoise du monde était l'*individualisme*. Il n'est d'ailleurs que l'autre face d'une liberté poussée à l'extrême, car l'individu c'est l'homme libéré de tous les liens et limité uniquement par l'obligation de respecter la liberté de ses semblables.

Enfin, conséquence de la liberté et de l'individualisme, il faut leur adjoindre l'*égalité juridique*, puisque là où il existe des privilèges, l'individu n'est pas entièrement libre.

Liberté, *individualisme*, *égalité juridique* : tels sont les trois éléments fondamentaux de la vision du monde qui s'est développée avec et par la bourgeoisie européenne. Et ils ont trouvé par la suite, dans les différents domaines de la vie de l'esprit des expressions variées dont celles qui ont un caractère philosophique nous intéressent ici en premier lieu.

Dans ce domaine, ces trois éléments ont trouvé une forme d'expression privilégiée dans le rationalisme et une autre, moins importante et surtout moins radicale, [38] dans l'empirisme et le *sensualisme* développés surtout en Angleterre.

Rationalisme signifie avant tout liberté et, plus exactement, liberté dans un double sens :

- a) liberté par rapport à toute autorité et contrainte extérieures, et
- b) liberté à l'égard de nos propres passions qui nous lient au monde extérieur.

Nous serions entraînés trop loin si nous voulions illustrer le retour de la pensée bourgeoise au rationalisme par les innombrables exemples que nous offre l'histoire de la philosophie. Il suffit de mentionner quelques faits universellement connus, comme le renouveau du platonisme pendant la Renaissance, le renouveau de l'éthique stoïcienne, les rapports étroits entre la philosophie moderne et les mathématiques chez Descartes, Leibniz et Spinoza, le « doute méthodique » de Descartes, son *Traité des Passions*, etc., et puisque dans cet ouvrage nous traitons de la philosophie de Kant, nous nous permettons de citer le passage suivant de la *Critique de la raison pure* :

« Notre siècle est particulièrement le siècle de la critique, à laquelle il faut que tout se soumette. La religion alléguant sa sainteté et la législation sa majesté, veulent d'ordinaire y échapper ; mais alors elles excitent contre elles de justes soupçons et ne peuvent prétendre à cette estime sincère que la raison accorde seulement à ce qui a pu soutenir son examen libre et public » ¹³.

¹³ Oeuvres, t. IV, p. 9, A. xii. Au sujet de la liberté, nous voudrions encore citer le passage suivant de la Critique de la raison pure :

« Une constitution ayant pour but la *plus grande liberté humaine* fondée sur des lois qui permettraient à la *liberté de chacun de subsister en même temps que la liberté de tous les autres* (je ne parle pas du plus grand bonheur possible, car il en découlerait de lui-même), c'est là au moins une idée nécessaire qui doit servir de base non seulement aux grandes lignes (*im ersten Entwurfe*) d'une constitution civile, mais encore à toutes les lois et où il faut faire abstraction, dès le début, des obstacles actuels, lesquels résultent peut-être moins inévitablement de la nature humaine que du mépris que l'on a fait des vraies idées en matière de législation. En effet, il ne peut rien y avoir de plus préjudiciable et de plus indigne d'un philosophe que d'en appeler, comme le vulgaire, à une expérience prétendue contraire, alors que cette expérience n'aurait pas du tout existé, si l'on avait réalisé, en temps opportun, ces institutions basées sur les idées et si, à la place de ces idées, des concepts grossiers, justement parce qu'ils étaient tirés de l'expérience, n'étaient venus anéantir tout bon dessein. Plus la législation et le gouvernement seraient conforme à ces idées et plus les peines seraient rares, et il est tout à fait raisonnable d'affirmer (comme le fait Platon) que si la législation était pleinement d'accord avec ces idées, on n'aurait plus besoin d'aucune peine. Or, bien que ceci ne puisse jamais se produire, l'idée cependant est tout à fait juste qui prend cet idéal comme archétype et se règle sur lui pour rapprocher toujours davantage la constitution légale des hommes de la plus grande perfection possible. En effet, quel peut être le plus haut degré où l'humanité doit s'arrêter et combien l'abîme peut être grand qui nécessairement subsiste entre l'idée et sa réalisation, nul ne peut ni ne doit le déterminer, par cela même que, précisément, il s'agit de la liberté qui peut dépasser toute borne assignée (B. 373-374 ; *Oeuvres*, t. V, pp. 247-248.)

[39]

Mais le rationalisme signifie aussi la rupture des liens qui existaient entre l'individu d'une part, l'univers et la communauté humaine de l'autre. Car là où chaque individu décide d'une manière autonome, *indépendante et sans aucun rapport* avec les autres hommes de ce qui est vrai, bien ou beau, il n'y a plus de place pour le tout qui le dépasse, pour *l'univers*. L'univers et la communauté humaine deviennent alors des réalités extérieures, atomisées et divisées, que l'on peut contempler, observer, dont on peut tout au plus « étudier scientifiquement les lois », mais qui n'ont plus aucune relation humaine et vivante avec le sujet, avec l'homme.

Cette attitude atomisante et dissolvante de l'esprit s'exprime de la manière la plus claire dans la monadologie de Leibniz, mais elle ne se trouve pas moins chez Descartes ou Malebranche, et même l'*Anthropologie* [40] de Kant commence par ces mots : « Ce qui élève l'homme infiniment au-dessus de tous les autres êtres vivant sur la terre, c'est le fait qu'il peut se représenter le « je » ¹⁴.

De même, le rationalisme implique *l'égalité juridique* de tous les individus, car devant la raison les droits de tous les hommes sont naturellement égaux. Il n'y a pas de privilège dans la connaissance des théorèmes géométriques ou devant les obligations morales. « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée... La raison est naturellement égale en tous les hommes », écrivait déjà Descartes, et Kant aussi s'est montré toujours hostile aux privilèges de la naissance ou de la situation sociale.

Ces quelques remarques brèves et superficielles nous introduisent déjà au cœur de la philosophie kantienne. Car nous pouvons maintenant comprendre pourquoi des deux catégories fondamentales de l'existence humaine, à savoir la *liberté* et l'*autonomie de l'individu* d'une part, et, de l'autre, la *communauté humaine*, l'*univers*, la *totalité* comme sens et produit de cette liberté dans l'action des hommes libres, les principaux prédécesseurs de Kant (à la seule exception de Spinoza) ne pouvaient reconnaître que la première.

¹⁴ *Œuvres*, t. VIII, p. 127.

Kant nous semble être le premier penseur moderne, qui ait de nouveau reconnu l'importance de la *totalité* comme catégorie fondamentale de l'existence, catégorie qui a cependant toujours gardé pour lui un caractère *problématique*. L'importance de Kant réside avant tout dans le fait que d'une part sa pensée exprime de la manière la plus claire les conceptions du monde individualistes et atomistes reprises à ses prédécesseurs et poussées jusqu'à leurs dernières conséquences et que précisément [41] de ce fait, elle se heurte aussi à leurs dernières limites qui deviennent pour Kant les limites de l'existence humaine comme telle, de la pensée et de l'action de l'homme en général et que d'autre part, elle ne s'arrête pas (comme la plupart des néo-kantiens) à la constatation de ces limites, mais fait déjà les premiers pas hésitants sans doute mais cependant décisifs, vers l'intégration dans la philosophie de la deuxième catégorie, du *tout*, de l'*univers*, et ouvre par cela même la voie de l'évolution ultérieure qui, à travers Fichte, Hegel et Marx, est allée jusqu'à Lask, Sartre, Heidegger, Lukàcs, jusqu'au personnalisme français moderne, jusqu'au marxisme contemporain, et qui est encore loin d'être achevée.

III

Après ces considérations sur les caractères généraux communs à toute la pensée classique occidentale, nous devons nous demander quels sont les traits spécifiques de cette pensée dans les différents pays de l'Occident, en Angleterre, en France et avant tout en Allemagne ¹⁵.

L'évolution économique et sociale de la bourgeoisie dans ces trois pays a été extrêmement différente, et cette différence doit évidemment se faire sentir dans l'ensemble de la culture nationale ainsi que dans la pensée philosophique en particulier.

Le pays économiquement et politiquement le plus avancé était sans doute l'Angleterre. La bourgeoisie [42] y avait acquis très vite la

¹⁵ Une étude complète devrait naturellement tenir compte aussi des autres pays occidentaux, avant tout de la Hollande, qui a eu une importance capitale, non seulement dans l'histoire économique et dans l'histoire de la peinture, mais aussi dans l'histoire de la philosophie. Descartes et Spinoza y ont vécu.

prédominance économique et, depuis 1648 et 1688, elle détenait aussi le pouvoir politique.

Du fait de cette évolution rapide et précoce la pensée anglaise a pris des formes beaucoup plus réalistes et, avant tout, beaucoup moins radicales que celle du continent.

Grâce à son évolution rapide, la jeune et puissante bourgeoisie anglaise s'est heurtée à une noblesse encore forte, capable de lui résister et surtout de déployer une grande activité économique. Il ne pouvait être question d'éliminer entièrement cette noblesse de la vie économique et politique comme cela se fera plus tard en France. (Au contraire, la bourgeoisie avait souvent besoin de l'alliance de la noblesse dans sa lutte contre l'absolutisme royal.) C'est pourquoi le conflit entre les deux classes opposées s'est terminé, malgré les deux révolutions de 1648 et 1688, par un compromis dont est issue l'Angleterre d'aujourd'hui.

Un compromis est une limitation, acceptée sous la pression de la réalité extérieure, des désirs et des espoirs dont on était parti.

Là où la structure économique et sociale d'un pays est née essentiellement d'un compromis entre deux classes opposées, la vision du monde des philosophes et des poètes sera aussi beaucoup plus réaliste et moins radicale que dans les pays où une longue lutte a maintenu dans l'opposition la classe ascendante.

Ceci nous semble être une des principales raisons du fait que la pensée philosophique de la bourgeoisie anglaise est devenue empiriste et sensualiste et non rationaliste comme en France.

L'individu une fois libéré des liens politiques et ecclésiastiques, sa dépendance par rapport aux perceptions [43] extérieures et sa propre sensibilité, ses propres sentiments et instincts semblera aux penseurs anglais beaucoup moins dangereuse qu'aux rationalistes du continent.

Cette attitude était encore renforcée par deux autres facteurs qui ne sont d'ailleurs que les conséquences du premier.

D'abord par l'absence de fortes traditions rationalistes, conséquence naturelle de la faible ampleur et du rapide aboutissement de la lutte entre la bourgeoisie et la noblesse.

Ensuite, par le fait décisif que les plus importants penseurs anglais Locke, Berkeley, Hume ont écrit à une époque où la bourgeoisie s'était déjà emparée du pouvoir politique et n'était plus dans l'opposition, comme en France au temps de Descartes, ou en Allemagne au temps de Kant.

Seule, une classe déjà au pouvoir pouvait se permettre de répondre à la question fondamentale des rapports entre les éléments qui constituent l'univers par l'affirmation que ces rapports ne sont pas, *a priori, nécessaires*, mais qu'ils s'établissent néanmoins *en fait* par l'habitude, l'association des images, etc. Car on ne peut se réclamer d'un fait que si ce fait est déjà effectif et universellement reconnu. Cela était exclu pour les pays où on ne faisait qu'attendre la réalisation future 'de ces rapports ou même seulement la souhaiter.

Sur le continent et avant tout en Allemagne, où la naissance de l'ordre social bourgeois et de l'État démocratique était encore problématique et en tout cas projetée dans un avenir lointain, affirmer que la liberté des individus ne garantit pas la réalisation d'un ensemble harmonieux et nécessaire, qu'il n'existe pas de lois *a priori* de la pensée et de l'action qui assureraient *nécessairement* [44] l'accord entre les individus raisonnables et libres, cela devait apparaître comme une hérésie, mettant en doute les valeurs les plus sacrées, et, en tout cas comme un scepticisme dangereux.

Ce n'est que beaucoup plus tard, en France, peu avant[^] la Révolution, et surtout dans toute l'Europe occidentale dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, quand la bourgeoisie eut *déjà* conquis le pouvoir politique, que la pensée continentale put, malgré toutes les traditions contraires, éprouver une sympathie croissante pour l'empirisme et que celui-ci devint le courant de pensée prépondérant jusqu'au jour où la crise profonde du XX^e siècle renversa, une fois de plus, la situation, ouvrant les portes aux tendances mystiques et irrationalistes qui devinrent les tendances dominantes de la pensée européenne contemporaine.

IV

Si maintenant nous dirigeons nos regards sur le continent, vers la France et l'Allemagne, la situation se présente d'une manière tout à fait différente.

Sans tomber dans l'arbitraire, nous croyons pouvoir désigner l'évolution de la France comme « normale » et celle de l'Allemagne comme « malade » (nous donnons à ces deux termes le sens qu'ils avaient chez Goethe lorsqu'il disait que le classique est le sain et le romantique le malade).

L'État français est le produit d'un développement organique normal du Tiers État qui, jusqu'à ces toutes dernières années, n'a jamais été ébranlé par une crise assez profonde pour mettre en question les fondements de la vie sociale et économique. Même les années 1789-1815 [45] n'ont été qu'un épisode puissant et grandiose de ce développement organique qu'elles n'ont ni arrêté ni dévié.

La monarchie absolue française est née dans la lutte contre les grands féodaux et grâce à une alliance permanente et durable avec le Tiers État. La bourgeoisie donnait au roi les moyens financiers pour subvenir à ses dépenses, surtout à celles de l'armée permanente de mercenaires. En échange, la monarchie la protégeait des exactions des nobles et favorisait ses intérêts économiques.

Et, dans la mesure où le développement économique et l'accroissement de la puissance monarchique hâtaient le déclin de la noblesse, le Tiers État s'emparait aussi, par l'achat des offices et la création de la noblesse de robe, de l'appareil politique et administratif de l'État.

Lorsque enfin la grande noblesse perdit toute puissance économique et militaire réelle, le Tiers État n'eut plus besoin de l'alliance avec la monarchie, et ressentit de plus en plus celle-ci comme une charge pénible, injuste et surtout coûteuse. Alors commença son opposition croissante, qui aboutit à la Révolution française et, après les deux épisodes napoléoniens, à la naissance de la démocratie française purement bourgeoise, dans laquelle la noblesse comme telle ne joue plus aucun rôle.

En Allemagne, au contraire, depuis la guerre de Trente ans, le développement économique et politique avait été extrêmement ralenti et presque arrêté. Un état national unitaire ne put être créé qu'en 1871 et même, si nous voulons être exacts, au XX^e siècle seulement. D'ailleurs, cet État national fut créé, par en haut, en partie même contre la bourgeoisie et en aucun cas contre la noblesse.

[46]

La paix de Westphalie, en 1648, avait divisé le pays en un grand nombre de principautés souveraines de grandeur inégale, dont l'exiguïté devait nécessairement étouffer toute vie spirituelle nationale. La découverte de l'Amérique et le déplacement connexe des grandes routes commerciales de la Méditerranée vers l'océan Atlantique ont arrêté et étouffé les commencements d'essor économique qui, aux XV^e et XVI^e siècles, s'étaient produits en Allemagne, par exemple dans la Hanse. La guerre de Trente ans avait dévasté et appauvri le pays. À quelques rares exceptions près (Hambourg et Leipzig), la vie économique en Allemagne se trouvait en pleine stagnation et même en déclin. Du point de vue politique, social et économique, l'Allemagne était « malade » et anormale.

Naturellement, toutes ces circonstances constituaient un obstacle énorme à la naissance d'une culture nationale. Il faut toujours se rappeler que sous Frédéric le Grand encore, à la cour et à l'Académie de Berlin on parlait surtout français et que Leibniz, le premier grand philosophe allemand, qui parlait et écrivait parfaitement sa langue maternelle, était obligé d'écrire en français pour assurer à ses ouvrages un public cultivé.

Qui pourrait imaginer Descartes ou Locke écrivant en allemand le *Discours de la méthode* ou *l'Essai* ?

Pour toutes ces raisons, nous croyons que les mots « normal » et « maladif » caractérisent au mieux la différence entre l'évolution politique, économique et sociale de la France et de l'Allemagne, tout au moins pour la période comprise entre les années 1648-1871.

Ces différences devaient naturellement avoir leurs répercussions aussi sur la vie spirituelle et surtout sur la pensée philosophique de ces deux pays.

Car ce qui caractérise les hommes vraiment et sérieusement [47] malades, c'est qu'ils pensent avant tout à leur maladie et au moyen de la guérir, contrairement aux gens sains qui ne pensent jamais, ou rarement, à leur propre santé et dont l'attention est dirigée avant tout vers le monde extérieur.

C'est aussi la différence essentielle qui a séparé pendant plus de deux siècles les deux grandes cultures européennes, la culture allemande et la culture française, et ceci nous explique en même temps pourquoi, au cours des dernières décades, lorsque la maladie s'est étendue à toute l'Europe occidentale, la pensée française s'est rapprochée elle aussi par deux côtés différents de la pensée allemande. Car, d'une part, les philosophes de l'affectif comme Bergson sont revenus aux mystiques allemands, à Schelling et en partie à Schopenhauer (ou bien J.-P. Sartre à Heidegger) et, d'autre part, le personnalisme et le marxisme dont la pénétration commence en France, sont des courants de pensée qui, sans en être toujours clairement conscients, se rapprochent beaucoup des problèmes de l'humanisme allemand, même si — nous sommes au XX^e siècle — ils essaient d'aller plus loin que ne l'avait fait celui-ci.

Développée au milieu d'une société « saine », la pensée française est dirigée avant tout vers le monde extérieur qu'elle veut connaître et comprendre. La vérité *théorique*, l'épistémologie, les mathématiques, la psychologie et la sociologie, ce sont là les problèmes et préoccupations principales de la philosophie française. Au contraire, la pensée allemande, pensée d'une société malade, était dirigée avant tout vers elle-même, vers sa propre maladie et les moyens de la guérir. Tous les grands systèmes philosophiques allemands partent du *problème de la morale*, du problème « pratique » qui [48] était presque inconnu aux philosophes français jusqu'à Bergson.

Il suffit de citer quelques exemples célèbres et caractéristiques. Parlant de lui-même, Montaigne écrit : « Les autres forment l'homme, je le récite. » Descartes, le premier et le plus important philosophe français moderne, s'intéresse avant tout à la physique, aux mathématiques et à l'épistémologie. Ce qu'il cherche, c'est le vrai ; le bien est, pour lui, en dernière instance secondaire. Ne nous déclare-t-il pas qu'il entend se contenter d'une morale provisoire dont la première règle est d'accepter les opinions les plus modérées de son entourage, sans d'ailleurs jamais essayer de la remplacer par une éthique

définitive ? De même, les « causes occasionnelles » de Malebranche, l'« effort » de Maine de Biran, l'« identité » de Meyerson et, en grande partie même, l'« intuition » de Bergson, tout ce que les philosophes français ont apporté de nouveau, sont des catégories physiques, psychologiques et surtout épistémologiques, et non pas des catégories éthiques.

En Allemagne, au contraire, il serait difficile chez Leibniz déjà, d'assimiler la monade, qui est consciente, reflète le monde et tend à un maximum de clarté, à un atome physique. Il nous semble clair qu'il faut voir en elle un reflet de la personne humaine, et que, déjà chez Leibniz, le problème moral occupe une place prépondérante. À partir de là, cependant, aucun doute n'est plus possible. Dans le primat de la raison pratique chez Kant, la célèbre scène du Faust de Goethe, où Faust traduit *Logos* par « action », la *Tathandlung* de Fichte, la « volonté » de Schopenhauer, le Zarathoustra de Nietzsche, partout c'est le « pratique », la volonté, l'action qui constituent le problème central et le point de [49] départ de tous les grands systèmes philosophiques allemands.

Et cette différence est non moins sensible sur le plan littéraire. Le roman français et la littérature française en général (avec quelques exceptions, dont Pascal est la plus importante) sont avant tout *réalistes*, psychologiques, parfois historiques et sociologiques. En parlant de l'homme, on veut avant tout l'analyser et le comprendre. L'auteur cherche à savoir ce que l'homme pense, sent ou fait, mais non pas ce qu'il doit faire.

Il suffit de penser aux œuvres principales de Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist pour sentir tout de suite la différence. Ici, il s'agit presque toujours de l'idéal, de ce qui doit être, en langage philosophique de problèmes moraux.

Le rationalisme français est avant tout épistémologique, son intention est scientifique et ontologique ; c'est une vision contemplative du monde, tandis que, dans ses formes les plus élevées, le rationalisme allemand, tout en étant un rationalisme philosophique général, est avant tout un rationalisme pratique et moral.

Une autre conséquence de cette différence dans l'évolution sociale et économique a été *la situation tout à fait différente des écrivains et philosophes humanistes* dans les deux pays.

Dans toute l'Europe, en France et en Allemagne, comme en Italie, en Angleterre ou en Hollande, le développement de la pensée humaniste (rationaliste ou empiriste) a été étroitement lié au développement économique du pays, c'est-à-dire au développement d'une bourgeoisie commerciale et industrielle. L'existence ou, au contraire, l'absence de ce Tiers État a déterminé aussi la situation des écrivains humanistes ou mystiques dans la société.

[50]

En France, les écrivains humanistes et rationalistes étaient organiquement liés à leur public et à la nation tout entière. Ils en faisaient partie et en exprimaient les pensées et les sentiments ; être écrivain n'était qu'un métier entre beaucoup d'autres. Un Montaigne, un Racine, un Descartes, un Molière ou un Voltaire sont l'expression la plus parfaite de leur pays et de leur époque. Derrière leurs écrits, il y a toute la partie cultivée de la nation, et c'est pourquoi leurs attaques sont si dangereuses, leurs satires si mortelles pour tous ceux qu'elles frappent.

« Le ridicule tue en France », dit un vieux proverbe qui caractérise le mieux cet état de choses.

En Allemagne, au contraire, la situation est exactement opposée. Le grand retard du développement social et économique, l'absence presque complète d'une puissante bourgeoisie commerciale et industrielle pendant plus de deux siècles ayant empêché l'éclosion de puissants courants de pensée humanistes et rationalistes, l'Allemagne était ouverte avant tout au mysticisme et aux débordements affectifs et intuitifs. C'est pourquoi dans ce pays, il manquait aux écrivains et aux penseurs humanistes et rationalistes tout contact véritable avec le public et la société qui les entouraient.

La solitude est le thème fondamental qui revient toujours dans la biographie des grands humanistes allemands. Le vieux Leibniz, Lessing, Hölderlin, Kleist, Kant, Schopenhauer, Marx, Heine, Nietzsche et tant d'autres, — comme ils se dressent seuls au milieu de la société allemande qui ne les comprend pas et avec laquelle ils n'arrivent pas à trouver le contact.

C'est pourquoi il y a parmi eux tant d'existences brisées. Hölderlin, Nietzsche et Lenau deviennent fous, Kleist se suicide, Klopstock,

Winckelmann, Heine, Marx, [51] Nietzsche vivent à l'étranger dans un exil plus ou moins volontaire, Kant et Schopenhauer mènent une vie d'originaux qui les isole de leur entourage. Lessing meurt dans ce coin perdu de Wolfenbüttel où sa pauvreté l'attache à un despote local, avare et capricieux.

Sur ce point, Goethe semble être la seule exception véritable, mais si l'on pense à sa fuite en Italie et à la manière dont il nous a décrit dans le Tasse la vie du poète génial à la Cour, cette exception même devient tout à fait problématique.

Heine a comparé une fois, dans son *Histoire de la philosophie et de la théologie en Allemagne*, les humanistes allemands aux coquillages qu'on garde quelque part dans une chambre loin de leur véritable milieu naturel. Ils ressentent encore les mouvements lointains de la mer, les époques du flux et du reflux ; ils s'ouvrent et se ferment toujours, mais au milieu d'un monde tout à fait étranger, ces mouvements sont déplacés et dépourvus de signification.

Contrairement à cela, les écrivains mystiques et affectifs ont toujours eu en Allemagne un contact très étroit avec leur société et leur époque. À partir de Jacob Böhme, à travers Hamann, Schelling et les romantiques, jusqu'aux récents Rilke, George, Heidegger, etc., il n'y a parmi eux presque aucune « existence brisée ». Les romantiques ont le plus souvent de braves métiers bourgeois, ce sont très souvent des fonctionnaires, et si paradoxal que cela puisse paraître en Allemagne, ce sont justement les mystiques, les extatiques et les rêveurs d'« absolu » qui supportent le mieux la réalité ambiante la plus pitoyable et la plus étouffante.

On pourrait écrire toute l'histoire de la philosophie et de la littérature allemandes du point de vue de la [52] lutte entre ces deux courants, les humanistes et les mystiques ¹⁶.

¹⁶ Edmond Vermeil a déjà fait une première tentative dans ce sens dans son excellent ouvrage. *L'Allemagne, essai d'explication*.

Naturellement, on ne peut pas classer tous les philosophes et poètes allemands dans l'un ou dans l'autre de ces deux courants, comme cela est possible pour Kant, Goethe, Schiller ou Schelling et Novalis. Beaucoup sont

Une lutte qui n'est pas encore terminée (qu'on pense, par exemple, à Rilke, George, Thomas Mann, Heidegger pour les mystiques, à Karl Kraus, Bertolt Brecht, Erich Mühsam, Georg Lukàcs pour les humanistes), mais qui, par suite de l'extension générale de la crise et de la maladie sociale, est devenue de nos jours un des problèmes fondamentaux de la culture européenne.

Une dernière remarque à propos de cette analyse : ce que nous venons de dire explique aussi pourquoi l'Allemagne a si peu d'écrivains satiriques et comiques. Rire, disait Bergson, est une attitude purement intellectuelle. Mais on ne peut rire que de ce qui est déjà virtuellement vaincu, terrassé ; on rit lorsque l'avenir [53] est ouvert, lorsqu'on a le peuple entier derrière soi. C'est pourquoi le rire est devenu en France presque une vertu nationale.

Et c'est pour la même raison que les rationalistes et les humanistes allemands n'ont jamais pu rire. Leur combat était trop tragique, leur position trop solitaire et trop menacée. Engagés seuls dans une lutte contre la société et le peuple entier, ressentant de plus en plus leur propre faiblesse et la force de l'adversaire, le rire pour eux aurait été déplacé et, s'il arrive parfois à un humaniste allemand de rire, sa satire

influencés de la manière la plus différente par les deux courants à la fois. Pour ne citer que quelques-uns des plus célèbres, Kleist est brisé par la lutte que se livrent en lui les deux visions du monde, Schopenhauer dont le pessimisme peut être considéré avant tout comme l'expression du désespoir de la bourgeoisie allemande humaniste et démocratique après la chute de Napoléon, qui semblait la fin définitive de la Révolution française, a été accessible, justement à cause de ce désespoir, aux tendances mystiques et réactionnaires qui ont une très grande importance dans son système, et c'est pourquoi des mystiques contemporains, comme Bergson et Thomas Mann, ont pu revenir à lui. D'autres, comme Fichte et avant tout Wilhelm von Humboldt, ont commencé dans leur jeunesse comme humanistes conséquents, mais ont été par la suite, surtout sous l'influence de la défaite de Léna, gagnés par la mystique de l'État prussien et du nationalisme allemand. Enfin, chez d'autres, comme Hegel, les deux visions du monde se trouvent entremêlées, mais à peine synthétiquement réunies. On peut très souvent les distinguer et les séparer sur la même page.

D'ailleurs, la série des « existences brisées » se continue encore de nos jours. Il suffit de penser à l'isolement absolu d'un Karl Kraus ou au suicide d'écrivains, il est vrai, moins importants, comme Stefan Zweig, Kurt Tucholski, Ernst Toller.

rend un son tragique, comme chez Heine ou, dans la littérature moderne, chez Karl Kraus.

Toutes ces considérations nous ont, en apparence, éloignés de Kant et de sa philosophie. Pourtant, jamais nous n'en étions si près, car c'est maintenant seulement que nous pouvons comprendre pourquoi sa philosophie a pu naître en Allemagne et pourquoi elle n'était possible que dans ce pays.

Avec Descartes, Locke, Hume et les autres penseurs français et anglais, Kant avait en commun la défense de la liberté individuelle et de l'égalité de tous les hommes raisonnables. Ce qui le sépare cependant d'eux, c'est avant tout la réponse à la deuxième question : comment, une fois cette liberté et cette égalité réalisées, s'établira l'accord entre les éléments de l'univers, l'harmonie et la concordance entre les individus ?

Deux réponses s'offraient à lui : celle de Descartes en France et de Leibniz-Wolf en Allemagne, la réponse *dogmatique*. En Angleterre, avant tout, celle de Hume, la réponse *sceptique*.

Pour la bourgeoisie française radicale, qui ne doutait pas de l'avenir et n'avait d'ailleurs aucune raison d'en douter, l'harmonie de l'univers n'était pas un problème. [54] La liberté des individus devait la réaliser nécessairement d'elle-même et par surcroît.

Les mathématiques universelles devaient établir l'accord théorique, la morale stoïcienne du devoir, l'accord pratique ; et, comme nous l'avons dit, on accordait beaucoup moins d'importance à ce dernier parce qu'il semblait aller de soi.

La bourgeoisie anglaise était beaucoup moins radicale. Elle croyait aussi peu aux mathématiques universelles qu'à la morale stoïcienne du devoir. C'est ce que Kant appelait scepticisme. D'ailleurs, en Angleterre, cette attitude sceptique était aussi beaucoup moins dangereuse que sur le continent. Car la bourgeoisie *avait déjà* le pouvoir. Elle pouvait donc se réclamer du fait que si l'accord n'était pas *nécessaire*, il était néanmoins *réel*. Si l'on n'était pas sûr de son caractère *a priori*, on était du moins sûr de sa réalité. C'est pourquoi on pouvait renoncer aux idées innées et se contenter de l'associationnisme, de l'accord *effectif* des images.

Et si l'on devait, sur le plan moral, renoncer aux exigences de la morale stoïcienne du devoir, en se rendant compte qu'elle dépassait les forces de l'homme, on pouvait tout au moins objecter que l'utilitarisme épicurien et sensualiste garantissait un accord qui, pour n'être pas nécessaire, n'en était pas moins réel et effectif.

Dans l'Allemagne arriérée, ces deux points de vue, à la longue, n'étaient pas soutenables. La société libérale, l'état démocratique étaient encore trop loin, les forces qui s'opposaient à leur réalisation étaient trop puissantes pour qu'on pût ne pas garder la tête froide et ne pas voir leurs défauts et leurs limitations.

D'autre part, la simple constatation d'un état de fait ne pouvait pas non plus suffire aux humanistes allemands, car ce « fait » leur était encore totalement inconnu. [55] Une telle position devait leur apparaître comme d'un scepticisme dangereux, et justement parce qu'ils ne partageaient pas les illusions du rationalisme dogmatique, la possibilité de dépasser le scepticisme *empiriste* devait devenir pour eux une tâche urgente et vitale. Aussi, est-ce justement dans l'Allemagne arriérée qu'a pu naître le système kantien qui a reconnu clairement l'essence de l'homme dans la société bourgeoise, en le désignant comme un être « social-asocial », et a réduit l'harmonie et l'accord aux éléments purement formels en voyant se dessiner, sur le plan du contenu, tous les antagonismes éventuels que réservait l'avenir.

Et parce que cette analyse plus claire et plus profonde était le résultat d'une situation « malade », elle a pu affirmer le primat de la raison pratique, avoir conscience des limites auxquelles se heurte encore l'homme libre et indépendant, et comprendre ainsi la nécessité de les dépasser. C'est pour toutes ces raisons qu'aujourd'hui, quand les limites de la société bourgeoise sont devenues plus sensibles que jamais, quand la maladie et la crise sont devenues partout aiguës, le système kantien nous apparaît comme une des expressions les plus profondes et les plus actuelles de la philosophie classique. Expression que nous pouvons même prendre comme point de départ encore aujourd'hui, à condition, bien entendu, de la dépasser sur le chemin qu'elle nous a ouvert. Avant cependant de terminer ce chapitre, nous devons encore tenir compte d'une objection possible. Kant n'est pas le seul représentant de la pensée classique qui ait été clairement conscient des limites de l'individu. En dehors de l'œuvre de Goethe, cette vision

de l'homme et de son existence domine aussi l'œuvre des deux grands classiques français, la tragédie de Racine et les écrits de Pascal.

[56]

Si l'on n'envisage que leur vision du monde, on pourrait même grouper Descartes et Corneille d'une part, Kant, Goethe, Racine et Pascal de l'autre. Comment peut-on cependant concilier cela avec l'analyse que nous venons d'esquisser ? Si la philosophie de Kant n'était possible qu'en Allemagne, comment le poète et le penseur français ont-ils pu arriver à la même vision du monde ?

Il ne faut pas concevoir ces lignes générales que nous venons d'esquisser comme un système rigide et définitif. Si on poussait l'analyse plus loin, on ne tarderait pas à trouver toute une série de différenciations. Ainsi la bourgeoisie française ne constitue pas un bloc compact ; il y a, à l'intérieur de la bourgeoisie une multiplicité de groupes dont la situation économique et sociale différente correspond naturellement à des nuances idéologiques différentes. La différenciation principale est celle du Tiers État proprement dit et de la noblesse de robe. Celle-ci, bourgeoise à l'origine, avait été anoblée par les charges d'État qu'elle occupait et se trouvait ainsi, par son existence économique et par sa tradition, intimement liée à la monarchie absolue. Ses origines bourgeoises, son antagonisme avec la noblesse de cour, le mépris mêlé d'envie que cette couche travailleuse, remplissant une fonction sociale réelle et parfaitement consciente de ce fait, éprouvait pour la vie de jouissance et de libertinage de la noblesse de cour, tout cela devait la faire aspirer à un monde meilleur, à une société réformée. Mais, d'autre part, elle était, comme nous venons de le dire, trop intimement liée à la monarchie absolue pour prendre réellement une attitude révolutionnaire et contribuer à la transformation sociale. La vision tragique du monde, qui voit la grandeur de l'homme dans ses aspirations, et sa petitesse dans l'impossibilité [57] de les réaliser, et qui constituait en Allemagne l'idéologie des couches les plus avancées de la bourgeoisie, ne pouvait se développer en France que dans une partie très précise de cette bourgeoisie, dans la noblesse de robe. L'organisme qui exprimait, de la manière la plus claire, cette idéologie, a été Port-Royal, et ce n'est pas un hasard si les deux grands tragiques français, le penseur Pascal et le poète Racine en sortent tous les deux.

Entre Racine d'un côté, Kant et Goethe de l'autre, il existe néanmoins des différences considérables. Les limites de l'individu, Racine les sent et les vit dans tout ce qu'elles ont de tragique. Dans toute la littérature universelle, il n'y a peut-être pas d'autre poète qui les ait exprimées d'une manière si menaçante et si fatale. Et malgré cela, il ne ressent ni l'espoir ni la nécessité de les dépasser. Ses héros se brisent à leurs limites et en meurent, mais ne les surmontent pas. Aucun Dieu, aucune éternité ne les aide à aller au-delà d'eux-mêmes. Clairement conscients et implacables, ils vont au-devant de leur destinée. Comme Ta dit une fois Lukàcs : « Dieu n'est que spectateur et jamais il n'intervient dans l'action. » Et ces limites elles-mêmes apparaissent dans leur forme la plus élémentaire, je dirai presque la plus simple. Non pas comme des barrières entre l'homme et la communauté humaine ou entre l'homme et l'univers, mais comme barrières entre un homme et l'autre, parfois entre les membres d'une seule et même famille ¹⁷.

[58]

Chez Kant ou dans le Faust de Goethe, le problème est posé d'une manière tout à fait différente. D'une manière qui n'est certainement pas artistiquement plus parfaite, mais philosophiquement plus profonde et plus large. La question est posée tout de suite sous sa forme la plus

¹⁷ Cela ne vaut cependant plus pour les deux dernières tragédies que Racine a écrites après un silence de douze ans, et peut-être sous l'impression des événements d'Angleterre, à savoir pour *Esther* et *Athalie*. Ici, non seulement Dieu intervient dans l'action, mais le peuple lui-même est représenté par le chœur. Et ce n'est certainement pas un pur hasard si Dieu et le peuple pénètrent ensemble dans les tragédies de Racine.

Mais c'est justement dans ces deux tragédies que les limites de l'homme ne sont plus incarnées que dans leur forme mythique et transcendante et non plus dans toute leur profondeur et leur fatalité concrètes.

C'est pourquoi il nous semble que l'art de Racine a atteint son apogée dans les tragédies antérieures, dans *Andromaque*, *Bérénice* et *Phèdre* et non pas dans *Esther* et *Athalie*.

Le peuple, la communauté humaine, Dieu, comme possibilités de surmonter les limites et l'isolement de l'individu, étaient des catégories qu'on ne pouvait pas encore, dans la France du XVII^e siècle, saisir et réaliser sur le plan philosophique et artistique dans toute leur richesse et leur profondeur humaines (Pascal, constitue, il faut le répéter toujours, la seule exception).

vaste, celle des rapports entre l'individu, la communauté humaine et l'univers en général.

Et même, si la conscience des limites est l'élément le plus important qui domine l'œuvre entière, il y a un effort extraordinaire pour trouver une possibilité quelconque de les surmonter. Dans la dialectique transcendantale, dans la chose en soi, dans l'intellect archétype, dans Dieu, dans l'histoire, dans le beau chez Kant, dans l'illusion du vieux Faust chez Goethe, partout nous sentons cet effort pour se rapprocher de quelque chose de plus élevé qui dépasse l'individu, pour le saisir, pour trouver tout au moins des raisons de l'espérer, même s'il ne semble pas encore possible de l'atteindre dans l'existence concrète et réelle.

Et, une fois au moins dans la célèbre traduction du mot Logos, dans Faust, se dessine une possibilité immanente et concrète de surmonter l'individu.

[59]

« Au commencement était l'action. »

Vraiment, les plus importants des philosophes modernes se rendent encore trop peu compte à quel point ils sont les héritiers et les continuateurs de la pensée classique à ses sommets.

[60]

Introduction à la philosophie de Kant

PREMIÈRE PARTIE

Chapitre II

La catégorie de la totalité dans la pensée kantienne et dans la philosophie en général

I

[Retour à la table des matières](#)

Le résultat le plus clair des longues controverses méthodologiques des dernières années a été sans doute de montrer l'existence dans tout travail scientifique ou philosophique, de prémisses que l'auteur ne cherche plus à fonder logiquement. Ceci admis, le premier devoir du penseur est d'essayer d'explicitier ses propres prémisses au lieu de les laisser, comme il arrive le plus souvent, à l'état implicite ou virtuel. Le lecteur qui nous a suivi jusqu'ici s'est sans doute rendu compte que la totalité dans ses deux formes principales : l'univers et la *communauté humaine*, constitue pour nous la catégorie philosophique la plus importante, aussi bien dans le domaine épistémologique que dans le domaine éthique et esthétique ; d'autre part, comme Georg Lukàcs, nous ne voyons pas, dans cette totalité, quelque chose d'existant et de donné, mais seulement un but à atteindre par l'action, seule capable de créer la communauté humaine, le Nous, et l'ensemble de l'Univers, le Cosmos.

Aux philosophies contemplatives du *Je* de Descartes [61] à Kant, à la philosophie active du *Je* du jeune Fichte, aux philosophies modernes de l'angoisse et du désespoir, nous croyons pouvoir opposer une philosophie de la communauté, du *Nous* qui parviendrait à surmonter l'opposition de la contemplation et de l'action, de l'individu et de la communauté.

Nous croyons d'ailleurs qu'on pourrait établir trois types fondamentaux d'attitudes philosophiques auxquels (ou au mélange éclectique desquels) se ramèneraient la plupart des systèmes philosophiques modernes, à savoir :

1. Les philosophies *individualistes* et *atomistes*, dont les catégories principales sont sur le plan éthique : l'*individu* et la *liberté*, sur le plan cosmologique l'atome ou la monade, sur le plan psychologique la *sensation* et l'*image*. Leur forme principale est le *rationalisme* et, d'une façon moins radicale, l'*empirisme* (Lask a déjà révélé l'étroite parenté de ces deux points de vue).

Dans ces visions du monde, la possibilité du tout est fondée, pour employer une expression de Kant, sur « la composition des parties, qu'on peut cependant imaginer aussi en dehors de cette composition ¹⁸ ».

« Société » signifie donc, ici, tout au plus l'influence réciproque d'individus autonomes ; univers un ensemble d'atomes ou de monades. Dans la mesure, où, malgré l'individualisme, on doit néanmoins maintenir un minimum de rapports entre les individus, ce minimum prend la forme de l'*intervention divine* (occasionalisme chez Malebranche, harmonie préétablie chez Leibniz), de la *validité universelle* ou, chez les empiristes d'un simple *état de fait* (habitude, association, etc.).

Comme principaux représentants de ces visions du [62] monde, on pourrait énumérer Descartes, Leibniz, Locke, Hume, en partie Fichte, dans les temps modernes les néo-kantiens (y compris Lask et les

¹⁸ *Œuvres*, t. I, xvii, n° 3789.

socialistes comme Max Adler) et pour les courants empiristes l'école de Vienne.

On trouve une analyse pénétrante de ces philosophies chez Lask du point de vue philosophique et du point de vue sociologique chez Georg Lukàcs.

Il faut cependant mentionner séparément les formes prises par cette vision du monde chez les philosophes et les poètes qui, partant justement de l'atomisme individualiste et restant encore dans ses limites, ont senti et reconnu tout ce que ces limites avaient de tragique et d'insuffisant ¹⁹.

Avec eux, la philosophie et l'art classique atteignent leur sommet. Le lecteur a sûrement déjà évoqué lui-même Goethe, Racine, Pascal et Kant.

Pour ces penseurs et ces poètes, le sens de la vie humaine est dans l'aspiration vers l'absolu, vers la totalité. Mais tous quatre conçoivent encore l'homme comme individu isolé et reconnaissent clairement que cet individu ne peut pas atteindre à l'absolu. Il y a là une barrière à laquelle l'homme *doit* se heurter, mais qu'il ne peut jamais surmonter. Et c'est pourquoi la tragédie est devenue la forme suprême de l'art classique : tragédie sans issue de Racine, où l'homme se trouve en se brisant, tragédie de Kant et de Gœthe, de la *Critique du jugement* et du *Faust*, où l'homme n'atteint la totalité [63] que dans l'apparence subjective et non dans la réalité concrète et authentique.

2. Les *visions totalitaires* du monde, dont les catégories fondamentales sont le tout, l'*univers*, et sur le plan social la *collectivité*, s'opposent terme à terme aux philosophies individualistes. Leur principale catégorie éthique est, le plus souvent, le *sentiment* sous ses aspects multiples, révélation, intuition, enthousiasme, etc. ; leur

¹⁹ Malheureusement, nous devons ici rester schématiques. Citons cependant l'article de Georg Lukàcs, « Métaphysique de la tragédie », publié dans la revue Logos (t. xvii, p. 190, reproduit aussi dans G. von Lukàcs, « *Die Seele und die Formen* », Essais, Berlin, 1910).

Bien que cet essai ne se réfère nullement d'une manière directe et explicite à Kant, c'est à notre connaissance la meilleure introduction au contenu essentiel de la philosophie kantienne.

catégorie physique, le « principe vital » dans ses formes les plus diverses, âme de l'univers, élan vital, etc.

Ses formes principales sont les philosophies mystiques du sentiment et de l'intuition depuis Jakob Böhme en passant par Jacobi, Schelling et les romantiques, jusqu'à Bergson, Scheler, Heidegger, etc. (ses formes moins importantes l'organicisme, le vitalisme, etc.). Selon ces visions du monde, la partie existe seulement comme moyen nécessaire à l'existence du tout. L'homme doit renoncer à toute autonomie et se perdre entièrement en Dieu, dans la mort, dans l'État, dans la nation, dans la classe, etc. Son moi autonome, sa liberté ne peuvent plus être admis que par une inconséquence du système et, le plus souvent, ils ne le sont pas. (L'idéal de Scheler est de « se sentir un ».)

Dans la mesure où on ne peut pourtant pas éviter de reconnaître une certaine réalité à l'individu, celui-ci devient l'exception, le héros, le chef, l'exemple, l'aventurier.

Comme depuis une trentaine d'années cette vision du monde domine la pensée européenne, elle a pu à peine jusqu'aujourd'hui être comprise et analysée. La meilleure analyse, à notre connaissance, reste encore la réponse claire et précise de Kant à Jacobi, sous le [64] titre : *Que veut dire s'orienter dans la pensée*²⁰, où d'une manière prophétique, il signale déjà le danger que comporte la philosophie du sentiment pour la liberté de pensée et pour la liberté tout court. De plus, il faut mentionner pour la critique de ces visions du monde la plus grande partie de l'œuvre de tous les humanistes allemands depuis Kant, Goethe et Schiller jusqu'à Nietzsche et, de nos jours, Karl Kraus.

3. Enfin, la vision du monde pour laquelle, selon l'expression de Kant, l'univers et la communauté humaine forment un tout « dont les parties dans la possibilité même de leur existence supposent déjà leur

²⁰ *Œuvres*, t. VIII. Le caractère antihumaniste de la philosophie de l'angoisse se révèle chez Heidegger, dans sa répugnance à l'emploi du mot homme et la substitution du terme beaucoup plus abstrait « existence ». La critique du style peut parfois dévoiler ou éclairer même en philosophie certains arrière-plans affectifs.

Une tâche importante pour la sociologie de la pensée serait d'ailleurs d'analyser les causes et les conséquences sociales des philosophies modernes du sentiment, de l'angoisse et de l'intuition.

union dans l'ensemble », où l'*autonomie* des parties et la réalité du tout sont non seulement conciliées, mais constituent des conditions réciproques ;

Où à la place des solutions partielles et unilatérales de l'individu ou de la collectivité apparaît la seule solution totale : celle de la *personne* et de la *communauté* humaine.

Il serait difficile de nommer aujourd'hui un représentant conséquent de cette philosophie, puisqu'elle est encore en pleine gestation ; un long chemin a été parcouru grâce aux œuvres de Kant, de Hegel, de Marx, et, de nos jours, de Georg Lukàcs. Le développement de cette philosophie nous semble être la tâche principale de la pensée moderne.

[65]

II

Avant de passer à l'analyse proprement dite de la pensée kantienne, nous voudrions encore préciser notre position devant l'interprétation qu'en ont donnée les deux auteurs cités plus haut : Emil Lask et Georg Lukàcs.

Lukàcs parle, à vrai dire, beaucoup plus de la philosophie classique en général que de Kant en particulier et, bien entendu, il parle aussi des néo-kantiens. Sa critique du néo-kantisme est sans doute fondée, car les néo-kantiens ont ignoré l'importance des idées de totalité, de communauté humaine et d'univers dans la pensée de Kant. Cependant, Lukàcs se rend à peine compte (en tout cas, il ne met pas assez la chose en évidence) de la mesure dans laquelle, en critiquant les néo-kantiens, il ne fait que soutenir, contre l'interprétation triviale des épigones, des pensées qui se trouvaient déjà, tout au moins dans leurs éléments, chez Kant lui-même ; d'autre part, emporté par sa critique des néokantiens, il lui arrive souvent, même quand il parle de Kant, de mettre l'accent sur ce qui le sépare de lui, sur l'impossibilité pour l'homme selon Kant de réaliser la totalité (ce qui s'explique très bien par la situation sociale de l'Allemagne au XVIII^e siècle) et de négliger le fait, tout au moins aussi important, que la nécessité absolue d'atteindre et de réaliser la totalité constitue le point de départ et le centre de la pensée kantienne.

Chez Lask, le problème est plus compliqué. À notre connaissance, aucun néo-kantien n'a saisi d'une manière aussi précise la théorie *kantienne* de la connaissance que ce penseur aujourd'hui presque oublié ; ce n'est pas seulement sa connaissance des textes qui est exemplaire ; [66] l'esprit même de toute une partie de la philosophie critique (la logique, l'esthétique transcendantale et l'analytique de la critique de la raison pure) pourrait à peine être mieux exprimé qu'il ne l'a fait dans les quelques pages qu'il consacre à Kant dans son livre sur Fichte.

Pour pouvoir cependant discuter ses analyses, nous devons tout d'abord indiquer les sens des deux concepts importants qu'il introduit et dont nous allons aussi nous servir par la suite. Il s'agit de la distinction entre la *logique émanatiste* et la *logique analytique*.

1. La *logique émanatiste* est, d'après Lask, celle qui comprend tout ce qui est limité et partiel, à partir de la connaissance nécessairement antérieure du tout, de l'univers et de la communauté humaine. Lask a remarquablement montré pourquoi, la totalité ne laissant rien en dehors d'elle, toute logique émanatiste conséquente doit être une logique du contenu et ne peut reconnaître aucune séparation entre le contenu et la forme.

Cependant, Lask est convaincu (et Lukács le suit entièrement sur ce point) que toute logique émanatiste doit nécessairement, sur le plan des sciences naturelles, aboutir à une métaphysique spéculative, tandis qu'elle pourrait mener éventuellement (Lukács dit avec raison nécessairement), sur le plan des sciences sociales et historiques à une méthode vraiment dialectique.

Il ne nous semble pas que la première de ces affirmations concernant les sciences naturelles soit à ce point évidente et certaine. Mais cette question n'entre pas dans le cadre du présent ouvrage.

2. La *logique analytique*, qu'on pourrait aussi appeler atomiste. Pour elle, les éléments individuels constituent la seule réalité authentique, les concepts généraux [67] sont constitués par abstraction et désignent simplement la classe des individus qui présentent certains caractères communs. La science s'en sert pour établir des lois scientifiques plus

ou moins générales qui s'approchent de plus en plus de l'individu sans cependant jamais l'atteindre vraiment. L'individu reste l'élément éternellement irrationnel avec lequel la pensée doit toujours lutter sans jamais pouvoir le vaincre.

La philosophie devient, dans ce cas, une connaissance *a priori*, vide, une logique formelle qui ne reçoit un contenu que grâce au « donné » individuel et concret.

(Ici, cependant, une remarque s'impose : Lask semble convaincu que toute logique analytique doit mener à une séparation consciente entre la forme et le contenu, ce qui est juste en général et, surtout quand il s'agit de Kant, mais ne constitue pas pour cela une nécessité absolue, voir par exemple Descartes.)

Dans les discussions épistémologiques entre les écoles néo-kantiennes de Heidelberg et de Marburg ²¹ dont la première accentuait avant tout la logique analytique avec sa conception atomiste et individualiste de la substance, tandis que la dernière partant des mathématiques soulignait avant tout les concepts fonctionnels et tendait vers une logique à caractère émanatiste il est vrai, purement « scientifique » et contemplative — Lask a reconnu que les deux camps pouvaient également se réclamer de Kant ²², et cela pour la simple raison que, dans la pensée kantienne, la logique des mathématiques (espace et temps) est diamétralement [68] opposée à la logique des sciences de la matière. La première est émanatiste, la deuxième analytique.

De même, Lask a sans doute raison du point de vue historique et philosophique, lorsqu'il souligne que, dans la philosophie critique, la logique analytique des sciences physiques constitue la partie la plus

²¹ Voir surtout Rickert : *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, et E. Cassirer : *Substanzbegriff und Funktionsbegriff in der Philosophie*.

²² Rickert avait déjà remarqué que Kant admet pour les mathématiques et la géométrie une logique émanatiste, mais il n'avait pas accordé à ce fait une importance suffisante.

importante, les mathématiques n'en représentant qu'un arrière-plan ²³ d'importance secondaire.

Nous ne pouvons cependant pas le suivre, lorsqu'il veut maintenir encore aujourd'hui cette hiérarchie car la logique émanatiste qui pouvait n'avoir pour Kant qu'une importance secondaire, parce qu'il *ouvrait* la voie à toute une évolution philosophique ultérieure, nous semble avoir acquis aujourd'hui une importance philosophique primordiale.

Le principal reproche que nous devons cependant lui faire est que, comme tous les néo-kantiens, il voit, dans la philosophie critique, surtout la logique, l'esthétique transcendantale et l'analytique transcendantale et sous-estime entièrement l'importance de la dialectique, ce qui le conduit à une image entièrement fautive de la pensée de Kant ²⁴.

Nous reviendrons plus loin sur ce point.

En outre, l'analyse que Lask donne de la philosophie de l'histoire chez Kant nous semble, elle aussi, discutable ; Lask croit pouvoir interpréter cette philosophie comme entièrement rationaliste et atomiste, la catégorie de la totalité n'apparaissant, d'après lui, que chez Hegel. En cela, il sous-estime certainement l'ébauche d'une compréhension de l'histoire comme totalité qui domine, tout au moins en tant que programme, les *Idées* [69] *pour une histoire universelle à intention cosmopolite*.

En réalité, la philosophie de l'histoire de Kant est, elle aussi, un essai de conciliation des deux catégories, l'universalité rationaliste et atomiste et la *totalité* concrète ²⁵.

Chez Kant, comme chez Hegel, c'est une seule et même logique qui domine la philosophie de la nature et la philosophie de l'histoire. C'est

²³ Comme nous allons le montrer plus loin, cela ne vaut pas dans la même mesure pour la période précritique.

²⁴ Voir l'introduction et la dernière partie de son livre.

²⁵ L'opposition entre ces deux conceptions se manifeste de la manière la plus claire dans l'oscillation entre deux attitudes absolument opposées devant les problèmes historiques concrets, par exemple celui de la révolution, voir p. 267 du présent ouvrage.

pourquoi le projet de Lask de réunir la logique analytique de la physique kantienne avec la philosophie émanatiste de l'histoire de Hegel nous semble ce qu'il y a de moins philosophique dans son livre, par ailleurs remarquable.

Il est vrai que, dans la troisième partie de son livre, Lask revient à cette question et admet que, dans le domaine sociologique, on trouve chez Kant un développement clair de la catégorie de la totalité. En le comparant cependant avec la période finale de Fichte, il lui fait deux reproches qui nous semblent caractériser au contraire la supériorité de Kant et le recul de Fichte, à savoir :

1. Que l'individu y est maintenu dans une dignité égale à celle de la communauté et que son développement constitue la *fin essentielle* de cette dernière. Toute « réunion des hommes n'est plus, pour Kant, en dernière instance, qu'un moyen destiné à servir la moralité des individus, et non pas l'élaboration de tâches culturelles qui relèvent exclusivement d'un ensemble s'élevant au-dessus des individus » ²⁶.
2. Que l'idée de communauté chez Kant, embrassant [70] l'*humanité entière* et non pas, comme chez Fichte, la seule nation, serait une idée « abstraite ».

Par contre, les remarques de Lask sur la parenté des concepts de temps, d'espace et de communauté humaine dans la pensée de Kant, qui ne sont dans ce système que trois expressions de la catégorie de la totalité, nous semblent extrêmement pertinentes.

Enfin, nous croyons que la plus grande différence entre le monde de Heidegger et celui de Kant consiste dans le fait que, pour Heidegger, le monde est *donné*, tandis que pour Kant il constitue *une tâche à réaliser*.

²⁶ Lask, *op. cit.*, 248.

Employant le langage de Heidegger, nous pourrions dire que, pour lui, le fait d'*être dans le monde* constitue une des catégories fondamentales de l'existence, alors que pour Kant c'est, au contraire, *la tâche de créer un monde*.

Et maintenant, après cette longue introduction, il est temps d'aborder l'étude des œuvres de Kant lui-même.

[71]

Introduction à la philosophie de Kant

PREMIÈRE PARTIE

Chapitre III

La période précritique

I

[Retour à la table des matières](#)

Si, après ce préambule qui nous a déjà introduit, jusqu'à un certain point, dans la pensée de Kant, nous passons à l'analyse de cette pensée elle-même, nous savons maintenant que nous aurons à suivre deux directions différentes correspondant à peu près à la distinction de Lask entre la logique analytique et la logique émanatiste.

À ces deux points de vue correspondent, dans le problème qui nous intéresse ici principalement, celui des rapports des parties dans l'ensemble de l'univers et des individus dans l'ensemble de la communauté humaine, deux catégories et deux réponses différentes.

Le point de vue émanatiste voit dans le tout, dans la totalité, la condition nécessaire de l'existence des parties et des individus.

Le point de vue analytique voit, au contraire, dans les individus la seule réalité authentique, et comme leur existence est indépendante de l'ensemble, leur rapport actuel n'est plus fondé que sur la généralité de leurs attributs ou sur l'universalité des lois logiques et morales. [72] Univers, tout, totalité d'un côté, généralité et universalité de l'autre, ce sont des catégories dont nous devons maintenant rechercher l'importance dans la pensée de Kant.

Et nous devons constater que la catégorie de la totalité occupe dès la période précritique une place très importante et, chose ignorée par la plupart des néokantiens, qu'elle nous donne la clef du développement de la pensée kantienne.

C'est pourquoi, bien que nous nous intéressions avant tout à la philosophie critique, nous commencerons par étudier la catégorie de la totalité dans la période précritique.

L'importance que présente dans cette période le problème du tout pour Kant se traduit entre autres dans le grand nombre de réflexions qu'il lui a consacrées et que nous retrouvons dans ses écrits posthumes. Nous ne pouvons naturellement pas les citer toutes ici et nous nous contenterons de quelques-unes qui sont spécialement caractéristiques ²⁷. Ainsi, Kant écrit :

« Une partie doit être *mutuelle* et homogène par rapport à son complément dans le tout ; donc, l'effet ne peut pas être une partie de sa cause et appartenir avec la cause au même tout. La pensée n'est pas une partie de l'homme, mais son effet. » (*Œuvres*, t. XVII, n° 3787.)

Il n'y a donc pas de tout qui ne soit homogène. Et, implicitement, il s'ensuit que l'univers qui n'est pas homogène ne constitue pas un tout, et Kant tire les dernières conséquences de ce point de vue : « La pensée n'est pas une partie de l'homme, mais son effet. »

Une autre fois, il revient au même problème : « La [73] question est de savoir si, dans un composé substantiel, il n'y a pas une substance, mais seulement des substances et s'il n'y a ici que le pluriel qui soit possible. Un tout synthétique est celui dont la composition est fondée, dans sa possibilité, sur des parties qu'on peut imaginer aussi en dehors de toute composition. Un tout analytique est celui dont les parties supposent déjà dans leur possibilité la composition dans le tout. L'espace et le temps sont des tous analytiques, les corps des tous synthétiques. Le composé de substances est un tout synthétique. Le tout

²⁷ D'après Adikes, elles seraient à peu près de la même période (environ de 1764 jusqu'à 1766).

analytique n'est pas un composé de substances ni d'accidents, mais le tout des relations possibles. » (*Œuvres*, t. XVII, n° 3789.)

Cette fois, il y a donc peut-être un tout.

Il faut retenir aussi que, dès maintenant, la distinction si importante pour l'épistémologie critique entre la logique émanatiste en mathématiques (« espace et temps ») et la logique analytique en physique (les corps) est élaborée d'une manière définitive.

Une autre fois, il écrit : « Ou bien l'espace contient le fondement de la possibilité de la coprésence de beaucoup de substances et de leurs relations ou bien celles-ci contiennent le fondement de la possibilité de l'espace. » (*Œuvres*, t. XVII, n° 3790.)

Parfois il devient tout à fait concret et laisse entrevoir les arrière-plans, inconscients peut-être, du problème : « Il y a dans une chaudière pleine d'eau bouillante plus de chaleur que dans une cuillerée de la même eau, mais non pas une chaleur plus grande. Deux ânes tirent une charrette avec plus de vitesse, mais non pas avec une vitesse plus grande.

« Si plusieurs individus ne peuvent pas être réunis de manière à créer un degré plus grand...

« Plus de vertu, une vertu plus grande ; plus de bien-être, [74] un bien-être plus grand ²⁸. » (*Œuvres*, t. XVII, n° 3793.)

Enfin, et cela ressemble à la conclusion d'une longue réflexion, il écrit : « Si le concept d'univers signifiait l'ensemble des choses

²⁸ Ici, Kant oppose à l'accroissement quantitatif (« plus ») le changement qualitatif (« plus grand »). Le premier n'est que simple addition de parties indépendances, la deuxième crée une unité supérieure. Cette position du problème aura par la suite une très grande importance dans l'œuvre de Hegel, Marx et Lukács. L'idée principale de ce dernier est que sur le plan humain et spirituel, l'action commune peut seule produire le changement qualitatif et créer « le degré plus élevé ». Dans les deux réflexions citées plus haut (nos 3787 et 3793) Kant tire les dernières conséquences d'une vision atomiste du monde poussée à l'extrême, probablement pour mieux la comprendre et la juger.

possibles, à savoir qui sont possibles dans leur rapport avec la cause universelle, il serait plus fécond. » (*Œuvres*, t. XVII, n° 3799.)

Pour montrer l'importance que la catégorie de la totalité avait aussi sur le plan éthique dans la pensée de Kant, nous citerons encore deux réflexions d'une époque ultérieure (environ 1772) dans lesquelles, il est vrai, nous rencontrons déjà en même temps la totalité et l'universalité.

« La valeur d'une action ou d'une personne est toujours déterminée par sa relation avec le tout, mais celle-ci n'est possible que par l'accord avec les conditions d'une règle générale. » (*Œuvres*, t. XIX, n° 6711.)

Ou bien : « Le tout détermine la valeur d'une manière absolue, tout le reste n'est que relatif et conditionné. Toute chose doit avoir une valeur par rapport au sentiment, mais la généralité de cette valeur la détermine d'une manière absolue. » (*Œuvres*, t. XIX, n° 6712.)

Il serait important de suivre d'une manière détaillée le développement de l'idée de totalité chez Kant jusqu'à la naissance de la philosophie critique, mais cela dépasserait les limites de notre travail. Ici, nous devons [75] nous contenter d'énumérer brièvement les principales étapes dont la connaissance nous semble indispensable pour la compréhension de cette philosophie.

Auparavant, nous voudrions cependant souligner deux faits remarquables déjà par Lask et qui concernent l'importance de la catégorie de la totalité dans l'idéalisme allemand :

1. Dans la pensée de tous les grands philosophes et surtout dans celle de Kant, les catégories des mathématiques et des sciences naturelles d'un côté et les catégories historiques et sociologiques de l'autre s'influencent mutuellement et cela n'est pas, comme semble le croire Lask, un hasard individuel.

Il ne s'agit pas du fait que le même homme a toujours tendance à employer dans différents domaines la même méthode de pensée, mais au contraire d'un phénomène hautement conscient ; car la pensée philosophique consiste précisément dans la recherche d'une vision centrale à partir de laquelle puissent être compris et saisis les différents domaines de la réalité et de la vie de l'esprit.

2. Dans l'œuvre de Kant, la catégorie de la totalité trouve plusieurs expressions dont les plus importantes sont : le temps, l'espace, l'univers, la communauté humaine et Dieu, expressions dont il ne faut jamais perdre de vue la parenté.

Si nous passons maintenant à l'énumération des principales étapes de la pensée précritique de Kant, il nous semble que l'élément le plus ancien (qui restera d'ailleurs inchangé dans la philosophie critique) est l'affirmation qu'à la physique et aux corps d'un côté, aux mathématiques, à l'espace et au temps de l'autre, correspondent deux types de connaissance entièrement différents.

[76]

La physique part de l'individuel, des éléments simples et limités pour arriver ensuite à la connaissance des composés.

La géométrie ne peut, au contraire, comprendre l'individuel et le limité que comme partie d'un tout plus grand. L'espace est divisible à l'infini justement parce qu'il forme un tout qui n'est pas constitué de monades individuelles.

Très tôt, à la conscience de ce fait s'ajoutera, il est vrai, chez Kant, celle que les tous de l'espace et du temps ne nous sont pas donnés, et qu'on ne peut avancer dans leur connaissance qu'à travers la division à l'infini et la composition infinie des parties. Cette contradiction dialectique constitutive d'une connaissance dans laquelle les parties ne peuvent être comprises qu'à partir du tout qui les enveloppe et le tout ne peut être connu qu'à travers la connaissance effective des parties, sera un des problèmes les plus féconds de la pensée kantienne, dont il influencera le développement jusqu'à la naissance de la philosophie critique. (Une autre idée, que nous nous contenterons pour l'instant de mentionner mais qui agira aussi pendant longtemps, est que dans la pensée mathématique où le tout est la condition nécessaire pour la connaissance des parties, les changements doivent être continus.)

Ce point de vue s'exprime de la manière la plus claire dès l'année 1756, dans la *Monadologia physica* ²⁹. Il est vrai que le problème de l'univers avait déjà été posé une année plus tôt, dans la « Principiorum

²⁹ Le titre complet est : *Metaphysica cum geometria iunctae usus in philosophia naturali, cuius specimen continet monadologiam physicam* (Œuvres, t. I).

primorum cognitioniis metaphysicae nova dilucidatio ». Kant annonçait, dans la préface de cet ouvrage, qu'il « établira [77] deux nouveaux principes de grande importance pour la connaissance métaphysique » et que, par cela « il ouvrira un chemin encore inconnu », ce qu'il réalise par la suite dans la troisième et dernière partie de l'ouvrage.

Ces deux principes sont :

1. Le principe de la *succession*, qui affirme que « aucun changement ne peut se produire dans les substances sinon dans la mesure où elles sont en liaison mutuelle ; la dépendance mutuelle des substances détermine alors le changement mutuel de leur état ».

En affirmant cela, Kant se rend compte qu'il se trouve en opposition avec la conception atomiste des partisans de Wolf et aussi avec Leibniz : « Bien que cette vérité dépende d'un enchaînement des raisons, certain et facile à saisir, elle a été néanmoins si peu aperçue par ceux qui donnent son nom à la philosophie wolffienne qu'ils affirment plutôt que la simple substance est soumise grâce à un principe d'activité intérieure à un changement perpétuel. Il est vrai que je connais suffisamment leurs preuves, mais je sais aussi à quel point elles sont fausses ³⁰. » « Si cependant quelqu'un veut savoir comment se produisent les changements... qu'il dirige son regard sur ce qui s'ensuit de la connexion des choses, c'est-à-dire de leur dépendance mutuelle dans leurs déterminations ³¹. »

« L'harmonie préétablie de Leibniz est entièrement renversée par mon affirmation, non pas comme c'est le cas habituellement en raison des causes finales qu'on trouve indignes de la Divinité et qui n'offrent le plus souvent qu'une aide incertaine, mais à cause de leur impossibilité interne. Car de ce qui a été prouvé découle [78] immédiatement que l'âme humaine, lorsqu'elle est arrachée à sa relation avec les choses extérieures, est absolument incapable de changer son état interne ³². »

³⁰ Œuvres, t. I, p. 411.

³¹ Œuvres, t. I, p. 411.

³² Oeuvres, t. I, p. 412.

2. Le principe de la *coexistence*. « Les substances finies ne sont pas reliées entre elles par leur simple existence et n'ont de communauté qu'en tant qu'elles sont maintenues en relations mutuelles par le fondement commun de leur existence, l'entendement divin ³³. »

Ici aussi, Kant précise que cette vision des choses l'oppose à Leibniz et Malebranche.

« Il existe une *harmonie* générale des choses. Seulement, il n'en résulte pas l'*harmonie préétablie de Leibniz* qui n'introduit à vrai dire qu'une concordance et non pas une dépendance mutuelle des substances... De plus... on n'admet pas ici l'action des substances par les *causes occasionnelles de Malebranche* ³⁴. »

Les deux nouveaux principes fondamentaux grâce auxquels Kant veut « ouvrir un chemin encore inconnu » et donner à la métaphysique de nouveaux fondements plus solides peuvent donc être formulés de la manière suivante :

- a) Des changements ne sont possibles que par la relation et la dépendance mutuelle des monades. Comme les changements existent et sont réels, ces relations et cette dépendance mutuelle existent et sont réelles elles aussi. Il y a un univers.
- b) Cet univers ne peut pas résulter des influences mutuelles d'êtres limités et indépendants, mais doit avoir son fondement dans un principe commun, dans l'entendement divin.

Nous ne pouvons naturellement pas entrer dans les détails de cet écrit (plusieurs univers peuvent-ils exister [79] en même temps ? etc.). Il nous suffit d'avoir établi que, dès 1755, pour rebâtir la métaphysique sur un nouveau fondement plus solide, Kant s'opposant consciemment

³³ *Ibid.*, p. 415.

³⁴ *Ibid.*, p. 415.

à Leibniz et sa *Monadologie*, à Wolf et à Malebranche, partait de *l'idée du tout*, de l'ensemble, de l'univers.

Cependant, dès l'année suivante, paraissait la *Monadologia physica*, avec laquelle commençait d'une manière claire l'évolution qui mènera Kant à l'élaboration de la philosophie critique. L'idée principale de l'ouvrage, comme le montre déjà le titre *Metaphysicae cum geometria iunctae usus in philosophia naturali*, était constituée par la distinction entre deux formes différentes de connaissance, la « métaphysique » et la « géométrie » se réunissant dans la philosophie naturelle.

Pour éviter tout malentendu sur le sens de ces termes, disons encore qu'ici « métaphysique » signifie la connaissance des corps par opposition à la connaissance géométrique de l'espace et que « philosophie naturelle » signifie la réunion des deux dans ce que Kant appellera plus tard l'expérience.

Examinons d'un peu plus près ces deux formes de la connaissance.

Pour les corps, les résultats de la « Nova dilucidatio », parue une année plus tôt, semblent entièrement oubliés. Il n'est plus question ni de l'univers ni de la dépendance mutuelle des monades. Dans toutes les questions essentielles, Kant suit maintenant le point de vue de Leibniz. Le principal argument contre celui-ci, la dépendance mutuelle des monades qui avait tant d'importance dans l'écrit antérieur, perd ici presque tout son poids, et pour accentuer ce fait Kant écrit dès le début du premier paragraphe ³⁵ : « Les corps sont constitués de parties [80] qui ont une existence durable, même séparées les unes des autres. Comme cependant leur réunion n'est, pour ces parties, qu'une relation et par conséquent une détermination accidentelle et qui peut être supprimée sans toucher à leur existence, il s'ensuit qu'on peut supprimer toute composition d'un corps et que, malgré cela, toutes les parties qui auparavant y étaient réunies resteront. »

Cela signifie-t-il que le problème de l'univers, de la réunion et de la dépendance mutuelle des parties est devenu quelque chose de subordonné et a peut-être même disparu ? Nullement.

C'est seulement sa place et sa signification dans l'ensemble du système qui ont évolué. Le point de vue émanatiste ne vaut plus

³⁵ *Œuvres t. I*, p. 477.

maintenant, pour toute réalité et toute connaissance en général, mais seulement pour la géométrie et l'espace. Car, sur ce point, la position de Kant est exactement opposée ³⁶.

« L'espace qu'occupent les corps est divisible à l'infini C'est pourquoi il n'est pas constitué de parties simples et autonomes. »

Le but de la théorie des monades développée dans cet écrit est de nous montrer comment ces deux formes de connaissance, qui correspondent déjà dans une très large mesure aux logiques analytique et émanatiste de Lask, peuvent se réunir dans une seule philosophie naturelle, on pourrait presque employer déjà le terme critique : expérience.

Dès la préface, Kant pose le problème ³⁷ :

« Comment dans cette activité la métaphysique peut-elle s'allier avec la géométrie étant donné qu'il est plus facile d'atteler ensemble un griffon et un cheval que [81] la philosophie transcendantale avec la géométrie. Car la première nie obstinément que l'espace soit divisible à l'infini, tandis que la seconde l'affirme avec la même certitude que ses autres théorèmes... Bien que la conciliation de ces contradictions n'apparaisse pas comme une tâche facile, j'ai néanmoins entrepris de dépenser un certain effort pour la réaliser. »

Ces passages montrent à quel point sont erronées les théories qui mettent au point de départ de la philosophie critique la distinction psychologique des facultés de l'âme ou la distinction épistémologique entre la sensibilité et l'entendement.

Le véritable point de départ nous semble être la question épistémologique du tout et des parties, de la connaissance géométrique et analytique. C'est elle qui a mené Kant à la séparation entre la connaissance de l'espace et du temps d'une part et celle des corps de l'autre, séparation à partir de laquelle sont nées grâce à un énorme

³⁶ *Œuvres*, t. I. p. 478.

³⁷ *Ibid.*, pp. 475-476.

travail de pensée les autres distinctions : entre la sensibilité et l'entendement ; entre la faculté de connaître le sentiment de plaisir et de déplaisir et la faculté de désirer ; entre l'entendement, la faculté de juger et la raison.

Comment Kant est-il cependant arrivé à cette position du problème ? Très souvent on y a vu l'influence des discussions sur l'espace entre les partisans des théories de Leibniz et ceux des théories de Newton. Les écrits de Kant ne seraient qu'un essai pour trouver une position intermédiaire conciliant les deux théories opposées. Pour Leibniz, qui parlait des individus, des monades, comme seule réalité authentique, l'espace était relatif, la relation entre les monades. Newton, le physicien, affirmait l'existence d'un espace absolu sans lequel il ne pouvait y avoir de corps et encore moins de [82] relations entre eux. Kant prenant une position intermédiaire aurait essayé de concilier la monadologie et l'espace absolu.

À nous aussi il nous semble certain que Kant est arrivé à sa position sous l'influence des discussions entre les partisans de Leibniz et ceux de Newton. Ce serait d'ailleurs un miracle incroyable qu'un philosophe puisse trouver ses problèmes ailleurs que dans les préoccupations de son époque. Sa grandeur consiste cependant dans le fait qu'il reconnaît et dégage les éléments universels contenus dans ces problèmes et leur donne un caractère philosophique en y développant les prémisses essentielles de toute connaissance ultérieure.

Il est possible et même probable que Kant ait pris chez Newton l'idée de l'espace absolu. Mais que cette idée se soit transformée chez lui en la catégorie de la totalité, qu'il appliquera maintenant tour à tour aux problèmes physiques, théologiques et anthropologiques, c'était la griffe du lion qui se faisait sentir dès 1755 sans attendre, comme on l'a soutenu si souvent, la dissertation de 1770.

Une distinction entre ces deux écrits est encore à mentionner à cause de son importance pour la pensée ultérieure de Kant ; elle consiste dans le fait que la *dilucidatio* parle du *changement* des parties dans le tout et grâce à celui-ci, tandis que la monadologie parle de l'*existence* des monades.

Il est d'ailleurs possible que Kant ait vu dans cette distinction la possibilité de concilier les points de vue des deux écrits. Quoi qu'il en soit, il y avait là un problème qui le préoccupera encore longtemps.

Avant de terminer ce paragraphe, il nous reste à mentionner un des éléments les plus importants de la pensée précritique de Kant, élément ignoré dans la [83] plupart des travaux écrits sur ce sujet. C'est l'étroite relation entre les concepts d'espace et de temps, déjà entièrement élaborés et l'idée de divinité, relation qu'on peut suivre jusqu'au seuil de la période critique. Dans les écrits publiés, elle n'apparaît d'une manière explicite qu'une seule fois, et cela avec beaucoup de réserves dans une note de la dissertation inaugurale ³⁸ où Kant mentionne la possibilité pour l'espace et pour le temps d'être les manifestations sensibles de la divinité. Avec beaucoup de réticence d'ailleurs : « S'il nous était permis de franchir un peu les frontières de la certitude apodictique... » et, à la fin : « ...il me semble cependant plus indiqué de nous maintenir sur la rive des connaissances accessibles à la médiocrité de notre esprit que de nous risquer sur la haute mer de pareilles recherches mystiques. »

Dans l'œuvre posthume, cette idée revient beaucoup plus souvent. Citons quelques passages caractéristiques : « Les effets sont symboles des causes, donc l'espace... un symbole de l'omniprésence divine ou le phénomène de la causalité divine. » (*Œuvres*, t. XVII, n° 4208.) « La réalité infinie est le substrat de toute possibilité, le fondement universel. Si toutes les négations sont des limites, aucune chose n'est possible que par une autre qu'elle suppose, sauf *l'ens realissimum*. Le temps qui embrasse tout, l'espace qui contient tout, la chose qui se suffit. » (*Œuvres*, t. XVII, n° 4590.) « L'unité nécessaire du temps et de l'espace se transforme en l'unité nécessaire d'un être original [*Urwesen*], l'incommensurabilité de la première dans l'universalité [*Allgnugsankeit*] du second. » (*Œuvres*, t. XVII, n° 4758.)

Nous croyons que ces citations suffisent pour montrer [84] la parenté des idées de temps, d'espace et de divinité dans la pensée précritique de Kant, et nous croyons aussi que cette parenté s'explique surtout par le fait que toutes les trois sont des expressions de la catégorie de la totalité.

Et si, maintenant, nous retournons à la monadologie, il est clair que déjà ici la connaissance géométrique, l'espace remplit dans une certaine

³⁸ *Œuvres*, t. II, p. 409.

mesure la fonction de créer et de maintenir l'univers, fonction que l'entendement divin remplissait dans la *Nova dilucidatio*.

L'espace est le « phénomène du rapport extérieur des monades réunies en unité ».

Ces analyses nous facilitent la compréhension du cheminement de la pensée qui a mené Kant jusqu'à l'écrit paru en 1763 et intitulé *Le Seul Fondement possible pour une démonstration de l'existence de Dieu*.

II

Nous arrivons aux trois principaux écrits de la période précritique, à savoir : *Le Seul Fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* de l'année 1763, qui constitue une étape dans l'application du point de vue de la totalité au domaine théologique ; *les Rêves d'un visionnaire expliqués par les rêves de la métaphysique* de 1766, dans laquelle Kant applique pour la première fois la catégorie de la totalité aux problèmes anthropologiques et où il parle déjà du concept de communauté, et enfin la *Dissertation inaugurale* de 1770.

Il ne faut cependant pas croire que Kant ait trouvé dès cette époque un point de vue solide et stable, à partir duquel il n'avait plus qu'à appliquer ses conclusions [85] aux différents domaines. En fait, il en est tout autrement. Kant a reconnu l'importance du nouveau point de vue, de la nouvelle manière d'envisager les choses, mais il se heurte dans ses trois principales applications à des difficultés immenses et même insurmontables. Il rencontre des questions et des problèmes avec lesquels il doit se débattre dans un pénible travail de pensée et qui le pousseront de plus en plus loin jusqu'à la philosophie critique. Les trois écrits que nous allons analyser maintenant ne sont que trois étapes importantes sur ce chemin, trois moments où Kant a cru trouver une solution plus ou moins définitive, solution à laquelle il n'a cependant pas pu s'arrêter. Ce n'est que si on les envisage ainsi comme des étapes dans le cheminement d'une pensée en proie à de grandes difficultés qu'on peut comprendre aussi bien le sens de ces écrits que toute une série de détails qui doivent autrement paraître abstraits, scolastiques et étrangers à la réalité.

Nous essayerons de reconstituer les traits généraux de cette évolution de la pensée kantienne. Une partie de notre reconstitution restera naturellement hypothétique, mais cela nous semble indispensable si l'on veut réellement comprendre la cohérence de cette évolution.

Rappelons une fois de plus les conclusions de la *Monadologia physica*.

L'espace est une totalité divisible à l'infini qui ne se compose pas de parties simples. Les corps sont, au contraire, composés de monades, centres de forces agissant dans l'espace. De la réunion des deux, de l'espace et des monades, du tout et des parties autonomes, naît la nature.

Nous savons aussi, par la *Nova dilucidatio*, que les [86] monades autonomes ne peuvent entrer d'elles-mêmes en aucun rapport mutuel et que celui-ci ne peut avoir son origine que dans « un fondement commun de leur existence, un entendement divin » et, par la *Monadologia*, que l'espace est « le phénomène des rapports extérieurs des monades réunies en unité ³⁹ ».

À supposer que Kant reconnaisse encore les deux écrits, il en résulte logiquement que l'espace est la manifestation sur le plan des phénomènes de l'entendement divin ce qui, comme nous l'avons déjà montré, sera dit expressément dans plusieurs passages des œuvres posthumes et aussi dans une note de la dissertation.

Une question cependant reste ouverte : quel est le rapport entre les monades et l'entendement divin ? Deux réponses conséquentes sont possibles, mais elles présentent chacune de très grandes difficultés. La conception transcendante selon laquelle l'harmonie des monades est introduite de l'extérieur par l'entendement divin et qui mène au *rationalisme atomiste* ou à l'empirisme ; l'autre, la conception *immanente* qui identifie l'entendement divin avec l'ensemble des monades, l'univers et qui mène, si on la développe jusqu'à ses dernières conséquences, à travers le panthéisme spinoziste, jusqu'à la *dialectique hégélienne*.

Nous avons déjà vu Kant refuser d'une manière catégorique la première, l'harmonie préétablie de Leibniz, les causes occasionnelles

³⁹ *Œuvres*, t. I, p. 479.

de Malebranche, car elles lui semblaient impliquer un atomisme radical et le renoncement à la catégorie de la totalité.

La solution la plus naturelle aurait été la conception opposée : le point de vue de l'*immanence*. Et sans doute [87] cette solution allait beaucoup plus dans la direction de la pensée kantienne que la première. Ici cependant apparaissait une vieille difficulté à laquelle s'étaient déjà heurtés les Éléates et à laquelle (sauf Héraclite) personne n'avait encore donné une réponse satisfaisante : le *problème du changement*. Pour tous les philosophes, il paraissait encore évident que les catégories désignent quelque chose d'absolu, d'éternel et d'immuable. Si cependant on adoptait le point de vue immanent d'une manière conséquente, on devait se heurter nécessairement à la contradiction entre les catégories éternelles et immuables et la réalité empirique changeante, contradiction qu'on ne pouvait résoudre que de deux façons : ou bien en réduisant la réalité empirique à une pure apparence, ce que depuis les Éléates avaient fait tous les platoniciens, ou bien en admettant que les catégories elles-mêmes peuvent varier, ce que depuis Héraclite personne n'avait plus osé faire, Hegel sera le premier à reprendre cette affirmation et aboutira ainsi à la méthode dialectique.

Kant, cependant, n'avait pas encore le courage d'aller si loin. Il a vu clairement qu'une philosophie conséquente de la totalité impliquait l'immanence et que celle-ci devait le conduire à travers le panthéisme spinoziste à l'idée d'un Dieu changeant et à la dialectique ; et c'est justement à cause de cela qu'il s'y est refusé.

Kant n'a jamais fait une analyse explicite du spinozisme, mais dès le commencement de l'écrit sur *Le Seul Fondement de preuve possible*, nous trouvons un passage très caractéristique et auquel nous accordons une grande importance, bien que la pensée de Spinoza n'y soit mentionnée qu'à titre d'exemple.

Kant, développant la critique de la preuve ontologique de l'existence de Dieu, veut montrer que le mot [88] « est » ne désigne très souvent qu'un rapport logique entre le sujet et le verbe, et non pas une existence réelle ⁴⁰. « C'est pourquoi cet "Être" peut être employé légitimement, même quand il s'agit de rapports que des choses inimaginables ont les

⁴⁰ *Œuvres*, t. II, p. 74.

unes avec les autres. Par exemple, le Dieu de Spinoza est soumis à des changements perpétuels. »

Et même si, dans cette période, Kant ne se réfère pas toujours d'une manière explicite à Spinoza, on trouve de nombreux passages où il affirme l'incompatibilité du changement avec la dignité divine ⁴¹. « De la démonstration que j'espère avoir fournie, il sera facile à chacun de tirer des conséquences aussi évidentes que celles-ci : moi qui pense, je ne suis pas un être absolument nécessaire, car je ne suis pas le fondement de toute réalité, je suis changeant ; aucun être qui pourrait n'être pas, c'est-à-dire dont la suppression n'anéantirait pas immédiatement toute possibilité, aucun être changeant ou borné n'est absolument nécessaire. Le monde lui-même ne l'est pas. Car le monde n'est pas un mode de la divinité, nous constatons en lui des conflits, des déficiences, des changements, toutes choses incompatibles avec les déterminations de la divinité. »

En prenant cette position, Kant refusait cependant les deux seules réponses conséquentes à la question des relations mutuelles des parties dans le tout, à savoir la réponse transcendante de Leibniz ou de Malebranche et le panthéisme immanent de Spinoza qui, comme il l'avait clairement reconnu, menait logiquement à une philosophie dialectique. Il devait donc chercher une troisième position.

Nous allons maintenant interrompre brièvement notre [89] analyse pour nous arrêter à la question des rapports entre la pensée précritique de Kant et la philosophie dialectique de Hegel.

Au centre de la méthode dialectique de Hegel, se trouve la catégorie de la totalité. Nous ne pouvons pas entrer ici dans une analyse détaillée de cette philosophie, mais ce fait nous semble ressortir de chaque ouvrage de Hegel. Et ce qui distingue Hegel de tous les autres philosophes depuis Héraclite — nous serions tentés de dire ce qui le met au-dessus d'eux — c'est le fait que, chez lui, les catégories fondamentales elles-mêmes ne sont pas éternelles, rigides et données une fois pour toutes, mais qu'elles se réalisent dans et par l'évolution. Si nous voulions énumérer les caractères principaux de l'idée de totalité

⁴¹ *Ibid.*, p. 90.

chez Hegel, nous devrions le faire de la manière suivante : la totalité est :

- 1° *concrète et embrassant le contenu*, contrairement à la logique formelle et aux lois scientifiques abstraites ;
- 2° *changeante, en évolution perpétuelle*, contrairement aux « vérités éternelles » de l'atomisme abstrait ;
- 3° se développant par contradictions, d'après le célèbre schème triadique : thèse, antithèse et synthèse.

Concrète, embrassant le contenu, changeante, se développant par *contradictions*, telles sont les principales caractéristiques de la totalité hégélienne.

Le jeune Kant qui, comme nous l'avons montré, était parti lui aussi de l'idée de totalité, devait se heurter aux mêmes problèmes. Nous avons déjà vu qu'il ne pouvait se décider à accepter une totalité changeante, bien qu'il sentît clairement que toute conception immanente devait l'y amener nécessairement. C'est pourquoi il avait adopté dès ce moment une position intermédiaire en reconnaissant seulement les aspects formels et immuables de la totalité : l'espace, la divinité [90] (plus tard le temps), tandis que sur le plan du contenu, du donné empirique il se ralliait à la monadologie atomiste de Leibniz.

Ainsi la question aurait pu être close, et l'on aurait pu imaginer que Kant ne rencontrât jamais les problèmes des contradictions et du concret d'autant plus que, du point de vue des totalités purement formelles de l'espace et du temps, tout changement paraissait continu. (Pour aller d'un point de l'espace à un autre, il faut traverser tous les points intermédiaires.) C'est pourquoi il nous semble remarquable que, préoccupé par le problème de la totalité, il ait rencontré ces deux questions et que cette rencontre ait fait l'objet de deux petits ouvrages.

Le premier est un mémoire pour l'Académie de Berlin publié en 1764, mais écrit dès 1762, et intitulé *Recherche sur la clarté des principes de la théologie naturelle et de la morale*. Bien que dans le titre il ne soit pas question de la philosophie de la nature, l'ouvrage commençait par un chapitre sur la distinction tellement importante pour

lui entre « la manière d'arriver à la certitude dans les connaissances mathématiques et la manière d'y parvenir en philosophie ». Nous savons déjà que, dans la première, c'est la pensée émanatiste qui domine, dans la seconde, la pensée analytique. Ce qui nous semble cependant important, c'est que le paragraphe 2 de ce premier chapitre soit intitulé ⁴² : « Les mathématiques dans leurs analyses, preuves et déductions considèrent le général sous les signes, *in concreto* ; la philosophie le considère par les signes, *in abstracto*. » Même si dans le texte, on accorde une importance peut-être un peu trop grande aux « signes », il nous semble néanmoins [91] clair que nous nous trouvons ici en présence de la distinction entre la totalité concrète et le donné empirique abstrait qui aura tant d'importance dans la pensée de Hegel.

Quant à l'autre écrit paru en 1763 et intitulé *Essai d'introduire en philosophie la notion de quantités négatives*, il tente de clarifier la distinction entre la négation logique d'une part et la négation mathématique et réelle de l'autre, et il montre que si la négation logique n'est que le contraire de l'affirmation, les négations mathématiques et réelles ont autant de réalité que les éléments positifs. Les contradictions logiques sont inconcevables, les oppositions mathématiques et les contradictions réelles sont effectives. Deborin, dans ses recherches sur l'histoire de la dialectique, avait déjà remarqué que nous avons ici une des premières expressions de ce qui deviendra plus tard chez Hegel la théorie des contradictions dialectiques et la critique de la raison formelle.

Or, malgré cela, Kant n'est pas devenu un penseur dialectique, mais le créateur de la philosophie critique. Ce qui lui a fermé le chemin de la dialectique c'est qu'il n'a pu se décider à rompre avec la tradition platonicienne et rationaliste et à admettre une totalité soumise à l'évolution, un « Dieu soumis à des changements perpétuels ».

Refusant ainsi, pour des raisons différentes il est vrai, les deux seules positions logiquement conséquentes, la conception transcendante de Leibniz et de Malebranche et la conception immanente de Spinoza, il devait chercher une troisième formule intermédiaire.

⁴² *Œuvres*, t. II, p. 278.

C'est à partir de là que nous pourrons comprendre « l'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu ».

[92]

III

Il faut cependant avouer que cet écrit nous semble, dans une certaine mesure, moins clair et plus hésitant que tous les autres ouvrages de Kant.

D'ailleurs, celui-ci semble s'en rendre compte lui-même. La préface s'efforce de souligner que ce n'est pas un travail définitif, mais seulement préparatoire. Il n'apporte pas une preuve, mais seulement « un fondement pour l'unique preuve possible d'une démonstration de l'existence de Dieu »⁴³.

Un tel manque de précision et d'élaboration est cependant chez Kant si rare qu'il faut se demander si la raison n'est pas plus profonde et plus objective que les « autres préoccupations » qui « ne lui ont pas laissé le temps nécessaire ».

Nous croyons, en effet, que ce manque de clarté vient de ce que dans l'établissement de son « fondement de preuve », il part du concept de *tout*, d'*univers*, et que cela le mène malgré lui à une position très proche du spinozisme panthéiste dont il ne peut plus se distinguer que verbalement. Ce sont ces efforts continuels pour éviter le panthéisme immanent qui l'amènent à employer des expressions ne correspondant pas à des concepts clairement définis et qui, à cause de cela, semblent au premier regard confuses, hésitantes et parfois même scolastiques.

⁴³ « Ce que j'apporte ici, n'est d'ailleurs que le fondement d'une démonstration, ce sont des matériaux de construction laborieusement réunis. Je les soumetts à l'examen des experts pour qu'ils emploient les morceaux utilisables à bâtir la maison d'après les règles qui assurent la durabilité et la convenance. » (Œuvres, t. II, p. 66.)

« Les considérations que je mets au jour sont le fruit de longues méditations, mais la forme de l'exposé porte la trace d'une élaboration incomplète. » (Œuvres, t. II, p. 66.)

[93]

Dans l'analyse de cet ouvrage, nous devons distinguer deux éléments différents :

- a) la discussion avec les conceptions des autres philosophes ;
- b) « le seul fondement possible pour une preuve de l'existence de Dieu », de Kant lui-même.

Dans les pages précédentes, nous avons déjà rencontré les discussions avec Leibniz, Malebranche, Wolf et Spinoza. La première partie de l'ouvrage contient maintenant la critique de la preuve ontologique de l'existence de Dieu de Descartes. C'est la critique entièrement élaborée de cette preuve qui, reprise plus tard dans la Critique de la raison pure, est devenue célèbre dans la littérature philosophique. « L'existence ne constitue pas un attribut ou une détermination d'une chose quelconque », mais « la position absolue de celle-ci » ; c'est pourquoi on ne pourra jamais prouver l'existence par l'analyse d'un concept.

Une place beaucoup plus grande est accordée ensuite dans la deuxième partie à la discussion de la preuve physico-théologique.

C'est une analyse méthodologique pénétrante qui, à l'exception des exemples naturellement vieilliss, nous semble garder encore aujourd'hui toute sa validité.

Kant distingue dans la dépendance des choses par rapport à la divinité deux classifications dichotomiques qui, développées d'une manière conséquente, mènent à deux conceptions opposées de la divinité, la conception *immanente* et la conception *transcendante*.

1. La dépendance *non morale* et la dépendance morale des choses à l'égard de Dieu ;
3. La dépendance envers Dieu des choses constituant l'univers *par l'entremise de l'ordre naturel ou sans cette entremise*.

[94]

La dépendance morale et étrangère à l'ordre de la nature suppose la transcendance et une volonté consciente de Dieu par laquelle les choses existent et les événements se produisent, choses et événements qui sont, par conséquent, nécessairement *contingents*. Et ici, il faut distinguer deux sortes de surnaturel, le surnaturel *matériel*, quand l'ordre de la nature n'est plus du tout respecté, et le surnaturel *formel*, quand Dieu se sert de cet ordre pour atteindre un but particulier et contingent.

Dans la dépendance non morale des choses envers Dieu se produisant par *l'entremise de l'ordre naturel*, l'intention et la volonté consciente de Dieu ne jouent plus aucun rôle. Dieu n'est plus l'être qui crée l'univers par sa volonté, mais seulement le fondement de la possibilité interne des choses et des événements qui sont tous *nécessaires*. Ceux-ci ne dépendent donc plus de sa *volonté*, mais trouvent seulement dans son existence le fondement de leur possibilité.

Il nous semble évident que cela réduit considérablement la transcendance de la divinité et — même si Kant ne semble pas s'en rendre clairement compte — mène en dernière instance à une conception d'immanence.

Si les choses ne dépendaient nullement de la volonté de Dieu, mais seulement de son existence, il serait difficile de dire ce qui nous sépare encore du panthéisme.

Quelle est, maintenant, l'attitude de Kant devant la dépendance *morale et surnaturelle* des choses contingentes par rapport à la *volonté* divine ? En principe, négative. « C'est un principe admis par les philosophes ou, mieux, par le simple bon sens : il ne faut rien tenir pour un miracle ou pour un fait surnaturel, à moins [95] d'une très grande raison ⁴⁴. » La physico-théologie habituelle a trois défauts, à savoir ⁴⁵ :

1. « Elle considère toute perfection, toute beauté, toute harmonie naturelle comme un accident, comme une œuvre de la sagesse, alors

⁴⁴ *Œuvres*, t. II, p. 108.

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 117-123.

que fréquemment ces qualités découlent nécessairement des lois les plus essentielles de la nature. »

2. « Cette méthode est insuffisamment philosophique, elle a fréquemment et d'une manière sensible contrarié le développement de la philosophie.

« Pour peu qu'une chose paraisse utile, on l'attribue à une intention de la volonté divine ou à une disposition spéciale et voulue de la nature... Un tel état d'esprit fixe donc des limites à l'étude de la nature. »

3. « Cette méthode ne peut servir qu'à prouver un ordonnateur des enchaînements et des combinaisons artificielles de l'univers ; elle est incapable de prouver un auteur de la matière elle-même, ni de faire remonter à cet auteur l'origine des éléments constitutifs de l'univers ⁴⁶. »

Et malgré cela, Kant n'a pas entièrement nié cette sorte de dépendance ; car il y avait deux questions [96] auxquelles il estimait qu'aucune réponse scientifique n'était possible et où il se croyait obligé d'admettre l'intervention surnaturelle de la providence divine, de la volonté transcendante de Dieu.

C'étaient :

⁴⁶ Le passage semble, au premier abord, peu clair et surtout en contradiction avec les lignes qui suivent. De l'ensemble se dégagent cependant les deux idées suivantes :

a) la *finalité* d'une chose nécessite seulement un orateur de sa forme et non pas de sa matière qui pourrait être non créée. « C'est pourquoi Aristote et beaucoup d'autres philosophes de l'Antiquité expliquaient seulement la forme et non pas la matière par la création divine.

b) Dieu a créé *par sa volonté* les choses, mais non pas la possibilité des choses qui fonde avant tout leur unité et leur harmonie et qui doit exister auparavant. »

Les deux idées sont claires et ne contredisent en rien le raisonnement que nous avons exposé plus haut. Seulement leur réunion mène parfois à des formules embrouillées et peu claires.

1. L'existence des choses comme telles : les sciences de la nature peuvent nous prouver que l'univers tel qu'il existe est soumis à des lois immuables et nécessaires. Mais pourquoi et par quoi cet univers existe, cette question est en dehors du domaine de la science. Les *rappports*, les *lois* qui régissent l'univers peuvent apparaître devant la raison comme nécessaires, l'existence des choses comme telles devra toujours être considérée comme contingente, comme produit de la volonté divine. « Quand donc je dis que Dieu contient le principe de la possibilité interne des choses, chacun comprendra aisément que cette dépendance ne peut être que non morale.... En tant que Dieu contient le fondement de l'existence des choses, je conviens qu'ici la dépendance est toujours morale ⁴⁷ » « Toute chose naturelle est contingente dans son existence ⁴⁸. »

2. L'existence des êtres organiques. « Il n'empêche que la nature est riche d'une autre espèce de phénomènes pour lesquels tout philosophe qui réfléchit à leur production se voit contraint d'abandonner la voie précédente. [Celle de l'explication par l'ordre naturel. L. G.] La constitution des plantes et des animaux présente une structure dont les lois générales et nécessaires ne suffisent pas à rendre compte ⁴⁹. »

Mais même ici Kant ajoute immédiatement deux restrictions pour montrer « qu'il faut, plus qu'on ne le [97] fait d'ordinaire, accorder aux choses de la nature une grande puissance de produire leurs conséquences en vertu de lois générales » ⁵⁰. Ces restrictions sont :

a) Il ne faut pas admettre nécessairement pour tout être organique une intention particulière de la divinité. Il suffit « qu'aux plantes et aux animaux issus de la première création divine soit reconnue l'aptitude non seulement de se développer, mais encore de procréer réellement des individus semblables à eux-mêmes ⁵¹ ».

b) Même dans la production des actions humaines les plus libres, les « règles naturelles » ont une très grande importance. « L'expérience elle-même confirme cette dépendance des actes les plus libres envers

⁴⁷ *Oeuvres*, t. II, p. 100.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 106.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 114.

⁵⁰ *Œuvres*, t. II, p. 115.

⁵¹ *Œuvres*, t. II, p. 115.

une grande loi naturelle. Quelque libre que soit la résolution de se marier, on constate néanmoins en regardant de grands nombres, que la proportion des individus mariés aux vivants est sensiblement constante... ⁵². »

Ou un autre exemple semblable. « Chacun sait combien l'usage de la liberté de l'homme contribue à abrégé ou à prolonger la vie. Pourtant, cette activité libre doit être soumise à une loi supérieure, car en moyenne, à considérer les grands nombres, celui des décès par rapport aux vivants est constant ! ⁵³. »

Examinons maintenant cette discussion méthodologique du point de vue scientifique et philosophique.

1. Comme savant, non seulement Kant se trouve ici à la hauteur de son temps, mais encore de nos jours un chercheur consciencieux qui ne voudrait pas établir des hypothèses sans fondement empirique réel, pourrait à peine changer quelque chose d'essentiel à ce point de vue. De nos jours encore, la science part de l'axiome [98] que tout changement est nécessaire et doit s'expliquer par des lois naturelles sans l'intervention d'une divinité transcendante. Mais encore, de nos jours, la science reste aussi étrangère et impuissante devant les deux problèmes qui constituent les exceptions de Kant, à savoir l'origine de l'univers et l'origine de la vie organique. Étrangère devant le premier, qui apparaît à tous les savants sérieux comme dépassant les cadres du domaine scientifique, impuissante devant le second où, malgré d'innombrables recherches et expériences, l'affirmation que la vie organique peut s'expliquer à partir de la matière inorganique apparaît aujourd'hui à peine mieux fondée expérimentalement qu'au temps de Kant. De nos jours encore, ce problème constitue le principal argument du vitalisme et de toutes les philosophies téléologiques.

Qu'on nous comprenne bien. Nous ne voulons certainement pas prendre parti dans la discussion entre les biologies mécanistes et les biologies vitalistes et affirmer ou nier les possibilités futures d'une explication de la vie à partir de la matière inorganique. Nous constatons

⁵² *Ibid.*, p. 111.

⁵³ *Ibid.*, p. 111.

seulement qu'aujourd'hui, pour le savant *positif* qui s'en tient aux résultats de ses expériences, le problème reste ouvert ; il n'y a donc aucune raison de reprocher à Kant le fait qu'il n'ait pu, ni voulu, affirmer il y a 180 ans la possibilité d'une pareille explication.

Et il nous semble d'autant plus important de souligner que les restrictions de Kant tendent toutes les deux à diminuer dans notre univers l'intervention transcendante de la divinité, en la rejetant à l'origine des choses. Une autre coïncidence curieuse et digne d'être signalée, est celle entre l'exemple choisi par Kant, mariages et suicides, et le thème du « suicide » [99] de Durkheim, lequel sera, beaucoup plus tard, l'un des ouvrages qui contribueront à fonder la sociologie scientifique française.

2. Mais si remarquable que nous apparaisse Kant comme savant dans cette analyse, les conclusions *philosophiques* qu'il en tire nous semblent extrêmement contestables. Les deux problèmes cités plus haut, qu'il trouve insolubles pour la science positive, ne nous semblent nullement imposer ou même justifier l'hypothèse d'un Dieu transcendant.

D'un point de vue strictement logique, il n'existe aucune différence entre l'hypothèse d'un univers non créé existant depuis l'éternité (avec ou sans vie organique) et l'hypothèse que l'univers serait la création d'un Dieu, non créé lui aussi, et existant lui aussi depuis l'éternité.

La première hypothèse apparaît aussi incompréhensible que l'autre, car la question : Qui a créé l'univers et les êtres vivants ? n'est en rien plus justifiée au point de vue logique ou épistémologique que la question : Qui a créé Dieu ? Elle nous est seulement plus familière au premier abord parce que la tradition religieuse séculaire a pénétré aussi bien notre pensée que notre langage. En réalité, l'hypothèse d'un Dieu tout-puissant qui aurait créé l'univers par sa volonté, mais qui, depuis, n'aurait plus aucune influence sur son évolution, nous semble encore moins compréhensible que celle d'un univers existant depuis l'éternité et soumis à des lois plus ou moins immuables ⁵⁴.

⁵⁴ Kant a plusieurs fois exprimé ce fait, voir le troisième « désavantage » sus-mentionné de la physio-théologie.

Si donc un penseur si profond et si rigoureux a néanmoins accepté, après cette analyse, l'hypothèse d'un Dieu transcendant, il devait y avoir d'autres raisons [100] plus solides que nous aurons l'occasion d'examiner dans le paragraphe suivant ⁵⁵.

IV

Nous arrivons maintenant à l'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu. Kant distingue quatre sortes de preuves de l'existence de Dieu. Deux d'entre elles : la preuve cosmologique et la preuve physico-théologique partent de l'*existant* ; la troisième, la preuve *ontologique*, part de l'idée du possible qu'elle envisage cependant comme *principe* d'où elle tire en conclusion l'affirmation de l'existence de Dieu. Le nouveau fondement de preuve kantien conclut du concept du *possible* comme *conséquence* à l'existence de Dieu comme *fondement* et *principe* nécessaire de cette conséquence.

Si quelque chose est possible, il doit exister un être nécessaire, car toute possibilité suppose « l'existence de quelque chose ». « Il est aisé de voir que la possibilité disparaît, non seulement en cas de contradiction interne, en cas d'impossibilité logique, mais encore dans le cas où il n'y a pas de matière, de donné qui pourrait être pensé. Car alors, il n'existe rien qui puisse être pensé ; or, tout possible est une chose qui peut être pensée ⁵⁶. »

Il doit y avoir « quelque chose de réel *en quoi* et *par* [101] *quoi* ⁵⁷ tout pensable est donné ⁵⁸ ». Sa non-existence supprimerait non

⁵⁵ L'écrit contient aussi un résumé de la « théorie et histoire naturelle du ciel », publiée longtemps auparavant et qui est devenue célèbre plus tard sous le nom de « la théorie de Kant-Laplace ». Cette théorie est importante pour l'étude de l'idée d'univers dans la philosophie de Kant. Nous la laisserons cependant de côté ici où nous analysons seulement les aspects philosophiques de la catégorie de la totalité et non pas ses applications scientifiques.

⁵⁶ *Œuvres*, t. II, p. 78.

⁵⁷ Souligné par nous.

⁵⁸ *Œuvres*, t. II, p. 83.

seulement toute réalité, mais encore toute possibilité. « Si toute existence est supprimée, il n'y a absolument plus rien de posé, plus rien de donné et toute possibilité est entièrement anéantie ⁵⁹. »

Mais cet être dont l'existence est nécessaire ne peut pas être une chose individuelle et limitée, car ce que « la non-existence enlève à une chose, ce n'est pas son contenu, c'est tout autre chose ; de la suppression de l'existence ne résulte donc jamais de contradiction ⁶⁰ ». Par contre, « ce dont la négation ou suppression anéantit toute possibilité est absolument nécessaire ⁶¹ ».

Il nous semble assez évident que la preuve de l'existence de Dieu est développée ici à partir de la totalité, de l'universitas qui contient en elle non seulement tout le réel, mais encore tout le possible. Reste une question : comment se fait-il que Kant n'arrive pas au Dieu immanent du panthéisme, mais semble, au contraire, fermement convaincu d'avoir trouvé un fondement de preuve pour l'existence d'un Dieu transcendant, du Dieu de la religion chrétienne. Car cela aussi est évident : Kant ne veut aucunement que son Dieu soit confondu d'une manière quelconque avec l'univers.

« De ce qu'un tel être est plus réel que tous les êtres possibles, à tel point que tout ce qui n'est pas lui n'est encore possible que par lui, il ne faudrait toutefois pas conclure que toute réalité possible soit comprise parmi ses déterminations. Il y aurait là une confusion d'idées qui, dans le passé, a été commise très fréquemment ⁶². » [102] Car le Dieu du panthéisme serait non seulement soumis à de perpétuels changements, mais il aurait même des attributs négatifs ou contradictoires.

Ceci nous semble d'ailleurs constituer le point le plus faible de l'ouvrage. Car entre « ce en quoi et par quoi tout pensable est donné » et « dont la suppression ou négation supprimerait toute possibilité » et le Dieu dont on souligne que « toute réalité possible ne fait pas partie

⁵⁹ *Ibid.*, p. 78.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 82.

⁶¹ *Ibid.*, p. 83.

⁶² *Ibid.*, p. 85.

de ses déterminations », il nous paraît qu'il y a une contradiction qui ne sera pas facile à résoudre.

Kant croit y parvenir en désignant Dieu non pas comme *concept embrassant* toutes les choses, mais comme fondement de la *possibilité interne* de ces choses. Nous avons cependant dit que cette distinction nous semble être purement verbale et ne pas correspondre à un contenu précis et distinct et que, en tout cas, nous ne voyons nullement en quoi cette conception supprime ou surmonte, ne serait-ce qu'en partie, les difficultés auxquelles s'était heurté Kant. Car il restera toujours la question de savoir comment un Dieu immuable, purement positif et dépourvu de toute contradiction, peut constituer le fondement de la possibilité interne d'un monde de choses changeantes et ayant des attributs négatifs et contradictoires.

Ici, il faut cependant mentionner encore une considération qui ne prendra toute son importance que plus tard, dans la période critique, mais qui joue sans doute dès maintenant un certain rôle dans la pensée kantienne.

Ce qui sépare Kant du panthéisme et de l'immanence, ce ne sont pas seulement les problèmes du changement et des attributs négatifs et contradictoires, c'est aussi et peut-être même avant tout la conviction qu'une conception immanente serait obligée de choisir entre la *totalité* et les *individus*, qu'elle devrait opter pour l'une [103] ou pour les autres sans jamais pouvoir les concilier.

Si le donné immanent est un tout, un univers, alors les individus, les monades n'ont plus de vraie réalité, et si au contraire elles en ont une, alors le tout n'est plus un univers mais seulement un composé de monades. Or, Kant voulait à tout prix garder les deux éléments et les réunir dans une synthèse.

Nous ne pouvons pas aborder ici la discussion de ce problème. Il nous semble cependant que l'hypothèse d'un Dieu transcendant ne peut, pas plus qu'aux précédents, y apporter une solution. Car le problème qui se pose alors reste le même dans une forme à peine changée : comment le Dieu unique éternel et immuable peut-il engendrer des individus innombrables autonomes et changeants P

Quoi qu'il en soit, Kant a pu avoir pendant quelque temps (et il l'a sans doute eue) l'illusion d'avoir trouvé un nouveau point de vue

synthétique et intermédiaire entre la transcendance absolue et l'immanence pure. Mais il devait aussi reconnaître tôt ou tard son erreur et abandonner cette conception, ce qui, comme nous le savons, s'est d'ailleurs produit peu de temps après.

Pour nous, il était cependant essentiel de voir l'importance considérable que prend déjà dans ce premier écrit théologique de Kant l'idée de totalité, du tout et comment c'est justement par elle que sa pensée se distingue des conceptions de la divinité de la plupart de ses prédécesseurs (Descartes, Leibniz, Aristote).

Bien que tout cela semble assez évident, surtout si l'on pense aux passages cités plus haut dans lesquels Kant met en relation la divinité et le tout, nous voudrions néanmoins mentionner encore un argument tiré de l'œuvre ultérieure de Kant lui-même, à savoir de la *Critique de la raison pure*.

[104]

Dans la dialectique transcendantale, le chapitre n du livre II parle de « L'idéal transcendantal », c'est-à-dire de l'idée de Dieu. Les sections 4, 5 et 6 traitent « De l'impossibilité d'une preuve ontologique, cosmologique et physico-théologique de l'existence de Dieu », et sont probablement connus de la plupart de nos lecteurs, sinon dans le texte original, tout au moins par quelques-unes des innombrables études qui leur ont été consacrées. La plupart des néo-kantiens ne se sont cependant pas arrêtés sur le fait assez étrange que l'écrit de 1763 parlait de quatre preuves de l'existence de Dieu, tandis qu'ici Kant n'en reconnaît et n'en discute que trois. Et ils se sont encore moins arrêtés sur le fait que, déjà, les sections 2 et 3 intitulées « De l'idéal transcendantal » et « Des fondements des preuves de la raison spéculative pour conclure à l'existence d'un être suprême » traitent d'une pareille preuve qui correspond, dans une très grande mesure, à la quatrième preuve de 1763. A la seule différence que, maintenant, Kant parle d'une manière beaucoup plus claire presque à chaque ligne du tout et de la *totalité*.

Serait-il trop osé d'admettre que Kant analyse et démasque ici ses propres « illusions » de la période pré-critique et qu'il peut maintenant décrire ses anciens raisonnements d'une manière beaucoup plus précise, justement parce que les ayant dépassés, il ne craint plus de se rapprocher trop du panthéisme ?

Des arguments purement extérieurs parlent en tout cas en faveur de cette hypothèse. Telle par exemple l'expression « fondement de preuve » qui se trouve aussi bien dans le titre de l'ouvrage de 1763 que dans celui de la section 3, ou bien la place de cette analyse, avant les trois autres preuves.

Ce ne sont cependant là que des arguments extérieurs. [105] Examinons d'un peu plus près le contenu de ces deux sections. La deuxième surtout pourrait être citée ici en entier, tellement on y parle d'une manière explicite du tout et de la totalité. Kant y distingue d'abord *la détermination logique des concepts (abstrait) de la détermination intégrale des objets individuels (concrets)*. Celle-ci « ne repose pas simplement sur le principe de contradiction ; car, outre le rapport des deux prédicats contradictoires, elle considère encore chaque chose dans son rapport avec la *possibilité entière* conçue comme l'ensemble de tous les prédicats des choses en général ⁶³ » « Par ce principe, toute chose est donc rapportée à un corrélatif commun, à savoir à la possibilité totale qui (matière de tous les prédicats possibles) se trouverait dans l'idée d'une chose unique et prouverait une affinité de tout le possible par l'identité du fondement de sa détermination intégrale. La *détermination* de tout *concept* est subordonnée à l'*universalité (Universalitas)*... mais la détermination d'une chose à la *totalité (Universitas)* ou à l'ensemble de tous les prédicats possibles ⁶⁴. » Kant parle ici d'une manière beaucoup plus claire qu'en 1763. L'essentiel du fondement des preuves est dans le rapport de toute chose avec la totalité, l'universitas. Ceci est répété et souligné plusieurs fois sous des formes différentes.

« Toute multiplicité des choses n'est qu'une manière tout aussi multiple de limiter le concept de la réalité suprême qui constitue leur substrat commun, de même que toutes les figures ne sont possibles qu'en tant que différentes manières de limiter l'espace infini ⁶⁵ ».

Si Kant peut s'exprimer maintenant d'une manière [106] aussi nette, c'est que, comme nous l'avons dit, il ne reconnaît plus ce fondement des preuves. Il nous indique encore comment on passe du « tout » au

⁶³ *Œuvres*, t. III, p. 385, B. 600.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 386, B. 600.

⁶⁵ *Ibid.*, t. III, p. 389, B 606.

« fondement du possible ». « La dérivation de toute autre possibilité à partir de cet être originaire ne pourra donc pas non plus, à proprement parler, être regardée comme une *limitation* de sa réalité suprême et, en quelque sorte, comme une *division* de celle-ci ; car alors l'être originaire serait regardé comme un simple agrégat d'êtres dérivés ce qui d'après ce qui précède est impossible bien que nous ayons au début représenté la chose ainsi dans une première et grossière esquisse. La réalité suprême servirait de *fondement* plutôt que de contenant à la possibilité de toutes les choses ⁶⁶. »

Mais tout cela n'est qu'apparence dialectique. Car « il va de soi que la raison... ne suppose pas l'existence d'un pareil être... mais seulement son idée ⁶⁷. » Si nous en faisons une hypostase..., cet usage de l'idée transcendante dépasserait déjà les limites de sa destination [*Bestimmung*] et de son admissibilité ⁶⁸. »

Et cette deuxième section finit par une réflexion extrêmement importante pour la compréhension de la philosophie critique. Car, après avoir ainsi analysé l'ancien fondement de preuve et mis à nu l'illusion dialectique qui l'engendre, Kant se demande si, cependant, ce raisonnement n'est pas naturel et si, implicitement, l'emploi empirique de la catégorie de totalité ne pourrait en dehors de cette illusion dialectique, avoir un fondement épistémologique légitime. Et il arrive à la conclusion que ceci est réellement le cas dans la *connaissance empirique des phénomènes* où « rien n'est pour [107] nous un objet s'il ne suppose l'ensemble de toute la réalité empirique, comme condition de sa possibilité ⁶⁹ ».

La troisième section commence par résumer une fois de plus le raisonnement du « Fondement d'une preuve ». « S'il existe quelque chose, quoi que ce soit, il faut accorder aussi, qu'il y a quelque chose qui existe *nécessairement* ⁷⁰. » « Telle est donc la marche naturelle de la raison humaine. Elle se persuade tout d'abord de l'existence de *quelque* être nécessaire. Dans cet être, elle reconnaît une existence

⁶⁶ *Œuvres*, t. III, p. 390, B. 607.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 389, B. 605-606.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 390, B. 608.

⁶⁹ *Œuvres*, t. III, p. 391, B. 610.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 393, B. 612.

inconditionnée. Alors, elle cherche le concept de ce qui est indépendant de toute condition, et elle le trouve dans ce qui est en soi la condition suffisante de tout le reste, c'est-à-dire dans ce qui contient toute réalité. Mais le tout sans limite est unité absolue, et il implique le concept d'un être unique. Et elle conclut ainsi que l'être suprême comme fondement de toutes les choses existe d'une manière absolument nécessaire ⁷¹. » Suit une discussion et une réfutation de ce raisonnement beaucoup plus approfondie que ne l'était celle de la section précédente. « On ne saurait refuser à ce concept une certaine solidité quand *il s'agit de se décider*. Mais si rien ne nous pousse à nous décider et que nous préférions laisser toute cette affaire en suspens..., alors le raisonnement ne se montre plus dans une posture aussi avantageuse ⁷². » De plus, même si nous admettons « que, premièrement, de quelque existence donnée (ne fût-ce que la mienne propre), on peut conclure à l'existence d'un être absolument nécessaire ; deuxièmement, que je dois regarder comme absolument inconditionné un être qui contient toute [108] réalité... on ne peut nullement encore en conclure que le concept d'un être limité... est incompatible à cause de cela avec la nécessité absolue ⁷³ ».

Et, après avoir montré que le raisonnement qui part de l'idée de totalité pour conclure à un Dieu unique n'est pas logiquement impeccable, Kant termine le chapitre par la perspective d'une preuve pratique et morale de l'existence de Dieu.

Nous espérons avoir suffisamment montré dans quelle large mesure l'écrit théologique de 1763 prenait son point de départ dans l'idée de totalité et quelle importance exceptionnelle il faut déjà attribuer à celle-ci même à ce stade de la pensée de Kant. C'est par elle qu'il se séparait de la plupart de ses prédécesseurs, de Descartes, de Leibniz et d'Aristote, et c'est à elle qu'il devait d'être devenu un penseur vraiment indépendant et original. Ce qui le séparait néanmoins d'une philosophie conséquente de la totalité, c'est la parenté dangereuse d'une telle

⁷¹ *Ibid.*, p. 394, B. 614-615.

⁷² *Ibid.*, t. III, p. 394, B. 615.

⁷³ Œuvres, t. III, p. 393, B. 615-616.

philosophie avec le panthéisme de Spinoza et avec la conception immanente de la divinité ⁷⁴.

⁷⁴ Une dernière question reste encore à élucider. Comment les deux chapitres que nous venons d'analyser se concilient-ils avec le titre qui les suit : « Il n'y a par la raison spéculative que trois manières de prouver l'existence de Dieu. » Il s'agit, bien entendu, des preuves ontologique, cosmologique et physico-théologique qui sont examinées dans les sections 4, 5 et 6.

Les raisonnements développés dans les sections 2 et 3 font-ils aussi partie de ces trois preuves ? Ou bien en constituent-ils une quatrième ? Kant s'est-il rendu coupable d'une répétition inutile ou bien s'est-il contredit ? Et pourquoi y avait-il, en 1763, quatre preuves et n'y en a-t-il maintenant que trois ?

Il nous semble que la réponse à ces questions se trouve dans les formules employées par Kant : *Fondement de preuve pour l'existence d'un être suprême* et *Manière de prouver l'existence de Dieu*. Kant dit ici lui-même ce que nous avons exprimé au début de ce paragraphe. Le « fondement de preuve » ne permet de conclure qu'à l'existence d'un être suprême. Mais aussi bien, et peut-être même mieux, que le Dieu transcendant de la religion chrétienne, cet Être Suprême peut être la totalité immanente du panthéisme. Il vaut aussi bien pour le Dieu de Spinoza que pour le Dieu de Leibniz, de Descartes ou de saint Thomas. Ce ne sont que les trois autres preuves qui mènent à la transcendance mais pour elles l'existence d'un être suprême constitue une supposition nécessaire. C'est pourquoi Kant l'a examinée avant les autres.

Il faut cependant reconnaître que dans le développement de ces cinq chapitres, cette séparation n'est pas réalisée d'une manière stricte et rigoureuse.

[109]

V

Trois années après *L'Unique Fondement possible* paraissait un écrit qui représente une étape extrêmement importante non seulement dans l'histoire de la pensée kantienne, mais encore dans celle de l'idéalisme allemand en général : les *Rêveries d'un visionnaire interprétées par les rêveries de la métaphysique*.

Le point de vue de la totalité y est appliqué pour la première fois directement à la connaissance de l'homme, et cela mène à l'élaboration, encore rudimentaire, il est vrai, des principales catégories de la philosophie critique ultérieure, à savoir :

a) la *communauté* qui se divise en :

1° *communauté des esprits* désignée déjà comme monde intelligible, et

2° *communauté imparfaite des hommes*.

Ce sont là les premières formes de ce qui deviendra plus tard non seulement le monde intelligible et le monde sensible chez Kant, mais encore l'« en soi » et le « en et pour soi » de l'esprit chez Hegel, la vraie et la fausse conscience chez Lukács, l'existence authentique et inauthentique chez Heidegger.

b) La nature contradictoire non seulement de la société humaine, mais du caractère humain en général, [110] ce que Kant appellera plus tard le caractère « social-asocial » de l'homme. Il faut cependant souligner que Kant parle de *l'homme en général* et non pas seulement d'un certain *type historique de l'homme*.

c) L'espoir dans l'avenir qui, pour l'instant, est indiqué seulement comme le point de vue propre de Kant, mais qui, plus tard, chez le Kant de la philosophie critique, chez Hegel, chez Marx et chez Lukács, deviendra de plus en plus le fondement de toute philosophie véritable.

L'ouvrage commence par une note préliminaire indiquant les raisons qui ont poussé un penseur aussi réfléchi à publier un ouvrage sur les rêveries d'un visionnaire ⁷⁵. Il y en a deux :

1. L'attaque contre les rêveries de Swedenborg est en même temps une attaque contre l'église catholique et les gouvernements qui, pour des raisons d'État, lui accordent leur appui ⁷⁶.

« Le règne des ombres est le paradis des fantaisistes... Ici, ils trouvent un pays illimité où ils peuvent se fixer à leur gré : Des vapeurs hypocondriaques, des contes de nourrices et des miracles de couvent ne les laissent pas manquer de matériaux. Les philosophes en tracent le plan et le changent de nouveau, ou le rejettent suivant leur habitude.

[111]

Seule, la Rome sacrée y possède des provinces fructueuses : les deux couronnes du royaume invisible soutiennent la troisième, comme le diadème fragile de sa majesté terrestre et les clés qui ouvrent les portes de l'autre monde ouvrent en même temps par sympathie les coffres du monde actuel ⁷⁷. »

Malheureusement, il est le plus souvent impossible d'attaquer les arguments de l'église, car « De telles prétentions du royaume des esprits dans la mesure où elles sont prouvées par les raisons de la

⁷⁵ Le visionnaire est Swedenborg, contre lequel est dirigé l'ouvrage.

⁷⁶ Il serait tout à fait faux cependant de prendre à la lettre cette attaque contre l'église catholique et de voir en Kant un protestant croyant et fidèle qui ne veut attaquer que celle-ci. Il est évident que cette attaque vise toutes les églises. Mais dans la Prusse protestante, on ne pouvait, bien entendu, malgré la « liberté religieuse » de Frédéric le Grand, attaquer publiquement que l'église catholique et les gouvernements qui l'appuyaient. Dans la lettre déjà citée à M. Mendelssohn qui accompagnait l'envoi de cet ouvrage, Kant lui écrivait : « Je pense avec la conviction la plus nette et à ma grande satisfaction beaucoup de choses que je n'aurais jamais le courage de dire, mais je ne dirais jamais des choses que je ne pense pas. » Aucun malentendu ne nous semble possible.

⁷⁷ *Œuvres*, t. II, p. 317.

sagesse d'état, s'élèvent loin au-dessus de toutes les objections impuissantes des philosophes et leur emploi ou abus est déjà trop respectable pour avoir besoin de se soumettre à un examen aussi indigne ». C'est pourquoi il faut se contenter des « histoires vulgaires » qui « ne sont pas protégées par l'argument de l'avantage (*argumentum ab utili*) qui est le plus convaincant de tous ⁷⁸ ».

2. Kant s'est occupé de Swedenborg sérieusement et sans préjugés, car « c'est un préjugé aussi sot de ne *rien* croire... que de croire *tout* sans examen. » ⁷⁹. Mais ce travail ne lui a donné aucun résultat positif. « Il trouva comme d'habitude là où on n'a rien à chercher... il ne trouva rien. » Cependant, « un gros ouvrage était acheté, et ce qui est pire, lu, et cette peine ne devait pas être perdue ». À cela s'ajoutaient « les insistances d'amis connus et inconnus ». Ainsi est né cet ouvrage.

Ce n'étaient cependant encore là que des raisons extérieures. N'y a-t-il pas à l'origine de cet ouvrage une nécessité philosophique plus profonde ? Nous le croyons, et elle nous semble indiquée dans le titre même. « Rêveries d'un visionnaire, interprétées par les rêveries [112] de la métaphysique. » Le visionnaire, c'est Swedenborg, mais qui est le métaphysicien ? À la lecture de l'écrit, on comprend que c'est Kant lui-même. Il avait espéré tout ce qu'il nous décrit dans la deuxième partie, et c'est en cherchant la confirmation empirique et positive de ses propres espoirs qu'il s'était intéressé aux histoires étranges de Swedenborg. Et s'il écrit un ouvrage entier sur ce sujet, ce n'est pas seulement parce que Swedenborg s'est révélé n'être qu'un visionnaire exalté, mais aussi et même surtout parce que maintenant Kant doute lui-même de la justification et du bien-fondé de ses propres espérances, et, le cœur lourd, doit se décider à reconnaître que peut-être et même probablement ce n'étaient que des « rêveries ». Mais qu'il n'ait pas encore complètement renoncé à ces rêveries, cela nous est prouvé par la manière détaillée dont Kant nous les décrit, par ses conclusions si peu catégoriques, et surtout par la reprise, sous une forme modifiée il est vrai, de ces concepts (communauté, monde intelligible) dans la philosophie critique.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 317.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 318.

Nous pourrions citer ici toute la deuxième partie de l'ouvrage. Le manque de place nous oblige cependant à nous contenter de quelques exemples. Dans la première partie, Kant a expliqué ce que signifie le mot « esprit » et constate que, par l'existence des êtres vivants, nous sommes convaincus « sinon avec la netteté d'une démonstration, du moins avec le pressentiment d'un entendement assez exercé, de l'existence d'êtres immatériels, dont les lois particulières d'action seront dites *pneumatiques* et, pour autant que les êtres physiques sont des causes intermédiaires de leurs effets dans le monde matériel, seront dites organiques ⁸⁰ ». « Comme [113] ces êtres immatériels sont des principes spontanés..., la conclusion à laquelle on aboutit d'abord est celle-ci : que, réunis d'une manière immédiate, ils font peut-être entre eux un grand tout qu'on peut nommer le monde immatériel (*mundus intelligibilis*) ⁸¹. »

« Ce monde immatériel peut donc être considéré comme un tout existant pour lui-même dont les parties sont en liaison et en communauté réciproque..., de sorte que leur rapport à travers la matière est seulement fortuit et repose sur une disposition divine particulière, tandis que leur communauté est naturelle et indissoluble ⁸². »

On pourrait donc imaginer que « l'âme humaine est même dans cette vie dans une communauté indissoluble avec toutes les natures immatérielles du monde des esprits... dont elle n'est cependant pas consciente en tant qu'homme, aussi longtemps que tout va bien ⁸³ ».

Il y aurait une séparation stricte et nette. En tant qu'âme humaine reliée au corps, elle n'aurait aucune connaissance et aucun souvenir du monde intelligible des esprits, et inversement en tant que partie intégrante du monde intelligible, elle n'aurait aucun accès au monde matériel. Elle aurait ainsi une sorte de « double personnalité », image qu'emploie d'ailleurs Kant lui-même à titre d'illustration.

⁸⁰ *Œuvres*, t. II, p. 329.

⁸¹ *Œuvres*, t. II, p. 329.

⁸² *Ibid.*, p. 330.

⁸³ *Ibid.*, p. 333.

Comment le métaphysicien est-il cependant arrivé à de pareilles rêveries et à de tels espoirs ? C'est la connaissance de la communauté humaine réelle, de ce que Kant appellera plus tard « la nature sociale-asociale » de l'homme qui l'y a poussé.

« Parmi les forces qui remuent le cœur humain, quelques-unes [114] des plus puissantes semblent être en dehors de lui, à savoir des forces qui, par conséquent, ne se rapportent pas seulement comme moyens à l'intérêt et au besoin personnel comme à un but qui se trouve dans l'homme même, mais qui font que les tendances de nos émotions placent le foyer de leur union *en dehors de nous* dans d'autres êtres raisonnables ; d'où naît un conflit de deux forces à savoir de l'égoïsme qui rapporte tout à soi-même et de l'utilité générale par lequel l'esprit est poussé ou tiré vers d'autres êtres en dehors de lui ⁸⁴.

« En même temps une puissance mystérieuse nous oblige à orienter notre intention vers le bien d'autrui ou d'après la volonté étrangère, bien que cela se produise souvent contre notre gré et contredise fortement notre penchant égoïste et le point où convergent les directions de nos tendances, n'est donc pas seulement en nous ; il y a encore des forces qui nous meuvent, dans les volontés des autres en dehors de nous ⁸⁵. » « Par cela, nous nous voyons dépendant dans les mobiles les plus secrets de *la règle de la volonté générale*, et il résulte dans le monde de toutes les natures pensantes une unité morale et une constitution systématique conformes à des lois purement spirituelles ⁸⁶. »

Et Kant croit possible que le sentiment moral de l'homme ne soit qu'une conséquence de cette communauté naturelle et parfaite des esprits dont l'âme fait partie. « Ne devrait-il pas être possible d'imaginer le phénomène des tendances morales dans les natures pensantes, tel que celles-ci se rapportent réciproquement les unes aux autres, comme le résultat d'une force vraiment active par laquelle les natures spirituelles [115] s'unissent mutuellement, de sorte que le sentiment moral serait... une conséquence de l'action réciproque

⁸⁴ *Œuvres*, t. II., p. 334.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 334.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 335.

naturelle et générale par laquelle le monde immatériel obtient son unité morale ⁸⁷ ? »

En ce cas, l'imperfection et l'insuffisance de la communauté et de la moralité des hommes dans le monde sensible seraient explicables, mais après la mort notre âme continuerait son existence dans une communauté naturelle et indissoluble des esprits et réaliserait la moralité parfaite. Et, fait extrêmement important, tout cela se produirait « selon l'ordre de la nature ». « Ce dernier fait est d'une importance particulière. Car c'est une grande difficulté dans une hypothèse basée seulement sur la raison, si, pour éviter l'inconvénient qui naît de l'harmonie imparfaite entre la moralité et ses conséquences dans ce monde, on est obligé de se réfugier dans une volonté extraordinaire et divine ⁸⁸. »

Ici, Kant exprime d'une manière explicite ce qui nous semble constituer un élément essentiel pour la compréhension de la philosophie critique de la religion, à savoir que le postulat de l'existence de Dieu n'est qu'un substitut philosophique de la *totalité immanente* qui semblait impossible à atteindre dans ses deux formes principales : l'*univers* et surtout la *communauté humaine*.

Telles étaient donc les rêveries du métaphysicien. Et Kant nous explique que si elles étaient fondées, il pourrait y avoir exceptionnellement des hommes ayant certaines relations et une certaine connaissance de ce monde des esprits. De pareils hommes devraient apparaître aux autres, aux hommes normaux, comme des rêveurs et des visionnaires, mais constitueraient justement les confirmations les plus précieuses du bien-fondé [116] des espoirs métaphysiques. C'est la raison pour laquelle Kant s'est occupé d'une manière si détaillée de l'ouvrage de Swedenborg.

La troisième partie nous montre cependant le revers de la médaille. Il est aussi bien possible que les affirmations fantaisistes du visionnaire ne soient pas fondées sur une connaissance réelle du monde des esprits, mais qu'elles soient l'effet beaucoup plus banal de simples troubles organiques, de même que les développements métaphysiques

⁸⁷ *Œuvres*, t. II, p. 335.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 337.

pourraient ne pas être l'expression d'espoirs bien fondés, mais seulement des désirs subjectifs du penseur.

« Car la balance de l'entendement n'est cependant pas tout à fait impartiale, et l'un de ses bras, celui qui porte l'inscription *espoir pour l'avenir* a un avantage mécanique qui fait que de légères raisons tombant dans son plateau font monter dans l'autre des spéculations ayant par elles-mêmes un plus grand poids. Voilà la seule inexactitude que je ne peux vraiment et ne veux d'ailleurs jamais supprimer ⁸⁹. »

Entre ces deux possibilités, l'expérience ne pourra jamais amener une décision définitive. Car on ne peut rien savoir mais seulement *croire*, avoir une certaine opinion. Kant visiblement tient la deuxième éventualité pour la plus probable et croit que ces espoirs ne sont que des rêveries.

Néanmoins, il ne peut pas se décider à renoncer entièrement à « l'espoir pour l'avenir » et à l'éliminer tout à fait. « Libre au lecteur d'en juger ; mais en ce qui me concerne, du moins l'inclinaison du côté des raisons du deuxième chapitre est pour moi assez grande pour que je reste sérieux et indécis en écoutant les [117] diverses histoires de ce genre. » Ceci cependant, « avec la réserve habituelle, bien que curieuse, de mettre en doute chacune d'elles, mais d'accorder quelque crédit à toutes prises ensemble ⁹⁰. »

Quoi qu'il en soit, l'utilité de l'ouvrage reste d'avoir établi une distinction claire entre le *savoir* et l'*opinion*.

La deuxième partie contient l'analyse de l'ouvrage de Swedenborg et montre que celui-ci n'est qu'un visionnaire exalté qui ne possède aucune connaissance réelle du monde des esprits et, par conséquent, ne peut pas la communiquer aux autres.

Comme nous l'avons déjà dit plus haut, les « rêveries d'un visionnaire » nous semblent constituer un moment décisif non seulement dans l'évolution de la pensée kantienne, mais aussi dans celle de l'idéalisme allemand en général ; car le point de vue de la totalité y

⁸⁹ *Œuvres*, t. II, pp. 349-350.

⁹⁰ *Œuvres*, t. II, pp. 351.

est directement appliqué à la connaissance de l'homme et de la vie humaine, et grâce à cela les idées fondamentales de l'idéalisme allemand sur le plan de la philosophie morale, religieuse et de l'histoire y sont élaborées, à savoir :

1. L'existence humaine empirique insuffisante est opposée à une autre existence idéale, espérée dans l'avenir et *qualitativement* différente de la première, opposition qui deviendra non seulement chez le Kant critique, mais aussi chez Hegel (« en soi et pour soi de l'esprit »), chez Marx, chez Lukács et chez Heidegger le centre de leur système.

2. La possibilité de surmonter cette limitation n'est plus cherchée dans l'individu, mais dans la totalité, dans la *communauté* parfaite, et c'est pourquoi cet écrit nous semble infiniment supérieur à beaucoup d'autres ouvrages philosophiques écrits depuis.

[118]

3. Kant voit et exprime clairement que la possibilité de surmonter d'une manière immanente les limites de l'existence individuelle par la communauté rend superflue la « grande difficulté » de l'intervention d'un Dieu transcendant. Dieu n'est plus que l'expression idéologique de l'aspiration à une communauté parfaite, et par cela Kant indique lui-même la possibilité de remplacer dans l'avenir la philosophie de la religion par une philosophie de l'histoire, substitution réalisée plus tard en partie par Hegel et entièrement par Marx et Lukács.

4. Le point de vue et la perspective de tout l'humanisme allemand et peut-être de toute vraie philosophie, « l'espoir pour l'avenir » est élaboré, bien que pour l'instant d'une manière subjective, valable seulement pour l'auteur lui-même (« libre au lecteur d'en juger »).

Par tout cela, Kant ouvre le chemin qu'a suivi jusqu'aujourd'hui la pensée humaniste et sur lequel d'ailleurs elle progresse encore de nos jours.

VII

Dix ans étaient passés entre la *Monadologia physica* et les *Rêves d'un visionnaire*. Dix ans au cours desquels un certain nombre de pensées importantes s'étaient accumulées dans l'esprit de Kant.

En opposition constante avec ses prédécesseurs rationalistes et dogmatiques, Kant avait adopté le point de vue de la totalité comme point de départ et centre de sa pensée philosophique. Et il était ainsi parvenu au « nouveau fondement de preuve », c'est-à-dire à une nouvelle conception assez confuse, il est vrai, de la divinité. Et surtout, il avait rendu aux notions [119] d'*univers* et de *communauté* leur véritable importance dans la pensée philosophique.

C'étaient des résultats remarquables qui, jusqu'à nos jours, ont gardé leur influence décisive sur l'esprit européen, et ils suffiraient à eux seuls pour faire de Kant un des penseurs les plus importants de la pensée moderne.

De plus en considérant l'univers et la communauté du point de vue de la totalité, Kant était arrivé à une distinction qui formulait l'essence même de la société bourgeoise naissante et par cela de l'homme européen pour les cent cinquante années à venir : *la distinction entre la forme et le contenu* ⁹¹.

Dans la connaissance de l'*univers*, il avait distingué le *contenu*, les monades autonomes et indépendantes du *tout formel* constitué par l'espace divisible à l'infini, et ne se composant pas de parties simples ; quant à *la totalité concrète embrassant le contenu*, il avait été obligé de la reléguer dans le nouveau concept assez problématique de la divinité, dans le « fondement de toute possibilité interne ».

Dans la connaissance de la *société humaine*, il avait distingué les forces morales des forces égoïstes et, de nouveau, il avait été obligé de

⁹¹ Il ne faut pas confondre cette distinction dans la philosophie de Kant avec celle des mêmes concepts chez Aristote et saint Thomas. Pour mettre en évidence les différences, il suffit de mentionner que chez ces derniers le problème central est de savoir comment un certain contenu donné arrive à la forme, tandis que chez Kant il s'agit, au contraire, de savoir comment une forme vide arrive à se remplir d'un contenu.

placer le concept de la *totalité parfaite embrassant le contenu* dans l'idée non moins problématique de la « communauté des esprits » dans le « monde intelligible ».

Ainsi, un certain nombre d'éléments décisifs de la [120] philosophie critique ultérieure étaient déjà dégagés. Et dans les « rêveries » nous trouvons même (pour l'instant, il est vrai, dans un sens négatif) certaines idées fondamentales de l'esthétique critique ⁹².

Mais tous ces éléments restaient isolés et n'étaient pas encore reliés dans un système d'ensemble. Ils apparaissaient au contraire, entièrement indépendants les uns des autres, et leur réunion devait se heurter à des difficultés insurmontables tant que Kant ne se décidait pas à réaliser une séparation radicale et générale entre la totalité formelle et la totalité concrète embrassant le contenu. (À supposer qu'il ne voulût et ne pût pas accepter une conception immanente et dialectique.)

Dans un fragment posthume, Kant nous a dit lui-même à quel point tous ces problèmes lui apparaissaient alors difficiles et compliqués.

« Je voyais, au commencement, cette doctrine comme dans un crépuscule. J'ai essayé très sérieusement de prouver certaines propositions aussi bien que leur contraire, non pour établir une doctrine sceptique, mais parce que je soupçonnais une illusion de l'entendement et pour découvrir en quoi elle consistait. L'année 69 [121] m'a apporté une grande lumière. » (*Œuvres*, t. XVIII, n° 5037.)

⁹² D'après Kant, il peut y avoir exceptionnellement des hommes qui peuvent acquérir une certaine connaissance du monde intelligible, de la communauté parfaite des esprits. Cela ne pourrait cependant pas se produire par une connaissance logique et théorique, mais uniquement par le fait que « des sensations spirituelles puissent passer dans la conscience où elles excitent des fantaisies qui leur sont associées, conformément à la loi de l'association des idées et éveillent en nous, par analogie, des représentations sensibles qui, pour n'être pas des concepts spirituels eux-mêmes, n'en sont pas moins leurs symboles. De cette façon, des idées qui sont communiquées par une influence spirituelle, se revêtiraient des symboles du langage dont l'homme se sert par ailleurs, la présence sentie d'un esprit revêtirait l'image d'une forme humaine, l'ordre et la beauté du monde immatériel se traduiraient par des fantaisies qui, par ailleurs, amusent nos sens dans la vie, etc. » (*Œuvres*, t. II, pp. 338-339.)

De ce travail de pensée et de la « grande lumière » de l'an 69 est née la dissertation inaugurale parue en 1770. « La forme et les principes du monde sensible et du monde intelligible. » On a l'habitude de voir en elle le premier écrit critique, et on se fonde en cela sur le fait que la distinction entre la sensibilité et l'entendement y est entièrement développée, que, comme on le dit souvent, l'esthétique transcendantale y est totalement élaborée.

Telle quelle, cette affirmation n'est pas tout à fait exacte, car :

Premièrement, la distinction entre l'entendement et la raison (« emploi réel et logique de l'intellect ») n'est pas encore entièrement élaborée.

Deuxièmement, il ne s'agit pas encore, comme dans la *Critique de la raison pure*, avant tout de la distinction entre deux facultés de l'esprit, mais de la distinction entre les deux mondes auxquelles elles correspondent. Naturellement, la distinction entre les deux facultés y est *implicitement* développée.

Troisièmement, il serait aussi inexact de dire que la distinction entre le monde sensible et le monde intelligible est faite ici pour la première fois. Comme nous l'avons vu, elle constituait déjà le point central des Rêves d'un visionnaire.

Néanmoins, ceux qui voient dans cet écrit une étape décisive dans le développement de la philosophie critique, ne se trompent pas ; car, par l'extension de la distinction du monde sensible et du monde intelligible de la totalité humaine et morale, de la *communauté* à la totalité naturelle, à l'*univers* les différentes conquêtes, en apparence indépendantes de la pensée de Kant au [122] cours des dix dernières années, sont enfin reliées en un système général et, chose non moins importante, le parallélisme entre l'emploi théorique et pratique de la raison, cette pierre angulaire de la philosophie critique, est enfin acquis.

Quels sont donc les traits généraux du système de Kant dans la dissertation ?

L'ouvrage commence par une détermination du concept du monde. « Comme dans un composé substantiel, l'analyse ne s'arrête qu'à une partie qui n'est plus un tout, c'est-à-dire au simple, de même la synthèse

ne s'arrête qu'à un tout qui n'est plus une partie, c'est-à-dire au monde ⁹³ »

Un monde est donc « un tout qui n'est pas une partie ». Dans cette explication, Kant a eu égard aussi quelque peu à sa double genèse. « Car autre chose est de concevoir les parties, étant donnée la *composition* du tout, par une notion abstraite de l'entendement, autre chose de *produire* cette notion générale... par la connaissance sensible, c'est-à-dire se la représenter concrètement par une intuition distincte ⁹⁴. »

Kant a donc reconnu que la reconnaissance de la totalité parfaite, embrassant le contenu, ne peut pas être atteinte sur le plan du sensible, bien que la *raison* l'exige d'une manière absolue. C'était un des points de départ de son système ⁹⁵.

Nous apprenons par la suite que, dans la définition du monde, il faut tenir compte de trois éléments :

1. « La *matière* (au sens transcendantal), c'est-à-dire [123] à *des parties* dont on admet ici qu'elles sont des *substances* » ⁹⁶. Sur ce point, il faut ajouter que « si plusieurs substances sont données, le *principe du commerce possible* entre elles ne résulte pas de *leur seule existence* ⁹⁷. La matière atomisée, les monades, les sensations seules ne constituent pas un monde.

2. « La *forme* qui consiste dans la *coordination* et non pas dans la subordination des substances... La coordination est conçue ici comme réelle et objective, et non pas comme idéale et dépendant du pur arbitraire du sujet... Car, en embrassant plusieurs choses, on réalise sans difficulté *un tout de représentation*, mais non pas la représentation d'un tout ⁹⁸. »

⁹³ Œuvres, t. II, p. 387.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 387.

⁹⁵ Voir la lettre à Garve du 21 septembre 1798. « Mon point de départ n'était pas les recherches sur l'existence de Dieu, l'immortalité, etc., mais l'antinomie de la raison pure. »

⁹⁶ Œuvres, t. II, p. 389.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 407.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 390.

« *La totalité (Universitas)* qui est l'ensemble *absolu* des parties en relation mutuelle ⁹⁹. » « Cette dernière est une question épineuse, une croix pour le philosophe. » On ne peut en sortir qu'en partant du fait que l'*intuition sensible* n'est pas impliquée dans le *concept intellectuel* du tout. « Pour concevoir ce dernier, il suffit de concevoir des éléments coordonnés de quelque façon que ce soit et qu'on les pense comme appartenant à une seule unité ¹⁰⁰. »

Nous voyons donc :

- 1 a) *La matière atomisée* ;
 - b) *La forme* qui lui confère une unité purement formelle, les deux données sur le plan sensible, et
2. Le concept rationnel de la *totalité absolue* dont la validité est encore fondée dans la pensée de Kant sur la validité des deux éléments sensibles.

[124]

Pour désigner l'un et l'autre, on emploie déjà les termes *Phaenoménon* et *Nouménon*, choses « telles qu'elles apparaissent » et « telles qu'elles sont ».

Sur le plan de la sensibilité, on distingue entre l'intuition pure dont les principes sont l'*espace* et le *temps* et qui fonde les mathématiques pures (géométrie pure, mécanique, arithmétique, etc.) et l'intuition empirique contenant les sensations qui est à la base des sciences de la nature, de la physique et de la psychologie.

Sur le plan de l'intellect on distingue entre son emploi logique (l'entendement de la philosophie critique) qui, uni à la sensibilité, engendre l'expérience, et son emploi réel (la raison de la philosophie critique) qui a pour objet la connaissance de la totalité. Les concepts intellectuels les plus élevés sont sur le plan théorique *Dieu*, sur le plan pratique la *perfection morale*.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 391.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 392.

Au premier abord, Kant semble être arrivé dans cet écrit tout près de la philosophie critique. Il y a cependant encore une différence considérable qui consiste dans le fait que Kant conclut ici *à partir du sensible, des phénomènes, à l'intelligible, aux noumènes*.

On sait que la plupart des néo-kantiens ont surtout reproché à Kant de se contredire en affirmant d'une part que la cause est une catégorie de l'entendement, valable seulement à l'intérieur de l'expérience sensible et d'autre part en l'employant lui-même, au-delà de cette expérience quand il admet la chose en soi comme cause nécessaire des phénomènes.

Ici, dans la dissertation, Kant se rapproche probablement le plus de cette conception bien que, même ici, la différence entre la pensée de Kant et l'interprétation néo-kantienne soit encore très grande, car :

1. Kant ne conclut pas à partir des phénomènes au monde intelligible comme à leur cause nécessaire, mais [125] uniquement à partir de leur forme *a priori*, de l'espace et du temps. Parce qu'il y a une totalité formelle, parce qu'il y a des « principes formels du monde sensible » par lesquels « toutes les substances et leurs états se rattachent au même tout qu'on appelle *monde* » ¹⁰¹, il peut conclure à l'universitas comme à la cause unique de ce tout ¹⁰².
2. Ici, dans la dissertation, un pareil raisonnement n'est cependant *nullement contradictoire*, car les catégories de l'entendement ne sont pas encore élaborées et reconnues comme telles et par cela même l'emploi du concept de cause n'est pas encore limité à l'expérience.

À partir de la *Critique de la raison pure*, ce raisonnement sera non seulement abandonné, mais encore renversé. Le système critique

¹⁰¹ Œuvres, t. II, p. 398.

¹⁰² Ainsi s'explique aussi la remarque mentionnée plus haut dans laquelle Kant indique la possibilité que l'espace soit l'omniprésence phénoménale, ce qui « n'est pas si éloigné de l'opinion de Malebranche qui pense que nous voyons tout en Dieu ». (Œuvres, t. II, pp. 409-410.)

conclut *non pas des phénomènes à la chose en soi, mais inversement de la chose en soi, de l'intelligible au caractère phénoménal de toute réalité empirique*, ce qui n'empêche pas, par exemple, Bruno Bauch de reprocher encore en 1923 à Kant une contradiction logique qui n'existe que dans sa propre imagination et prouve surtout à quel point il a mal compris la pensée kantienne.

Mentionnons encore que Kant entrevoit dès maintenant la possibilité de renverser son raisonnement : « De même que la conclusion vaut du monde donné à l'unique cause de toutes ses parties, elle pourrait aussi valoir inversement de la cause donnée, commune à tous, à leur relation mutuelle, donc à la structure du [126] monde (bien que, je le reconnais, cette conclusion ne me paraisse pas aussi claire) ¹⁰³. »

Sous cette forme, elle n'était pas seulement moins claire, mais tout simplement impossible. Comment elle a été développée dans la philosophie critique, nous aurons l'occasion de le voir dans la seconde partie de cet ouvrage.

¹⁰³ *Œuvres*, t. II, p. 409.

[127]

Introduction à la philosophie de Kant

DEUXIÈME PARTIE

[Retour à la table des matières](#)

[128]

[129]

Introduction à la philosophie de Kant

DEUXIÈME PARTIE

Chapitre I

La philosophie critique et ses problèmes

[Retour à la table des matières](#)

Dorénavant, nous allons pouvoir utiliser, pour présenter la philosophie critique, une toute autre méthode que celle dont nous venons de nous servir.

Le Kant de la période précritique était presque inconnu des lecteurs en général et même de ceux qui s'intéressent plus particulièrement à la philosophie. C'est pourquoi, nous étions obligés de citer, dans la mesure du possible, les textes eux-mêmes, d'autant plus que la plupart des néo-kantiens qui les ont étudiés sont passés à côté de l'essentiel.

D'où la nécessité de faire de nombreuses citations et de suivre un ordre chronologique. En ce qui concerne la philosophie critique, les choses se présentent autrement. Les livres écrits sur ce sujet sont innombrables, et tous ceux qui s'intéressent à la philosophie ont lu les œuvres principales dans le texte ou tout au moins quelque exposé de leur contenu.

Dès lors, à ces nombreux ouvrages détaillés qui portent sur la philosophie kantienne, nous n'avons pas l'intention d'opposer un ouvrage de même nature, chose qui d'ailleurs serait, à notre sens, nécessaire et extrêmement utile, mais qui demanderait un travail [130]

considérable et dépasserait de loin les limites que nous nous sommes posées. Pour l'instant, nous nous contenterons d'étudier les points essentiels sur lesquels l'interprétation néo-kantienne et, en général, celle du XIX^e siècle ont déformé la pensée de Kant et qu'il nous semble, nécessaire de replacer dans leur vraie lumière.

Et puisqu'il ne s'agit pas de problèmes de détail, mais des traits généraux et essentiels du système kantien, nous supposerons les textes connus et pourrons ainsi adopter une méthode d'exposition moins alourdie de citations.

Toutefois, nous devons commencer par une question biographique.

Celle du silence presque complet qui, dans l'œuvre de Kant, a suivi la dissertation inaugurale, puisque entre 1770 et 1781, date de la parution de la *Critique de la raison pure*, Kant a publié seulement quatre petits opuscules sans aucune importance philosophique.

Il y a tout d'abord à cela, sans aucun doute, une raison purement extérieure. Kant est enfin devenu professeur et échappe ainsi aux soucis matériels les plus pressants. Une connaissance même superficielle des œuvres kantiennes suffit à faire comprendre combien il a dû se surmonter lui-même pour publier avant la *Dissertation* tous ces essais si peu achevés où il cherche péniblement à atteindre la clarté. Kant qui, à côté de Spinoza et de Marx, est peut-être le penseur le plus rigoureux et le plus probe de la philosophie moderne, Kant, l'homme qui, dorénavant, ne devait plus rien publier qui ne lui parût définitif et solidement établi, n'avait certainement pu s'y décider qu'à contrecœur.

Mais la publication était pour lui une nécessité extérieure pressante, car il était pauvre ¹⁰⁴ et sans fortune [131] personnelle. Jusqu'à quarante-six ans, il a vécu du produit de ses leçons auquel il ajoutait, à partir de 1766, les faibles appointements d'un emploi mal payé et absorbant de sous-bibliothécaire.

Son seul espoir de sécurité matérielle était la perspective d'une chaire universitaire et il ne pouvait espérer l'obtenir que par des publications. Il n'avait donc pas le choix. Depuis 1770, cependant, sa situation matérielle était suffisamment assurée, et il pouvait remettre

¹⁰⁴ Bien qu'il l'ait contesté plus tard pour empêcher une publication indiscreète.

toute publication au moment où, son système une fois élaboré, il pourrait offrir au lecteur une œuvre qu'il tiendrait pour définitive.

Mais tout cela est encore secondaire et ne suffit pas pour expliquer ce silence ; car nous avons vu que dans la *Dissertation*, il avait déjà trouvé un système plus ou moins général. Il devait donc y avoir à ces onze ans de silence une raison plus importante. Cette raison, c'est la rencontre avec David Hume.

On a essayé (Alois Riehl, surtout) de situer l'influence de Hume sur Kant bien plus tôt, dans la période précritique. Mais cette tentative nous paraît avoir complètement échoué, bien que d'ailleurs tous les faits rapportés par Riehl nous paraissent exacts ou, tout au moins, vraisemblables. En effet, même s'il est vrai qu'avant 1770 Kant connaissait les écrits de Hume et qu'il en parlait dans ses cours, selon le 'témoignage de Herder — même s'il est vrai que, dans ses propres écrits, consciemment ou non, il employait des expressions empruntées à Hume — nous n'y voyons encore pas la preuve d'une influence décisive et profonde du penseur anglais. Car l'influence d'un penseur sur un autre ne date pas de la première lecture, ni de l'instant où celui-ci lui emprunte une ou plusieurs formules mais seulement du moment où les pensées du premier [132] deviennent des objections ou des contributions essentielles à la pensée du second. Or ceci n'était certainement pas le cas pour Kant dans la période précritique.

Cette période est dominée, comme nous l'avons vu, par les discussions avec le rationalisme dogmatique, avec Leibniz et Wolf, Descartes, Malebranche et Spinoza. Il n'y a, par contre, aucune trace d'une prise de position à l'égard de l'empirisme.

Les choses se présentent cependant tout autrement dans la période critique. Aussi bien dans les écrits théoriques que dans les écrits pratiques, on trouve d'innombrables passages qui se réfèrent explicitement ou implicitement à Hume et semblent avant tout une polémique contre lui.

Qu'était-il arrivé ? Pourquoi la philosophie de Hume, l'empirisme, avait-elle revêtu à ce moment une telle importance ?

Il n'est pas difficile de répondre si nous nous rappelons que Hume avait dirigé ses attaques contre le concept de cause, et que déjà, dans

les premières œuvres kantienne, mais surtout dans la *Dissertation*, tout l'édifice du monde intelligible reposait sur ce concept.

C'est parce que la forme du monde sensible (l'espace et le temps) doit avoir une cause, qu'il existe nécessairement un monde intelligible, un Dieu, enseignait Kant.

La « cause » n'est qu'une manière de désigner l'association des représentations empiriques. On n'a donc pas le droit, en se fondant sur elle, de conclure à l'existence d'une chose qui ne soit pas empiriquement donnée, affirmait Hume.

Bien plus, la philosophie de Hume ne pouvait pas non plus admettre la deuxième possibilité mentionnée par Kant, celle de conclure du monde intelligible au [133] monde sensible. Car Hume, avec sa conception atomistique du monde, niait l'existence et la possibilité de toute totalité. (Exception faite pour les mathématiques, dont nous reparlerons.)

Kant s'est évidemment rendu compte de l'importance de l'empirisme et des objections essentielles qu'on pouvait en tirer contre sa propre doctrine. Cela l'a amené à clarifier sa position devant Hume. A en juger par les onze ans de silence, cette discussion intérieure fut longue et laborieuse et nous ne savons absolument rien sur la manière dont elle s'est déroulée, car les lettres à Marcus Herz datant de cette époque ne nous disent pas grand-chose. Ce que nous pouvons faire de mieux, c'est d'en juger d'après les résultats, c'est-à-dire d'après la *Critique de la raison pure*. Et, dès le début, nous devons constater que, sous le poids des arguments empiristes, Kant a été contraint d'apporter des modifications essentielles à son système. Désormais, il renonce à tout usage transcendant du concept de causalité. Celle-ci devient une catégorie de l'entendement, et son usage n'est plus légitime qu'à l'intérieur de l'expérience. Si nous voyons Kant, à partir de ce moment, s'élever si souvent contre toute transgression de ces limites, il s'agit là d'une prise de position non seulement contre Descartes, Leibniz, Wolf, mais aussi et surtout contre sa propre doctrine telle qu'elle s'exprimait dans la *Dissertation*.

Qu'en était-il cependant de l'autre manière de conclure, celle qui part de la totalité, de l'*Universitas*, pour arriver aux phénomènes ?

Au cours de la période précritique, dans les discussions avec les rationalistes dogmatiques, tout le monde admettait l'existence d'un lien réel et nécessaire entre les éléments de l'univers, l'existence effective de la [134] totalité. C'était là un point de départ implicite, commun à tous, et que personne ne mettait en doute.

C'est pourquoi Kant pouvait objecter à Leibniz et à Malebranche que ce lien est impossible à établir seulement de l'extérieur, par une harmonie préétablie ou une action divine continue et que par conséquent, pour être vraiment réel, il doit se trouver dans les éléments mêmes. Il pouvait objecter à Descartes qu'il était illégitime de conclure du concept à l'existence et à Spinoza que la totalité ne saurait contenir les éléments individuels et limités du moment qu'elle est immuable et ceux-ci changeants. Et nous avons vu à quelles difficultés il se heurtait par la suite lorsqu'il s'agissait de dire positivement ce qu'était cette totalité, ni réellement transcendante ni réellement immanente.

Cette fois, devant Hume, Kant se rend compte que l'empirisme acceptait ou pouvait tout au moins accepter tous ces arguments, mais qu'il en tirait une conclusion extrêmement dangereuse : à savoir qu'il n'existe pas de *totalité*, ni sur le plan *théorique*, ni sur le plan *pratique*. Il n'en existe pas sur le plan théorique, puisque le savoir humain ne connaît que des liaisons de fait, résultant de l'habitude et de l'association des images. Il n'en existe pas sur le plan pratique, car nous n'avons pas le droit de conclure de ce qui est à la possibilité d'une existence meilleure ou plus élevée, le donné empirique étant la seule source légitime et véritable de connaissance.

Or, la possibilité même d'un système transcendantal dépendait de la réfutation de cette thèse.

Mais là aussi Kant a dû faire de grandes concessions. Il n'avait jamais prétendu que l'*Universitas*, la totalité embrassant le contenu, fût, immédiatement, accessible à notre connaissance. Dans la Dissertation, il avait encore écrit qu'une conclusion se fondant sur une telle affirmation [135] ne lui semblait pas « aussi claire ». Désormais, il va renoncer à toute totalité donnée, existante en dehors de nous que l'homme n'a pas à créer, mais seulement à connaître. C'est là l'influence décisive de Hume sur Kant.

Mais l'empirisme n'avait pas pour autant remporté la victoire. En effet, la totalité gardait toute sa réalité et toute son importance. Kant l'avait seulement jusqu'alors cherchée dans une fausse direction.

Elle n'est pas extérieure à l'homme, *mais en lui*, et non pas *donnée* et existante, mais fin suprême qui donne à l'homme sa dignité d'homme. Elle est idée transcendantale, postulat pratique

C'est là le sens du célèbre passage sur la « révolution copernicienne ». La subjectivité transcendantale de l'expérience avait déjà été clairement reconnue dans la *Dissertation*. Ce qui est nouveau, c'est l'idée exprimée dans le passage suivant : « Pour ce qui regarde les objets conçus simplement par la raison, et cela d'une façon nécessaire, mais sans pouvoir être donnés dans l'expérience (du moins tels que la raison les conçoit), en essayant de les concevoir (car il faut bien qu'on les puisse concevoir), nous y trouverons une excellente pierre de touche de ce que nous regardons comme le changement de méthode dans la façon de penser : à savoir que nous ne connaissons a priori des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes ¹⁰⁵. »

Que la destinée authentique de l'homme soit de tendre vers l'absolu, c'est le postulat fondamental de la philosophie critique, et Kant répète assez souvent que cela ne doit ni ne peut se prouver.

Kant savait d'ailleurs très bien qu'il y a des hommes qui n'accomplissent pas leur destinée, ne font aucun [136] usage de la liberté transcendantale et acceptent la réalité donnée sans même *vouloir* la dépasser. Il n'avait pas besoin que ses critiques le lui fissent remarquer, car il avait déjà incorporé ce fait dans la partie pratique de son système sous le nom du « principe du mal » ou du « mal radical ». Mais, malgré toute la perspicacité de son esprit, il n'avait probablement pas prévu qu'on se référerait un jour aux « vraies conséquences » de sa philosophie pour défendre ce « mal radical », ne serait-ce que sur le plan théorique.

Dans la réfutation de l'empirisme, une chose restait cependant encore à faire. On devait prouver que la totalité, le suprasensible sous ses différentes formes, l'absolu, le monde intelligible ne sont ni impossibles, ni inaccessibles. Car Kant est un penseur trop profond

¹⁰⁵ Critique de la raison pure, *Œuvres*, t. III, pp. 12-13, B. xviii.

pour se contenter de la solution facile d'une séparation radicale entre la théorie et la pratique, entre la pensée et l'action.

Il sait bien que l'homme ne peut tendre sérieusement vers la réalisation d'une idée, s'il sait qu'elle est irréalisable.

L'empirisme devait être réfuté dans la mesure même où il affirmait cela, et pour ce faire, une critique de la faculté humaine de connaître était nécessaire.

Pour le système critique sous sa forme actuelle, l'empirisme contenait deux affirmations dangereuses :

- a) le suprasensible, qualitativement différent de l'expérience actuelle est absolument inaccessible ;
- b) dans l'expérience, il n'y a pas de liaisons nécessaires *a priori*. L'expérience est atomistique. (Nous devons nous rappeler l'insistance avec laquelle Kant répétait que des monades indépendantes et autonomes ne peuvent jamais constituer un monde.)

En ce qui concerne la première affirmation, toute la [137] *Critique de la raison pure* et surtout la dialectique sont une tentative de prouver qu'on ne peut rien énoncer concernant le suprasensible tant qu'on reste sur le plan théorique et spéculatif ; rien, c'est-à-dire ni sa possibilité, ni son impossibilité.

Mais pour ce qui est de la deuxième affirmation, elle reste dans les limites de l'expérience donnée. Elle doit, par conséquent, être acceptée ou réfutée déjà dans la *Critique de la raison pure*. C'est sur ce point qu'il faut mener le véritable combat contre l'empirisme et contre la critique de Hume du concept de causalité.

À ce sujet, nous nous contenterons de souligner deux faits :

1) Kant ne discute pas avec le Hume réel. Il ne tient pas à réfuter ses écrits tels qu'ils se présentent réellement. Ce ne serait pas là une discussion philosophique, mais une polémique d'écolier.

Pour Kant, Hume est le représentant d'une philosophie, du scepticisme (nous dirions aujourd'hui de l'empirisme). Il s'agit donc de répondre à toutes les objections qu'on *pourrait* lui faire de ce point de vue, même si Hume ne les a pas exprimées, et également d'apercevoir toutes les conséquences possibles de l'empirisme, même si Hume n'est pas allé si loin.

Cela concerne surtout les mathématiques. Kant y insiste constamment. Hume avait concentré ses attaques contre la causalité, mais il conservait leur validité apodictique aux jugements mathématiques considérés par lui comme analytiques. Cela, Kant ne l'admet évidemment pas. Les jugements mathématiques sont aussi synthétiques que les explications causales, et les objections que Hume soulève contre la causalité, un empiriste conséquent pourrait les soulever également contre la valeur apodictique des mathématiques. Une [138] telle argumentation, seule, prouverait le caractère totalement atomistique de l'expérience et, partant, l'impossibilité d'un système transcendantal. Mais elle serait en contradiction avec la science et avec l'expérience universelle qui, elles, prouvent la certitude apodictique des mathématiques ¹⁰⁶. La réalité, le donné n'est donc pas atomistique, il constitue une totalité, tout au moins formelle, même si elle n'est pas matérielle et parfaite. Les sensations sont données dans le tout de l'espace et du temps. Il y a une intuition pure. Cela une fois admis, il reste à déduire de la nécessité d'une expérience désormais reconnue comme possible le caractère *a priori* des catégories en général et de la causalité en particulier.

Kant a dû beaucoup élaguer dans l'ancien système de la *Dissertation*, et il en était conscient. Mais sur les points essentiels Hume et l'empirisme étaient réfutés.

Après ce que nous venons de dire, on comprendra facilement le sens du célèbre passage des « Prolégomènes », le seul que nous allons citer parmi les innombrables développements se rapportant à Hume.

« Je l'avoue franchement ; ce fut le souvenir de David Hume qui interrompit d'abord, voilà bien des années, mon sommeil dogmatique et qui

¹⁰⁶ Pour Kant, qui subit encore l'illusion de la réification, voir aussi le paragraphe IV du présent chapitre.

donna à mes recherches en philosophie spéculative une tout autre direction. J'étais bien éloigné d'admettre ses conclusions qui résultaient tout simplement de ce qu'il ne se représentait pas le problème dans toute son ampleur, l'ayant vu par un de ses côtés seulement qui, si l'on ne considère pas l'ensemble, ne peut rien expliquer. Quand on part d'une pensée bien fondée qu'un autre nous a transmise sans la développer, on peut bien espérer, grâce à une méditation continue, aller plus loin que [139] l'homme pénétrant auquel on devait la première étincelle de cette lumière ¹⁰⁷. »

2) Le deuxième fait que nous voulons souligner est le suivant :

La polémique avec David Hume a eu une grande influence sur le ton et la structure extérieure de la *Critique de la raison pure*, ce qui est beaucoup moins le cas pour la *Critique de la raison pratique*, parue sept ans plus tard. C'est pourquoi cette deuxième *Critique* est construite d'une façon plus unitaire et plus systématique.

On a souvent reproché à Kant de s'être laissé dominer dans la construction des trois critiques par un souci de symétrie extérieure. Nous espérons montrer, au contraire, que la symétrie intérieure de leur contenu est beaucoup plus profonde que son expression extérieure dans le plan des ouvrages. C'est précisément visible dans le cas de la *Critique de la raison pure*, rédigée sous l'influence immédiate des écrits de Hume et du besoin de répondre aux objections de l'empirisme.

II

Lorsqu'on se propose d'exposer ne serait-ce que les caractères généraux de la philosophie critique, il est indispensable de discuter d'abord ce qu'on ne peut appeler autrement que le malentendu néo-kantien.

En fait, l'enseignement universitaire allemand — on ne peut guère, pendant cette période, parler de philosophie — s'est fait pendant cinquante ans, de 1870 à 1920, sous le signe de ce qu'on a coutume d'appeler le [140] néo-kantisme. Toute une série de professeurs de philosophie, groupés dans différentes écoles, avaient adopté le mot

¹⁰⁷ *Œuvres*, t. IV, p. 260.

d'ordre « retour à Kant » et prétendaient être les seuls représentants et continuateurs légitimes de la pensée kantienne. Les plus importantes de ces écoles avaient leurs centres à Marburg, à Heidelberg, et pour organes les plus grandes revues philosophiques du pays, les *Kantstudien* et le *Logos* ¹⁰⁸.

Mais comme, au fond, on ne se sentait pas d'un kantisme très orthodoxe, on essayait de réaliser une « synthèse » entre la pensée kantienne et la pensée d'un autre philosophe dont évidemment on voyait les idées à travers ses propres lunettes. À Marburg, on préférait pour cela Platon ; à Heidelberg, Hegel, et à Vienne, Karl Marx ¹⁰⁹.

La conséquence la plus néfaste de ce mouvement fut que ses représentants sont arrivés à faire prendre leurs pensées pour la philosophie de Kant et que, de ce fait, lorsque plus tard, après 1920, s'éveilla en Europe un besoin réel de philosophie, la pensée kantienne elle-même se trouva compromise aux yeux des meilleurs esprits du continent. Par ailleurs, il ne faut pas nier que les plus importants néo-kantiens tels Windelband, Cohen, Lask, Cassirer ont fourni un travail important de philologie et d'histoire et ont même apporté certaines contributions à la théorie de la connaissance. Mais ce n'était pas de la philosophie, et encore moins de la philosophie kantienne.

Il est naturellement impossible d'ignorer complètement [141] les néo-kantiens, car leur interprétation est encore prédominante dans l'esprit de nombreux lecteurs. Mais, d'autre part, il serait monotone de revenir chaque fois sur elle dans l'exposition des différents chapitres de la philosophie critique, leurs erreurs découlant presque toutes d'un même « malentendu » fondamental qui peut très bien d'ailleurs s'expliquer sociologiquement.

Nous préférons donc consacrer dans ce chapitre introductif un paragraphe aux néo-kantiens, ce qui nous évitera de revenir à eux par la suite. Nous avons déjà examiné, dans le premier chapitre, les conditions sociologiques qui ont présidé à la formation de la

¹⁰⁸ Celui-ci, comme toute l'école de Heidelberg, était aussi néo-hégélien.

¹⁰⁹ À vrai dire, parmi les marxistes néo-kantiens de Vienne, un seul s'occupait surtout de philosophie : Max Adler. Les autres penseurs de ce groupe, rassemblés autour des *Marxstudien*, étaient avant tout des sociologues et des économistes.

philosophie kantienne. À une époque où la bourgeoisie anglaise avait conquis le pouvoir économique et politique depuis déjà presque un siècle et demi et créé un état démocratique, à une époque où, en France, la critique intellectuelle et sociale remportait un triomphe considérable et où la bourgeoisie était sur le point de renverser l'absolutisme, le développement économique de l'Allemagne était resté très arriéré, ce qui avait conduit à la naissance d'un organisme social et politique tout à fait anormal. Mais ce caractère pathologique du corps social permit justement aux éléments progressifs de la bourgeoisie allemande d'accéder à une connaissance philosophique beaucoup plus claire et plus profonde que dans le reste de l'Europe.

a) Puisqu'on était incroyablement loin de tout combat sérieux pour la réalisation de la démocratie, on pouvait garder l'esprit critique et ne pas tomber dans cet optimisme exagéré qu'engendre nécessairement la lutte. Au rationalisme optimiste des Français, on pouvait opposer en Allemagne une vision claire des insuffisances réelles de l'ordre social bourgeois et individualiste qui était en train de naître en Europe.

[142]

b) Mais comme, d'autre part, la réalité au milieu de laquelle on vivait était par trop misérable, on ne pouvait s'en contenter à l'exemple des empiristes anglais satisfaits de la leur. On devait absolument espérer dans un avenir meilleur, tendre vers lui et cela avec d'autant plus de force qu'on l'envisageait plus beau, plus parfait que l'ordre existant en Angleterre ou en train de naître en France. Les rêves et les espoirs sont toujours extrêmes, aussi longtemps qu'on ne doit pas lutter pour leur réalisation.

c) Le problème le plus difficile et même apparemment insoluble, était cependant : comment passer de la misère présente à l'idéal rêvé ? (En termes philosophiques, le problème de l'unité entre la théorie et l'action.)

Tous ces éléments se trouvent exprimés sur le plan philosophique dans le système kantien. Nous aurons, plus loin, à nous occuper d'une manière détaillée de ses éléments constitutifs et de leur liaison. Pour l'instant, nous nous contentons de les énumérer de façon schématique :

1. L'idée que la destinée authentique de l'homme est de tendre vers l'absolu, c'est-à-dire vers quelque chose de complètement différent du donné empirique, sur le plan théorique vers la connaissance de l'*Universitas*, de la chose en soi, des noumènes, etc., sur le plan pratique vers le souverain bien, le royaume de Dieu, etc.

2. L'idée que l'homme empiriquement donné (qui, pour Kant, est l'homme en général) dépend de quelque chose d'extérieur (la sensibilité) qu'il est, par conséquent, limité et ne peut jamais atteindre l'absolu. Dans l'analyse de cette limitation de l'homme, Kant établit les fondements philosophiques d'une critique aussi aiguë que possible de la société bourgeoise et individualiste/ Tout ce qui est venu après lui ne pouvait plus que [143] développer cette analyse et l'appliquer dans les différents domaines. Cette critique de l'homme individualiste, de sa pensée et de son action, se trouve dans l'esthétique de la Critique de la raison pure et dans les deux « Analytiques » de *Critique de la raison pure* et de *Critique de la raison pratique*.

3. Puisque l'homme ne peut progresser vers l'absolu qu'à travers les sensations données et malgré les inclinations de ses sens, il doit créer le maximum de ce qui lui est accessible, c'est-à-dire *théoriquement une connaissance expérimentale cohérente et pratiquement une vie conforme à l'impératif catégorique*.

Mais cette double fin n'est pour Kant qu'un pis-aller, une limitation tragique. La connaissance d'un intellect archétype ne serait pas régie par des lois générales et pour une volonté sainte il n'y aurait pas d'impératif catégorique.

Vers la fin du siècle passé, la structure économique et sociale de l'Allemagne était devenue tout à fait différente de celle que nous venons de décrire. Bismarck avait créé un Etat politiquement unifié : le Reich, l'industrie allemande était sur le point de rattraper et même de dépasser celle des autres pays occidentaux, l'Allemagne était devenue le pays le plus industrialisé de l'Europe. Mais, malgré le rythme vertigineux de cette évolution, une chose n'avait pas été acquise : un esprit libéral, analogue à celui de la bourgeoisie française et anglaise. Et cela pour une double raison : tout d'abord, les valeurs spirituelles ne se créent pas en dix ou vingt ans. Elles ont besoin d'une tradition séculaire, telle quelle existait en Angleterre ou en France. En

Allemagne, par contre, la tradition s'opposait justement à ces conceptions, l'esprit nouveau aurait dû la vaincre (et le devrait encore aujourd'hui). Mais pour cela, il [144] aurait fallu des dizaines d'années et peut-être des siècles de luttes ininterrompues.

En deuxième lieu, la bourgeoisie allemande, qui n'avait pas reçu en héritage de ses pères l'État industriel moderne, ne l'avait pas non plus acquis de ses propres forces. Elle l'avait tout simplement reçu en don de la classe dirigeante, de la noblesse et des hobereaux. Comme on le dit si bien dans les livres d'histoire, le Reich allemand n'avait pas été créé « par en bas », c'est-à-dire par la bourgeoisie, mais « par en haut », par Bismarck et les hobereaux, et il était fait à leur ressemblance. Les hobereaux nobles s'étaient réservés toutes les positions importantes et, avant tout, le corps des officiers et la diplomatie. La bourgeoisie ne devait que suivre et obéir, ce qu'elle fit d'ailleurs avec enthousiasme aussi longtemps que les affaires étaient bonnes et que les profits montaient. Bien entendu, les grands industriels devinrent de puissants personnages dans l'État, des personnages qui avaient leur mot à dire dans la politique intérieure et extérieure. Mais jamais la bourgeoisie allemande n'est arrivée à s'emparer de l'appareil d'État et à le démocratiser réellement. Pas même dans sa période la plus radicale, pendant les gouvernements plus ou moins socialistes des années d'après 1918. L'armée, la diplomatie, les postes importants de l'État sont restés entre les mains des hobereaux jusqu'en 1932. Et pendant ce temps, à cause de sa jeunesse même qui la rendait moins tributaire du passé, l'industrie allemande put adopter les formes techniques les plus avancées et, par là, laisser loin derrière elle l'industrie de la France et même celle de l'Angleterre. C'est de cette façon qu'est né le type du spécialiste allemand que nous connaissons si bien aujourd'hui. Technicien éminent dans sa branche, organisateur parfait, discipliné jusqu'à [145] l'extrême, obéissant toujours à ses supérieurs, tranchant avec ses subalternes, manquant d'un horizon un peu ouvert, de pensée personnelle, d'humour et surtout d'indépendance et de besoin de liberté, choses qui vont presque de soi en Angleterre et en France.

Tout cela devait, bien entendu, avoir une influence décisive sur la vie de l'esprit en Allemagne, sur l'art, la science et la philosophie. Depuis environ 1870, l'Allemagne commence à avoir les professeurs de philosophie les plus érudits du monde, mais elle perd presque entièrement l'esprit philosophique.

Nietzsche et Marx, les derniers grands philosophes allemands, vivent à l'étranger.

Le néo-kantisme est la « philosophie » de cette époque. Toute une série de professeurs de philosophie ayant découvert dans l'œuvre kantienne une analyse exacte de l'homme moderne, fit retentir l'appel « Retour à Kant ». On entendait par là déjà sur le plan extérieur un retour non pas à toute la philosophie kantienne, mais seulement à l'« Esthétique »¹¹⁰ et à l'« Analytique ». Et même ces parties ont été complètement dénaturées. Car ce qui, chez Kant, était conscience d'une limitation tragique de l'homme, devenait chez les néo-kantiens un fait normal allant de soi et, implicitement, une apologie. Les moindres détails de ces parties du système kantien ont été disséqués et analysés dans des centaines de livres avec une dépense extraordinaire de travail et d'érudition. Mais l'esprit même de la pensée kantienne avait disparu.

Car de ce point de vue borné et apologétique, la dialectique devait apparaître totalement incompréhensible. Tout ce qui se rapportait à la chose en soi, à l'intellect [146] archétype, au bien suprême, au monde intelligible, était pour la plupart des néo-kantiens un livre fermé. La seule chose fâcheuse était que, dans l'œuvre de Kant qu'on avait déclaré être le plus grand génie de la philosophie, on se heurtait à chaque page à ces problèmes. Il fallait donc en sortir d'une façon ou d'une autre, et chaque école choisit pour cela, selon son tempérament, une voie différente. On pouvait, par exemple, ignorer la dialectique, ce qui était d'autant plus facile que la plupart des lecteurs ne lisaient pas eux-mêmes les textes originaux ou, tout au moins, manquaient d'esprit critique. Mais, pour un grand nombre de professeurs néo-kantiens, c'était impossible étant donné la conscience professionnelle qui régnait dans les universités allemandes. On trouva donc une autre solution. À Marburg, on préféra supprimer la dialectique en prouvant qu'il ne s'agissait que de « concepts-limites ». À Heidelberg, on fut plus tranchant, et on la présenta ou bien comme une survivance de la période dogmatique ou, tout simplement, comme un non-sens.

Après ce que nous venons de dire, il serait inutile d'analyser en détail les différents écrits néo-kantiens, ce qui d'ailleurs nécessiterait toute une bibliothèque. Nous nous contenterons de prendre deux

¹¹⁰ Il s'agit naturellement de l'« Esthétique » de la Critique de la raison pure.

exemples en considérant la « chose en soi » chez deux professeurs représentatifs des écoles de Marburg et de Heidelberg. Nous choisissons à cette fin Hermann Cohen et Bruno Bauch. La différence par rapport aux écrits de Kant apparaît de prime abord. Dans la *Critique de la raison pure*, l'« Esthétique transcendantale » et l'« Analytique » comprennent dans l'édition de l'Académie de Berlin un peu moins de deux cents pages ; la « Dialectique », à elle seule, 230. Dans le livre de Hermann Cohen, qui porte le titre significatif *La Théorie kantienne de [147] l'expérience* ¹¹¹ (et non pas de la connaissance), l'analyse des deux premières occupe 420 pages, celle de la « Dialectique », 54. Dans *l'Immanuel Kant* de Bauch ¹¹², la critique de la connaissance est exposée sur 181 pages, la partie sur la connaissance rationnelle (*Vernunftserkenntnis*) n'en comporte que 29.

Et la situation devient tout à fait claire dès que nous prenons en considération le contenu de ces pages. Hermann Cohen s'efforce d'expliquer de toutes les façons possibles et imaginables que la chose en soi n'est pas, à vrai dire, qualitativement différente de l'étude expérimentale et scientifique du donné. Il s'accroche au concept « régulateur » qu'il interprète à sa façon. « Les règles sont des principes, et ces principes sont, à la différence des principes synthétiques qui ont une valeur constructive, régulatifs. Ils donnent des règles et des indications, ouvrent des points de vue, fournissent des maximes, et tracent des directions pour la recherche là où les axiomes mécaniques, conformément à leur tendance, nous laissent impuissants » (p. 514). C'est notamment aux sciences naturelles descriptives qu'il pense. Kant aurait dû « se demander si la description de la nature ne pouvait être le factum pour la valeur transcendantale des idées » (p. 517). « La chose en soi est, par conséquent, l'expression de toute l'étendue scientifique et de la cohérence de nos connaissances » (p. 518). « Avant tout, renonçons à supposer que l'absolu dépasse l'expérience » (p. 521 sq.). Dans un autre livre, il écrit tout simplement que « La loi est la chose en soi » ¹¹³.

¹¹¹ H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 2^e éd., Berlin, 1885.

¹¹² B. Bauch, *Immanuel Kant*, Berlin, 1923.

¹¹³ H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, Berlin, 1877, p. 27.

Lorsqu'on connaît tant soit peu les œuvres de Kant, [148] on reste déconcerté en lisant de pareilles choses. Kant souligne des centaines de fois, sans équivoque possible, que les lois des sciences mécaniques aussi bien que les principes des sciences descriptives résultent de la subsomption des perceptions sensibles sous les concepts de l'entendement par notre faculté de jugement. La chose en soi est justement ce qui reste inaccessible à toutes ces facultés de connaître, ce qui ne pourrait être connu que par un intellect archétype, elle est ce vers quoi notre raison doit tendre inlassablement sans jamais pouvoir l'atteindre. Mais cela, Hermann Cohen ne pouvait tout simplement pas le comprendre, et encore moins l'attribuer au grand penseur qu'était Kant. Il essaie donc de « sauver » celui-ci, et nous venons de voir le résultat de cette tentative.

Bruno Bauch prend le chemin opposé. Il est clair, pour lui, que l'entendement et la raison, la loi et l'expérience d'une part, la chose en soi de l'autre, sont des concepts essentiellement et qualitativement différents. Il en conclut que la chose en soi est une absurdité. Laissons-le parler lui-même :

« J'ai dit que je considère la chose en soi comme la faute la plus grande de la critique de la raison de Kant. De toute façon, la chose en soi de l'Esthétique transcendantale est justement la plus malheureuse des idées dogmatiques introduites par Kant dans le criticisme (p. 83). » « Kant a, bien entendu, conservé la chose en soi et, de cette façon, alourdi sa doctrine d'une véritable croix. » « Derrière la doctrine de la chose en soi se cache le plus néfaste des psychologismes » (p. 64). Kant a été dupe d'un mot. « Deuxièmement, le simple mot et non pas, comme il le croit, le concept de phénomène l'amène à la croyance à la chose en soi » (p. 185).

On a l'impression qu'Emmanuel Kant a vécu malheureusement [149] trop tôt. S'il avait entendu seulement quelques cours de Bruno Bauch, il serait probablement devenu un vrai philosophe. Que Bauch parle dans le même style du souverain bien, cela va de soi. « En fait, on doit reconnaître que, sur ce point, Kant ne s'est pas rendu tout à fait maître des difficultés » (p. 323). « Par étapes, il est retombé assez profondément en arrière, dans la pensée sensualiste » (p. 333). Le souverain bien « trouble l'infinité des buts que la raison se propose... dans sa pureté a priori » (p. 334).

D'ailleurs, ici, Bruno Bauch et Hermann Cohen se rencontrent. Nous épargnons au lecteur plusieurs pages du long développement de Cohen et citons seulement ses conclusions ¹¹⁴ :

« Par conséquent, je ne fais que persister dans la pensée fondamentale de Kant en niant, que la doctrine du souverain bien soit une conséquence de son éthique. » « Kant a cru renforcer la réalité des lois morales par le souverain bien. Mais nous n'avons pas besoin de ce monde meilleur », etc.

Ces exemples devraient suffire. En lisant ces livres, on pense malgré soi aux mots de Faust dans le dialogue avec Wagner :

« C'est le propre esprit de ces messieurs dans lequel les temps passés se reflètent. »

Schématiquement, on peut exposer comme suit les traits les plus importants du malentendu néo-kantien :

a) Dans le domaine théorique, l'expérience empirique est, selon les néo-kantiens, le but suprême que l'homme peut espérer et s'efforcer d'atteindre par ses efforts. *L'effort vers la totalité est seulement quantitatif* ; il ne signifie rien d'autre que la nécessité de poursuivre sans [150] fin de nouvelles expériences et d'établir des lois scientifiques, à supposer que cet effort ne soit pas un simple non-sens dogmatique et métaphysique. Au contraire, il y a, selon Kant (et également selon Hegel, Marx et Lukács), une connaissance qui est essentiellement et qualitativement différente de celle de l'homme (selon Kant, de l'homme en général ; selon Marx et Lukács, de l'homme actuel vivant dans une société atomisée et individualiste). L'homme doit toujours tendre vers cette connaissance, bien qu'elle lui soit à jamais inaccessible. À chaque instant, l'étendue quantitative de notre expérience est, en quelque sorte, le précipité, le résultat de cet effort vers une connaissance supérieure, qualitativement différente. (On comprend quelle importance devait avoir pour Hegel et Marx l'idée que

¹¹⁴ H. Cohen, *Kants Begründung der Ethik*, pp. 312-313.

les différences quantitatives se transforment en différences qualitatives.)

En un mot, justement à l'époque où les recherches ethnographiques montraient l'énorme différence entre la pensée des primitifs et la nôtre, les néo-kantiens ont confondu la pensée de l'homme dans la société actuelle avec la pensée en général, ce qui, du point de vue épistémologique, était une régression, même par rapport à Kant et à Hegel.

b) Dans le domaine éthique et pratique, les néo-kantiens voyaient dans l'accomplissement de l'impératif catégorique le but suprême que l'homme doit s'efforcer d'atteindre — rapprochant ainsi considérablement Kant des stoïciens. Mais comme l'accomplissement absolu des normes éthiques est impossible pour l'homme, ils arrivaient en fait au « type idéal » du citoyen qui, conscient de ses devoirs moraux, s'efforce de les accomplir dans la mesure du possible, mais peut tranquillement, [151] lorsque son effort est vain, mettre sa faiblesse sur le compte de l'insuffisance humaine. Que la loi morale doive rester toujours un mélange de plaisir et de déplaisir, un devoir pénible qu'on accomplit avec plus ou moins de répugnance, cela semblait aller de soi pour les néo-kantiens. Toute autre conception aurait « troublé l'infinité des buts que la raison se propose... dans sa pureté *a priori* » car « nous n'avons pas besoin de ce monde meilleur ».

Le bien suprême, le monde intelligible, le royaume des fins, le royaume de Dieu sur terre — de tous ces concepts essentiels de l'éthique kantienne, il ne restait rien. L'esprit apologétique en avait empêché toute compréhension.

c) La philosophie de l'histoire de Kant est devenue dans les gros livres de Rickert et de ses élèves (avec l'exception partielle de Lask), une élaboration des concepts des sciences historiques et humaines. Chez Kant, toutes les catégories étaient orientées vers l'avenir ; chez Rickert, elles le sont vers le passé ou tout au plus vers le présent. Les idées fondamentales de la philosophie de l'histoire de Kant, « la société des citoyens du monde », « la paix éternelle » ont disparu, et on les a remplacées par une philosophie abstraite des valeurs à laquelle on peut

substituer au besoin l'apologie de la société actuelle ou, tout au moins, un contenu « scientifique » quelconque.

Tout cela devrait suffire pour montrer combien il importe aujourd'hui, alors que renaît l'intérêt pour la philosophie, de dégager le vrai sens de la pensée kantienne en la libérant de ce malentendu.

Dans le développement ultérieur de notre travail, nous ne reviendrons plus sur les néo-kantiens. Après ce que nous venons de dire, le lecteur pourra facilement [152] reprendre cette critique et l'appliquer lui-même à ceux des néo-kantiens qui l'intéressent particulièrement.

III

Une question très importante pour nous aujourd'hui, après l'évolution des trente dernières années, est celle des rapports entre la pensée kantienne et la mystique intuitionniste. (C'est consciemment et à dessein que nous n'employons pas le mot philosophie.) Dans son œuvre philosophique, Kant n'a jamais approfondi ce problème, abstraction faite de quelques remarques occasionnelles sur la Schwärmerei. Et cela à juste titre, puisqu'il ne lui est jamais venu à l'idée de considérer l'intuitionnisme comme une philosophie. Les conceptions du monde auxquelles il s'oppose (empirisme, scepticisme, dogmatisme rationaliste, stoïcisme et épicurisme) avaient au moins en commun avec sa propre vision du monde le minimum qui lui semblait nécessaire pour qualifier de philosophique un système de pensée. Ces conceptions reconnaissaient toutes la raison comme autorité suprême et défendaient implicitement la liberté de l'individu. À l'époque moderne, l'intuition n'avait pas jusqu'alors trouvé de philosophe d'envergure ¹¹⁵. Schelling devait être le premier. Il est vrai qu'il a fait école par la suite. Nous devons donc attacher une importance d'autant plus grande à un petit article publié par Kant sur la mystique intuitionniste, article qui nous semble être jusqu'aujourd'hui le meilleur écrit sur le sujet ¹¹⁶.

¹¹⁵ À moins qu'on ne compte J. Böhme parmi les philosophes, comme c'est l'habitude depuis Schelling.

¹¹⁶ *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, Œuvres, t. VIII, p. 131.

Dans sa polémique avec Moses [153] Mendelssohn, au sujet du spinozisme de Lessing, F. H. Jacobi s'était réclamé de Kant. On savait que celui-ci avait beaucoup d'amitié pour l'homme et qu'il avait même conseillé à ses amis de Berlin « d'éviter toute attaque offensante contre Jacobi ». Pour prévenir un malentendu possible, il fait paraître dans la *Berliner Monatsschrift* ¹¹⁷, un article qui ne répond pas seulement à Jacobi, mais reste encore valable pour les systèmes des Schelling, Bergson, Scheler, etc.

Kant commence par établir qu'« il s'agit de savoir » si, pour connaître Dieu (Kant écrit « les objets suprasensibles », aujourd'hui nous dirions « l'absolu » ou mieux, pour employer une expression de Lukács, « pour arriver à la vraie conscience »), nous devons nous laisser guider par la « saine raison », comme le voulait Mendelssohn, ou par la *Schwärmerei* en « renonçant entièrement à la raison ». Il laisse à Jacobi une porte ouverte, ne voulant pas lui attribuer « l'intention de préconiser une si mauvaise méthode de penser ». ¹¹⁸ Ensuite, il annonce : « D'un autre côté, je ferai voir qu'en réalité c'est la raison seulement et non un prétendu sens mystérieux de la vérité (sens auquel on pourrait facilement substituer l'intuition intellectuelle de Schelling ou l'intuition de Bergson L.-G.), une intuition enthousiaste qu'on appellerait foi mais..., ainsi que le soutenait fermement et avec une [154] ardeur légitime Mendelssohn, seulement la pure raison humaine par laquelle il jugeait nécessaire et conseillait de s'orienter. »

Suit un exposé détaillé de son propre point de vue où il établit avec clarté et précision ce qui le sépare du dogmatisme de Mendelssohn en soulignant néanmoins que « celui-ci a tout de même le mérite d'avoir insisté sur le fait qu'ici comme partout ailleurs le dernier critérium de

¹¹⁷ Voici ce qu'il écrivait en même temps dans une lettre à Jacobi (30 août 1789) : « J'ai toujours estimé de mon devoir de traiter avec respect les hommes de talent, les hommes de science et de bien, même si je ne partageais pas leur avis. C'est de ce point de vue que vous jugerez ma dissertation publiée dans la *Berliner Monatsschrift* : Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? J'étais amené à la publier contre mon gré à la suite d'invitations venant de différentes parties, pour lever le doute pesant sur moi, concernant mon prétendu spinozisme. J'espère que vous n'y trouverez aucune trace d'une déviation du principe énoncé plus haut. »

¹¹⁸ *Œuvres*, t. VIII, p. 134.

la légitimité d'un jugement est à chercher *dans la seule raison* ¹¹⁹... ». Car « le *concept* de Dieu et même la croyance en son existence ne peut se trouver que dans la seule raison, avoir sa source en elle seule et ne peut nous venir ni d'une inspiration, ni d'un enseignement extérieur, si grand qu'en soit l'autorité ¹²⁰ ». Suit la réponse à Jacobi.

Après ce que nous venons de dire, il est normal que cette réponse n'ait pas un caractère philosophique, mais qu'elle soit sociologique, politique et même prophétique. Kant y dit simplement que le romantisme du sentiment protestant au nom de la liberté de l'individu contre les limites de la raison met, au contraire, en danger la vraie liberté qui est une des valeurs suprêmes de l'homme. La seule chose qu'en 1786 Kant ne pouvait prévoir, c'est qu'il y aurait cent cinquante ans plus tard des milieux et même des gouvernements qui cultiveront consciemment cette conception du monde pour faire disparaître la liberté. Cette réponse nous paraît suffisamment importante pour la citer *in extenso* ¹²¹ :

« Hommes de grand talent et d'horizons larges ! J'honore vos talents et chéris votre humanité. Mais avez-vous bien réfléchi à ce que vous faites et aux conséquences [155] de vos attaques contre la raison ? Sans doute, vous voulez que la liberté de penser soit conservée intacte : sans elle, ce serait bientôt fait même des élans de votre génie. Voyons donc ce qu'il adviendra naturellement de cette liberté de penser, si ce que vous venez d'entreprendre se généralise.

« À la liberté de penser s'oppose d'abord la contrainte civile. On dit, bien sûr, que la liberté de parler ou d'écrire peut, sans doute, nous être enlevée par un pouvoir supérieur, mais non la liberté de penser. Mais penserions-nous beaucoup et penserions-nous bien, si nous ne pensions pas, pour ainsi dire, en commun avec d'autres auxquels *nous communiquons* nos pensées et qui nous font part des leurs ? On peut donc bien dire que cette puissance extérieure qui enlève aux hommes la liberté de communiquer publiquement leurs pensées, leur ôte aussi la liberté de penser, l'unique trésor qui nous reste encore malgré toutes les charges civiles et qui peut seul fournir un remède à tous les maux attachés à cette condition.

¹¹⁹ *Œuvres*, t. VIII, p. 140.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 142.

¹²¹ *Ibid.*, p. 144.

« *Deuxièmement*. La liberté de penser se prend aussi dans ce sens, qu'elle a pour opposé la contrainte de la conscience. Cette contrainte a lieu lorsque dans le domaine religieux, en dehors de toute contrainte extérieure, des citoyens se posent en tuteurs à l'égard d'autres citoyens, et qu'au lieu d'arguments, par des formules de foi obligatoires, accompagnées de la crainte poignante du danger d'une recherche personnelle, ils savent, grâce à une impression faite à temps dans les esprits, bannir tout examen de la raison.

« *Troisièmement*. On entend aussi par liberté de penser la soumission de la raison aux seules lois qu'elle se donne elle-même. À cette liberté est opposée la maxime d'un usage sans loi de la raison (afin, comme le rêve le [156] génie, de voir plus loin qu'en restant dans les limites de ses lois). D'où la conséquence naturelle, que si la raison ne veut pas être soumise à la loi qu'elle se donne elle-même, il faut qu'elle subisse le joug des lois qu'une autre lui donne ; car, sans une loi quelconque, rien ne peut exister, pas même le plus grand non-sens. La conséquence inévitable de cette absence déclarée de loi dans la pensée (d'un affranchissement des restrictions posées par la raison), c'est que la liberté de penser y trouve sa perte, et parce que cela n'est pas arrivé par un malheur mais par la faute d'un véritable orgueil, la liberté est dans le sens propre du mot étourdiment perdue [*verscherzt*].

« Telle est approximativement la marche des choses. Le génie se complaît d'abord dans son audacieux élan, après avoir rejeté le fil par lequel la raison le conduisait autrefois. Bientôt, il charme aussi les autres par des sentences impérieuses et de brillantes promesses ; il semble s'être enfin placé sur le trône qu'une raison lente et pesante ornait si mal, sans toutefois cesser d'en tenir le langage. La maxime alors admise de l'impuissance d'une raison souverainement législatrice, nous l'appelons nous autres hommes vulgaires, une extravagance [*Schwärmerei*], mais pour ces favoris de la bonne nature c'est de l'illumination. Cependant, comme une confusion de langage ne peut tarder à naître parmi eux, puisque seules les prescriptions de la raison sont universellement valables et que chacun s'abandonne maintenant à son inspiration propre, ces inspirations intérieures doivent alors aboutir à des faits garantis par des témoignages extérieurs, des traditions, qui au commencement étaient encore choisies, mais qui avec le temps sont devenues des enseignements obligatoires, il doit sortir en un mot l'entier asservissement de la raison aux faits, c'est-à-dire [157] la superstition parce que la superstition se laisse du moins conduire à une forme légale et, par là, à un état d'équilibre.

« Néanmoins, comme la raison humaine ne cesse jamais de tendre vers la liberté, il est nécessaire, si cette raison vient à briser ses liens, que son premier usage d'une liberté longtemps restée sans exercice dégénère en abus, et qu'une confiance téméraire en l'indépendance de sa faculté à l'égard de toute restriction se change en une foi à la souveraineté exclusive de la raison spéculative, qui n'admettra rien que ce qui peut se justifier par

des raisons objectives et une démonstration dogmatique, rejetant témérairement tout le reste. La maxime de l'indépendance de la raison à l'égard de son propre besoin (la renonciation à une foi rationnelle) s'appelle donc incrédulité ; non pas une incrédulité historique qu'on ne peut absolument pas concevoir comme délibérée, ni par conséquent comme imputable (attendu que chacun, qu'il le veuille ou non, est forcé de croire à un fait suffisamment établi, tout comme à une démonstration mathématique), mais bien une incrédulité rationnelle, un état pénible de l'esprit humain qui ôte aux lois morales d'abord toute leur force en tant que mobile du cœur, et avec le temps toute autorité et prépare la façon de penser qu'on appelle impiété, c'est-à-dire le principe de ne plus admettre aucun devoir. Mais, ici, l'autorité intervient pour empêcher que la société ne tombe dans le plus grand désordre. Et comme le moyen le plus prompt et le plus efficace est précisément le meilleur à ses yeux, elle enlève la liberté de penser et soumet cette affaire comme toutes les autres aux règlements du pays. C'est ainsi que la liberté de penser, quand elle va jusqu'à vouloir s'affranchir des lois mêmes de la raison, finit par s'anéantir de ses propres mains.

[158]

« Amis de l'humanité et de ce qu'il y a de plus saint pour elle, admettez ce qui vous paraît le plus digne de foi après un examen attentif et sincère, qu'il s'agisse de faits ou de raisonnements ; seulement, ne contestez pas à la raison ce qui fait d'elle le souverain bien sur terre, le privilège d'être la pierre de touche de la vérité. Autrement, indignes de cette liberté, vous ne pourrez manquer de la perdre, et vous entraînerez en plus dans cette infortune tous ceux qui, sans ce malheur, auraient été disposés à user légalement de leur liberté et à la faire servir au bien de l'humanité [*Weltbeste*]. »

Les 25 dernières années nous ont montré à quel point la vision de Kant était juste et à quel point les liens unissant l'irrationalisme et la mystique de l'intuition et des sentiments à la suppression des libertés individuelles, sont étroits.

IV

Nous devons encore examiner, dans ce chapitre d'introduction, quelques questions importantes de terminologie et de philosophie.

Tout d'abord, le mot « raison » lui-même. À cause de l'influence prédominante des néo-kantiens, à qui le sens kantien de ce terme échappait complètement, celui-ci s'est fortement altéré. Aujourd'hui, on entend par raison une faculté purement théorique de connaître, tout au plus une sagesse pratique.

Chez Kant, il en est tout autrement. Dès le début, la raison n'est pas purement spéculative et, à partir de 1790, elle devient une faculté de connaître exclusivement pratique. Comme nous le dit un tableau de la [159] *Critique du jugement*¹²², son principe n'est pas la légalité de la nature, mais le but final de la liberté humaine.

Le mieux serait de la désigner comme la faculté spirituelle communicable qui nous fait tendre vers la réalisation des fins suprêmes de l'homme. Peut-être pourrait-on exprimer cela d'une manière plus heureuse par le mot « Esprit » ou par le « Logos » de Hegel, si le XIX^e siècle n'avait pas aussi affaibli et édulcoré le sens de ces concepts.

Nous maintiendrons, bien entendu, le terme employé par Kant et c'est justement pourquoi cette mise au point était nécessaire.

Universitas et *Universalitas* (communauté et universalité) : Emil Lask a indiqué, le premier, l'importance éminente de ces deux concepts pour la compréhension non seulement de la pensée kantienne, mais de la philosophie moderne en général.

Il serait difficile d'exposer ici en quelques lignes plus que l'essentiel de la question. Pour le faire, il faudrait expliquer d'abord ce phénomène

¹²² *Œuvres*, t. V, p. 198.

fondamental de la société bourgeoise individualiste que Marx a appelé « le fétichisme de la marchandise » et Lukács « la réification » ¹²³. Nous essaierons cependant d'être aussi clairs que possible.

L'homme ne crée pas sa connaissance dans une complète [160] indépendance. Il dépend du donné, qu'on l'appelle le sensible ou autrement. Le constater, c'est affirmer du même coup qu'un rationalisme radical est insoutenable.

Il n'est pas facile d'établir en quoi consiste ce « donné ». Lask remarque avec raison qu'on ne peut le déterminer que négativement comme ce qui n'est pas formé, ce qui n'a pas de forme ; or, qu'on en parle et qu'on y pense seulement, et déjà on lui en donne une. Nous l'appellerons donc la matière de la connaissance et laisserons ouverte la question de savoir s'il s'agit d'une qualité pure, accessible au seul sentiment, selon les données immédiates de Bergson, ou bien d'un courant de conscience selon William James ou encore de quelque chose de déjà structuré selon la psychologie de la forme. Il semble de toute façon vraisemblable que, chez un être non social (animal ou enfant nouveau-né), il ne peut être question d'une différenciation entre théorie et pratique, entre savoir et agir. Avec la vie sociale, cette différenciation apparaît aussitôt et du même coup la possibilité d'une différenciation entre la théorie et la pratique : c'est l'*expérience*. La vie sociale qui signifie division du travail et action en commun implique la possibilité d'une communication entre les consciences. Or, le donné, la matière sans forme, change avec chaque individu ; il n'y a pas deux sensibilités identiques. Si deux personnes se trouvent dans une chambre, chacune voit différemment la même table, selon qu'elle se trouve à gauche, à droite, devant ou derrière elle. La communication entre les consciences suppose cependant tout au moins que chacun transforme son propre donné immédiat, sa propre matière de telle façon que l'autre comprenne ce qui lui est communiqué et puisse le rapporter à son donné à lui, à la

¹²³ Les textes les plus importants sur ce sujet se trouvent chez Hegel, dans sa critique de la pensée kantienne et fichtéenne, chez Marx dans sa *Critique de la philosophie hégélienne du Droit* et dans *Le Capital*, chez Lukács dans toute son œuvre et surtout dans *La Réification et la conscience de classe du prolétariat*. Des éléments importants pour la compréhension de la réification dans la logique et dans la théorie de la connaissance se trouvent chez Lask : *La Logique de la philosophie et la doctrine des catégories* (Œuvres, t. II).

matière de son appréhension [161] immédiate ; mais elle implique aussi la possibilité que chacun comprenne la matière propre de sa connaissance comme un aspect partiel de la connaissance commune et sa connaissance comme dépendante de celle de tous les autres hommes. Nous appelons expérience le résultat de cette transformation de la matière qui, nous le soulignons, conduit au moins à la possibilité d'une communication mutuelle, mais pourrait conduire éventuellement à une véritable connaissance commune. Nous appellerons forme en épistémologie les principes généraux de cette transformation de la matière non formée en expérience.

Il s'ensuit que *tout empirisme radical est impossible pour un être vivant en société*. Il mènerait non seulement au solipsisme, mais encore au renoncement à toute pensée. Il s'ensuit également que la vie en société dissocie l'union originelle et immédiate entre la sensibilité et l'action individuelle. Entre les deux s'insinue la transformation du donné immédiat en connaissance communicable : le monde *théorique*. L'unité entre la théorie et la pratique ne peut, désormais, se rétablir que sur une base supérieure, pour et à l'intérieur de la communauté. (Ce que Lukács appelle « la vraie conscience ».)

Nous avons déjà dit que les principes de la forme, d'une expérience — nous emploierons désormais le terme kantien de *catégories* — ne sont pas rigides et éternels. Entre le minimum qui rend possible la compréhension entre les individus et le maximum qui correspondrait à une communauté idéale, il y a naturellement un certain nombre de types fondamentaux possibles. Les recherches des dernières années ont montré que la prédominance d'un système de catégories dans un lieu et à une époque donnée est déterminée surtout [162] sociologiquement ¹²⁴, c'est-à-dire par la structure sociale. Le philosophe et l'épistémologue s'intéressent naturellement aux systèmes passés de catégories (voir par exemple les recherches de Durkheim et Lévy-Bruhl sur la pensée des primitifs), mais surtout à ceux de

¹²⁴ Mais non pas d'une façon exclusive : il existe aussi des facteurs tenant à la nature humaine en général qui sont indépendants de l'ordre social : nous ne pouvons pas aller plus profondément dans l'examen des questions assez complexes posées par une théorie sociologique de la connaissance. Aussi, notre développement doit-il rester schématique et incomplet.

l'homme actuel et — dans la mesure où ils peuvent en dire quelque chose — à ceux d'une communauté idéale.

Mais comme cette communauté nous est encore inconnue et comme aujourd'hui elle n'est que partiellement réalisable (selon Lukács, par exemple, dans la solidarité de classe), nous ne pouvons énoncer que de vagues généralités sur les catégories qui correspondront à sa pensée. Par exemple :

a) Que *cette pensée ne pourrait en aucun cas être purement empirique, puisqu'une telle chose est inconcevable, ni purement rationaliste, puisqu'elle doit, au contraire, serrer de très près le donné, le monde extérieur.*

Elle ressemblera probablement à une espèce d'empirisme. En effet, si nous admettons qu'une communauté supérieure rétablira pour la communauté humaine l'unité entre la pensée et l'action, aujourd'hui perdue pour l'individu, nous devons admettre également que sa forme catégoriale s'adaptera le mieux et le plus facilement à toute matière donnée ou possible, pour la transformer en expérience.

b) De même, la séparation radicale entre forme et contenu, sujet et objet, qui caractérise la pensée de l'homme individualiste, devra être surmontée, quoiqu'il [163] soit permis de se demander si ces oppositions disparaîtront jamais *complètement*. Aujourd'hui, c'est la forme qui est le seul élément commun aux hommes de notre société, alors que le contenu constitue justement l'élément individuel, l'élément de séparation. Dans une communauté supérieure dans laquelle aucun intérêt égoïste n'opposera plus les hommes et les collectivités humaines, cette différence disparaîtra aussi : *forme et contenu seront communs à tous les hommes.*

c) Aujourd'hui (dans tous les domaines : connaissance, morale, droit, etc.), la forme est *réifiée et figée*. Elle doit justement s'opposer aux tendances centrifuges et égoïstes de l'individu. Dans une communauté supérieure, elle deviendra plus souple, plus vivante et s'adaptera mieux à l'homme et au donné, au sujet et à l'objet, car elle n'est rien d'autre que l'expression de leurs rapports mutuels. C'est d'ailleurs là une chose qu'il faut toujours souligner : la forme comme aussi la matière de la connaissance ne sont indépendantes ni par rapport

au *sujet*, ni par rapport à l'*objet*. Elles ne sont que l'expression de leur unité dans l'activité de l'homme, dans son *action*.

d) Aujourd'hui, la forme est *abstraite* et s'oppose en tant qu'*universalité* au contenu concret et *individuel*.

Dans une communauté supérieure, matière et forme seront unifiées subjectivement dans une *communauté* concrète, objectivement dans un univers *concret*.

e) Aujourd'hui, la forme est légale, mais elle n'est pas libre (loi logique, scientifique ou juridique) ou bien légale et libre, mais irréaliste, un impératif et non pas une réalité (loi morale), alors que la matière (le donné, les inclinations) est réelle, mais contraire à la loi et dépourvue de liberté. Leur union seule peut réaliser les caractéristiques d'une communauté parfaite : *une réalité* [164] *universelle et libre*, à la fois conforme aux lois et commune à tous les hommes.

Partant de là, les penseurs les plus importants de la philosophie moderne (surtout Kant dans l'intellect archétype, Hegel, Marx et Lukács dans la méthode dialectique et aussi E. Lask dans la logique émanatiste) ont essayé d'apporter quelques précisions sur ce sujet. Ils sont partis de l'évidente insuffisance de la pensée actuelle quotidienne et surtout scientifique, de son impuissance à unifier le général et l'individuel, l'absolu possible avec le donné réel. Ils ont tous reconnu que cette insuffisance est due à l'absence de la catégorie de la totalité, de l'*Universitas*, qui doit être fondamentale pour une pensée voulant surmonter cette limitation. Nous ne pouvons malheureusement pas nous arrêter davantage à cette question, mais nous citerons toutefois quelques lignes de Kant au sujet de l'intellect archétype qui annoncent déjà la dialectique hégélienne : « Nous pouvons concevoir aussi un entendement qui, non discursif comme le nôtre, mais intuitif, irait du *général-synthétique* de l'intuition d'un tout comme tel au particulier, c'est-à-dire du tout aux parties et dont la représentation du tout ne contiendrait pas la contingence de la relation des parties pour rendre possible une certaine forme du tout... ¹²⁵ » Ou, à un autre endroit : « ...il n'y aurait pas une telle distinction (entre le possible et le réel) si notre

¹²⁵ *Œuvres*, t. V, p. 407.

entendement était intuitif, il n'aurait pas d'autres objets que le réel. Les concepts... et les intuitions sensibles... disparaîtraient les uns et les autres ¹²⁶. »

Ce serait le maximum, l'*Universitas* sur le plan de la connaissance théorique et de la logique. Nous arrivons [165] maintenant à la généralité de la connaissance actuelle, à l'*Universalitas*. Toute vie en société suppose un minimum de formes catégoriales sans lequel les hommes ne pourraient pas s'entendre. Là où le caractère social de la vie — indifféremment de son niveau — apparaît ouvertement, le caractère humain des catégories peut aussi être plus ou moins transparent. Il en est tout autrement dans l'ordre social moderne, bourgeois et individualiste. Ici, il n'y a de communauté transparente que tout au plus dans quelques cas exceptionnels (intimité familiale, amitié, etc.). Les rapports sociaux fondamentaux des hommes, les rapports de production sont ceux de vendeurs et acheteurs de marchandises qui ne laissent transparaître dans la conscience que l'antagonisme résultant du désir d'acheter bon marché et de vendre cher. Ce qui unit les hommes malgré tout, le fait que l'acheteur n'a de sens que s'il existe un vendeur et réciproquement, doit se réaliser malgré et contre leur conscience, dans une forme réifiée. Le fait que la production est, malgré tout, un fait social s'exprime seulement dans le prix des marchandises. À la Bourse, « le blé monte », « l'acier baisse », etc. L'homme a disparu. Lukács a essayé de montrer comment cette réification se manifeste dans tous les domaines de la vie. Elle doit apparaître aussi dans le domaine de la logique et de la théorie de la connaissance. Ici, elle s'appelle « idées innées », « réminiscence », *a priori*, etc., l'*Universalitas*, l'universalité dans ses formes les plus différentes. Qu'on nous comprenne bien. Il y aura toujours et dans tout ordre social des jugements réclamant l'adhésion de tous les hommes. Mais si on enlève à ces jugements (ou à leur signification) tout rapport soit avec le donné empirique (comme chez Descartes ou dans l'apriorisme kantien), soit avec l'homme concret [166] (comme chez Rickert, Lask, Husserl, etc.), alors nous nous trouvons devant une réification de la vérité et de la pensée en général ¹²⁷. De même qu'en Bourse le blé ou l'acier montent ou

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 401-402.

¹²⁷ Réification qui se rencontre aussi parfois chez les écrivains socialistes. Surtout lorsqu'ils traitent de questions philosophiques et sont néo-kantiens.

baissent tout seuls, de même chez Rickert la signification est de soi-même « vraie » ou « fausse » et tout rapport avec l'homme est supprimé comme étant du psychologisme.

Il est vrai que, chez les grands classiques, cette réification prend une autre forme. Ici, le jugement est séparé non pas du sujet mais de la matière, du sensible. Les mathématiques universelles sont l'espoir que, dans la société monadique et atomisée, les individus indépendants les uns des autres arriveront néanmoins dans leur pensée à des résultats identiques ¹²⁸. C'est l'harmonie préétablie, l'intervention divine ; elle n'en reste pas moins une réification. Et c'est justement parce que la communauté reste cachée et opaque, qu'elle doit apparaître sous la forme d'une puissance extérieure abstraite et réifiée (idées innées, a priori, catégorie, impératif catégorique, etc.) et non pas comme action humaine concrète et transparente.

Nous n'insisterons pas ici sur l'aspect éthique et pratique de cette différenciation entre la totalité concrète [167] (*Universitas*) et l'universalité réifiée (*Universalitas*) ; il est plus facile à comprendre, et nous le rencontrerons encore plus tard.

Cette différence entre *Universitas* et *Universalitas* totalité concrète et universalité *a priori* et réifiée, constitue une des pierres angulaires de la philosophie théorique et pratique de Kant. L'universalité *a priori* est ce qui caractérise l'homme donné, limité. Déterminer ses possibilités et ses limites, c'est une des tâches les plus importantes de la philosophie critique ; la totalité, l'*Universitas* n'est donnée aujourd'hui que sur le plan formel (espace et temps), et ne pourrait trouver sa réalisation parfaite que dans un état supérieur, supra-sensible, dans l'intellect archétype, dans la volonté sainte, dans la connaissance de la chose en

Max Adler par exemple écrit : « Cela a l'air paradoxal, mais correspond à l'essence même de la critique de la connaissance, de dire que dans une théorie de la connaissance conséquente, « l'homme » n'apparaît plus parce que celui-ci n'est qu'un contenu de la connaissance exactement de même que, par exemple, dans une doctrine juridique conséquente fondée sur une théorie de la connaissance, telle qu'en a construit H. Kelsen, l'homme, le sujet juridique, est devenu un simple centre logique de rapports juridiques. » (Max Adler, *Manuel de la conception matérialiste de l'histoire*, t. I, p. 141.)

¹²⁸ C'est le grand mérite de Max Adler de l'avoir montré dans une analyse de l'apriorisme kantien. Voir sa théorie de l'« *a priori* sociologique ».

soi, etc. Kant n'a évidemment pas dépassé la réification ¹²⁹, mais il l'a décrite avec exactitude et fixé ses limites.

Certains (Rickert et Lask) voient en cela son plus grand mérite ; d'autres (Hegel, Lukács), une raison pour les critiques les plus acerbes. On pourrait également lui reprocher d'avoir écrit en 1790 et non pas en 1940, d'avoir vécu à Königsberg et non pas à Paris. Personnellement, cela nous semble tout à fait oiseux et, en tout cas, secondaire. L'important est de dégager l'esprit authentique de la philosophie critique des interprétations erronées ou fausses et de continuer sur le chemin [168] ouvert par Kant dans la mesure de nos forces et de nos possibilités.

V

Il nous reste, à présent, à retracer les lignes générales du système kantien, car, dans les cadres de ce travail, il ne peut être question d'un exposé détaillé.

On peut aborder cet exposé de différentes manières. Ce qui correspondrait le mieux à la logique du système, serait de l'aborder par le côté pratique, bien que, sous l'influence de la discussion avec Hume, Kant lui-même ait commencé par la partie théorique et notamment par celle au sujet de laquelle Hume avait soulevé ses problèmes, par l'analyse de l'expérience. Kant s'en rend très bien compte. Il écrit : « Il semble difficile de présenter complètement un ensemble aussi divers que celui que contient la métaphysique dans un petit espace et conformément à ses sources. Mais, en fait, cela est facilité par la liaison organique entre toutes les facultés de connaissance sous la domination suprême de la raison. On peut, en effet, partir de points différents et

¹²⁹ De toute façon, dépasser en pensée ne veut pas dire supprimer. Aucune compréhension des faits économiques n'empêchera l'économiste de parler du « blé qui monte » et de « l'acier qui tombe ». Les connaissances les plus précises n'empêchent pas les physiciens modernes de parler et de penser dans la vie quotidienne avec les anciennes catégories.

D'ailleurs, le langage lui-même, encore adapté aux anciennes formes de pensée, ne permettrait pas de faire autrement.

toutefois parcourir le cercle selon un principe, de sorte qu'il sera seulement difficile de choisir de quel point partir. Ce qui me semble le mieux, c'est de commencer par ce qui nous a conduit à fonder une métaphysique (la liberté, dans la mesure où elle se manifeste par la loi morale). Car la solution des difficultés qui s'y rattachent demande une anatomie complète de nos facultés de connaître et ainsi on pourrait parcourir tout le cercle. Ici est donné un concept du supra-sensible avec sa réalité (pratique seulement) ¹³⁰. »

[169]

Malgré cela, nous commencerons par la partie théorique pour ne pas nous écartier plus qu'il n'est absolument nécessaire des traditions déjà établies par les néo-kantiens ; mais, d'autre part, nous utiliserons une division proposée plusieurs fois par Kant lui-même. En effet, dans la *Logique* ¹³¹, il écrit :

« Une philosophie dans cette dernière signification (selon le concept universel de raison) est la science du rapport entre toute connaissance et tout usage de la raison d'une part et le but final de la raison humaine de l'autre, but auquel tous les autres sont subordonnés comme au but suprême et dans lequel ils doivent s'unifier.

Le champ de la philosophie dans cette signification peut se réduire aux questions suivantes ¹³² :

¹³⁰ *Œuvres*, t. X, pp. 344-345.

¹³¹ *Ibid.*, p. 24. Voir aussi *Critique de la raison pure*, *Œuvres*, t. III, p. 523, B. 833, et la lettre à Standlin du 4 mai 1793.

¹³² Dans la *Critique de la raison pure*, il n'y a que les trois premières.

1. Que puis-je savoir ?
2. Que dois-je faire ?
3. Qu'ai-je le droit d'espérer ?
4. Qu'est-ce que l'homme ?

À la première question répond la métaphysique, à la deuxième la morale, à la troisième la religion et à la quatrième l'anthropologie. Au fond, on pourrait ramener tout cela à l'anthropologie, puisque les trois premières questions se rapportent à la quatrième. »

Dans notre travail, nous allons suivre cette division. Il faut seulement remarquer :

a) Au sujet de la première question, que pour Kant la métaphysique a deux parties, la métaphysique de la nature et la métaphysique des mœurs, et qu'ainsi la réponse à cette première question doit embrasser toute [170] l'analyse de *l'homme existant*, aussi bien sur le plan théorique que pratique.

b) Au sujet de la troisième, que, dans l'évolution du système kantien, la philosophie de l'histoire s'est ajoutée à celle de la religion.

c) Qu'à la première et à la troisième question on doit ajouter l'esthétique qui les unit, même si cette unification reste subjective.

[171]

Introduction à la philosophie de Kant

DEUXIÈME PARTIE

Chapitre II

Que puis-je faire ?

[Retour à la table des matières](#)

Soulignons dès le début que l'essentiel de la réponse kantienne à cette question peut se formuler en deux points :

1. Il existe dans l'homme un principe qui le pousse à aspirer sans cesse vers un état plus élevé, qualitativement différent de son état actuel, et c'est par cela seulement qu'il peut accomplir sa vraie destinée.
2. L'homme actuel (qui pour Kant est l'homme en général) est limité et ne peut atteindre cet inconditionné.

En développant ces deux idées, Kant pose les fondements philosophiques de la critique *la plus radicale* et *la plus profonde* qui ait jamais été faite de l'homme bourgeois. Qu'il nous soit permis de raconter ici l'incident qui nous a facilité la compréhension de ce fait. Cela se passait dans une salle de classe où nous venions justement d'expliquer les principes généraux de la morale kantienne. Un élève prit la parole pour s'élever avec véhémence contre cette morale qui — disait-il faisait de son père, citoyen des plus honorables, un homme immoral, ce qui lui semblait tout à fait inacceptable. Et lorsque, étonné, nous lui demandâmes comment il était arrivé à cette conclusion, le jeune [172] homme nous expliqua que son père, commerçant, était tous les jours en contact avec une foule de gens qu'il ne connaissait pas autrement et qui n'étaient, pour lui, que des moyens de gagner sa vie et

de nourrir sa famille. En aucun cas, il ne lui venait à l'esprit de traiter chacun de ces inconnus comme une fin en soi.

Nous devons avouer que cette réponse nous a beaucoup surpris et même embarrassé. Mais notre étonnement n'a fait que s'accroître lorsque, rentré chez nous, nous avons trouvé en feuilletant les écrits de Kant, que le premier exemple d'homme immoral donné par celui-ci correspondait à peu près exactement à ce que venait de nous raconter notre élève. À la page 10 des *Fondements de la métaphysique des mœurs*, nous pouvons en effet lire le passage suivant : « Il est sans doute conforme au devoir que le marchand n'aille pas surfaire le client inexpérimenté, et c'est ce que ne fait jamais dans tout grand commerce le marchand avisé ; il établit au contraire un prix fixe, le même pour tout le monde, si bien qu'un enfant achète chez lui à tout aussi bon compte que n'importe qui. On est donc *loyalement* servi ; mais ce n'est pas à beaucoup près suffisant pour qu'on en retire cette conviction que le marchand règle sa conduite sur le devoir et le principe de probité ; son intérêt l'exige, et l'on n'a pas le droit de supposer qu'il dût avoir par surcroît de la sympathie pour ses clients, de façon à ne pas faire, par affection pour eux en quelque sorte, des prix plus avantageux à l'un qu'à l'autre. L'action n'était donc accomplie ni par devoir ni par sympathie, mais seulement dans une intention intéressée. »

Notre jeune élève, qui n'avait certainement pas lu une seule ligne de Kant, avait néanmoins pénétré les dernières conséquences de la pensée kantienne mieux [173] que la plupart des néo-kantiens. Il est, en effet, évident qu'il ne s'agit pas là d'un exemple quelconque ; le commerçant « loyal » constituait la cellule fondamentale de l'ordre social bourgeois et individualiste qui était alors en train de naître en Europe et qui règne encore aujourd'hui. L'exemple concerne l'essence même de cette société et non pas un phénomène secondaire.

I

C'est la destinée de l'homme d'aspirer à l'absolu.

Ceci est le postulat fondamental de la philosophie critique, son point de départ qu'elle n'a ni la possibilité ni le désir de prouver. En langage kantien : c'est un postulat qui n'a pas de « déduction ».

Dans la *Critique de la raison pure*, Kant ne le dit pas explicitement dès le début ¹³³ et cela sans doute parce que, sous l'influence immédiate de la discussion des arguments de Hume, il veut d'abord enlever à l'entendement toute prétention de prouver l'*impossibilité de l'absolu*. Mais, dans la préface de la deuxième édition, il répare, en partie du moins, cette omission par une brève remarque : « En effet, ce qui nous pousse nécessairement à sortir des limites de l'expérience et des phénomènes, c'est l'inconditionné que la raison exige nécessairement et à juste titre dans les choses en soi pour tout ce qui est conditionné ¹³⁴. »

Et dans la *Critique de la raison pratique*, Kant affirme très clairement dès le début, qu'on ne peut pas prouver « le principe suprême de la raison pratique », à savoir que la volonté est déterminée seulement par la loi, [174] par le concept « d'une nature supra-sensible ¹³⁵ ». Ce principe n'a pas de déduction. De même, « la loi morale est donnée comme un factum de la raison pure, dont nous sommes conscients a priori et qui est apodictiquement certain en supposant même qu'on ne puisse alléguer, dans l'expérience, aucun exemple où elle soit exactement suivie ¹³⁶ ». Nous trouvons chez Kant un très grand nombre d'expressions pour désigner l'inconditionné : le supra-sensible, le souverain bien, la totalité, l'*Universitas*, le noumène, la chose en soi, l'intellect archétype, la volonté sainte, l'entendement intuitif ou créateur, etc. Ce serait un travail intéressant et nécessaire, pour un exposé détaillé de la philosophie kantienne, de chercher dans quelle mesure, à chacune de ces expressions, correspond un autre aspect

¹³³ Mais d'autant plus souvent dans le cours de l'ouvrage.

¹³⁴ *Critique de la raison pure*, *Œuvres*, t. III, pp. 13-14, B. xx.

¹³⁵ *Critique de la raison pratique*, *Œuvres*, t. V, p. 45.

¹³⁶ *Œuvres*, t. V, p. 47.

de la comparaison entre l'inconditionné et l'homme actuel. Ici, nous pouvons nous épargner ce travail, car il doit être clair, pour tout le monde, que toutes ces notions sont étroitement apparentées dans la philosophie kantienne et qu'elles ont toutes la même fonction humaine et existentielle.

C'est à partir de ce premier postulat seulement que nous pouvons comprendre le sens des deux couples de concepts qui constituent la base même du système critique : *Chose en soi et Phénomène, Liberté et Nécessité*.

II

Chose en soi et Phénomène. On a très souvent reproché à Kant d'avoir admis sans fondement l'existence de choses en soi, différentes des phénomènes, et pour ce [175] faire d'avoir utilisé d'une façon illégitime la catégorie de cause. Pourtant, les textes de Kant nous semblent très clairs : « L'objet indéterminé d'une intuition empirique s'appelle phénomène ¹³⁷ »

1. L'accent est mis ici sur *indéterminé et empirique*. Il s'ensuit, en renversant l'affirmation, que l'objet *intégralement déterminé* d'une intuition non empirique est, la chose en soi. Et, en fait, les textes parlent en ce sens. Par exemple, « pour connaître complètement un objet, il faut connaître tout le possible et le déterminer par lui. La détermination intégrale est, par conséquent, un concept que nous ne pouvons jamais nous représenter concrètement dans sa totalité et qui se fonde sur une idée ayant son siège exclusivement dans la raison ¹³⁸. » « Si donc on met un substratum transcendantal à la base de la détermination intégrale de notre raison... alors ce substratum n'est pas autre chose que l'idée d'un tout de la réalité... Mais, par cette possession totale de la réalité, le

¹³⁷ *Critique de la raison pure, Œuvres*, t. III, p. 50, B. 34.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 386, B. 601.

concept d'une chose en soi est représenté comme universellement déterminé ¹³⁹. »

(La citation ci-dessus nous montre encore une fois que, dans la connaissance de la chose en soi, il s'agit de la catégorie de la totalité qui, selon Kant, fait défaut à la connaissance humaine, et que Hegel et Lukács vont essayer d'inclure dans celle-ci.) Toute la critique de la raison pure est pénétrée par l'idée que seulement une intuition intellectuelle et non pas l'intuition empirique peut connaître la chose en soi.

[176]

2. La connaissance humaine, résultat de l'union de la sensibilité et de l'entendement, ne peut atteindre l'absolu, la détermination intégrale.

3. Mais de la connaissance des phénomènes qui seule nous est accessible, nous n'avons pas le droit de conclure à l'existence des choses en soi ; en effet, « *Entendement et sensibilité* ne peuvent déterminer des objets pour nous que par leur union... S'il y a quelqu'un qui hésite encore..., qu'il fasse donc un essai..., qu'il fasse l'essai avec quelque axiome synthétique et soi-disant transcendantal, comme : ...tout ce qui est contingent existe comme effet d'une autre chose... etc. Alors, je demande d'où prendra-t-il ces énoncés synthétiques, puisque les concepts doivent, en ce cas, valoir pour les choses en elles-mêmes (*Nouména*) et non pas se référer à une expérience possible... Il ne pourra jamais prouver son affirmation ; bien plus, il ne pourra même pas... se justifier ¹⁴⁰. »

4. La connaissance des choses en soi ne serait possible que dans une autre intuition, *qualitativement* différente de celle de l'homme empirique actuel. Mais l'*entendement* en tant que faculté purement théorique, liée à l'expérience, ne peut pas décider si une telle intuition

¹³⁹ *Ibid.*, pp. 387-388, B. 603-604.

¹⁴⁰ *Critique de la raison pure, Œuvres*, t. III, pp. 213-214, B. 314 315.

existe ou non et même si elle est seulement possible. Pour lui, le supra-sensible reste une idée problématique.

5. Mais si l'inconditionné n'existait pas et si l'intuition empirique donnée était la seule possible, alors la raison humaine ne pourrait pas remplir sa destinée. Et puisque l'entendement ne peut rien affirmer sur [177] l'existence ou la non-existence, la possibilité ou l'impossibilité du supra-sensible, la raison peut et doit légitimement accepter sa *possibilité* comme idée transcendantale. (Nous aurions bien voulu dire ici « Postulat pratique », mais à cette époque Kant fait encore la différence entre « idées pratiques » et « spéculatives ». Une différence que la logique interne du système n'exige pas et à laquelle Kant a presque renoncé neuf ans après dans la *Critique du jugement*. Dans cette dernière, la raison est une faculté de connaissance purement pratique.)

6. Une fois la chose en soi acceptée comme idée transcendantale, elle est désignée aussi comme cause des phénomènes, comme ce qui apparaît dans les phénomènes, etc. Ce sont là les passages cités sans cesse par les critiques. Mais ils ne remarquent pas assez qu'il ne s'agit là nullement d'une preuve en faveur de l'existence des choses en soi, ces passages supposent, au contraire, justement qu'on a déjà admis la chose en soi comme idée transcendantale.

La preuve comme telle est toujours basée sur l'impossibilité pour une raison humaine qui accepterait l'hypothèse contraire de remplir sa destinée et, partant, d'agir dans ce sens. Il est superflu de s'attarder encore au fait que le monstre d'un objet qui ne pourrait être connu par aucun sujet, n'est qu'une chimère de certains critiques, dont on ne trouve évidemment aucune trace dans les écrits de Kant.

III

Liberté et Nécessité. Nous avouons qu'à ce problème Kant nous semble avoir fourni la réponse la plus claire [178] et la moins équivoque que nous ayons trouvé dans toute l'histoire de la philosophie. Elle constitue le seul fondement possible de toute philosophie de l'histoire matérialiste ou idéaliste, ainsi que de toute sociologie scientifique et des sciences de l'homme en général, dans la mesure où elles veulent être réellement des *sciences* et non pas de la métaphysique matérialiste vulgaire ou de l'exaltation intuitionniste.

Mais comme la déformation méthodologique actuelle des sciences de l'homme rend beaucoup plus difficile la compréhension de ce problème, nous essayerons d'élaborer ici aussi clairement que possible le point de vue kantien tel que nous le comprenons, d'une façon purement systématique, sans références philologiques encombrantes ¹⁴¹. C'est à la fin seulement que nous dirons sur quels points nous nous sommes peut-être éloignés d'une interprétation *philologique étroite*.

Nous savons que déjà dans l'époque précritique ¹⁴² Kant distinguait, dans le donné, trois domaines différents : le mécanique, le biologique et le spirituel. Ce dernier deviendra par la suite, dans la philosophie critique, le monde intelligible de la liberté.

Dans la connaissance des *sciences mécaniques*, l'entendement a affaire à des objets déterminés exclusivement par le passé. Les événements qui se sont produits dans le monde jusqu'à ce jour déterminent entièrement — abstraction faite des influences actuelles, de la vie et de l'esprit — l'état et les mouvements de tous les éléments de la matière inerte dans le moment présent. [179] Kant sait naturellement et nous le répète sans cesse que notre connaissance conceptuelle limitée ne saurait jamais parvenir à la détermination

¹⁴¹ Les textes les plus importants sont : *Critique de la raison pure*, B. 556 sq., *Œuvres*, t. III, p. 360 sq. ; *Critique de la raison pratique*, I, « Examen critique de l'Analytique », *Œuvres*, t. V, p. 89 sq. ; *Critique du jugement. Critique du jugement téléologique*, *Œuvres*, t. V, p. 89 sq.

¹⁴² Voir *Fondement de preuves et Rêves*.

intégrale, ne serait-ce que d'un objet inerte. Toutefois c'est ici que la connaissance abstraite et conceptuelle de l'entendement touche de plus près le donné concret.

Il en est tout autrement en biologie lorsqu'il s'agit de connaître le monde organique. Là, non seulement le tout est déterminé par les parties, mais inversement les parties sont aussi déterminées par le tout dans leurs fonctions et dans leurs relations ¹⁴³. L'individu organique nous apparaît « comme contenant une finalité intérieure » ; en lui, « tout est à la fois but et moyen ¹⁴⁴ ». Or, notre entendement n'est pas capable de concevoir le tout avant les parties autrement que par « analogie avec les causes finales ». Nous ne pouvons concevoir un tout qui détermine les parties et leurs rapports réciproques si nous n'admettons pas en même temps un être transcendant dans la conscience duquel il existe déjà auparavant un concept de ce tout, d'après lequel il organise consciemment les parties. Ainsi, d'une part, toute explication mécanique de la vie organique est insuffisante et nous devons y ajouter un autre principe téléologique, selon des fins, en vertu duquel nous pensons la nature comme un producteur conscient, comme « technique de par une faculté qui lui est propre ».

Mais, d'autre part, cela ne doit être qu'un principe [180] problématique-régulateur du jugement réflexif, et ne doit jamais devenir un principe constitutif du jugement déterminant. C'est-à-dire que nous devons considérer l'organique comme s'il était une fin interne de la nature, mais nous ne devons jamais admettre qu'il soit en fait le produit d'une cause agissant intentionnellement. En effet, nous pourrions concevoir qu'un entendement supérieur qui connaîtrait le tout avant les parties, pourrait également comprendre l'organique d'une façon immanente sans intervention transcendante. Le finalisme en biologie ne peut donc être qu'un auxiliaire nécessaire à notre

¹⁴³ Bien entendu, il ne s'agit pas ici de l'univers, mais de la totalité d'un individu organique et parfois de celle de l'espèce.

¹⁴⁴ Une question intéressante qui, cependant, n'est pas traitée expressément par Kant et qui, pour nous aussi, reste encore obscure, serait de savoir dans quelle mesure on pourrait désigner la causalité mécanique comme détermination par le passé, la causalité organique comme détermination par le présent et la causalité de l'esprit comme détermination par l'avenir.

entendement limité et analytique, mais non pas un moyen de comprendre réellement la vie organique.

Pour nous, il n'y a, selon Kant, qu'une seule possibilité de constituer l'expérience à partir du donné empirique. C'est la façon d'établir des rapports et de les expliquer propre aux sciences mécaniques. Nous devons donc nous en servir également dans le domaine de la vie organique et progresser le plus possible sur cette voie dans l'explication des phénomènes. C'est seulement là où elle ne suffit plus, lorsque nous nous heurtons à une unité et une structure qui ne souffrent plus, tout au moins provisoirement, une explication mécanique, que nous devons faire appel à une manière finaliste d'envisager les phénomènes, mais non pas à une explication téléologique.

Ici apparaît un important problème de méthode posé et résolu par Kant à l'occasion de la liberté, mais que nous voulons envisager dès maintenant, puisqu'il nous semble possible de lui donner ici aussi une solution analogue.

Entre le domaine de la matière inerte où le tout est déterminé par les parties et le présent par le passé et le [181] domaine de la vie organique où les tous de l'organisme individuel et de l'espèce déterminent les parties et où, par conséquent, le présent est en même temps cause et effet, il existe une différence qualitative essentielle. Aucun déplacement et aucune composition, si compliquée soit-elle, de particules de matière inerte ne permettra jamais de produire un individu organique vivant ¹⁴⁵. Et cependant, entre les objets inanimés et les êtres vivants, il y a dans la nature une action mutuelle ininterrompue.

¹⁴⁵ Naturellement, les biologistes ne doivent jamais cesser de rechercher le moyen de produire la vie à partir de la matière inerte. Kant le demande implicitement lorsqu'il dit qu'on « doit étendre aussi loin que possible l'explication mécanique ». Si cela réussissait, rien d'essentiel ne serait changé dans la position de Kant. Il n'y aurait alors que deux domaines radicalement séparés, celui de la matière et celui de l'esprit, ainsi que l'avait déjà admis Descartes. Entre la matière inerte et la matière organique subsisterait toujours une différence qualitative, nullement rigide pourtant, mais comportant des transitions et des superpositions pour les cas limites. Une chose doit cependant être claire : le problème de la production de la vie est un problème de physique et de chimie ; pour le biologiste, la vie restera toujours une prémisses de sa science.

Comment cependant, étant donné cette action réciproque, est-il encore possible de soumettre l'ensemble de la nature à une explication déterministe ? Ne trouvons-nous pas si souvent, dans les livres de vulgarisation, l'affirmation que la moindre interruption de la causalité mécanique suffirait à supprimer toute possibilité d'explication déterministe et même, simplement, scientifique de l'univers ?

Il est donc important de souligner que cette affirmation est *inexacte*, et le fait d'avoir été la première à s'en rendre compte ne nous semble pas être un des moindres mérites de la philosophie critique.

[182]

Il demeure vrai que la moindre possibilité d'arbitraire, d'indétermination absolue suffirait pour rendre impossible toute explication scientifique cohérente. Mais l'organique (et, comme nous le verrons plus tard, le spirituel) n'est ni arbitraire, ni indétermination absolue. Il est, au contraire, le domaine d'un ordre strict et rigoureux, bien que non mécanique. C'est d'ailleurs là une chose dont tous les représentants sérieux du finalisme sont parfaitement conscients. Dans un ordre téléologique, par exemple, les choses et événements seraient aussi nécessaires que dans un ordre mécanique. Seulement, leur nécessité serait déterminée par l'avenir, par le but et non pas comme dans un ordre mécanique par le passé. Le hasard (Bergson l'a très bien montré) n'est que l'aspect d'un certain ordre envisagé du point de vue d'un autre ordre différent du premier.

Mais, en dehors de l'ordre mécanique auquel, d'après Kant, est soumise la matière inerte et de l'ordre téléologique régi par le but et l'avenir qui, d'après lui, a une valeur constitutive seulement pour le règne pratique de la raison et de la liberté ¹⁴⁶, il peut y avoir encore un autre ordre à peu près incompréhensible pour notre entendement limité, celui de la matière vivante domine par les totalités de l'individu organique et de l'espèce. Aujourd'hui, nous devrions ajouter probablement encore l'ordre strict de la probabilité statistique qui,

Pour le moment, cependant, nous n'avons pas grand-chose à opposer au scepticisme kantien ; en effet, bien que cent cinquante ans soient passés depuis, la biologie ne nous semble pas encore avoir fait des progrès décisifs dans la solution expérimentale de ce problème.

¹⁴⁶ Et non pas pour le domaine organique.

d'après la plupart des physiciens, régit à une certaine échelle la matière inerte.

Or, tous ces différents ordres *peuvent être envisagés du point de vue d'un seul d'entre eux*, à condition de regarder tous les facteurs régis exclusivement par les [183] autres ordres comme une constante qu'il faut naturellement connaître d'une manière aussi précise que possible, mais qu'on n'a plus à réduire ou à expliquer.

Dans la pensée scientifique et dans la vie quotidienne, nous rencontrons souvent des exemples d'une pareille intégration d'ordres étrangers dans la perspective d'un certain ordre donné ; ainsi, par exemple, la psychologie et la sociologie scientifiques peuvent établir des lois causales plus ou moins exactes, justement parce qu'elles admettent que l'homme est un être spirituel dont l'action est régie, dans une mesure plus ou moins grande, par des buts conscients et volontaires, comme un fait, comme une constante qu'il n'y a plus ni à analyser, ni à expliquer. Il s'agit, pour ces sciences, d'établir seules d'une manière aussi précise que possible l'influence des conditions extérieures sur la conscience, la volonté et l'action des hommes et, inversement, l'influence de cette conscience, de cette volonté et de cette action sur le milieu ambiant. Tâche évidemment beaucoup plus difficile, mais non pas *essentiellement différente* par nature de celle des sciences naturelles et même physico-chimiques.

C'est pourquoi les sciences de l'homme ne doivent procéder ni par compréhension sympathique, ni par intuition, mais par une étude *empirique* et dans la mesure où les circonstances le permettent, *expérimentale*, étude qui, cependant, étant donné son objet beaucoup plus complexe, ne pourra pour l'instant réaliser qu'une connaissance moins précise et moins rigoureuse que celle à laquelle ont pu parvenir les sciences naturelles et physico-chimiques.

De même, il y a des règles techniques et pratiques régies par la fin et par l'avenir, et on peut même en trouver recueillies dans des livres, par exemple dans [184] un manuel de sagesse politique, dans un traité de médecine ou dans un livre de cuisine. Or, dans ces ouvrages, la causalité mécanique ou organique est intégrée seulement d'une manière *implicite* en tant que constante qu'il ne s'agit plus de réduire ni d'expliquer mais seulement de connaître aussi exactement que possible. Car la règle pratique et technique a justement pour but de nous

enseigner de quelle manière l'homme peut réaliser ses fins, malgré et à *travers* ces ordres étrangers. Que le politicien ou le médecin soient des hommes qui, comme tels, peuvent tomber amoureux ou mourir, que la maison où l'on fait la cuisine puisse s'écrouler à la suite d'un tremblement de terre, ce sont là des choses que les auteurs de ces ouvrages n'ignorent certainement pas, mais dont il serait déplacé de parler dans un traité de politique, de médecine ou d'art culinaire ; ce sont des constantes plus ou moins exactement connues, qu'il n'y a pas à analyser plus en détail ¹⁴⁷.

[185]

Et de même, il va de soi qu'en raison de l'action que les différents ordres exercent les uns sur les autres, de telles règles techniques doivent être beaucoup plus complexes et moins précises que des normes purement pratiques ou éthiques qui font abstraction de toute influence de la réalité sensible sur la volonté pure.

Dans le rapport entre l'ordre de probabilité statistique de la physique des quanta et celui de la causalité mécanique classique, la question devrait être encore plus simple, car il ne s'agit plus ici de deux ordres d'essence différente, le dernier n'étant qu'un cas particulier du premier.

¹⁴⁷ Contre l'objection éventuelle de certains « marxistes » qui ont une peur aussi grande du mot « constant » que les rationalistes devant le mot « variable », nous voudrions encore remarquer :

- a) que cette « constance » n'est que l'ordre même du changement, ordre que l'homme suppose nécessairement dans chacune de ses actions ;
- b) que cet ordre ne peut jamais être connu d'une manière définitive, mais toujours avec plus ou moins de précision et que de ce fait sa connaissance doit constamment être améliorée par l'analyse de la situation concrète.

Dans ce domaine Hegel et Marx ont lutté avec raison contre toute tentative de schématisation. Mais rejeter en général le postulat de la régularité signifie renoncer à toute science et à toute action efficace. Dans ce cas, je ne pourrais plus traverser la rue de peur qu'une salamandre des temps primitifs ne surgisse pour me conduire dans quelque monde ensorcelé. C'est justement le romantisme mystique qui, ayant rompu tout contact avec la réalité, construit un tel monde des contes d'Hoffmann. Le matérialisme historique suppose naturellement une constante postulée, mais jamais entièrement connue. C'est d'ailleurs justement sur ce point que ses critiques superficiels lui ont reproché de se contredire.

Après ces remarques sur les rapports de l'ordre mécanique et organique, il devrait être plus facile de saisir la conception kantienne de la liberté pratique et intelligible.

La destinée de l'homme c'est d'aspirer à un état supérieur, à l'inconditionné. Chacune de ses actions peut être accomplie en vue de réaliser cette destinée — et dans ce cas elle est libre — ou bien, elle a encore un autre motif ou une autre causalité et, dans ce cas, elle ne l'est pas. *Il n'y a pas de troisième possibilité.*

Que la liberté humaine soit possible et réelle, nous le savons par l'existence de la loi morale. Celle-ci est la « ratio cognoscendi » de la liberté qui est de son côté sa « ratio essendi ».

Kant qui ne se fait aucune illusion sur l'homme de la société bourgeoise et individualiste et qui est plutôt enclin au pessimisme ne cesse de souligner que dans la réalité empirique nous ne trouvons peut-être pas une seule action qui soit réellement libre. Ceci ne peut cependant pas être une réfutation de la liberté comme telle ; car tout homme, même celui qui n'a jamais accompli d'action morale et réellement libre, reconnaît [186] un impératif, une loi morale et, de ce fait, du moins la possibilité d'agir librement.

Avant tout, cependant, il faut souligner que le domaine de la raison et de la liberté n'est pas celui de l'arbitraire, mais constitue pour l'homme un ordre strictement déterminé par l'avenir et par la fin suprême.

Cette aspiration vers l'absolu, immanente à l'homme, Kant l'appelle son *caractère intelligible*. Elle se trouve partout et toujours où un homme existe, et de ce fait elle n'est pas créée, ne varie pas et reste extra-temporelle. Nous la saisissons d'une manière immédiate dès que nous nous plaçons au point de vue de l'impératif, de l'action morale. Elle ne nous est cependant pas accessible sur le plan théorique et contemplatif, puisque toute donnée empirique se trouve déjà sous l'influence de la causalité biologique et mécanique et, par cela même, est déjà phénomène. Ce que nous pouvons saisir sur le plan théorique, c'est alors seulement le *caractère empirique* de l'homme.

Le caractère intelligible, l'aspiration vers un état supérieur, constitue le domaine pratique de l'esprit. Il forme un troisième ordre nouveau, à côté de la causalité mécanique et de la vie organique, et autant que nous

le sachions positivement aujourd'hui, aucune complication connue de la matière inerte ou organique ne peut créer une étincelle d'esprit ¹⁴⁸. Celui-ci est [187] quelque chose d'original, de qualitativement nouveau.

Les actions réelles empiriques de l'homme participent donc à deux domaines qualitativement différents, à savoir celui de l'*autonomie* pratique de l'esprit et celui de l'*hétéronomie* mécanique et biologique. Kant appelle le premier une *causalité par la liberté*, parce que le principe déterminant de l'action est intérieur et situé dans le monde intelligible, dans l'avenir (dans la réalisation du royaume des fins), le deuxième, par contre, hétéronomie, parce que l'action est déterminée par le monde extérieur et par le passé.

C'est pourquoi on peut envisager toute action humaine de deux points de vue différents :

1. Du point de vue théorique et contemplatif des sciences de l'homme, empiriques et déterministes. Ici, la liberté intelligible constitue une supposition implicite, une constante qui, en tant que

¹⁴⁸ Naturellement, la science positive part ici aussi de l'hypothèse que quelque part, un jour, la vie est née de la matière morte, et plus tard l'esprit, de l'organisation biologique. Kant le sait bien (on trouve souvent chez lui des passages qui font penser au darwinisme) et implicitement il approuve le principe selon lequel on ne doit pas fixer de limites à la tentative d'expliquer tout d'une manière scientifique. Mais il doute visiblement que ceci puisse jamais devenir autre chose qu'une hypothèse de travail ; et, en effet, on en est resté aujourd'hui, cent quarante ans après la mort de Kant, pour ces deux questions encore aux tentatives et aux hypothèses. Mais admettons un instant que la science arrive à créer expérimentalement un être vivant à partir de la matière morte ou à expliquer comment l'esprit est né de l'organique. Est-ce que cela changerait quelque chose à notre problème ? À peine. La première question est d'ordre physico-chimique, la seconde d'ordre biologique. Le biologiste comme tel ne cherche pas à créer la vie, il la suppose dans sa science : le savant, historien ou sociologue, en fait de même pour l'esprit. Nous aurions alors toujours trois domaines *essentiellement et qualitativement* différents, qui ne seraient plus séparés d'une manière rigide les uns des autres, mais se confondraient dans certains cas limites. Au lieu de la philosophie kantienne, une confirmation de sa continuation dans la dialectique hégélienne et marxiste.

constante, n'est justement pas toujours exprimée explicitement. Parce que le royaume de la liberté intelligible n'est pas arbitraire mais constitue un ordre rigoureux, parce qu'il s'agit non pas de hasard, mais de *causalité par la liberté*, il est au moins concevable que l'on puisse calculer avec précision l'influence que tout phénomène donné, temporel et empirique, aura sur l'*efficience empirique* de la [188] volonté intelligible, et pareillement la résistance extérieure ou l'aide que le monde où l'on agit va respectivement opposer ou apporter aux fins de celle-ci. Pour employer un langage moderne, nous pourrions dire qu'à supposer tous les éléments empiriques connus (ce qui n'est pratiquement jamais possible), on pourrait dans chaque cas relier les phénomènes empiriques passés à l'action empirique que l'homme est en train d'accomplir, par une fonction mathématique dans laquelle le caractère intelligible, la liberté de l'homme, serait contenue implicitement comme constante. Et c'est justement parce qu'elle est une constante, qu'elle se trouve en danger permanent de disparaître dans la réification. Le sociologue empiriste a l'impression que cette constante n'est ni essentielle ni intéressante. Il lui suffit de trouver une loi plus ou moins exacte reliant les événements consécutifs. Pour le philosophe, cela n'est en aucun cas suffisant.

On ne peut pas illustrer cette différence mieux que ne le fait Kant par l'exemple qu'il reprend à Spinoza de la trajectoire d'une pierre.

Il y a encore aujourd'hui des sociologues empiristes qui affirment que la seule différence entre la causalité mécanique et la causalité humaine réside dans le fait que l'une est inconsciente, alors que l'autre s'accomplit consciemment. Une pierre qui tombe croirait, si elle était consciente, qu'elle suit librement sa trajectoire. Kant se saisit de cet exemple pour préciser sa conception. La volonté de la pierre naîtrait seulement une fois qu'elle serait lancée ¹⁴⁹, alors que chez l'homme il existe [189] une volonté libre originelle, à laquelle des influences empiriques extérieures peuvent évidemment opposer des obstacles, mais qu'elles ne peuvent pas supprimer. L'action empirique la plus mauvaise est encore le résultat d'une double détermination : celle de la volonté libre intelligible et celle de l'influence empirique du monde

¹⁴⁹ Pour être tout à fait exact, il faudrait peut-être ajouter encore que la volonté de suivre la gravitation existant dans la pierre déjà auparavant, serait suscitée aussi de l'extérieur par l'existence d'une autre masse.

extérieur. Ce monde intelligible de la liberté constitue la supposition (on pourrait peut-être dire l'a priori) de toutes les sciences de l'homme et sépare celles-ci des sciences de la nature, de même que la supposition implicite de la vie sépare la biologie de la chimie et de la physique.

Mais on peut encore vivre l'expérience des actions humaines d'un point de vue tout à fait différent, du point de vue éthique et pratique.

2. Cela change complètement la perspective. Ici, tout homme vit immédiatement sa liberté intelligible. Il sent qu'il y a quelque chose qui *doit* déterminer ses actions en tant que norme suprême et tout le reste apparaît seulement comme circonstance favorable ou comme obstacle pénible par rapport à la réalisation de cette norme. Tout ce qui est mécanique ou biologique n'existe ici qu'en tant que constante plus ou moins connue, dont on peut se servir ou qu'on doit vaincre pour réaliser ses fins. L'empirique peut, tout au plus, avoir une influence sur la manière et sur le degré de cette réalisation, mais en aucun cas il ne peut dominer ou limiter la liberté de la volonté. La volonté pure reste toujours libre. Elle n'est déterminée par rien d'extérieur de passé ou de présent, mais exclusivement par sa fin. Le royaume de la liberté est le royaume de l'avenir, de même que le domaine de [190] la causalité mécanique est le royaume du passé ¹⁵⁰.

¹⁵⁰ On doit ajouter ici encore deux remarques :

a) Des deux points de vue (contemplatif et pratique), le dernier est humainement le plus parfait. Et cela déjà parce que le théoricien pur peut, à la rigueur, ignorer totalement la vie de l'esprit, alors que le praticien doit connaître avec le maximum de précision les rapports réels pour réaliser ses fins.

b) Désormais, nous pouvons comprendre la différence essentielle entre les sciences de l'esprit (histoire, sociologie, etc.) et la philosophie de l'histoire. Les premières sont théoriques et, comme toutes les visions contemplatives, dominées par le passé ou tout au plus par le présent. La philosophie de l'histoire considère tout événement par rapport à la réalisation des fins humaines suprêmes. Elle est pratique et orientée vers l'avenir. De ce fait disparaissent toutes les soi-disant « contradictions logiques » du matérialisme historique. Voir aussi chap. iv, § 3.

À présent, après avoir exposé schématiquement les éléments fondamentaux du problème de la liberté, nous devons y ajouter encore quelques considérations philologiques.

Ce que nous venons de dire s'éloigne sur un point d'une interprétation *philologique* exacte du texte kantien. Le concept de constante utilisé par nous n'existe pas chez Kant ; il est réifié. Chez lui, les deux manières de voir (pratique et contemplative) apparaissent radicalement séparées. Aucune des deux ne transparait, même faiblement, dans l'autre sous la forme d'une constante, et cela bien qu'un grand nombre de textes aille visiblement dans le sens de notre exposé. En tout cas, les thèses fondamentales de Kant sur cette question nous semblent justes, à savoir :

1. L'homme est libre, et sa volonté peut et doit être déterminée exclusivement par sa fin intelligible.
2. Du point de vue contemplatif et théorique, on peut considérer les actions humaines comme déterminées mécaniquement par le passé.

[191]

3. Il n'y a pas de contradiction entre les deux affirmations.

Ce qui nous semble inexact, c'est l'affirmation qu'il est impossible à l'homme de trouver une unité entre la théorie et la pratique. Cette limitation de la pensée de Kant s'explique cependant par la situation sociale de l'Allemagne à son époque. L'unité entre ses vues théoriques et leur réalisation par l'action était irréalisable pour la bourgeoisie allemande, et c'est pourquoi elle lui apparaissait sur le plan théorique comme un mystère. En tout cas, à notre sens, aucun système philosophique, ni avant ni après Kant n'a pénétré si loin dans l'étude du problème de la liberté humaine ¹⁵¹.

¹⁵¹ Lukács, dans son livre, a combattu toute séparation entre la théorie et la pratique. Mais, dans la chaleur du combat, il n'a pas vu que, du moment où une action n'est plus individuelle mais sociale et, par conséquent, nécessairement *consciente*, une science théorique et déterministe de l'homme

IV

Une question presque aussi difficile que la précédente est celle de la doctrine du mal radical dans l'homme. Nous allons à ce sujet essayer de prouver deux faits :

- a) La doctrine du mal radical n'est pas un corps étranger dans le système kantien. Elle est non seulement justifiée, mais encore nécessaire à sa cohérence. Il ne s'agit, en aucun cas, d'une concession faite à la religion chrétienne.
- b) Toutefois, l'opacité dont nous avons parlé plus haut, des rapports entre la liberté et la nécessité ne [192] permet pas à Kant d'intégrer dans son système la doctrine du mal radical. C'est pourquoi celle-ci peut parfois apparaître comme une sorte de « concession ».

Puisque les textes sont particulièrement clairs, nous pouvons être brefs ¹⁵². Le mal radical consiste « dans la cohabitation du principe du mal avec celui du bien... dans la nature humaine ». Il existe dans l'homme, à côté d'une « disposition vers le bien », également « un penchant vers le mal ».

Un être dans lequel le principe du bien agirait seul, serait une volonté sainte. Mais l'homme est aussi exposé à l'influence de la sensibilité, à l'hétéronomie. Dans la mesure où cette hétéronomie se dresse devant la volonté libre, comme un principe qu'on peut vaincre ou qu'on a déjà vaincu, l'homme n'est certes plus une volonté sainte, mais il n'est pas

devient absolument nécessaire. Dès lors, sa possibilité doit être expliquée et fondée épistémologiquement. La plupart des autres marxistes ont fait simplement de la sociologie et non pas de la philosophie de l'histoire en faisant disparaître (et c'était une réification bien plus grave que celle de Kant) la liberté de l'homme.

¹⁵² « La religion dans les limites de la simple raison », *Œuvres*, t. VI, pp. 17-55.

non plus, pour cela, un être mauvais. Il est seulement faible, nous pourrions dire limité.

Mais la sensibilité non plus n'agit d'une manière mécanique. « La volonté libre est de cette nature toute particulière qu'elle ne peut être déterminée à l'action par aucun motif, à moins que l'homme ne l'ait admis dans sa maxime ¹⁵³. » Par conséquent, pour qu'une inclination sensible conduise à l'action, elle doit d'abord être acceptée par la volonté consciente, intégrée dans la maxime de celle-ci. Or, les hommes ont deux sortes de maximes :

- a) Les bonnes, qui leur enjoignent de se laisser déterminer exclusivement par des fins intelligibles.
- b) Les mauvaises, qui leur enjoignent de se laisser déterminer par quelque autre mobile.

[193]

Il s'ensuit la division systématique suivante des possibilités d'une volonté :

1. La volonté sainte, déterminée *exclusivement* par les bonnes maximes.
2. La bonne volonté humaine, qui contient les deux sortes de maximes, mais dans laquelle les bonnes arrivent à vaincre les mauvaises.
3. La mauvaise volonté humaine, qui contient aussi les deux sortes de maximes, mais dans laquelle les mauvaises ont le dessus sur les bonnes.
4. La volonté démoniaque, qui contient exclusivement des maximes mauvaises.

¹⁵³ *Ibid.*, pp. 24-23.

« La méchanceté ou, si l'on préfère, la corruption du cœur humain est le penchant du libre arbitre à des maximes qui font passer le motif de la loi morale après d'autres ¹⁵⁴. »

Et bien entendu cette action peut, du point de vue extérieur, être parfaitement « légale ».

Que dans sa critique très poussée de l'homme actuel ¹⁵⁵, Kant trouve chez celui-ci un penchant radical vers le mal, cela est naturel. On trouve, à cette occasion, chez lui une critique extrêmement acerbe de l'homme qui a de « bonnes mœurs », mais qui, la plupart du temps n'est pas é moral » et agit selon la « lettre », mais non selon « l'esprit » de la loi. Les détails appartiennent à l'anthropologie et non pas à la philosophie. Nous [194] nous contenterons d'un seul passage comme exemple :

« Un membre du Parlement anglais proféra, dans la chaleur des débats, l'assertion suivante : « Tout homme a un prix pour lequel il se livre. » Si cela est vrai (ce que chacun doit décider lui-même), il n'existe absolument aucune vertu pour laquelle il serait impossible de trouver un degré de tentation capable de la vaincre, si... il s'agit seulement de savoir qui offre plus et paie plus promptement ; il se pourrait que les paroles de l'apôtre soient valables pour l'homme en général : « Il n'y a aucune différence, tous sont également pécheurs — et il n'y en a aucun qui fasse le bien (selon l'esprit de la loi), il n'y en a pas un seul ¹⁵⁶. » Il serait à peine possible d'être plus catégorique.

Les titres des deux chapitres suivants : « La lutte du principe du bien contre le principe du mal pour la domination de l'homme » et « La victoire du bon principe sur le mauvais et la fondation d'un royaume de

¹⁵⁴ *Œuvres*, t. VI, p. 30.

¹⁵⁵ Pour ne pas nous répéter sans cesse, disons ici pour la dernière fois, que chez Kant il s'agit toujours de l'homme en général. Mais, en fait, il décrit l'homme de l'ordre social naissant, bourgeois et individualiste qui, sans aucun doute, contient aussi, comme tous les types humains, à côté d'éléments conditionnés par la situation historique des éléments de l'homme en général. Le conditionnement social de la connaissance consiste justement dans le fait que les idéologues appartenant à une certaine couche sociale n'ont jamais une conscience précise de la frontière entre les deux sortes d'éléments.

¹⁵⁶ « La religion dans les limites de la simple raison », *Œuvres*, t. VI, pp. 38-39.

Dieu sur la terre », expriment cependant le deuxième élément de la pensée kantienne, l'aspiration à un monde meilleur et l'espoir en sa réalisation. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

Jusqu'ici, tout semble clair. Mais c'est maintenant que commencent les difficultés. Car, étant donné la séparation très nette qui existe dans le système kantien entre la liberté intelligible, compréhensible seulement sur le plan pratique, et l'influence de la sensibilité limitée au monde des phénomènes, il n'est pas possible de concevoir comment les bons principes intelligibles et les mauvais principes hétéronomes peuvent lutter l'un contre l'autre pour la domination de l'homme, et surtout comment les motifs hétéronomes deviennent [195] des maximes d'une volonté à la fois immorale et libre. A vrai dire, le mal ne trouve de place ni dans le sensible où il ne serait qu'obstacle, ni dans l'intelligible qui est le domaine exclusif de la liberté pratique.

Il est inutile d'analyser dans leurs détails les développements de Kant sur ce point. La conclusion est claire : « Quand à l'origine rationnelle... de ce penchant au mal, elle demeure pour nous impénétrable ¹⁵⁷. » « Le mal n'a pu provenir que du mal moral (et non des simples bornes de notre nature), et pourtant notre disposition primitive... est une disposition au bien ; il n'y a donc pas, pour nous, de raison compréhensible qui nous permettrait de savoir d'où le mal moral aurait pu tout d'abord venir ¹⁵⁸. »

V

Dans l'introduction, nous avons déjà cité la phrase de Kant selon laquelle toute la question est « de chercher les éléments du problème : comment est-ce que l'âme est présente dans l'univers aussi bien aux essences matérielles qu'aux autres de la même espèce qu'elle », et aussi l'autre passage qui nous apprend que « l'âme humaine, lorsqu'elle est arrachée à sa relation avec les choses extérieures, est absolument incapable de changer son état intérieur ».

¹⁵⁷ *Œuvres*, t. VI, p. 43.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 43.

Dans ce chapitre, nous avons parlé jusqu'ici de « l'homme » au singulier. Et cela était nécessaire, puisqu'un exposé doit avoir un point de départ. Mais il était sous-entendu que cet homme isolé n'existe pas, que l'homme ne peut « avoir un moi » que *dans* et *par* la communauté avec les autres hommes, et leurs rapports [196] communs avec le monde extérieur. Nous allons donc parler maintenant de la communauté humaine, et comme nous voulons nous en tenir dans la mesure du possible à la tradition kantienne et néo-kantienne, nous allons commencer par la partie épistémologique du problème.

Malheureusement l'influence des néo-kantiens a eu, ici aussi, un effet désastreux, et il s'agit avant tout de rendre leur sens original aux problèmes fondamentaux.

Tous les grands classiques de la philosophie : Descartes, Leibniz, Hume dans leur théorie de la connaissance sont partis de la même question résumée par Kant en une formule géniale : « Comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ? » C'est-à-dire : Comment sont possibles des jugements qui « étendent notre connaissance et en même temps sont nécessaires et rigoureusement universels » ?

Pour comprendre le sens et l'importance de cette question, nous devons revenir de plus près sur certaines considérations que nous avons déjà esquissées à plusieurs reprises dans cet ouvrage. Dans toute société humaine il doit y avoir un minimum de communauté théorique, affective et morale pour que la vie en commun (et cette vie est surtout activité) soit possible. Une meute de loups, une ruche d'abeilles, une fourmilière ne forment pas des sociétés dans la mesure où la vie en commun se fonde seulement sur une adaptation réciproque instinctive et non pas sur une pensée et une action communes.

Cette idée constitue un des fondements de la philosophie kantienne. Kant affirme sans cesse que plusieurs monades autonomes ne peuvent jamais former un monde, si leurs relations mutuelles ne sont pas déjà incluses dans l'existence de chacune d'entre elles. Et c'est justement [197] en cela que réside sa supériorité par rapport à tous les rationalistes dogmatiques qui l'ont précédé et qui n'admettaient qu'une liaison extérieure entre les individus (harmonie préétablie, causes occasionnelles, etc.).

Nous voici au centre du problème. Car ce n'est ni par hasard ni par manque de pénétration que Descartes, Leibniz et Malebranche ont méconnu la cohésion interne des parties dans le tout. Cette absence était conditionnée par la situation sociale de la bourgeoisie dont ces philosophes expriment l'idéologie.

L'ordre social bourgeois, de par sa structure fondamentale, a tendance à supprimer toute communauté entre les individus ou tout au moins à la voiler. Naturellement, il reste toute une série de communautés particulières concrètes qui remplissent la vie de chaque individu pris à part. Mais celles-ci apparaissent en définitive comme fortuites. L'homme est partagé, et les parties qui le rattachent à une communauté concrète apparaissent comme des appendices de ce qu'il y a de « fondamental » en lui. L'homme en général, reste en dehors de toute communauté. Comme Allemand ou Anglais, il appartient à une nation, comme père de famille à une famille, comme joueur de football à une société de sport, en tant qu'« homme », il semble être quelque chose de tout à fait indépendant, un être sans aucune relation, reposant entièrement sur lui-même.

Et on ne doit pas oublier, comme le font certains marxistes, l'influence positive de ce fait sur l'évolution de l'esprit humain. Nous avons déjà indiqué, dans le premier chapitre, que ce sont d'abord le commerce, la production des marchandises et l'individualisme développé sur leurs bases qui ont permis à l'homme une des plus importantes conquêtes de l'esprit humain, la liberté [198] individuelle. Nous voudrions, à présent, attirer l'attention sur le fait que c'est encore le commerce qui a rendu possible la naissance de la pensée philosophique sur les côtes asiatiques de l'Ionie et, ensuite, à Athènes et dans la Grande Grèce. Naturellement non pas en ce sens que la philosophie serait un produit du commerce, mais parce que, dans une société fondée sur la vente et l'achat, tous les caractères et les rapports ayant leur fondement dans les particularités concrètes de l'individu s'effacent devant les caractères généraux et abstraits d'acheteur et de vendeur. C'est pourquoi la pensée, elle aussi, a pu se diriger sur les caractères généraux et abstraits de « l'homme ».

C'est parce que l'Athénien ou le Spartiate, le riche ou le pauvre, l'homme ou la femme avaient disparu devant le caractère général d'acheteur ou de vendeur que la pensée a pu se poser les problèmes généraux de l'homme comme tel.

Et c'était là une victoire immense de l'esprit sur le biologique et le collectif ¹⁵⁹. L'homme avait enfin pénétré jusqu'aux problèmes fondamentaux. La philosophie était née.

Et depuis lors, la philosophie n'a pu vivre que là où il était possible de fixer l'attention sur l'homme comme tel et de ne comprendre ses particularités qu'en fonction de l'homme en général. (Au Moyen Age, il y a par exemple une véritable philosophie chrétienne parce que le christianisme sous certaines de ses formes est une religion universelle et généralement humaine.)

[199]

Des expressions telles que philosophie allemande ou française, bourgeoise ou prolétarienne n'ont de sens que dans la mesure où elles veulent montrer qu'il s'agit d'une philosophie née parmi les Allemands ou les Français, les bourgeois ou les prolétaires, ou bien que les façons de voir auxquelles elle aboutit n'ont été possibles que par la situation sociale ou économique de ces groupes. En aucun cas elles ne peuvent indiquer que la philosophie ne s'occupe que des problèmes propres aux Français ou aux Allemands, aux bourgeois ou aux prolétaires, ni que ses résultats ne seraient valables que pour ceux-ci. En ce sens, une philosophie allemande ou bourgeoise ou prolétarienne serait aussi contradictoire que la quadrature du cercle. Tout au plus pourrait-on parler d'idéologie, de propagande politique, etc. ¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Nous employons le mot « collectif » par opposition à « communauté. » Cette opposition correspond en partie à celle établie par Kant entre « anthropologique » et « philosophique », à celle de Hegel entre le « en soi » et le « en et pour soi » et à celle de Marx et Lukács entre la fausse et vraie conscience.

¹⁶⁰ Et c'est pourquoi il ne peut être question d'une philosophie de l'intuition ou de la vie. Le biologique, la vie est justement ce qui ne suffit pas à la philosophie, ce qui doit d'abord se transformer et paraître dans la forme supérieure de la communauté humaine, de la raison, de l'esprit pour qu'une philosophie devienne possible. Dans la critique intuitionniste du rationalisme abstrait, il y avait une grande part de vérité, et nous allons y revenir. Mais les critiques intuitionnistes n'ont pas préconisé un progrès et un approfondissement de ces problèmes, ils n'ont pas fourni un contenu vivant et concret à la forme abstraite de la raison. Au contraire, ils représentèrent une régression, et même une régression si profonde, que le collectif et le biologique ont remplacé l'esprit et qu'il ne pouvait plus être question de

[200]

Mais tout ceci ne forme qu'un aspect des idéologies individualistes. Nous en venons à présent à l'autre aspect, à la réification.

Si les visions individualistes du monde ont mis l'homme en tant que tel au centre de l'intérêt et, par là, rendu possible la philosophie, elles l'ont aussi vidé de toute relation et de toute communauté concrète. Le monde devant lequel se trouvaient les rationalistes dogmatiques était un monde de monades indépendantes qui n'avaient en commun que leur forme. Et même cette forme commune apparaissait comme une réalité mystérieuse et suprasensible dont on ne pouvait apercevoir et encore moins comprendre l'origine (comme idée innée, réminiscence d'une autre existence, *a priori*, etc.). Or, toutes les grandes philosophies ont en commun l'effort de saisir l'homme en entier aussi bien dans sa forme que dans son contenu. C'est pourquoi le problème du rapport entre la forme abstraite et le contenu concret est devenu le problème central de la philosophie classique.

Nous avons déjà mentionné les deux directions dans lesquelles la philosophie classique s'est efforcée de trouver l'unité de la forme et du contenu. L'une, celle du rationalisme, espérait faire passer le contenu

philosophie. De ce point de vue, la différence n'est pas essentielle entre la race des nationaux socialistes et l'instinct de Bergson. Kant avait précisément vu ce danger, d'où son rejet catégorique de tout sentiment qui n'a pas son origine dans « le respect de la loi ». Disons-le une fois en un langage simple : l'homme qui aide un autre uniquement parce que celui-ci lui est sympathique, parce qu'il le connaît ou bien parce que c'est un concitoyen (*Vollrsgenosse*), etc., peut aussi bien faire une autre fois le contraire, lorsqu'il s'agira d'un homme dépourvu de ces qualités. Il pourra même rester impassible devant n'importe quelle barbarie, n'importe quelle injustice ; il y participera peut-être ou tout au moins leur donnera son consentement. Ce n'est pas un hasard, si la plupart de ces « philosophes » approuvent à leur manière, l'amitié, l'amour de la patrie ou de la famille, mais refusent l'amour de l'humanité comme quelque chose d'abstrait et d'inauthentique, tandis que c'est justement l'effort vers la communauté humaine universelle réifié chez Kant dans « le respect de la loi », qui hausse tous les autres sentiments du niveau strictement biologique à celui de l'esprit. Sans cet effort, elles deviennent ferveur brutale, égoïsme familial, chauvinisme, etc. Certes, la loi kantienne est elle-même en grande partie abstraite et réifiée. Mais ceci est une tout autre question. Si abstrait et réifié que l'esprit puisse paraître dans une vision du monde, il reste toujours esprit, et on n'a pas le droit de le remplacer par le collectif ou le biologique.

entier dans la forme pure (mathématiques universelles) et faire ainsi de la communauté *purement formelle* des individus, une communauté matérielle embrassant [201] toute la pensée de l'homme. L'empirisme, au contraire, a voulu dissoudre la forme dans le contenu, dans l'espoir de pouvoir fonder une communauté sinon nécessaire, du moins de fait. Kant est le premier grand philosophe qui ait démasqué sans ménagement ces deux illusions et ait donné une image exacte de l'homme dans l'ordre social bourgeois et individualiste.

C'est à présent seulement que nous pouvons comprendre le sens de la question qui forme le fondement de la philosophie classique : « Comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ? »

Comment des hommes *isolés et indépendants*, qui ne tiennent pas compte les uns des autres et ne reconnaissent que leur propre raison comme juge et comme instance suprême, arrivent-ils malgré cela et nécessairement à se comprendre ? Quel est le minimum de présuppositions communes que doivent reconnaître même deux hommes qui émettent des affirmations exactement contraires pour arriver à communiquer et à mener une conversation (dans le sens le plus large du terme) ? Quel est le minimum de communauté qui existe dans tout dialogue et fait des hommes non pas des monades indépendantes, mais des êtres appartenant à *un seul tout* plus grand, à une seule communauté, à un seul monde.

C'est à présent que s'éclaire le premier texte de Kant cité dans cet ouvrage, sur les trois formes de l'égoïsme (égoïsme théorique, esthétique et pratique) dont l'analyse doit être en partie « métaphysique » et en partie « anthropologique ». La question de l'égoïsme métaphysique qui consiste à savoir si je suis fondé à reconnaître « en dehors de ma propre existence, l'existence d'un ensemble d'êtres se trouvant en communauté avec moi (appelé *univers*) » — cette question est identique, dans sa partie théorique, à celle de la possibilité [202] des jugements synthétiques a priori, et elle a trouvé dans cette formule son expression la plus concise et la plus exacte.

Jusqu'où peut aller en général chez l'homme « l'égoïsme de l'entendement, du goût et de l'intérêt pratique » ? Pour répondre à cette question, Kant a écrit les trois *Critiques*, les *Fondements de la*

métaphysique des mœurs, et les *Principes métaphysiques des sciences naturelles*.

Jusqu'où va ensuite l'égoïsme en fait à l'intérieur de ces limites possibles, dans un milieu et à une époque donnée, cela est une question d'anthropologie empirique. Kant y a apporté quelques précisions, mais il a consciemment laissé à ses successeurs le soin d'apporter les réponses.

Nous pourrions considérer, à vrai dire, ce point comme élucidé et poursuivre notre étude, si l'interprétation néo-kantienne n'avait pas suscité les plus graves malentendus, qui nous obligent à nous arrêter encore pour examiner de plus près au moins les points essentiels.

Du point de vue néo-kantien, notre position est, sans aucun doute, un de ces « psychologismes » si déconsidérés. Abstraction faite des opinions personnelles sur la théorie de la connaissance des professeurs allemands du XIX^e et du XX^e siècle et en nous préoccupant uniquement de leur interprétation de la philosophie kantienne, nous devons faire les remarques suivantes :

1. Il est clair, même aux yeux de la plupart des néokantiens, que « des restes » de ce « trop néfaste psychologisme » traversent et dominant toute l'œuvre kantienne.
2. La plupart des passages cités pour prouver que, du moins, Kant s'est efforcé de surmonter le psychologisme, ont en réalité un sens contraire, à condition [203] de les placer dans leur contexte. Nous ne voulons en donner qu'un exemple :

Dans la *Critique de la raison pure* ¹⁶¹, Kant prend nettement position, dans un passage célèbre, contre ceux qui veulent voir dans les concepts de l'entendement seulement « des dispositions subjectives de penser, qui sont nées en nous en même temps que l'existence ». Cela conduirait certes à un accord de notre pensée avec les lois de la nature extérieure ; mais il manquerait aux catégories « la *nécessité* qui est essentielle à leur concept ». Ce passage semble, en fait, parler au

¹⁶¹ *Œuvres*, t. III, pp. 128-129, B. 167-168.

premier regard en faveur des logiciens qui séparent complètement « la nécessité logique » de l'homme. En lisant jusqu'au bout, nous apprenons cependant encore ceci : « Or c'est cela même que demande surtout le sceptique. Alors en effet toute notre connaissance, fondée sur la prétendue valeur objective de nos jugements ne serait plus qu'une pure apparence, et *il ne manquerait pas de gens qui n'avoueraient pas d'eux-mêmes* ¹⁶² cette nécessité subjective (laquelle doit être sentie) ; pour le moins ne pourrait-on discuter avec personne d'une chose qui dépendrait uniquement de la façon dont l'interlocuteur est organisé. »

Il s'agit donc tout de même chez Kant de l'accord nécessaire entre les hommes. Ce passage, comme tous ceux utilisés dans la polémique contre le psychologisme signifie simplement que les catégories de l'entendement, comme en général tout l'a priori, sont des facteurs humains et spirituels et non pas biologiques. En fait, une meute de loups ou un essaim d'abeilles ne constituent pas une communauté. Il est évident que pour cela, il ne suffit pas d'une ressemblance fortuite ou [204] d'une harmonie extérieure. Les éléments doivent être conditionnés dans leur existence même par la totalité. Les jugements synthétiques a priori postulent dans leur principe la communauté. Les catégories sont, à travers leur réification, l'expression sur le plan de la pensée théorique de l'esprit humain, de la communauté humaine.

Toutefois, il y a dans l'interprétation néo-kantienne un élément partiellement juste. Les deux caractères de la connaissance pure (c'est-à-dire de la connaissance a priori) sont la *nécessité* et l'*universalité*. Outre le caractère humain (subjectif du point de vue transcendantal) auquel nous venons de faire allusion, ils ont tous les deux encore un caractère objectif. À partir du sensible ils créent l'objet de la connaissance, l'expérience. Les catégories de l'entendement déterminent le donné (même s'ils ne le font pas intégralement).

Cet aspect des éléments *a priori* (c'est le seul que les néo-kantiens aient généralement aperçu) existe naturellement aussi chez Kant, toutefois à côté de l'autre. Le rapport entre les deux pose un problème difficile qu'on peut formuler de la façon suivante : Comment se fait-il que les catégories *a priori* qui rendent possibles la communication et l'entente entre les hommes se rapportent en même temps

¹⁶² Souligné par nous.

nécessairement à quelque chose d'extérieur à l'homme, à *un objet* ? Pourquoi deux hommes ne peuvent-ils s'entendre qu'en parlant d'un troisième élément, d'un objet ?

Pour la philosophie classique qui concevait l'homme théorique comme contemplatif, comme *spectateur*, c'était là une question difficile à résoudre. Pour nous, elle est aujourd'hui un peu plus transparente. En libérant l'*a priori* de la réification, en le rapportant à la communauté humaine réelle, nous savons que celle-ci [205] ne peut se fonder que sur l'activité humaine, sur l'action commune des hommes. Or, toute action revient à transformer le monde extérieur. Elle doit se rapporter à un objet commun, et la fonction de la connaissance théorique est justement de transformer en objet commun le donné immédiat, informe et différent d'un individu à l'autre.

Pour la philosophie de Kant, cependant, connaissance et action, théorie et pratique étaient presque totalement séparées ; l'impossibilité de réaliser leur unité constituait justement, nous l'avons souvent répété, sa dernière limite. Dans ces conditions, le rapport entre le côté humain d'une part et le côté objectif de la connaissance de l'autre devait devenir incompréhensible et les deux éléments coexister dans le système, étrangers l'un à l'autre.

Mais c'est le propre des grands penseurs de sentir, au moins confusément, les limites de leur vision alors que, pour les épigones, tout est clair et rien ne pose de problème.

À cet égard, une lettre de Kant à J. Beck ¹⁶³ sur l'« attribution primaire » (« le rapport d'une représentation comme détermination d'un sujet à un objet différent d'elle, par quoi cette représentation devient matière de connaissance et n'est pas un simple sentiment ») nous semble particulièrement importante, surtout parce que la forme épistolaire à allure plus libre nous permet de mieux saisir la pensée concrète de Kant. Celui-ci écrit : « On ne peut pas, à vrai dire, affirmer qu'une représentation doit être attribuée à un autre objet, mais seulement qu'elle... se réfère à quelque chose d'autre, ce qui la rend communicable... Nous pouvons, cependant, [206] comprendre et communiquer aux autres seulement ce que nous faisons nous-mêmes, à

¹⁶³ Lettre à J. S. Beck du 1^{er} juillet 1794.

supposer que notre mode d'intuition... peut être admis comme identique chez tous... Nous ne pouvons pas percevoir la composition comme donnée, nous devons la faire nous-mêmes, nous devons composer ce que nous devons nous représenter comme composé (même l'espace et le temps). Et c'est par rapport à cette composition que nous pouvons, par la suite, communiquer les uns avec les autres. L'appréhension (*apprehensio*) de la multiplicité donnée et son aperception (*aperceptio*) dans l'unité de la conscience est identique avec la représentation d'un composé (c'est-à-dire de ce qui n'est possible que par composition), si d'abord la synthèse de nos représentations, dans l'appréhension ; ensuite, leur analyse dans la mesure où elle est concept donnent une seule et même représentation (se produisant réciproquement). Cet accord, puisqu'il ne réside ni dans la seule représentation ni dans la seule conscience et se trouve tout de même valable pour tous (communicable), doit être rapporté à quelque chose de valable pour tous et de différent du sujet, c'est-à-dire à un objet.

En écrivant cela, je remarque que je ne me comprends pas suffisamment moi-même, et je vous souhaite beaucoup de chance si vous arrivez à exposer avec suffisamment de clarté ces fils ténus de notre faculté de connaître. Quant à moi, je ne me sens plus capable de distinctions d'une telle finesse. »

Pour les épigones, par contre, tout était clair. Il suffisait, en effet, de rejeter la communication entre les hommes comme un « psychologisme » sans importance et de « transcendantaliser » le « faire » à leur manière, et il ne restait plus que l'objet, l'expérience. Le problème auquel se heurtait Kant avait disparu.

[207]

VI

Nous espérons que le lecteur voit maintenant la manière dont Kant pose le problème. Sa réponse, cependant, n'est pas moins importante. Nous avons déjà souvent parlé des trois points principaux qui la constituent :

1. Contre Hume et l'empirisme, Kant a prouvé que la possibilité pour les hommes de communiquer entre eux et de coïncider tout au moins dans les catégories générales de la pensée n'est pas un fait accidentel, mais fait partie de l'essence même de l'homme. Il y a des jugements synthétiques *a priori*.

2. Contre Descartes, Leibniz et les rationalistes dogmatiques, Kant prouve que chez l'homme (lisez l'homme donné) cet accord nécessaire se limite à la forme. Espérer qu'il puisse devenir intégral et matériel, sans un changement qualitatif du monde, n'est qu'une illusion optimiste.

3. Bien qu'il ait vu cela, Kant a toujours maintenu l'idée d'une connaissance supérieure dans laquelle le contenu serait également universel et nécessaire. Des concepts tels que : entendement originaire, intuition intellectuelle, chose en soi, détermination intégrale qu'on rencontre tout le long de la Critique 'de la raison pure, en témoignent, même s'ils s'y trouvent seulement à titre de concepts problématiques, aussi problématiques qu'était pour la bourgeoisie allemande de cette époque le passage vers une forme supérieure de la communauté et de la vie.

Dans ce paragraphe, nous allons nous arrêter surtout au deuxième point, à la limitation de la connaissance chez l'homme.

[208]

Ici, Kant a saisi l'essentiel avec une acuité géniale. Les jugements synthétiques *a priori* sont purement formels. Il n'y a pas de critère universel de la vérité. « Il est clair qu'il est tout à fait impossible et absurde de demander une marque distinctive de la vérité de ce contenu des connaissances et qu'on ne saurait trouver un critère suffisant et en même temps universel de la vérité ¹⁶⁴. » À cet endroit, il est encore question de la logique générale ; mais la même idée est immédiatement transposée sur le plan transcendantal, car autrement, « l'esprit court le

¹⁶⁴ Critique de la raison pure. Œuvres, t. III, p. 79, B. 83.

risque de faire... un usage matériel des principes simplement formels de l'entendement ¹⁶⁵ ».

Toute la sociologie de la connaissance est fondée sur cette idée. Que l'on réfléchisse à la signification de cette proposition ; la communauté théorique des hommes dans la mesure où elle est nécessaire est purement formelle. Matériellement, cette communauté n'est qu'un fait plus ou moins fortuit. Toutes les sciences empiriques appartiennent au domaine de l'« égoïsme de l'entendement » dont l'anthropologie a la tâche de déterminer l'étendue effective. Que deux et deux font quatre, que toute propriété appartient à une substance, que tout fait empirique a une cause, ce sont là des affirmations que chaque homme admet et doit admettre de par sa vie en société (s'il les nie en paroles par goût du paradoxe, il doit les supposer vraies dans son activité). Cela suffit pour assurer la possibilité d'une communication entre les individus. Mais cela ne va pas plus loin. Car en ce qui concerne la moindre affirmation matérielle, on ne peut obliger aucun homme à l'admettre, si elle n'est pas évidente pour lui ou si elle s'oppose aux intérêts de son groupe social. Il n'y a pas de critère matériel [209] de la vérité, et alors même que tous les autres hommes tiendraient quelque chose pour vrai, chacun ne reconnaît que son propre entendement pour instance suprême.

Le coup d'œil le plus rapide sur l'état actuel des sciences prouve qu'il ne s'agit pas ici d'affirmations académiques. Dans les sciences physico-chimiques et naturelles, où les intérêts de tous les hommes sont plus ou moins identiques et où les égoïsmes se heurtent moins entre eux, la somme des vérités universellement reconnues est la plus grande.

Par contre, dans les sciences humaines où entrent en jeu les intérêts économiques, sociaux et religieux des différents groupes, la situation est vraiment catastrophique.

« Psychologie fondée sur la sympathie (*Einfühlung*), « histoire comme art », etc. La terminologie indique déjà qu'on renonce consciemment à l'universel. Et il suffit de considérer quelques problèmes particuliers, par exemple, l'histoire de la Révolution française, la sociologie de l'État ou la théorie de la valeur pour entendre

¹⁶⁵ *Ibid.*, t. III, p. 82, B. 88.

présenter avec le même sérieux les opinions les plus diverses et les plus opposées.

Et lorsque les intérêts le demandent, ce chaos s'empare aussi des sciences naturelles, comme ce fut le cas pour les théories raciales en biologie.

Aussi longtemps que l'on n'aura pas accédé à une forme supérieure de la connaissance, c'est-à-dire à une forme supérieure de la communauté humaine réelle, la possibilité d'une connaissance vraiment scientifique dépendra d'un fait appartenant au domaine de l'anthropologie, donc en dernière instance fortuit (à savoir que, dans un domaine donné, les intérêts sociaux ne se contredisent pas). Dans tous les autres domaines, et notamment dans celui des sciences humaines, elle reste un [210] concept problématique, une question qui ne sera pas facile à résoudre. Car, pour l'homme d'aujourd'hui, il n'y a pas de critère de la vérité à la fois matériel et universel ¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Pour exposer *notre* point de vue d'une façon concise :

- a) Le seul critère de la vérité possible est l'action, la pratique ;
- b) Dans une société où ce n'est pas la communauté, le *Nous*, mais l'individu, c'est-à-dire le *Je* qui constitue le sujet de l'action, le critère de la vérité ne peut être qu'individuel et ne peut avoir de valeur universelle. Dans la mesure où des groupes limités (classes, peuples, etc.) constituent le sujet de l'action, il se forme des idéologies de classe et des idéologies nationales qui peuvent être vraies ou fausses selon qu'elles ont ou non l'humanité entière comme fin.

VII

Encore quelques brèves remarques sur la théorie kantienne de la connaissance :

1. La plupart des philosophes rationalistes ne connaissaient que la division de la faculté de connaître en sensibilité et entendement. Kant est le premier grand philosophe moderne qui ait fait appel à la division tripartite : sensibilité, entendement et raison. À première vue, cette division paraît claire : la matière donnée, la mise en forme limitée par l'homme donné et la totalité idéale en tant qu'idée régulatrice. Mais la division se complique du fait que la sensibilité n'est pas seulement contenu, mais en partie aussi forme, intuition pure (espace et temps). Comment cela s'explique-t-il ? Par l'idée fondamentale de Kant, à savoir qu'aucune forme au monde ne saurait fondre, en un tout unique, des éléments complètement autonomes et indépendants. Même ce qui est donné par la sensibilité ne peut pas être entièrement atomisé et monadique, car il serait alors impossible de le saisir en une aperception unique, en une conscience. L'intuition pure, l'espace et le temps, constituent précisément [211] cette totalité formelle qui est la condition première de la connaissance par l'entendement et la raison.

Il faut ici souligner trois points importants :

1. L'espace et le temps nous sont donnés comme des tous formels, les sensations comme les éléments autonomes formant le contenu de ces tous. « La proposition : l'ensemble de toutes les conditions dans le temps et l'espace est inconditionné, est fausse. Car si tout dans l'espace et le temps est conditionné (à l'intérieur), aucun ensemble de ceux-ci n'est possible. Par conséquent, ceux qui acceptent un tout absolu composé exclusivement de conditions conditionnées, se contredisent eux-mêmes. Et pourtant, l'espace est à considérer comme un tel tout, de même que le temps écoulé ¹⁶⁷ »

¹⁶⁷ *Œuvres*, t. XX, p. 288.

2. Il s'ensuit que toute connaissance, dans la mesure où elle se rapporte à des sensations, est différente déjà du point de vue purement méthodologique de celle qui concerne uniquement l'intuition pure (l'espace et le temps). Dans la première, les représentations sont subsumées sous les concepts de l'entendement. Elle est abstraite, analytique dans la terminologie de Lask ; les représentations sont déterminées par elle sans qu'on atteigne le concret, la détermination exhaustive. Le concept d'homme ne désigne que les traits communs que l'on obtient par l'analyse de toute une série de représentations qui sont subsumées sous le concept.

Dans la deuxième, le tout est donné avant les parties. Les concepts ne sont, par conséquent, que des règles de la construction des parties. La connaissance ne procède plus ici par subsomption sous des concepts, mais par construction des concepts. Elle est donc concrète, [212] émanatiste et atteint, dans le cadre du pur formel, les représentations individuelles et concrètes. Le concept de carré n'est pas un résumé abstrait des traits communs à tous les carrés, mais une règle selon laquelle on peut construire des carrés, conçus à l'intérieur du tout donné de l'espace. Et bien que l'analyse de la pensée mathématique, comme le remarque justement Lask, ne joue chez Kant qu'un rôle secondaire, ces idées n'en sont pas moins développées clairement et sans ambiguïté à plusieurs reprises dans la Critique de la raison pure.

3. Cependant, ce qui reste peu clair, c'est le fait que, d'une part, l'espace et le temps sont bien des totalités qui contiennent chaque représentation sensible en eux et non pas (subsumée) sous eux, mais que, d'autre part, ils ne sont pas eux-mêmes donnés dans leur totalité, mais se constituent seulement dans l'action humaine, dans la composition et la construction.

Nous n'avons pas l'impression que Kant ait complètement surmonté cette difficulté.

Encore deux remarques relatives à la déduction transcendantale des catégories. Sans vouloir entrer ici dans les détails de la discussion étendue que cette question a soulevée depuis les néo-kantiens jusqu'au dernier livre de Heidegger, nous voudrions seulement souligner :

1. Qu'on ne peut, en aucun cas, réfuter Kant par le fait que le développement ultérieur de la science a modifié le nombre et le contenu des catégories. Il savait parfaitement bien que « la nature et nombre » des catégories ne peuvent être déduits et qu'ils sont simplement donnés. La déduction ne concerne que la justification et la nécessité d'une forme *en tant que telle*, et non de sa structure spécifique, car « quant à trouver une raison plus profonde de cette propriété qu'a notre entendement de n'arriver à l'unité de l'aperception [213] *a priori* qu'au moyen des catégories, et tout juste de cette espèce et de ce nombre de catégories, cela nous est tout aussi impossible que d'expliquer pourquoi nos jugements ont telles fonctions et non pas d'autres ou pourquoi le temps et l'espace sont les seules formes de toute intuition possible pour nous ¹⁶⁸ ».

Or, ce dont on ne peut donner la raison n'est qu'un fait qui pourrait aussi être différent.

2. Une idée qui revient sans cesse dans la philosophie kantienne, c'est que la conscience du « je suis » n'est pas du tout une intuition, mais seulement une représentation intellectuelle et que, comme telle, elle ne peut avoir le moindre prédicat. Elle est entièrement vide et ne peut prendre un contenu que par la connaissance du monde extérieur... Car « c'est seulement au moyen de l'expérience extérieure... qu'est possible, non pas, il est vrai, la conscience de notre propre existence, mais la détermination de cette existence dans le temps, c'est-à-dire l'expérience interne ¹⁶⁹ ».

Mais d'un autre côté, pour arriver à l'expérience externe et interne, « est nécessaire l'unité synthétique originelle de l'aperception transcendante », c'est-à-dire l'union de toutes les représentations diverses de l'intuition dans « l'acte de l'aperception : je pense ».

La déduction transcendante enfin est développée de la manière suivante ¹⁷⁰ :

1. « Représentation des concepts purs de l'entendement en tant que principes de la possibilité de l'expérience », c'est-à-dire : c'est

¹⁶⁸ *Critique de la raison pure, Œuvres*, t. III, p. 116, B. 145-146.

¹⁶⁹ *Ibid.*, t. III, p. 192, B. 277.

¹⁷⁰ *Ibid.*, t. III, p. 129, B. 5, pp. 168-169.

seulement par la pensée logique et scientifique, par l'usage empirique des catégories que l'homme peut réaliser une expérience.

[214]

2. « De celle-ci (l'expérience) en tant que détermination des phénomènes en *général* dans l'espace et le temps. »

3. « Enfin, de la détermination des phénomènes dans l'espace et le temps par le principe de l'unité synthétique *originelle* de l'aperception comme la forme de l'entendement, en rapport avec l'espace et le temps comme les formes originelles de la sensibilité », c'est-à-dire l'union des représentations dans l'acte de l'aperception : je pense, n'a lieu que dans l'usage expérimental des catégories conformes à l'entendement.

Dans ce développement qui paraît, à première vue, compliqué au point de vue de sa terminologie, s'exprime une idée qui garde encore aujourd'hui son importance et sa valeur. À savoir que « l'acte : je pense » et au-delà de lui, toute détermination du contenu de la conscience du « je suis » est liée à la connaissance rationnelle par l'entendement et la raison.

C'est le *fondement philosophique* de la réponse à la philosophie du sentiment que nous avons déjà rencontrée sous son aspect politique dans l'article contre Jacobi. Lorsque la réalité extérieure et intérieure n'est plus pensée par les concepts de l'entendement, mais directement vécue, alors avec le « je pense » disparaît aussi toute détermination plus précise du « je suis » (Scheler appelle cela « se sentir un avec 1 univers » « sich in eine fühlen »). Ceci n'est pas autre chose que le côté philosophique et psychologique de la disparition de la liberté individuelle dont parlait l'article contre Jacobi.

VIII

Résumons maintenant brièvement et schématiquement l'essentiel de la théorie kantienne de la connaissances :

[215]

1. Le destin de l'homme est de tendre Vers l'inconditionné. Dans le domaine de la pensée théorique, cet inconditionné serait la détermination exhaustive du donné, la connaissance de la totalité, de la chose en soi.

2. Cette connaissance idéale réaliserait la totalité non seulement en ce qui concerne l'objet (comme univers), mais encore la totalité des sujets (comme communauté parfaite, sur le plan théorique). Ainsi s'établirait, au moins du point de vue théorique et contemplatif, une communauté matérielle et nécessaire entre les hommes, il y aurait un critérium matériel de la vérité.

3. Mais la connaissance humaine est limitée. Elle ne peut atteindre qu'une totalité purement formelle et vide ; aussi bien par rapport à l'objet (espace et temps), c'est-à-dire à l'univers, que par rapport au sujet (intuition pure et catégories *a priori*), par rapport à la communauté humaine.

4. Bien que l'idée d'une relation étroite entre la totalité humaine (communauté) et la totalité objective (univers) domine la théorie kantienne de la connaissance, la nature de cette relation n'est pas, pour Kant, complètement élucidée. Nous pensons qu'il faut en chercher la raison dans l'impossibilité d'accéder à une vision claire des relations entre la pensée et l'action, entre la théorie et la pratique.

5. Le problème du contenu de la totalité (de la communauté concrète et de l'expérience empirique), ne peut être traité que pour chaque cas à part, suivant les circonstances anthropologiques et empiriques.

6. Mais, pour l'homme, le chemin de la recherche de l'inconditionné, de la totalité passe nécessairement par l'attribution d'un contenu à la forme, car même la totalité formelle n'existe pas indépendamment de l'homme, mais seulement dans son action, dans l'unification [216] du donné multiple en une seule expérience.

7. Par l'usage empirique des catégories de l'entendement, par la réunion des sensations en une seule expérience, la conscience du « je suis » reçoit un contenu concret et intuitif, l'individu devient un être raisonnable, spirituel, bien que limité, un homme.

C'est seulement sur le terrain de cette expérience empirique conforme à l'entendement, que l'homme devient membre d'une

communauté nécessaire à son essence (bien que réifiée et formelle). La communauté matérielle du contenu reste cependant fonction des conditions concrètes, anthropologiques et empiriques, c'est-à-dire, du point de vue de la liberté et de la raison, une chose dont la réalisation est en dernière instance « accidentelle », mais qu'il faut rechercher nécessairement.

À partir de ces prémisses, la tâche principale de la Critique de la raison pure consiste à combattre deux illusions dangereuses qui pourraient conduire l'homme à trahir son destin et à abandonner la recherche de l'absolu, à savoir :

a) *l'usage transcendantal* des catégories, l'idée que la faculté humaine de connaissance telle qu'elle existe et sans changement qualitatif puisse atteindre l'absolu, l'illusion de toute métaphysique dogmatique, et

b) *l'empirisme sceptique*, l'affirmation contraire, d'après laquelle l'inconditionné, la totalité en général, serait irréaliste et inaccessible à toute connaissance quelle qu'elle soit. Dans ce cas, toute aspiration vers un état plus élevé n'aurait plus de sens, les idées spéculatives perdraient leur signification régulatrice, les postulats pratiques leur signification pratique.

Dans le premier cas, l'homme serait un dieu, il ne pourrait rien y avoir *au-dessus* de lui, dans le second cas, il serait un démon, une bête, il ne pourrait rien y [217] avoir de plus élevé *pour lui*. Il n'est cependant ni l'un ni l'autre, mais un être moyen qui doit réaliser sa destinée.

Cette vision du monde, commune aux plus grands penseurs et poètes de la bourgeoisie, à Racine et à Pascal en France, à Goethe et à Kant en Allemagne, constituait le point culminant de la pensée et de l'art classique. À partir de là, il n'y avait plus que trois chemins possibles : 1° le retour à l'individualisme classique (chemin qui était partiellement ouvert dans les pays où la société bourgeoise représentait encore l'avenir, par exemple en Allemagne : Fichte, Nietzsche) ; 2° le chemin vers la décadence et *l'apologie* de l'ordre existant ou 3° par-delà l'individualisme, le chemin qui mène à une philosophie du « nous », et de la communauté humaine.

IX

Arrivés à la philosophie pratique, nous pouvons désormais être beaucoup plus brefs. En ce qui concerne les points essentiels, elle est analogue à la philosophie théorique, bien qu'il y ait naturellement aussi des différences importantes entre les deux.

Cette analogie n'est pas, comme on le prétend souvent, le résultat d'une prédilection spéciale de Kant pour la symétrie. Il s'agit simplement du fait que, dans les deux cas, ce sont les mêmes objets et les mêmes questions considérés sous deux aspects différents.

Dans la philosophie pratique, de même que dans la philosophie théorique, il est question de l'homme de la société bourgeoise et individualiste (Kant parle naturellement de l'homme en général) et de ses rapports avec la communauté. Il faut constater cependant que [218] la réification prend ici des formes moins opaques et cela grâce à la priorité évidente sur ce plan du sujet sur l'objet.

Le point de départ, c'est l'aspiration vers l'inconditionné, vers la totalité dont nous avons parlé au début de ce chapitre.

La constatation de l'atomisme radical de toutes les relations humaines matérielles vient ensuite. À première vue, il peut encore moins être question ici de communauté que sur le plan théorique. Dans celui-ci la communauté se trouvait en danger par le fait qu'il n'y avait pas de critère matériel de la vérité et qu'ainsi il n'existait rien qui pût contraindre les hommes à se mettre d'accord quant au contenu de leurs pensées, et Kant avait prouvé tout au moins la possibilité d'une communauté par l'existence d'un critère formel de la vérité ; la question semble beaucoup plus grave sur le plan pratique.

Ici, on ne peut plus demander ce qui pourrait contraindre les hommes à vouloir la même chose, car c'est précisément quand et parce qu'ils veulent la même chose que l'antagonisme, l'absence de communauté deviennent le plus évidents ¹⁷¹.

¹⁷¹ *Critique de la raison pratique, Œuvres, t. III, p. 28.*

« Car, tandis que dans les autres cas une loi universelle de la nature met l'harmonie en tout, on aurait ici comme conséquence, si l'on voulait donner à la maxime l'universalité d'une loi, exactement le contraire de l'accord, la pire des contradictions et la destruction complète de la maxime... Ainsi se produit une harmonie, semblable à celle que décrit certain poème satirique à propos de la bonne entente de deux époux qui se ruinent : "Oh ! merveilleuse harmonie, ce qu'il veut, elle [219] le veut aussi" ; semblable encore à ce qu'on raconte de François 1^{er} exprimant ses prétentions envers Charles Quint : "Ce que mon frère Charles veut [Milan], je le veux aussi." »

Et là aussi apparaissent les deux illusions dangereuses que le criticisme doit combattre :

- a) au rationalisme dogmatique correspond la morale stoïcienne pour laquelle l'absolu, l'accord idéal peut être atteint par les individus indépendants, ne se fondant que sur eux-mêmes et leur propre raison ;
- b) à l'empirisme sceptique correspond l'utilitarisme, la philosophie épicurienne sous ses diverses formes, qui renonce à toutes les valeurs *a priori* de la raison, mais par contre, attend de la sensibilité des individus non pas une communauté nécessaire, il est vrai, mais tout au moins une communauté de fait.

La seule différence réside en ce que, dans la partie spéculative, c'est le rationalisme philosophique qui est l'adversaire le plus dangereux et le plus important, alors que dans la partie pratique, c'est l'utilitarisme.

Exactement comme dans le domaine théorique, il s'agit ici aussi de démontrer avant tout contre l'utilitarisme, que les hommes ne sont pas des monades indépendantes les unes des autres, mais qu'ils forment dès maintenant une communauté, même si elle n'est que formelle, qu'il y a des jugements synthétiques et pratiques *a priori*.

Cette fonction de l'union formelle (qui était celle de l'intuition pure et des catégories de l'entendement dans la partie théorique) est ici assumée par la seule proposition synthétique-pratique *a priori*, l'*impératif catégorique* *Agis uniquement d'après la maxime par*

laquelle [220] tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle ¹⁷².

Or, cet impératif catégorique existe dans chaque homme sans exception, même lorsqu'il agit à son encontre.

« Si, maintenant, nous faisons attention à nous-mêmes dans tous les cas où nous violons un devoir, nous trouvons que nous ne voulons pas réellement que notre maxime devienne une loi universelle, car cela nous est impossible ; c'est bien plutôt la maxime opposée qui doit rester universellement une loi ; seulement, nous prenons la liberté d'y faire une *exception* pour nous (ou seulement pour cette fois) en faveur de notre inclination. En conséquence, si nous considérons tout d'un seul et même point de vue, à savoir du point de vue de la raison, nous trouverions une contradiction dans notre volonté propre en ce sens que nous voulons qu'un certain principe soit nécessaire objectivement comme loi universelle, et qu'il souffre des exceptions subjectives ¹⁷³. »

Par le fait que chaque homme le reconnaît (même si, le plus souvent, il lui donne un *contenu contradictoire*), l'impératif catégorique unit tous les hommes en un tout formel. Par lui, chaque homme est lié, consciemment ou inconsciemment, aux autres hommes dans chacune de ses propres actions, de même que, dans le jugement qu'il porte sur celles d'autrui. Mais cet impératif est purement formel, car tout mobile matériel et particulier lui est contraire et ne peut qu'opposer les hommes entre eux et atomiser la communauté. « Si un être raisonnable doit penser ses maximes comme lois pratiques universelles, il ne peut le faire que sous la [221]forme de principes qui ne contiennent les mobiles déterminants de la volonté que du point formel ¹⁷⁴ »

On a reproché (Hegel, Lukács) aux exemples choisis par Kant d'introduire subrepticement un contenu déterminé dans la forme. Ainsi Kant a écrit, par exemple, qu'il sera toujours immoral et en contradiction avec l'impératif catégorique d'accepter un dépôt, de nier ensuite le fait et de ne pas le restituer. Les critiques voient ici l'introduction d'une institution capitaliste concrète dans la forme

¹⁷² *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Œuvres, t. IV, pp. 420-421.

¹⁷³ *Oeuvres*, t. IV, p. 424.

¹⁷⁴ *Critique de la raison pratique*, Œuvres, t. V, p. 27.

générale humaine et supratemporelle, car « qu'il n'y ait absolument plus de dépôt, où serait alors la contradiction ? »

Sur d'autres points, le reproche est probablement justifié, et cela n'a rien d'étonnant, car de telles illusions se produisent toujours, même chez les plus grands penseurs par suite du conditionnement social de leur pensée.

Sur ce point, il y a cependant un passage d'une lettre de Kant qui montre qu'il a vu clairement la différence entre l'ordre matériel historique et les traits purement formels communs à tous les ordres. Il y écrit ¹⁷⁵ : « En ce qui concerne la question : Peut-il y avoir des actions avec lesquelles un ordre naturel ne peut subsister et qui sont tout de même prescrites par la loi morale, je réponds : bien entendu ! Notamment un *ordre naturel déterminé*, par exemple, celui du monde présent ; ainsi un courtisan doit reconnaître comme un devoir d'être toujours sincère, bien qu'alors il ne doive pas rester courtisan. Mais dans ce type, il y a seulement la forme d'un *ordre naturel en général*, c'est-à-dire le rapport entre les actions comme événements se passant en vertu des *lois morales*, analogues à des *lois naturelles*, uniquement [222] en ce qui a trait à leur *universalité* ; car cela n'a rien à voir avec les lois particulières d'une nature quelconque. »

Que sur ce point Kant ait introduit dans « l'ordre général » une grande partie du contenu de la société idéale rêvée par lui, cela va de soi. Il va également de soi que cette société idéale, elle aussi, est conditionnée par son époque. Mais il a vu en tout cas clairement le problème méthodologique. Et, en ce qui concerne l'exemple mentionné du dépôt, il aurait pu répondre à ses critiques qu'un dépôt peut exister partout où les hommes possèdent un objet quelconque (ne serait-ce qu'un objet de consommation). Et même, si le cas ne se présente que rarement, il sera toujours immoral de nier avoir reçu en dépôt un objet qu'on vous a réellement confié.

Il y a cependant une grande différence pour ce qui est des relations entre la forme et le contenu entre les plans pratique et théorique. Dans le dernier, c'était à la forme qu'incombait la fonction de réunir la matière des sensations en une expérience universelle.

¹⁷⁵ Lettre à J. S. Beck du 3 juillet 1792.

Mais entre forme et matière, il n'y avait pas de contradiction. Elles étaient pour ainsi dire complémentaires l'une de l'autre. Aucune d'entre elles ne pouvait avoir d'existence autonome. Les deux ensemble constituaient la pensée de l'homme, telle qu'on la rencontre dans la vie quotidienne et dans les sciences empiriques.

Dans le domaine pratique, il en est tout autrement. Ici, il existe une contradiction radicale entre la forme et la matière, et chacune d'elles ne peut se développer qu'aux dépens de l'autre. Tout ce que l'homme fait par penchant ou par plaisir met en question la communauté. Cela est vrai, même si l'acte paraît extérieurement conforme à l'impératif catégorique. Car du moment qu'il a un mobile matériel, cet acte est tout au plus [223 légal, et il y a le risque que l'homme agisse de manière exactement opposée dans un autre cas où ce mobile serait absent.

L'universalité ne peut se constituer aujourd'hui que dans la mesure où tout ce qui est matériel est exclu du mobile de l'acte et où seul subsiste le respect de la loi comme mobile unique. On a fait à Kant, pour son formalisme, les reproches les plus violents. (Selon certains critiques, il aurait vidé l'homme de tout contenu, etc.).

Mais il aurait pu répondre à n'importe quel critique que ce n'était pas sa faute si chez l'homme donné tout contenu mène à des contradictions et à l'atomisme. Ce n'est pas sa faute si la loi morale purement formelle qui, la plupart du temps, n'est reconnue qu'en paroles et exigée des autres, mais enfreinte dans les actes propres par chacun, est le seul lien qui subsiste entre les hommes. S'ils ne constituent plus, par ailleurs, que des communautés anthropologiques, dépendantes des conditions concrètes et empiriques (nation, classe, famille, etc.) qui, au surplus, se combattent le plus souvent.

Les écrits pratiques de Kant sont empreints de la conscience de la limitation tragique de l'homme, de son existence déchirée, de ses fluctuations éternelles entre une aspiration *matérielle* mais atomiste et égoïste vers le bonheur, et la moralité *purement formelle*. C'est pourquoi la loi morale est un impératif, « un devoir » (*sollen*) et non un être (*sein*), comme cela serait le cas pour une volonté sainte. Qu'il s'agisse du souverain bien, du royaume de Dieu, Kant parle toujours d'un monde où devoir et être, totalité morale et naturelle, se confondraient, où le fait de mériter le bonheur par ses actes moraux entraînerait aussi le bonheur effectif. Mais si ce monde n'est pas le

monde effectivement donné et [224] réel, ce n'est pas sa faute. C'est le rôle des grands philosophes de ne pas embellir ce qui est, comme aussi de ne pas l'accepter. Kant n'a fait ni l'un ni l'autre, et c'est précisément pourquoi il est devenu l'un des plus grands penseurs de la philosophie moderne.

Et il a eu aussi conscience d'un autre fait essentiel. C'est que, devant la raison, les deux éléments qui constituent l'homme actuel, la sensibilité matérielle, l'hétéronomie, et le respect formel de la loi, l'autonomie, ne sont pas équivalents.

La première (au nom de laquelle parlent tous les philosophes du sentiment et de la vie) constitue précisément la limitation de l'homme, ce qui l'oppose aux autres hommes, ce qui brise la communauté et fait disparaître en dernière analyse la différence entre l'homme et la bête.

C'est pourquoi il l'a âprement combattue, même dans ses manifestations apparemment les plus élevées, et nous devons dire encore aujourd'hui qu'il avait raison. Celui qui aide autrui uniquement par sentiment et plaisir peut commettre demain, pour les mêmes raisons, les actes les plus immoraux. Le deuxième élément, par contre, l'impératif catégorique, la liberté intelligible, c'est précisément ce qui libère l'homme du biologique, ne serait-ce que sur le plan formel, et lui montre le chemin vers un état supérieur et meilleur, ce qui lui permet d'espérer pour l'avenir un monde essentiellement et qualitativement différent. Alors seulement la matière ne sera plus opposée à la forme et tous les deux s'uniront dans la totalité parfaite du souverain bien.

Mais, pour l'instant, la question se pose de savoir quelle conclusion pratique l'homme actuel doit tirer de toutes ces vérités. Que doit-il faire, étant donnée la [225] conscience de sa liberté intelligible, pour s'approcher du bien suprême et contribuer à sa réalisation ? Que dois-je faire ? C'est la deuxième question de la philosophie kantienne. Nous l'étudierons dans le prochain chapitre.

[226]

Introduction à la philosophie de Kant

DEUXIÈME PARTIE

Chapitre III

Que dois-je faire ?

I

[Retour à la table des matières](#)

C'est seulement en posant cette question — et par la manière dont elle l'a posée — que la philosophie critique est devenue une des plus grandes expressions de la vision tragique du monde, qu'elle est devenue une « métaphysique de la tragédie ».

Le fait que cette pensée n'ait jamais pu passer du *Je* au *Nous*, le fait que, malgré le génie de Kant, elle soit toujours restée à l'intérieur des cadres de la pensée individualiste et bourgeoise, constitue la dernière limite de la pensée kantienne. Et jamais ces limites ne se sont exprimées d'une manière si clairement tragique qu'à l'instant où il posait cette question, car nulle part la communauté n'est aussi absolument nécessaire que dans l'*action*.

Que puis-je faire ? Si l'on se rend compte qu'il s'agit de la possibilité de surmonter les limitations de l'homme, tant que la question est posée sous cette forme, tant que le sujet de la phrase est *je*, il n'y a qu'une seule réponse possible : *Rien qui puisse réellement surmonter cette limitation*.

[227]

C'est pourquoi (comme dans toute tragédie) la question du *faire*, de l'action, n'a plus été, pour la philosophie critique, un essai de surmonter *réellement* les obstacles, de résoudre *réellement* les problèmes, la question de la *réalisation du tout*, mais seulement un essai de trouver le sens de l'*existence individuelle*, la question du devoir.

« C'est la morale qui répond à cette question. »

Cependant, la proposition *je dois* n'est pas au futur, mais — on l'oublie trop souvent — au présent ; le véritable futur serait : je vais. La philosophie critique — dominée presque exclusivement par la limitation de l'homme et le problème de sa destinée — n'accorde en dernière instance qu'une importance secondaire à la philosophie de l'histoire, il n'y a pour elle qu'un présent, le devoir, et une *éternité*, la *religion*, mais pas d'*avenir*, pas d'histoire ; c'est là l'expression la plus claire de cette dernière limite que, malgré tous ses efforts, la pensée kantienne n'a jamais pu franchir.

Cependant, le manque d'issue n'est pas encore une tragédie. La vie est aujourd'hui sans issue dans le sens le plus propre du mot pour beaucoup de gens qui n'ont devant eux aucun chemin leur permettant de se réaliser et de donner un sens authentique à leur existence. Mais en soi, ce manque d'issue et de perspective n'est pas encore tragique. Il le devient seulement quand il se trouve devant un homme qui ne peut exister sans une perspective vers une vie authentique, pour lequel les valeurs humaines sont une réalité vivante, c'est-à-dire chez lequel elles se transforment *toujours et nécessairement* en actions.

Là où ces « valeurs » restent sentiments et pensées, où elles ne se transforment pas en *actions*, il n'y a plus [228] de tragédie. Mais il n'y a pas non plus de philosophie, car il ne reste plus que des mots ¹⁷⁶.

Kant, cependant, était un vrai et un grand philosophe ; c'est pourquoi, malgré le manque d'issue et de perspectives, il a posé cette question et en a fait le centre de son système, et c'est pourquoi le manque de perspective est, chez lui, devenu tragique.

¹⁷⁶ C'est pourquoi il n'y a pas de tragédie, mais seulement un drame romantique.

Pour Kant, la question : Que dois-je faire ? n'a qu'une seule signification : Que dois-je faire *pour réaliser l'absolu, la totalité parfaite, la connaissance de l'univers et le royaume des fins* ? Car ceci est le seul sens authentique de la vie humaine pouvant lui permettre de s'élever au-dessus du physique et du biologique.

Quant à la réponse, elle est courte et précise. Une prémisse et une conclusion.

La prémisse : Il faut prouver (et les deux premières critiques le prouvent) que la totalité n'est pas impossible, qu'il existe un espoir — si petit soit-il — de l'atteindre et de la réaliser. Car aucun homme ne pourrait engager consciemment et sans réserves son existence dans la poursuite d'une fin qu'il sait nécessairement irréalisable.

La conclusion : Dès qu'il existe *le moindre espoir* que quelque part, un jour, dans un monde intelligible l'absolu puisse être réalisé, *alors agis comme si la maxime de ton action devait devenir par ta volonté une loi générale de ta nature*, c'est-à-dire agis comme si la réalisation de l'absolu ne dépendait que de cette seule action que tu vas accomplir maintenant, comme si elle ne dépendait que de ta volonté et de ton action.

Naturellement, Kant sait très bien, et c'est là le tragique, que dans la réalité elle ne dépend pas seulement de [229] cette action unique. Mais pour l'individu, pour l'homme qui agit, cela lui semble tout à fait secondaire. Car, dès l'instant où il a reconnu l'existence du moindre espoir, il n'a plus le droit d'hésiter. Tout ce qui tend vers la totalité, vers le non-conditionné, est pour lui *autonomie*, esprit et raison, sens et réalisation de la vie. Tout le reste, ne serait-ce que le moindre compromis est *hétéronomie*, non-liberté, et non-raison, trahison de sa propre destinée. Dans ces cinq mots « comme si par ta volonté » s'exprime de la manière la plus claire et la plus précise toute la grandeur et tout le tragique de l'existence humaine.

« Par ta volonté » parle de la grandeur de l'homme. Il n'y a plus quand il agit rien d'extérieur qui puisse déterminer sa volonté ou modifier sa direction, il n'y a plus de compromis possible, il ne doit plus y avoir de distraction car la destinée de la communauté et de l'univers, l'absolu en dépendent.

« Comme si », c'est la limitation tragique : Car rien d'essentiel dans le monde extérieur ne dépend réellement de cette action individuelle. Elle ne changera pas le monde et encore moins les autres hommes. Tout au plus l'individu réalisera-t-il sa propre destinée et encore sera-ce seulement d'une manière partielle et imparfaite. Il est maintenant « digne d'être heureux », mais non pas réellement « heureux », car pour cela il faudrait la réalisation du « souverain bien ».

Ici, il faut encore souligner que si, pour Kant, l'essentiel, c'est la « bonne volonté » et non pas l'action effective, cela ne signifie pas que l'homme puisse se contenter d'une intention plus ou moins réelle et sincère. Il n'y a pas, pour Kant, de bonne volonté qui ne soit dirigée exclusivement vers la réalité ¹⁷⁷ et la réalisation. La volonté ne [230] reste bonne que si malgré tous les efforts dont l'homme est capable des obstacles extérieurs empêchent l'action et non pas s'il s'introduit une faiblesse, une hésitation dans cette volonté même.

Pour Kant, l'union entre la volonté et la réalisation est si naturelle que le problème est, au contraire, de savoir comment un homme peut se proposer comme fin quelque chose d'irréalisable ¹⁷⁸.

La réponse à la question « Que dois-je faire ? » est, évidemment, du domaine de l'éthique. Mais le dualisme radical de la philosophie critique (tout au moins dans la première décade) fait que nous trouvons

¹⁷⁷ Bien entendu, « réel » ne veut pas dire ici le donné empirique, mais au contraire réalisation de la totalité intelligible.

¹⁷⁸ « L'on m'a reproché un procédé analogue (Critique de la raison pratique, p. 16, préface) et critiqué la définition de la faculté de désirer, à savoir : *la faculté d'être par ses représentations cause de la réalité des objets de ces représentations*, car, a-t-on dit, de simples souhaits sont aussi bien des désirs au sujet desquels chacun se résigne à ne pouvoir, par leur moyen seul, produire leur objet. — Mais ceci prouve uniquement qu'il y a des désirs dans l'homme qui le mettent en contradiction avec lui-même... Mais c'est une question d'anthropologie téléologique de savoir pourquoi a été mise dans notre nature la tendance à former des désirs que nous savons vains. Il semble que si nous ne devons pas nous déterminer à l'emploi de nos forces avant de nous être assurés de l'efficacité de notre pouvoir de production objective, ces forces resteraient en grande partie inemployées : car, communément, nous n'apprenons d'abord à connaître nos forces qu'en les essayant. Cette illusion des vains désirs n'est donc que la conséquence d'une disposition bienfaisante de notre nature. » (*Critique du jugement, Œuvres*, t. V, pp. 177-178.)

aussi certains éléments de la réponse à cette question dans la critique de la raison pure. Nous énumérerons brièvement les points essentiels.

II

En ce qui concerne l'activité théorique, la réponse semble claire. Nous devons tendre vers la connaissance [231] de l'Universitas, vers la détermination intégrale, et ne jamais nous contenter de la connaissance empirique que nous procure actuellement l'entendement. Cela bien que nous sachions que, sans un abus dans l'emploi des catégories, une pareille connaissance dépasse les possibilités de l'homme empirique. C'est la théorie de « l'usage régulateur » des idées de la raison pure.

Et nous avons déjà vu comment ce principe a complètement changé de signification dans la littérature néo-kantienne. Comment il est devenu chez Cohen une question de « règles et indications », « points de vue » et « maximes », et comment la différence *qualitative* entre les deux formes de connaissance s'était transformée en une différence purement quantitative.

Ici, nous voudrions seulement mentionner encore une question de terminologie à laquelle Kant a consacré ¹⁷⁹ plusieurs pages dans la *Critique de la raison pure* et que les néo-kantiens ont presque toujours négligée. C'est le problème du procès à l'infini. « Les mathématiciens parlent uniquement d'un *progressus in infinitum* », et ils ont en cela parfaitement raison, mais « il en va tout autrement de la question de savoir jusqu'où s'étend la régression qui remonte dans une série du conditionné donné aux conditions, et je puis dire qu'elle est une *régression infinie* ou seulement une *régression indéfinie (in indefinitum)* ».

Et, après une analyse assez poussée, Kant conclut que « la totalité de la réunion des phénomènes en un univers » est un *progressus in indefinitum* ; par contre, « la totalité de la division d'un tout donné dans l'intuition » est un *progressus in infinitum*, c'est-à-dire que nous n'avons jamais le droit d'affirmer positivement [232] que la

¹⁷⁹ *Œuvres*, t. III, p- 348 sq., B. 536 sq.

connaissance qualitativement supérieure de la totalité, de la chose en soi ne nous sera accessible qu'à l'infini. Tout ce que nous pouvons et devons dire, c'est que nos efforts pour l'atteindre ne peuvent nous assurer qu'un progrès indéterminé, un *progressus in indefinitum*. Contrairement à cela, le passage d'une totalité donnée à ses parties et à son contenu est un *progressus in infinitum*, car toute totalité, même la totalité formelle de l'espace ou du temps, embrasse un contenu infiniment riche en éléments partiels.

Il va de soi que cette distinction devait apparaître aux néo-kantiens comme un jeu de concepts stérile et scolastique.

III

On a reproché à Kant d'avoir enseigné une morale purement formelle et dépourvue de contenu. Ce reproche nous semble peu fondé. Ce n'est pas la morale de Kant qui est une forme vide, mais celle des hommes réels dans la société bourgeoise et individualiste.

Dans l'éthique aussi, il s'agit de la réponse aux questions que nous avons mentionnées au début de cet ouvrage. Jusqu'où *peut aller* l'égoïsme pratique ? Jusqu'où va-t-il réellement ? La première de ces questions est du domaine de la métaphysique, la seconde du domaine de l'anthropologie.

Voici la réponse métaphysique : si loin qu'aille en fait l'égoïsme pratique, il y a une limite qu'il ne *pourra* jamais dépasser. Car tout homme, même le plus méchant et le plus égoïste, *reconnaît* une loi morale universelle, même s'il ne la suit jamais dans ses propres actions et demande seulement aux autres de la respecter. Par cette [233] reconnaissance générale d'un impératif catégorique, tous les hommes font partie d'un seul tout et constituent une communauté, bien qu'elle soit purement formelle.

Formelle, parce que *dans la réalité* le contenu de cet impératif varie d'endroit à endroit et d'époque à époque dans la *conscience concrète* des hommes. Quant à la question du contenu de cette loi morale à un certain endroit et à une certaine époque, elle est du domaine de

l'anthropologie et sa réponse détermine l'extension effective de l'égoïsme pratique ¹⁸⁰.

Le système kantien ne renonce naturellement pas à une *morale* du contenu. Au contraire, de même que sur le plan théorique le sens authentique de la vie humaine est de tendre de la totalité formelle de l'expérience empirique spatiale et temporelle à la *totalité* — *embrassant le contenu* — de l'*Universitas* et des noumènes, de même sur le plan pratique le *devoir* de l'homme est de prendre la *totalité du contenu* comme seule et unique directive et d'agir comme si la réalisation de celle-ci ne dépendait que de son action actuelle.

Car entre le théorique et le pratique, il existe une différence essentielle. Dans le premier, la forme et le contenu sont complémentaires. L'intuition pure et les catégories de l'entendement déterminent — même si ce n'est pas d'une manière intégrale — les représentations empiriques. C'est pourquoi la marche vers la totalité du contenu se fait par un *progressus in indefinitum*, à l'intérieur de l'expérience humaine. La limitation de l'homme s'exprime dans le fait qu'il n'y a pas [234] de critère universel matériel, mais seulement un critère formel de la vérité.

C'est tout autrement que se présentent les choses dans le domaine de la morale. Ici, il y a une contradiction radicale et insurmontable entre la forme générale de l'impératif catégorique et toute matière particulière donnée. Tout mobile matériel de la volonté est un produit de « l'intérêt » égoïste et s'oppose par cela même à la généralité de l'impératif. Ainsi naît une contradiction qui ne peut être sinon surmontée, tout au moins intégrée à l'existence des hommes que dans la mesure où ceux-ci demeurent inconscients, soit par inconséquence, soit par l'illusion que l'impératif catégorique pourrait admettre pour eux une exception, c'est-à-dire par « fausse conscience ».

C'est seulement lorsque tous les mobiles empiriques et particuliers sont éliminés, lorsque tout intérêt égoïste a disparu, que l'on peut

¹⁸⁰ Dans le langage de Lukács, on pourrait dire que sa réponse fait partie de la sociologie des innombrables formes de « fausse conscience » avec cette différence que, chez Kant, ce caractère se détermine par rapport à l'humanité entière et non à la classe sociale (et à travers celle-ci à l'humanité), comme chez Lukács.

donner à l'impératif catégorique purement formel le seul contenu qui lui soit adéquat ¹⁸¹. Il existe donc, en morale, un critère matériel du bien et du mal. La limitation de l'homme se trouve dans le fait que ce critère ou bien reste inconscient, ou bien n'est pas respecté dans l'action réelle et concrète.

Quant aux critiques de la morale kantienne, si le système ne leur paraissait pas suffisamment clair ils auraient pu trouver dans l'œuvre même de Kant l'affirmation explicite que son éthique *n'est pas purement formelle*. Bien entendu, cette affirmation ne pouvait pas se trouver là où Kant analyse l'homme empirique donné, mais seulement là où il pose la question : Que dois-je faire ?

Nous lisons, par exemple, dans les *Fondements de la [235] métaphysique des mœurs* que ¹⁸² le « principe de la moralité » a trois formes qui ne sont, au fond, que des formules « d'une seule et même loi », mais qui présentent « une différence subjective du point de vue pratique ». Elles correspondent : « 1° à la forme ; 2° à la matière ; 3° à la détermination intégrale de toutes les maximes par cette formule ». C'est l'ancienne division tripartite que nous connaissons déjà de la Dissertation, division en « Formes », « Matière » et « Totalité intelligible embrassant le contenu ».

Nous connaissons la forme générale de l'impératif catégorique. Quel est maintenant le *contenu* de cette formule, la matière des maximes qui doivent diriger l'action des hommes ?

Elle ne peut naturellement être qu'un refus catégorique de l'homme individualiste tel qu'il est aujourd'hui. Et, en effet, Kant est parvenu à concentrer en quelques mots la condamnation la plus radicale de la société bourgeoise et à formuler le fondement de tout humanisme à venir :

Agis de telle manière que l'humanité, tant dans ta propre personne que dans celle de tout autre homme, soit pour toi toujours un but et jamais uniquement un moyen.

¹⁸¹ Il n'y a qu'une seule « vraie conscience », mais une infinité de formes de « fausse conscience ».

¹⁸² *Œuvres*, t. IV, p. 436.

Si l'on comprend que cette formule condamne toute société fondée sur la production pour le marché, dans laquelle les autres hommes sont traités en "moyen, en vue de réaliser le profit, on se rend compte à quel point la morale kantienne est une morale du contenu et à quel point elle est un refus radical de la société existante ¹⁸³.

[236]

Mais elle est aussi l'expression non moins radicale des fondements de tout humanisme véritable. Car elle nous indique la seule valeur suprême sur laquelle doivent se fonder tous nos jugements. Et cette valeur c'est l'humanité dans la personne de chaque homme individuel. Non pas l'individu seul comme chez les rationalistes, ni la totalité seule sous ses différentes formes (Dieu, état, nation, classe) comme chez tous les mystiques romantiques et intuitionnistes, mais la totalité *humaine, la communauté embrassant l'humanité entière et son expression, la personne humaine*.

La « détermination intégrale », la totalité serait la réalisation d'un « royaume de fins », c'est-à-dire exactement le contraire de la société actuelle dans laquelle à l'exception de quelques formes de communautés rares et partielles, l'homme n'est jamais qu'un moyen ¹⁸⁴.

Enfin, une dernière formule tirée de la *Métaphysique des mœurs* ¹⁸⁵ : Là aussi, nous apprenons que l'éthique nous donne « une matière », « une fin de la raison pure » qui « pour l'homme est en même temps un devoir ». Et à la question : « Quelles sont les fins qui sont en même temps des devoirs ? » Kant donne la réponse lapidaire et précise : « Ce sont : *notre propre perfection et le bonheur des autres*. »

¹⁸³ Pour les « kantien » vivant dans l'Allemagne d'aujourd'hui nous voulons encore souligner que ceci est la condamnation formelle de toute oppression et de toute humiliation d'un homme quelconque indépendamment de sa race et de sa nationalité (à l'unique exception des peines pour délits *individuels*).

¹⁸⁴ Ce qui s'exprime à merveille dans le vieil adage qui dit que même « le roi n'est que le premier serviteur de son État » (et non pas de son peuple). Aujourd'hui l'industriel devient le serviteur de sa propre entreprise, l'ouvrier serviteur de la machine qui ne lui appartient même pas. C'est le phénomène général de la réification.

¹⁸⁵ Œuvres, t. VI, p. 379 sq.

Si l'on envisage que la pensée et l'action des hommes dans la société capitaliste sont entièrement dominées par la recherche du profit, c'est-à-dire par la tendance à augmenter leur *propre* bonheur et à exiger la perfection des *autres*, on comprend que l'opposition ne pouvait [237] pas être formulée d'une manière plus concise et plus absolue.

Comment cependant l'enthousiasme pour la morale kantienne dont font profession un certain nombre de professeurs allemands peut-il se concilier avec la Gleichschaltung d'un grand nombre d'entre eux aux moments décisifs de l'histoire récente depuis 1914 ? C'est là une question qui dépasse le cadre de notre travail et que nous pouvons laisser tranquillement à leur propre conscience et au jugement du lecteur.

IV

La réponse à la question « Que dois-je faire ? » menait dans la philosophie kantienne à une conception que nous pourrions caractériser comme un pessimisme tragique. Tout ce que je peux faire, c'est sauver *d'une manière imparfaite et partielle* ma propre existence de la limitation et de l'immoralité générale.

Quant à la possibilité de surmonter réellement cette limitation, elle dépasse les forces de l'homme. Et nous avons déjà dit que Kant n'est jamais passé du *Je* au *Nous* comme sujet de l'action, que, prisonnier de la vision individualiste du monde, il continue de concevoir l'accord et l'harmonie possible des hommes sous la perspective de l'*Universalitas*, de l'universalité et non pas de l'*Universitas*, de la communauté réelle et concrète.

C'est pourquoi nous accordons d'autant plus d'importance au fait que nous avons trouvé dans la « Religion dans les limites de la simple raison », un passage où il est question du *Nous* comme sujet de l'action. Il s'agit de la véritable Église qui doit réaliser le royaume de Dieu sur terre. Il ne faut naturellement pas surestimer [238] l'importance d'un pareil passage. Dans l'œuvre de Kant, il est tout au plus cette première hirondelle qui n'apporte pas encore le printemps, mais qui l'annonce néanmoins. Et c'est en raison de l'importance que prendront plus tard chez Hegel et Marx les idées à peine ébauchées de ce passage, que nous le citons ici ¹⁸⁶ :

« Instituer un peuple moral de Dieu est une œuvre par conséquent dont l'exécution ne peut être attendue des hommes, mais seulement de Dieu lui-même. Ce n'est pas, toutefois, une raison pour qu'il soit permis à l'homme de rester inactif en cette affaire et de laisser faire la Providence, comme s'il était licite à chacun de s'occuper uniquement de son intérêt moral particulier, en abandonnant entièrement à une sagesse supérieure les intérêts du genre humain... Le vœu de tous ces gens de bonne volonté est donc le suivant. "Que le règne de Dieu vienne, que sa volonté soit faite sur terre", mais que doivent-ils organiser à présent pour que cela leur advienne ?

« Une cité éthique sous la législation morale de Dieu est une église qui, en tant qu'elle n'est pas l'objet d'une expérience possible, se nomme l'Église invisible... L'Église visible est l'union effective des hommes en un ensemble qui s'accorde avec cet idéal... La véritable (visible) Église est celle qui représente le règne (moral) de Dieu sur terre, dans la mesure où cela peut se faire par le moyen des hommes. Les conditions requises donc les signes propres de la véritable église sont :

1. *L'universalité*, par suite son unité numérique ; dont elle doit renfermer en elle-même la disposition.

« 2. *La nature* (la qualité) de cette église ; c'est-à-dire la pureté reposant sur des motifs exclusivement moraux [239] (purgée de l'imbécillité de la superstition et de la folie du fanatisme).

« 3. *La subordination des rapports* au principe de la liberté, aussi bien du rapport intérieur des membres entre eux, que du rapport extérieur de l'Église avec le pouvoir politique : et cela pour tous deux dans un État libre.

¹⁸⁶ *Œuvres*, t. VI, pp. 101-102.

« 4. *Sa modalité : l'invariabilité* dans sa constitution, à la réserve des dispositions contingentes concernant uniquement l'administration et modifiables suivant le temps et les circonstances.

« Donc, une communauté éthique en tant qu'Église c'est-à-dire considérée uniquement comme représentant un État de Dieu, n'a pas, à proprement parler, d'après ses principes, une constitution semblable à une constitution politique. La sienne 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 d'illuminés sectaires). On pourrait au mieux la comparer avec la communauté du foyer (famille) sous la direction d'un père moral commun quoique invisible dans la mesure où son saint fils qui connaît sa volonté et se trouve lié aussi par les liens du sang à tous les membres de cette famille, le représente afin de faire mieux connaître sa volonté, eux donc honorent le père en sa personne, formant entre eux ainsi une association cordiale, volontaire, universelle et durable. »

[240]

Introduction à la philosophie de Kant

DEUXIÈME PARTIE

Chapitre IV

Qu'ai-je le droit d'espérer ?

[Retour à la table des matières](#)

Il n'est pas toujours facile à celui qui pose cette question de saisir la valeur existentielle de ces mots.

Dans la vie quotidienne, la force de l'habitude est si grande qu'elle finit par couvrir dans la conscience des hommes tout ce qui se rapporte à l'humanité entière et à l'homme authentique. Et si parfois ces pensées réapparaissent dans la conscience, ce ne sont le plus souvent alors que des phrases, des mots sans aucune signification réelle et vivante.

Bien entendu, les valeurs humaines et universelles, la liberté, la justice, l'amour des hommes n'ont pas perdu toute puissance sur l'individu et ses actions — ceci serait impossible —, mais leur existence n'est plus que latente, voilée et réifiée par les automatismes de la vie quotidienne et du donné immédiat.

Et cela se produit d'autant plus facilement que les rapports quotidiens et le donné immédiat sont, eux aussi, un aspect partiel de la vie et comme tels apparaissent et agissent le plus souvent sous le même nom que les valeurs humaines universelles. Ce sera toujours une des qualités d'un homme juste de ne tromper personne et de ne jamais nuire consciemment à un autre. Mais [241] à présent, il semble que la justice ne consiste plus qu'en cela, et c'est sans importance pour l'individu, si quelque part, des milliers d'hommes qu'il ne connaît pas et avec lesquels il n'a pas de relations personnelles sont enfermés dans des

prisons ou tués pendant qu'il n'y pense pas ou, à la rigueur, le déplore parfois devant une tasse de café. Il fera toujours partie des attributs de la liberté de pouvoir choisir le lieu de ses excursions dominicales, et des attributs de l'amour des hommes, d'aider les pauvres. Mais maintenant, cela semble suffire. Qu'importe si quelque part des têtes brûlées disparaissent parce qu'ils ont parlé trop haut des droits de l'homme et de la solidarité humaine, ou si des millions d'êtres souffrent de la faim ou meurent dans la misère ? Si, par la suite, un pareil homme dont les paroles ne se transforment pas en actions ; chez qui l'esprit n'a plus qu'une existence inconsciente « en soi » et non pas « pour soi » et dont la nature humaine est devenue abstraite et a été entièrement recouverte par le phénomène concret de l'employé, du fonctionnaire, du commerçant, du savant ou de l'industriel, si un pareil homme (et nous sommes tous aujourd'hui à un degré plus ou moins grand de pareils hommes) pose encore la question : « Qu'ai-je le droit d'espérer ? », ce ne peut être pour lui qu'une phrase vide, dans la mesure où elle ne se rapporte pas aux perspectives économiques des mois à venir ou à la prochaine augmentation du traitement.

Pour ceux cependant qui prennent au sérieux les valeurs spirituelles et humaines, et chez lesquelles elles se transforment en actions, cette question a une importance existentielle d'une tout autre nature, car elle détermine le sens et le contenu de leur vie. Et c'est justement pourquoi il est si important pour eux de ne se laisser leurrer par aucune illusion, soit positive [242] soit négative. Car lorsque l'optimisme et le pessimisme deviennent existentiels, lorsque ce dernier doit nécessairement conduire au désespoir et le premier ne peut être fondé que sur l'espoir légitime de réaliser les valeurs humaines universelles, alors il n'y a rien de plus important pour l'homme que de chercher des raisons valables à cet espoir, raisons qui puissent déterminer ses actions et donner un contenu à sa vie.

Qu'on ne nous objecte pas que là où il y a le moindre espoir il ne peut plus être question de vision tragique du monde. Au contraire, le pessimisme désespéré qui abandonne toute recherche est peut-être « philosophie existentielle », « mysticisme » ou « mal du siècle » romantique, mais il n'a en tout cas rien de commun avec la pensée classique et la vision tragique. Celle-ci n'existe que là où l'homme cherche de toutes ses forces une issue et où, avant d'admettre le néant, il est prêt à s'engager même sur l'espoir le plus faible et le plus léger.

Il faut comprendre cela, si on veut pénétrer la philosophie de Kant et la pensée classique en général.

« À cette question répond la religion. » C'est l'essentiel de la réponse kantienne ; néanmoins il y a dans le système critique, à l'ombre de la philosophie religieuse, deux autres éléments qui gardent leur importance : l'esthétique et la philosophie de l'histoire. La dernière surtout, bien qu'elle ne pût avoir pour Kant, étant données les conditions historiques de l'époque, qu'une valeur secondaire, est de plus en plus passée dans l'évolution ultérieure de l'humanisme (chez Hegel, Marx, Lask et Lukács) au premier plan, où elle a remplacé la philosophie religieuse. Et puisque nous essayons d'écrire ici un ouvrage de philosophie et non pas de philologie kantienne, nous croyons pouvoir, à la lumière de notre propre vision du monde et de l'évolution de l'humanisme [243] après Kant, placer légitimement la philosophie de l'histoire à la fin de notre étude comme point culminant de la pensée critique, comme élément qui ouvre ses perspectives vers l'avenir.

N'est-ce pas Kant lui-même qui nous a enseigné que ce n'est jamais le passé, mais l'avenir qui doit déterminer les jugements de valeur de toute étude théorique ou historique ?

1

Le présent — la beauté

[Retour à la table des matières](#)

Dans les premières années de la période critique, Kant n'avait vu chez l'homme actuel, empirique que ses limitations théoriques et pratiques. C'est seulement une lettre à Reinhold, du 25 décembre 1787 qui nous dit qu'il a découvert « une nouvelle sorte de principes *a priori* et qu'il travaille à une « critique du goût ». C'est l'annonce de son troisième ouvrage principal, de la *Critique du jugement*. De même que dans les pages précédentes, nous n'avons ici ni la possibilité ni l'intention de donner une analyse détaillée de cet ouvrage, et le lecteur en souffrira d'autant moins que la critique du goût occupe deux cents pages écrites dans un style simple et clair qu'il peut lire facilement lui-même dans le texte original. Nous nous contenterons donc d'énumérer quelques idées principales qui doivent nous permettre de caractériser la

place et l'importance de l'esthétique dans l'ensemble de la philosophie kantienne.

L'essentiel de l'analyse kantienne du jugement esthétique pourrait se formuler de la manière suivante :

1. Sur le plan esthétique, l'homme empirique vivant [244] aujourd'hui peut déjà surmonter ses limitations et atteindre la totalité.

2. Le jugement esthétique dans ses différentes formes et le sentiment de plaisir et de déplaisir qui lui correspond ne se rapportent cependant jamais à la réalité des objets mais seulement à leur *forme* ou à l'expression *symbolique* du supra-sensible. Le jugement esthétique est subjectif.

Examinons d'un peu plus près quelques points de cette analyse.

a) *Le jugement du goût est subjectif*. La critique du jugement commence par ces mots : « Pour distinguer si une chose est belle ou ne l'est pas, nous n'en rapportons pas la représentation à son objet au moyen de l'entendement et en vue d'une connaissance, mais au sujet et au sentiment de plaisir ou de déplaisir, au moyen de l'imagination (peut-être jointe à l'entendement). Le jugement de goût est donc... esthétique ; c'est-à-dire que le principe qui le détermine est *purement subjectif*¹⁸⁷. » Le jugement de goût « n'apporte rien à la connaissance », mais grâce à lui le sujet se sent lui-même en tant qu'il est affecté par sa représentation.

Le paragraphe lia ensuite pour titre : « La satisfaction déterminée par le jugement de goût est pure de tout intérêt. » Ici, « on appelle intérêt la satisfaction quand elle est liée à la représentation de l'existence d'un objet¹⁸⁸ ». C'est ce manque d'intérêt qui distingue la satisfaction que nous procure le beau, de celle que nous procure l'agréable et le bien qui sont, toutes les deux, liées à l'existence de l'objet. Et nous pourrions ajouter qu'elle la distingue aussi de celle que nous apporte le vrai, car par la distinction entre le nécessaire, [245] le

¹⁸⁷ *Critique de la puissance de jugement, Œuvres*, t. V, p. 203.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 204.

réel, le possible et l'impossible, le jugement théorique demeure lié lui aussi à « l'existence » de l'objet. Cette subjectivité et ce manque d'intérêt du jugement de goût nous expliquent aussi pourquoi, en ce qui le concerne, « la critique tient lieu de théorie ¹⁸⁹ », de sorte qu'il y a bien trois critiques, mais seulement une métaphysique de la nature et une métaphysique des mœurs, pas de métaphysique du beau.

Ici, nous voudrions ajouter encore deux remarques :

1. L'analyse que nous venons de citer ne se réfère, chez Kant, qu'à une forme du jugement esthétique, à la beauté, mais il est clair qu'elle reste valable aussi pour les deux autres formes de ce jugement, pour le sublime et pour l'expression symbolique du supra-sensible, bien qu'il ne l'ait pas reprise expressément à leur égard.
2. Cette analyse du beau comme représentation rapportée au sujet et qui ne désigne pas une qualité conceptuelle de l'objet est, à notre connaissance, une des premières analyses de la réification dans la philosophie ¹⁹⁰. Aussi nous semble-t-il important de mentionner sa parenté avec les analyses ultérieures du fétichisme de la marchandise chez Marx et de la réification générale de la vie psychique chez Lukács.

¹⁸⁹ *Œuvres*, t. V, p. 170.

¹⁹⁰ De même que pour Marx, le prix, qui semble au premier abord une qualité objective des marchandises, n'est en réalité qu'une appréciation humaine et sociale, de celles-ci, de même Kant montre que la beauté qui semble, au premier abord, être une qualité objective des objets beaux est, en réalité, un jugement humain porté sur eux.

b) *Le jugement de goût est toujours un jugement individuel.* « En ce qui concerne leur *quantité* logique tous les jugements de goût sont des jugements individuels... Par exemple, je dis par un jugement de goût que cette rose est belle. Par contre, le jugement... les roses en [246] général sont belles n'est plus un jugement esthétique, mais un jugement logique fonde sur un autre esthétique ¹⁹¹ ». Évidemment comme tout à l'heure cela vaut pour les trois formes de jugement esthétique.

Déjà ce caractère met en lumière une différence importante entre le jugement esthétique et la pensée théorique. Une des principales limitations de celle-ci consistait justement dans le fait qu'elle restait toujours sur le plan des lois scientifiques générales et abstraites, sans jamais pouvoir atteindre l'individu. Le jugement esthétique, par contre, n'a rien de commun avec la loi abstraite et atteint toujours l'individuel et le concret.

c) Pour l'entendement théorique, il n'y a qu'une seule possibilité de comprendre le tout individuel et concret. C'est la conception téléologique, qui n'a cependant qu'une valeur *régulative* et non pas constitutive, car *la fin* et surtout *l'être* qui aurait créé consciemment les choses conformément à cette fin (Dieu) n'est pas donné objectivement.

Là aussi, le jugement de goût surmonte cette limitation, car le beau est « la forme de la *finalité* d'un objet, en tant qu'elle y est perçue sans la représentation d'une fin ¹⁹² ». Finalité sans fin, ce concept dont l'impossibilité théorique ferme à notre entendement le chemin vers une connaissance plus avancée de la réalité organique (et même vers une connaissance exhaustive de la réalité empirique en général) ¹⁹³ est un des quatre moments [247] constitutifs du jugement esthétique et du beau.

¹⁹¹ *Œuvres*, t. V, p. 125.

¹⁹² *Ibid.*, p. 236.

¹⁹³ Aussi bien la compréhension des êtres organiques que la détermination intégrale des objets physiques seraient accessibles à une conception téléologique qui aurait une valeur constitutive. Comme cependant il ne nous est donné aucune fin objective et que notre entendement ne peut pas concevoir de finalité sans fin, le point de vue téléologique doit rester pour nous régulateur et notre entendement limité.

d) De même notre entendement ne pouvait jamais atteindre la détermination intégrale, ne serait-ce que parce que nous pouvons connaître d'une manière exhaustive seulement la forme *a priori* et non pas son contenu empirique.

Or, comme nous le verrons plus loin, c'est la forme seule qui constitue l'objet du jugement de goût, et c'est pourquoi celui-ci, *dans la mesure où il reste jugement de goût* et ne se réfère en rien au contenu empirique et à son existence réelle, peut réaliser une détermination intégrale (esthétique et non pas conceptuelle) de son objet.

e) Sur le plan éthique, par contre, les idées pratiques de la raison étaient conformes aux fins de l'homme et intégralement déterminées, la limitation consistait dans le fait que, pour l'homme, elles n'étaient pas une réalité mais un devoir ; une exigence, une fin espérée, mais non pas une réalisation. Cette limitation est, elle aussi, surmontée par la finalité du beau. Car le jugement esthétique dans toutes ses formes se réfère toujours à un objet *donné* dans l'imagination qui, de ce fait, est présent — ne serait-ce que d'une manière subjective — et ne sera jamais ni un devoir, ni un concept.

Sur le plan théorique le sujet apparaissait insuffisant devant l'objet, puisque sa pensée et ses connaissances ne pouvaient jamais épuiser la richesse de la réalité ; sur le plan éthique, l'objet apparaissait insuffisant devant le sujet, car la réalité ne pouvait jamais correspondre aux exigences de l'impératif catégorique et surtout du souverain bien ; sur le plan esthétique, par contre se réalise pour l'homme concret et empirique la seule adéquation qui lui soit accessible, la seule unité effective du sujet et de l'objet. Une unité, il est [248] vrai, seulement subjective et qui n'exige pas l'existence réelle de l'objet.

Comme le remarque à juste titre G. Lukács, il s'ensuit que, d'une part, l'homme, tant qu'il ne quitte pas le jugement esthétique pour le jugement théorique ou éthique, est tout entier dans ce jugement et que, d'autre part, l'objet esthétique constitue lui aussi une totalité, un monde

qui n'a plus et ne peut plus avoir aucun rapport avec d'autres objets qui lui seraient extérieurs ¹⁹⁴.

f) *L'idéal de la beauté*. « *Idee* signifie proprement un concept de la raison et *idéal* la représentation d'un objet particulier considéré comme adéquat à une idée. » Dans la philosophie critique, ce concept d'idéal, c'est-à-dire d'un être qui incarne les idées de la raison apparaît à deux endroits. La première fois dans la critique de la raison pure où l'idéal de la raison est placé dans le monde intelligible où les idées de la raison peuvent seules se réaliser. *L'idéal de la raison pure, c'est Dieu*.

Sur le plan esthétique, cependant, où l'homme empirique peut dès maintenant — ne serait-ce que d'une manière subjective — atteindre l'absolu, la totalité, l'idéal se confondra lui aussi avec la réalité. *L'idéal de la beauté, c'est l'homme* ¹⁹⁵.

Ainsi Kant fait déjà sur le plan esthétique, le pas décisif que Feuerbach et surtout Marx feront beaucoup plus tard sur le plan épistémologique et moral : l'humanisation du transcendant.

Car là où l'homme peut atteindre l'absolu, il n'y a [249] plus de place pour Dieu. Pour la pensée humaniste, le Dieu transcendant n'avait été, en effet, en dernière instance qu'un remplaçant de l'homme. Celui-ci lui avait laissé le ciel seulement parce qu'il ne pouvait ni s'en passer, ni l'occuper lui-même.

Et chaque étape importante dans l'histoire de l'humanisme, depuis l'esthétique kantienne jusqu'aux anthropologies de Feuerbach et de Marx, a été aussi un pas en avant sur le chemin de la divinisation du monde et de l'humanisation du ciel.

L'opposition la plus sérieuse n'est pas celle qui oppose la religion révélée à l'athéisme de ceux qui ne croient à rien. Car l'esprit est toujours une foi en des valeurs plus élevées, universelles et humaines, et l'espoir de réaliser ces valeurs. *Sans aucune foi*, l'homme ne serait plus un être raisonnable, et il serait difficile de le distinguer encore de

¹⁹⁴ Voir G. Lukács, « L'unité du sujet et de l'objet en esthétique », *Logos*, t. VIII.

¹⁹⁵ Il y a dans l'œuvre de Kant cependant aussi une idée intermédiaire, l'idéal du sage. (*Œuvres*, t. III, p. 384, B. 517.)

l'animal. En ce sens *très large*, nous pouvons reconnaître que la religion est quelque chose d'universellement humain.

Reste à savoir quelle religion ? L'humanisme moderne représente une tentative de remplacer les religions positives du Dieu transcendant par une religion immanente, une religion de l'homme et de la communauté humaine. La société des citoyens du monde de Kant, la société socialiste de Marx ne sont que les nouvelles formes, réalistes et humanisées, de l'ancien espoir du royaume de Dieu et chaque pas vers la réduction de la réification et vers l'humanisation de la terre est en même temps un pas vers la réduction de la transcendance et l'humanisation du ciel. « Nous voulons réaliser déjà ici, sur terre, le royaume des cieux », a écrit Heine exprimant ainsi le contenu essentiel de l'humanisme moderne. Et ce qui, à l'intérieur de ce courant, distingue les grands penseurs des esprits de [250] moindre envergure, c'est le fait que les premiers prennent au sérieux les deux moitiés de ce vers « sur terre » et « le royaume des cieux » et n'admettent sur ce point ni compromis, ni illusions.

Mais là aussi l'analyse de Kant était claire et précise. Car il parlait de l'homme contemporain individualiste et égoïste. Et celui-ci ne peut atteindre la totalité ni dans la pensée ni dans l'action. Tout ce que les successeurs de Kant ont pu faire depuis a consisté à nous ouvrir la perspective d'un avenir qu'il s'agit encore de réaliser.

Dans le domaine de l'esthétique cependant, le seul où l'homme actuel peut — ne serait-ce que d'une manière subjective — atteindre l'absolu, il n'y a plus de place pour la divinité. Même les artistes les plus croyants et les plus pieux ont dû, chaque fois qu'ils ont voulu parler dans leur art de la divinité, représenter un homme ¹⁹⁶.

L'idéal de la raison théorique et pratique, c'est Dieu. L'idéal de la beauté, c'est l'homme.

g) Nous avons toujours souligné que l'homme ne peut atteindre la totalité que par et à l'intérieur de la communauté humaine. Si donc

¹⁹⁶ Du point de vue de la religion positive, les anciens Juifs avaient parfaitement raison d'interdire toute représentation imagée de Dieu. Dans la mesure où l'art approfondit la religiosité, il diminue la transcendance.

l'homme individualiste d'aujourd'hui peut atteindre la totalité, ne serait-ce que subjectivement, dans le jugement esthétique, il doit y réaliser aussi, ne serait-ce que subjectivement, une communauté parfaite (ce qui sera d'autant plus facile que le principal obstacle à la communauté humaine, l'intérêt égoïste attaché à l'existence et à la jouissance des objets réels n'y existent pas).

[251]

Et en effet, nous trouvons dans la Critique du jugement non seulement un grand nombre de passages épars qui parlent de la communauté esthétique, mais aussi un certain nombre de paragraphes dans l'« analytique du beau » et dans la « déduction des jugements esthétiques purs » qui lui sont consacrés. Citons d'abord les titres :

« 19. La nécessité subjective que nous attribuons au jugement de goût est conditionnelle. »

« 20. La condition de la nécessité que présente un jugement de goût est l'idée d'un sens commun. »

« 21. Si on peut supposer avec raison un sens commun. »

« 22. La nécessité du consentement universel qui est pensée dans un jugement de goût est une nécessité subjective représentée objectivement dans la supposition d'un sens commun. »

« 39. De la propriété qu'a une sensation de pouvoir être communiquée et partagée. »

« 40. Du goût comme une espèce de *sensus communis* ».

« Par *sensus communis*, il faut entendre l'idée d'un sens commun à tous, c'est-à-dire d'une faculté de juger qui, dans sa réflexion, songe (*a priori*) à ce que doit être chez tous les autres le mode de représentation dont il s'agit, afin de comparer en quelque sorte son jugement avec toute la raison humaine... Or, pour cela, il faut comparer son jugement aux jugements des autres, et plutôt encore à leurs jugements possibles qu'à leurs jugements réels, et se mettre à la place de chacun d'eux en faisant abstraction des limites qui restreignent accidentellement notre jugement ¹⁹⁷. » « On pourrait même définir le goût comme la faculté de juger de ce qui rend

¹⁹⁷ Œuvres, t. V, pp. 293-295.

communicable universellement notre
sentiment à l'occasion [252] d'une
certaine représentation, sans le secours
d'aucun concept. »

Nous avons déjà rencontré un sens commun sur le plan théorique (l'espace, le temps, les catégories) et sur le plan moral (l'impératif catégorique). Car ce qui caractérisait l'*a priori*, c'était justement sa validité universelle.

Qu'est-ce qui distingue le *sensus communis* esthétique de l'*a priori* théorique et moral ?

L'*a priori* théorique était entièrement réifié. Dans l'expérience, l'espace, le temps, les catégories apparaissaient comme entièrement objectifs (leur subjectivité ne se révélait que dans l'analyse transcendantale). L'*a priori* théorique était actuel, mais *il n'était pas libre*.

L'*a priori* moral exprimait, au contraire, la liberté du sujet, mais il exigeait la renonciation à sa sensibilité, à ses rapports avec la réalité concrète, avec le donné empirique, et le souverain bien n'était qu'un espoir dans le suprasensible et dans l'éternité.

Le *sensus communis* esthétique est dégagé de toutes ces limitations. Le jugement de goût de chaque homme est libre, on ne peut pas en discuter, et on ne pourra jamais convaincre quelqu'un de la beauté d'une rose, s'il ne la sent pas lui-même. Et néanmoins ce jugement a force de loi, car il exige la reconnaissance générale de tous les hommes. *Liberté spontanée et validité légale universelle*, ce sont les deux éléments dont la réunion constitue la communauté idéale. Sur le plan théorique, nous ne pouvons l'espérer que de l'entendement originaire, sur le plan éthique de la réalisation, grâce au secours divin, un souverain bien. Dans le jugement esthétique, elle nous est donnée dès maintenant.

Dès maintenant, mais seulement d'une manière subjective ; car le *sensus communis* compare ses jugements [254] (une contient deux subdivisions). Les deux premières concernent exclusivement la forme et sont analysées explicitement par Kant dans l'Analytique, ce sont : 1) le beau ; 2a) le sublime mathématique. Quant à l'esthétique du contenu, on la retrouve dans 2b) le sublime dynamique analysé aussi d'une manière explicite dans l'Analytique et dans 3) l'expression du supra-

sensible qui revient constamment dans l'analyse sans cependant être mentionnée expressément comme une forme indépendante du jugement esthétique.

a) *Le beau*, c'est toute multiplicité donnée dans la sensation ou dans l'imagination dont la forme, comparée par la puissance réflexive de jugement, « avec sa faculté de reporter les intuitions aux concepts », révèle un accord entre « l'imagination comme faculté des intuitions *a priori* » et « l'entendement comme faculté conceptuelle ». Cette « unité de l'imagination et de l'entendement » engendre un sentiment de plaisir qui peut être « attribué à chacun » et qui est relié à la représentation de l'objet.

Il faut cependant souligner ici que la beauté ou plus exactement « la beauté libre (*pulchritudo vaga*)¹⁹⁸ » consiste dans l'accord entre la *forme* d'une multiplicité dans l'imagination et l'entendement comme faculté conceptuelle *en général*, mais non pas entre le contenu empirique de cette multiplicité et son unité sous un certain concept *déterminé* de l'entendement. Car ceci serait un jugement théorique et non pas esthétique.

La beauté, c'est la qualité d'un multiple de *pouvoir être* déterminé grâce à sa *forme* par une unification conceptuelle, mais non pas sa détermination effective par un concept, ce qui serait un jugement théorique.

[255]

Cette analyse nous explique d'ailleurs non seulement la différence entre le jugement théorique et le jugement esthétique, mais aussi leur parenté. Une analyse scientifique ou une démonstration élégante et bien conduite a naturellement un caractère théorique. Mais elle éveille aussi en nous presque toujours un plaisir esthétique. Car en unifiant un contenu intuitif donné sous une certaine forme conceptuelle, elle touchera aussi notre puissance réflexive de jugement qui ne portera plus que sur *l'adéquation de la forme de cette multiplicité à son unification sous les concepts de l'entendement en général*.

¹⁹⁸ *Œuvres*, t. V, p. 229.

b) *Le sublime* est, au contraire, tout ce qui par sa grandeur (sublime mathématique) ou par sa force (sublime dynamique) « peut apparaître en désaccord avec notre faculté de juger, avec notre faculté de représenter et en même temps faire violence à notre imagination ¹⁹⁹. »

Car dans la mesure où notre relation avec un pareil objet n'est pas déterminée par l'intérêt (comme, par exemple, lorsque nous craignons la mer en colère), elle nous rend conscients de la supériorité spirituelle et morale de notre raison sur tout ce qui n'est que nature physique ou biologique. « C'est en effet pour nous une loi (de la raison) et il est dans notre destinée de regarder comme petit, en comparaison des idées de la raison, tout ce que la nature en tant qu'objet des sens contient de grand pour nous ; et ce qui éveille en nous le sentiment de cette destination suprasensible s'accorde avec cette loi ²⁰⁰. »

Car, quelle que soit la grandeur ou la puissance de la nature, elle n'a aucun pouvoir sur nous en tant [256] qu'êtres raisonnables, et c'est justement pour cela que sa grandeur et sa puissance nous rendent conscients de la grandeur et de la puissance infiniment plus élevées de nos idées morales.

« Le beau est ce qui plaît dans le seul jugement..., le sublime, ce qui plaît immédiatement par son opposition à l'intérêt des sens. » « Le beau nous prépare à aimer quelque chose, même la nature, sans intérêt ; le sublime à l'estimer, même contre notre intérêt (sensible) ²⁰¹. » Le beau désigne l'accord entre l'imagination et l'entendement, le sublime la mise en relation de l'imagination avec la raison. « Là est précisément le principe de la nécessité que nous attribuons à l'accord des jugements d'autrui sur le sublime avec le nôtre, nécessité que nous impliquons dans ce jugement. Car de même que nous reprochons un manque de *goût* à celui qui reste indifférent dans son jugement sur un objet de la nature que nous trouvons beau, de même nous disons de celui qui n'éprouve aucune émotion devant quelque chose que nous trouvons sublime, qu'il est insensible. Nous exigeons ces deux choses de tout homme, et nous les supposons même en lui s'il a quelque culture : avec

¹⁹⁹ *Œuvres*, t. V, p. 245.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 257.

²⁰¹ *Œuvres*, t. V, p. 267.

la seule différence que nous exigeons la première immédiatement de chaque homme, tandis que nous exigeons la seconde... seulement sous la condition subjective (que nous nous croyons cependant en droit de supposer réalisée chez chacun) de l'existence du sentiment moral dans l'homme. C'est pour cela que nous attribuons aussi la nécessité à ce jugement esthétique ²⁰². »

c) *L'expression symbolique du suprasensible*. Cette troisième forme de jugement esthétique apparaît le plus clairement dans le paragraphe qui traite de l'homme [257] comme « idéal de la beauté ». Nous apprenons ici ²⁰³ que « l'homme seul, parmi tous les autres objets du monde, est capable d'un idéal de beauté ».

Mais « cela implique deux éléments : *d'abord, l'idée normale esthétique...*, *ensuite l'idée de la raison* qui prend les fins de l'humanité en tant qu'elles ne peuvent être représentées par les sens, comme principe pour juger une forme dans laquelle ces fins se manifestent par leur effet dans le monde phénoménal ». L'idéal de la beauté « consiste dans l'expression des idées morales sans lesquelles cet objet ne plairait pas universellement et positivement ²⁰⁴ ». De même l'avant-dernier paragraphe de la critique du jugement est intitulé « De la beauté comme symbole de la moralité ».

Naturellement, « moral » chez Kant ne veut pas dire une « moralité » étroite quelconque, mais seulement la réalisation de la destinée authentique de l'homme.

En 1917, Lukács écrivait : « La critique du jugement contient les éléments d'une réponse à toute question de structure dans le domaine esthétique. L'esthétique doit donc seulement expliciter et penser jusqu'au bout ce qui s'y trouve implicitement ²⁰⁵ ». Bien que depuis il semble avoir modifié son opinion, ceci reste, à notre avis, la meilleure caractéristique de cet ouvrage. Beaucoup d'idées n'y sont pas développées jusqu'au bout, beaucoup ne s'y trouvent que d'une

²⁰² *Ibid.*, pp. 265-266.

²⁰³ Œuvres, t. V, p. 233.

²⁰⁴ *Ibid.*, t. V, p. 235.

²⁰⁵ *Logos*, t. VII, p. 8.

manière implicite. Mais l'essence du jugement esthétique a été saisie ici pour la première fois avec une profondeur qui, à notre connaissance, n'a jamais été atteinte depuis. Ce qui nous intéresse cependant avant tout, c'est de savoir quelle peut être la signification et l'importance de [258] l'élément esthétique pour l'homme tel qu'il existe aujourd'hui.

Et nous venons d'entendre la réponse kantienne. Une *consolation*, une *aide*, sans doute, mais en aucun cas une possibilité de *surmonter* sa limitation et le tragique qu'elle implique. Car l'absolu, la totalité que l'homme peut atteindre sur le plan esthétique est subjective, *forme* seulement ou *expression symbolique*, mais non pas réalité objective et matérielle pouvant engager l'homme entier.

Mieux que ne pourrait le faire aucune analyse théorique, Goethe a résumé en un seul vers de *Faust* le contenu de la *Critique du jugement* :

C'est dans son reflet coloré que nous trouvons la vie.

II

L'éternité — Dieu, l'immortalité

[Retour à la table des matières](#)

Plus d'une fois, s'opposant aux stoïciens et aux épicuriens, Kant s'est désigné lui-même comme *chrétien*, et de même sa référence à la *religion* comme principale réponse à la question : Qu'ai-je le droit d'espérer ? nous montre l'immense importance que nous devons accorder à celle-ci dans l'ensemble du système kantien.

Quelle est donc la place de la foi en un Dieu transcendant dans la philosophie de Kant ? Avant de répondre à cette question, nous voudrions préciser deux points :

1. Si nous affirmons que la pensée de Kant est une pensée *philosophique*, il devient inutile de se demander encore dans quelle mesure cette pensée est aussi une [259]pensée religieuse (au sens le plus large de ce mot). Car il nous semble que l'essence même de la religion

consiste dans la *croyance* en quelque chose de sacré, en certaines valeurs suprêmes, et dans *l'espoir* de leur réalisation ²⁰⁶.

Or, la religion étant ainsi conçue, toute vision vraiment philosophique du monde est religieuse, et même des penseurs qui, *du point de vue d'une certaine religion positive*, apparaissent comme des « incroyants », tels Spinoza ou Marx, ont eu un sentiment religieux beaucoup plus profond et une foi religieuse plus puissante que certains parmi les « théologiens » qui les ont combattus. La seule différence consistait (et consiste encore) dans le fait que leur vision du monde est une religion authentique de l'univers (Spinoza) ou de la communauté humaine (Marx), tandis que leurs adversaires juifs ou chrétiens professaient une foi trop souvent extérieure et superficielle en un Dieu transcendant.

Et il devrait être clair pour chacun que les grandes figures religieuses de l'histoire, les prophètes, saint Augustin, Joachim de Flore, saint Thomas, Th. Münzer, Pascal ont beaucoup plus de parenté avec Spinoza, Kant ou Marx qu'avec Max Scheler ou maint théologien moderne.

2. D'autre part, la question que nous allons poser dans ce chapitre n'a rien de commun avec celle de savoir quelle était l'attitude de Kant à l'égard de la religion chrétienne positive avec ses rites et ses dogmes, car, sur ce point aussi, la réponse est claire.

Kant refusait toute religion positive, et la religion chrétienne lui semblait seulement être parmi toutes les religions positives celle qui dépassait le moins les limites de la raison. C'est pourquoi il pouvait tout au [260] plus lui reconnaître une utilité temporaire en tant qu'éducatrice de l'humanité vers la religion pratique et morale de la raison, mais en tout cas elle restait pour lui, non pas une vérité, mais une sorte de moindre mal.

(Cela est naturellement valable pour la seule religion chrétienne positive et traditionnelle avec son culte, ses mystères et ses prières, et non pas pour le christianisme *tel que l'entendait Kant* comme religion

²⁰⁶ Cette définition de la religion s'approche d'ailleurs de celle d'un sociologue aussi positif qu'Émile Durkheim.

purement pratique et morale, ne connaissant plus de Dieu ontologique, physique ou métaphysique, mais seulement *le postulat pratique* de l'existence de la divinité.)

Bien qu'il *dût* être prudent pour des raisons extérieures, Kant *a exprimé* plus d'une fois cette position d'une manière nette et claire, et *La Religion dans les limites de la simple raison* est, malgré les concessions *purement terminologiques*, une des critiques les plus radicales qu'on ait jamais écrites contre toutes les religions positives et révélées (y compris la religion chrétienne) ²⁰⁷.

Et maintenant, après avoir préalablement éclairci ces deux points, nous pouvons aborder le problème le plus important que pose la philosophie religieuse de Kant : Pourquoi celui-ci pouvait-il se désigner si souvent et avec tant d'insistance comme *chrétien* ?

²⁰⁷ On trouve de même, dans d'autres écrits de Kant, des passages qui sont des attaques à peine voilées contre toutes les religions positives et leurs églises. Nous avons déjà cité l'introduction des « Rêves d'un visionnaire ». Mentionnons encore un passage de la *Critique de la raison pratique*. « Le paradis de *Mahomet* ou l'union intime avec la divinité des *théosophes* et des *mystiques*, selon le goût de chacun, imposerait à la raison leurs monstruosité, et il vaudrait autant n'avoir aucune raison que de la livrer de cette façon à toutes espèces de rêves. » (*Œuvres*, t. V, pp. 120-121.) Tout le monde comprend qu'on peut remplacer ici, sans trahir le moins du monde la pensée de Kant, Mahomet et les théosophes par n'importe quel représentant de croyances analogues dans toute autre religion.

[261]

Avant cependant d'essayer de répondre à cette question, nous devons exposer, ne serait-ce que d'une manière schématique, les principaux éléments constitutifs de la philosophie religieuse de Kant ²⁰⁸.

1. La dialectique théorique et spéculative nous pousse « à chercher la clef [de l'antinomie. L. G.] qui, quand elle a été trouvée découvre encore ce qu'elle ne cherchait pas et ce dont on a pourtant besoin, c'est-à-dire une perspective sur un ordre de choses plus élevé et immuable, dans lequel nous sommes déjà maintenant et dans lequel nous sommes capables, par des préceptes déterminés, de continuer notre existence conformément à la détermination suprême de la raison ²⁰⁹ ».

Nous savons que cette clé pour ouvrir le labyrinthe de l'antinomie est la distinction entre la chose en soi et les phénomènes, et aussi que pour l'entendement théorique et spéculatif tout le suprasensible (chose en soi, liberté, Dieu) est constitué uniquement par des *concepts problématiques*, dont il ne peut affirmer *ni l'existence ni la non-existence*.

2. D'autre part, nous savons aussi que le simple fait que l'entendement ne peut pas prouver, *l'impossibilité du suprasensible* doit suffire à l'homme pour rendre sa vie conforme à la détermination suprême de la raison et pour agir, *comme si la maxime de son action devait devenir par sa volonté une loi universelle de la nature*.

3. Mais l'homme ne peut agir réellement, « comme [262] si... », que si la réalisation du suprasensible ne reste pas pour lui une simple *possibilité problématique* et théorique, que s'il croit réellement en cette réalisation. Car Kant est un penseur beaucoup trop sérieux pour

²⁰⁸ Les principaux textes concernant la philosophie religieuse sont la « Dialectique » de la *Critique de la raison pratique* et *La Religion dans les limites de la simple raison*. Les deux (comme d'ailleurs tout ce qui concerne la réponse à la question : « Qu'ai-je le droit d'espérer ? ») écrites dans un style très clair et facilement accessibles.

²⁰⁹ *Critique de la raison pratique*, *Œuvres*, t. V, pp. 107-108.

admettre même comme simple possibilité *l'idée d'une séparation radicale entre la pensée et l'action*. Sur ce point, quelques remarques :

Dans les pages précédentes, nous avons pu voir combien de fois, dans son analyse de la raison pure et de la raison pratique, il s'est heurté à cette rupture dans la vie de l'homme individualiste actuel.

Un grand nombre de critiques (entre autres G. Lukács) lui ont surtout reproché d'avoir poussé beaucoup trop loin cette séparation de la théorie et de l'action, au lieu de la supprimer, ce qui devrait constituer la principale tâche de toute philosophie sérieuse. (Ce à quoi on peut répondre que, dans les passages en question, Kant analysait l'homme actuel et individualiste tel qu'il était de son temps et qu'il est encore, et non pas tel qu'il devrait être ; il décrivait l'homme réel et non pas l'homme *idéal*. Si l'on veut vraiment surmonter la rupture et la contradiction entre la pensée et l'action dans la vie des hommes, il faut, comme l'a dit Marx dans une phrase célèbre, ne plus se contenter d'interpréter le monde, mais le transformer.)

Quoi qu'il en soit, il nous semble important de souligner que, même dans l'analyse kantienne de l'homme actuel, cette rupture n'est jamais poussée jusqu'aux dernières limites. Il y a, même en faisant abstraction de leur unité purement subjective, sur le plan esthétique, deux points décisifs où la théorie et la pratique, la pensée et l'action retrouvent leur unité.

a) Dans la dialectique de la raison pure où Kant répète plus d'une fois que c'est seulement parce que la [263] connaissance théorique ne peut pas prouver l'impossibilité du suprasensible, que l'homme peut remplir sa destinée pratique et raisonnable. Car personne ne peut engager son existence dans un but dont il sait d'une manière certaine que la réalisation est impossible.

b) Dans la dialectique de la raison pratique, à l'endroit que nous analysons maintenant ; car ici, Kant admet que *l'impératif* d'agir « comme si » le suprasensible devait être réalisé par notre action est lié d'une manière « inséparable » avec la *croissance* dans la réalisation de ce suprasensible.

Et c'est en cela que consiste le célèbre « primat de la raison pratique » : nous devons croire en une certaine réalité, même si la raison théorique ne peut nous fournir *aucun renseignement* à son sujet,

uniquement parce que l'intérêt de la raison pratique est lié, d'une manière inséparable, avec la croyance en cette réalité.

« Par le primat entre deux ou plusieurs choses reliées par la raison, je comprends l'avantage qu'a l'une d'elles d'être le premier principe déterminant de l'union avec toutes les autres. Dans un sens pratique plus étroit, elle signifie la prépondérance de l'intérêt de l'une en tant que... l'intérêt de l'autre lui est subordonné ²¹⁰. »

« Mais si la raison pure peut être pratique par elle-même et si elle l'est réellement, comme le prouve la conscience de la loi morale, c'est toujours une seule et même raison qui, au point de vue théorique ou pratique, juge d'après les principes *a priori*, et il est clair alors, quoique son pouvoir n'aille pas dans le premier cas jusqu'à établir dogmatiquement certaines propositions qui, cependant, ne sont pas en contradiction avec elle, qu'elle doit, dès que ces propositions sont liées d'une [264] *manière inséparable à l'intérêt pratique* de la raison pure, les admettre, il est vrai, comme quelque chose d'étranger qui n'a pas poussé sur son propre terrain, mais qui cependant est suffisamment confirmé..., consciente cependant qu'il ne s'agit pas ici pour elle d'une vue plus pénétrante, mais d'une extension de son usage à un autre point de vue, c'est-à-dire au point de vue pratique, ce qui n'est pas du tout contraire à son intérêt qui consiste dans la limitation de la témérité spéculative ²¹¹. »

Deux questions restent ouvertes : a) Qu'est-ce que cet inconditionné pratique à la réalisation duquel la raison doit croire et b) Pourquoi est-ce que la croyance en sa réalisation doit être une croyance en un Dieu surnaturel et transcendant et non pas la croyance en un avenir historique et immanent de l'humanité ?

Nous continuons notre description schématique :

La raison pratique a cherché pour le pratiquement conditionné (qui repose sur les penchants et le besoin naturel) également l'inconditionné et cela, non comme principe déterminant de la volonté, mais... la totalité

²¹⁰ *Œuvres*, t. V, p. 119.

²¹¹ *Œuvres*, t. V, p. 121.

inconditionnée de l'objet et de la raison pure pratique, sous le nom de *souverain bien* ²¹² ».

Cet inconditionné pratique qu'on désigne en langage philosophique comme le *souverain bien*, en langage théologique comme le *royaume de Dieu*, consiste dans l'union de la *vertu* et du *bonheur*. « Que la vertu (comme ce qui nous rend dignes d'être heureux) soit la *condition* [265] *suprême* de tout ce qui peut nous paraître désirable... qu'elle soit donc le bien *le plus élevé*, c'est ce qui a été prouvé dans l'analytique. Mais elle n'est pas pour cela le bien entier et parfait comme objet de la faculté de désirer d'être raisonnables et finis car pour être telle elle devrait être accompagnée du *bonheur* et cela non seulement aux yeux intéressés de la personne qui se prend elle-même pour but, mais même au jugement d'une raison impartiale qui considère la vertu en général dans le monde comme une fin en soi ²¹³ ».

La faute commune des stoïciens et des épicuriens a été de considérer respectivement un de ces deux éléments du souverain bien comme contenu dans l'autre. Pour le stoïcien, la vertu contient déjà en elle-même le bonheur, pour l'épicurien, la recherche du bonheur constitue inversement déjà la vertu tout entière. « L'*épicurien* disait : avoir conscience de sa maxime conduisant au bonheur, c'est la vertu ; le *stoïcien* : avoir conscience de sa vertu, voilà le bonheur. Pour le premier, la *prudence* était identique à la moralité ; pour le second, la *moralité seule* était la sagesse véritable ²¹⁴ ».

Pour Kant, ces deux points de vue constituent tous les deux des illusions regrettables et dangereuses. « Il faut regretter que la pénétration de ces hommes... ait malheureusement été employée à rechercher l'identité entre des concepts extrêmement différents, celui du bonheur et celui de la vertu. » Pour lui, la vertu et le bonheur sont

²¹² *Ibid.*, p. 108. D'ailleurs, Kant définit ici « la science de la philosophie » comme « un guide vers le concept dans lequel il faut placer le souverain bien et vers la conduite par laquelle on pourra l'acquérir ». Une preuve de plus de la mesure dans laquelle les néo-kantiens qui voulaient abandonner entièrement la doctrine du souverain bien ont faussé et rendu triviale la pensée de Kant.

²¹³ *Œuvres*, t. V, p. 110.

²¹⁴ *Ibid.*, p. 111.

les principes de maximes « tout à fait différentes... qui se limitent et se portent préjudice mutuellement dans le même sujet ²¹⁵ ».

Et si nous pensons à la définition kantienne de la [266] vertu comme « la maxime dont tu peux vouloir qu'elle devienne une loi universelle », il faut reconnaître que cette opinion est entièrement fondée. Car la limitation fondamentale de l'homme dans la société bourgeoise et individualiste consiste justement dans le fait que, pour lui, la vertu et le bonheur sont contradictoires. Tant que l'*individu*, le je constitue le sujet de l'action sa recherche du bonheur n'est pas universelle, mais égoïste et comme telle contraire à la vertu, et inversement l'universel reste pour lui un devoir qu'il ne peut réaliser qu'en renonçant à tout contenu, à sa sensibilité, à ses penchants, c'est-à-dire en renonçant à son bonheur.

L'union de ces deux éléments hétérogènes du souverain bien suppose donc un changement radical de la communauté, un univers qualitativement différent, le royaume de Dieu.

5. Nous devons donc, « pour des raisons qui sont liées d'une manière inséparable à l'intérêt pratique de la raison, *croire* à la réalisation future de cette communauté qualitativement supérieure, du souverain bien, du royaume de Dieu ».

Reste à savoir pourquoi nous devons croire non pas à une réalisation *humaine, historique et immanente* dans l'avenir, mais en une réalisation *surhumaine et surnaturelle* dans l'*éternité* ? Pourquoi l'intérêt pratique doit-il mener la raison non pas à une *philosophie de l'histoire*, mais à une religion transcendante ²¹⁶ ?

Question d'autant plus naturelle que nous trouvons dans les écrits de Kant presque tous les éléments fondamentaux [267] d'une philosophie de l'histoire, sans qu'ils aient cependant un poids existentiel suffisant pour remplacer la philosophie religieuse. Kant a sans doute espéré une évolution historique vers une communauté

²¹⁵ *Ibid.*, p. 112.

²¹⁶ Nous employons ici le mot « transcendant » dans le sens usuel ; pour Kant, il avait aussi une autre signification. Pour lui, les postulats pratiques sont « transcendants » pour la raison spéculative et immanents pour la raison pratique.

meilleure, vers une société de citoyens du monde, vers la paix éternelle et il l'a clairement exprimé dans ses ouvrages. Mais cet espoir n'a jamais été chez lui suffisamment fort et fondé pour rendre superflu le postulat pratique d'un être surhumain qui réalisera dans l'éternité cette communauté supérieure : le royaume de Dieu. Ce qui paraîtra plus tard à Marx et à Lukács certain et évident lui paraissait encore, bien qu'il ait vu et analysé le problème, une impossibilité. Reste à savoir pourquoi ?

La seule réponse sérieuse nous semble être la situation dans laquelle se trouvait alors l'Allemagne et surtout la Prusse, leur retard économique et politique, la faiblesse des forces progressistes qui devaient faire apparaître tout espoir en un avenir *historique* dans une très grande mesure comme une illusion et une utopie.

Et quant aux « théories du progrès » si répandues à l'époque, elles se ramenaient au fond justement à une apologie de la société existante, du monde qui s'améliore « naturellement », lentement et de lui-même. Dans la philosophie des lumières, le progrès dévouait une loi naturelle et non pas l'objet et la tâche d'une philosophie de l'histoire dont cette idéologie supprimait justement les deux fondements essentiels : la *différence qualitative* entre le présent et l'avenir et la nécessité de l'action ²¹⁷. Rien d'étonnant donc à ce que Kant ait trouvé toutes ces théories du progrès incompatibles avec la « moralité ».

[268]

À la base de la philosophie religieuse de Kant, il y a deux prémisses :

- a) L'impossibilité pour notre raison de croire d'une manière *suffisante* à une évolution *historique* vers un ordre social supérieur, et
- b) L'incompatibilité des idéologies du progrès naturel avec les exigences de la morale ²¹⁸.

²¹⁷ C'est pourquoi les néo-kantiens sont beaucoup plus près de la philosophie des lumières que de la pensée de Kant.

²¹⁸ « Notre raison trouve *impossible pour elle* de concevoir d'après le simple cours de la nature une connexion si exactement proportionnée et si parfaitement appropriée à une fin, entre deux séries d'événements qui se

Partant de ces deux prémisses, les *postulats pratiques* de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu sont devenus pour Kant la seule réponse *suffisante* à la question « Qu'ai-je le droit d'espérer ? ».

La seconde de ces deux prémisses est une analyse philosophique parfaitement fondée ; quant à la première, elle n'est que l'expression des conditions historiques concrètes au milieu desquelles vivait Kant, conditions dont même les penseurs les plus grands et les plus profonds ne peuvent pas se rendre indépendants.

6. Il y a pour Kant trois « postulats de la raison pure pratique ».

À savoir :

produisent dans le monde d'après des lois si différentes... (Il s'agit de la vertu et du bonheur. L. G.)

« Mais maintenant un principe de décision d'une autre espèce entre en jeu pour faire pencher la balance dans cette incertitude de la raison spéculative. Le commandement de réaliser le souverain bien en général est fondé objectivement (dans la raison pratique), la possibilité de ce commandement aussi (dans la raison théorique qui n'a rien à objecter). Seulement, la raison ne peut décider objectivement de quelle manière nous devons nous représenter cette possibilité, si c'est d'après des lois universelles de la nature sans un sage auteur qui y préside ou uniquement en supposant un tel auteur. Or, ici se présente une condition subjective de la raison ; la seule manière théoriquement possible... pour elle de se représenter l'harmonie exacte du royaume de la nature et du royaume des mœurs comme condition de la possibilité du souverain bien et qui est en même temps la seule compatible avec la moralité ». *Œuvres*, t. V, p. 145.

[269]

I. « L'immortalité » qui « découle de la condition pratiquement nécessaire d'une durée appropriée à l'accomplissement complet de la loi morale », c'est-à-dire de la nécessité pour l'âme de disposer d'un laps de temps infiniment grand pour atteindre la réalisation intégrale de la loi morale.

II. « La liberté » qui est « la supposition nécessaire de l'indépendance à l'égard du monde des sens et la faculté de déterminer sa propre volonté d'après la loi d'un monde intelligible ».

III. « L'existence de Dieu » qui est « la condition nécessaire pour un pareil monde intelligible pour le souverain bien ».

Afin de montrer cependant à quel point ce Dieu purement *pratique* est, en dernière instance, insuffisant pour toute religion *positive*, il suffit de rappeler que :

- a) En tant que postulat pratique, le Dieu de Kant n'a aucune existence physique ou métaphysique. Sa réalité est d'ordre purement moral et pratique, une conséquence du concept *a priori* de devoir.
- b) D'autre part, nous lisons dans la *Métaphysique des mœurs* qu'il y a deux sortes de devoirs, les devoirs *juridiques* et les devoirs *moraux*, et qu'il n'y a pas de devoirs juridiques de l'homme envers Dieu ²¹⁹. Quant aux devoirs moraux, le chapitre de deux pages qui leur est consacré a pour titre : « La doctrine religieuse, en tant que doctrine des devoirs envers Dieu, est hors des bornes de la philosophie morale pure. » Nous nous contentons de citer le passage suivant : « La religion, quant à la *matière*, c'est-à-dire à l'ensemble des devoirs *envers* Dieu, c'est-à-dire le culte qui doit lui être rendu, comprendrait des devoirs particuliers, mais qui, loin [270] d'être connus par la raison universelle législatrice et d'être connus par nous par conséquent *a priori*, ne seraient connaissables qu'empiriquement ; des devoirs qui n'appartiendraient par ce fait qu'à une religion révélée, à titre de

²¹⁹ *Œuvres*, VI, p. 241.

préceptes divins. La religion ainsi entendue devrait donc aussi faire connaître intuitivement d'une manière immédiate (ou médiate) l'existence de Dieu, et non pas supposer seulement l'idée de celui-ci dans un but pratique, non arbitraire. Mais une pareille religion, si fondée qu'elle puisse être par ailleurs, ne ferait en aucun cas partie de la *morale philosophique pure*.

La *religion*, comme science des devoirs *envers* Dieu, est donc entièrement au-delà des limites de la morale philosophique pure et cela sert de justification à l'auteur de cet ouvrage pour n'avoir pas fait entrer dans la morale... la religion ainsi entendue ²²⁰ ».

Un Dieu surhumain et transcendant qui, d'une part n'a qu'une réalité pratique et morale, mais qui, d'autre part, *manque en même temps de toute existence morale propre*, puisqu'il n'y a pas de devoirs envers lui, un Dieu qui n'est donc qu'un postulat pratique des seuls devoirs réellement existants « de l'homme envers l'homme » : on pourrait à peine concevoir un Dieu moins réel.

Et nous le comprendrons facilement en nous rappelant que, dans la pensée kantienne, Dieu n'est qu'une expression de cet absolu auquel l'homme ne peut renoncer, mais qu'il ne peut pas non plus atteindre par ses propres forces, un remplaçant de l'homme dans le ciel qui, justement à cause de cela, est continuellement en danger d'y être remplacé le jour où, grâce au progrès [271] de la vie et de la pensée humaine, l'homme réclamera enfin ses propres droits.

Maintenant, après avoir esquissé schématiquement les fondements de sa philosophie religieuse, nous pouvons enfin nous demander : Dans quelle mesure Kant pouvait-il, malgré son attitude négative devant la religion chrétienne dans ses formes positives et traditionnelles, se désigner légitimement comme *chrétien* ?

Il n'est pas sans importance de remarquer qu'il le fait le plus souvent (surtout dans les écrits posthumes) lorsqu'il veut se distancer par rapport aux stoïciens et aux épicuriens. Car les éléments qui séparent la

²²⁰ *Œuvres*, t. VI, p. 478.

philosophie critique de ces deux visions du monde sont justement ceux qu'elle a en commun avec le christianisme.

Le stoïcisme et l'épicurisme dans la morale, de même que les deux doctrines épistémologiques qui leur correspondent, le rationalisme et l'empirisme, soutiennent que l'homme individualiste d'aujourd'hui peut atteindre par ses propres forces l'absolu ou tout au moins le maximum humainement possible. Et cette prémisse rend *superflus* toute communauté et tout univers plus élevés, *qualitativement* différents de ceux d'aujourd'hui. En formulant les conséquences de ces doctrines sur le plan théologique, il faudrait dire que, pour elles, le royaume de Dieu est réalisable, dès maintenant, sur terre, et *dans la forme actuelle de la communauté humaine*.

C'est pourquoi, d'ailleurs, toutes les discussions sur la religiosité d'un Descartes ou d'un Fichte nous semblent superflues. Du point de vue de *l'histoire de la philosophie*, leurs convictions et leur sincérité personnelles n'ont que peu d'importance. Par contre, il fait partie des *conséquences logiques* de la plupart des systèmes de la philosophie grecque classique, de même que [272] de presque tous ceux de la philosophie moderne prékantienne qui, dans leurs derniers éléments, ne sont qu'une renaissance des systèmes grecs, que Dieu n'ait plus aucune fonction *humaine* réelle, c'est-à-dire aucune fonction vraiment religieuse. La seule fonction qui lui reste est de réaliser l'accord entre les individus isolés et autonomes constituant la communauté, ou entre les éléments atomistiques qui constituent l'Univers. Le Dieu de Descartes garantit les vérités éternelles, celui de Leibniz réalise l'harmonie préétablie des monades, celui de Malebranche agit, mais comme la nature, par une volonté *générale*, celui de Spinoza, enfin, s'identifie à la nature. Il est évident, pour tout homme vraiment religieux, qu'aucune de ces fonctions ne suffit pour conférer à Dieu une réalité transcendante et que toutes ces conceptions de la divinité n'ont rien de commun avec celle de la religion chrétienne révélée.

C'est pourquoi, malgré le platonisme et l'aristotélisme de la scolastique, la philosophie chrétienne constitue, par rapport à la pensée antique, une vision du monde essentiellement *nouvelle* et *différente*, et

Kant a parfaitement raison, lorsqu'il écrit dans la *Critique de la raison pratique* ²²¹ :

« Si maintenant je considère la morale chrétienne par son côté philosophique, elle apparaît, si on la compare avec les idées des écoles grecques, de la façon suivante : les idées des *Cyniques*, des *Épicuriens*, des *Stoïciens* et *Chrétiens* sont : la *simplicité naturelle*, la *prudence*, la *sagesse* et la *sainteté*. Relativement au chemin qui y mène, les philosophes grecs se distinguent les uns des autres en ce que les Cyniques trouvaient suffisant l'*entendement humain ordinaire*, tandis que les autres ne [273] croyaient y arriver que par le chemin de la science, mais les uns et les autres trouvaient cependant suffisant pour cela le simple *usage des forces naturelles*. »

Devant toutes ces philosophies, la position du christianisme et de Kant sont identiques sur tous les points essentiels. Et dans cette mesure, mais *seulement dans cette mesure*, Kant peut se désigner lui-même à juste titre comme chrétien.

Les deux visions du monde voient dans l'homme un être limité dont la destinée authentique est de tendre vers l'inconditionné, vers la totalité, vers le souverain bien, vers le royaume de Dieu, sans jamais pouvoir l'atteindre par ses propres forces. Toutes les deux croient à un secours surhumain qui seul peut permettre à l'homme la réalisation de sa destinée. « La morale chrétienne établit son précepte (comme cela doit être) avec tant de pureté et de sévérité, qu'elle enlève à l'homme la confiance de s'y conformer complètement, du moins dans cette vie, mais en retour elle le relève en ce sens que nous pouvons espérer que, si nous agissons aussi bien que nous le pouvons, ce qui n'est pas en notre pouvoir nous viendra ultérieurement d'un autre côté, que nous sachions ou non de quelle façon ²²² »

La philosophie chrétienne et la philosophie critique sont donc parentes dans la mesure où elles ont une conception commune de l'homme, de ses rapports avec l'inconditionné et de ses possibilités de

²²¹ *Œuvres*, t. V, pp. 127-128.

²²² *Œuvres*, t. V, p. 128.

réaliser sa destinée authentique. Mais ici commence aussi leur différence essentielle ²²³.

Car si nous examinons la philosophie chrétienne du [274] moyen âge, nous trouvons partout la même conception des rapports entre la foi et la connaissance qui est commune à tous les systèmes scolastiques quelles que soient par ailleurs leurs différences.

Le penseur chrétien du moyen âge part de la foi qui, fondée sur la révélation, n'est sujette à aucun doute. Cette foi originaire en l'existence et en la toute-puissance de Dieu lui est par la suite confirmée par la connaissance du monde créé, et c'est elle qui lui rend possible la compréhension de l'univers et de l'homme. Dans toutes les formules célèbres de la scolastique : *Fides quaerens intellectum*, *Credo ut intelligam*, la foi est l'élément second fondé sur elle.

La pensée de Kant, cependant, est *exactement opposée*. Il part de la connaissance rationnelle de l'homme, de la communauté humaine et de l'univers. Et parce que l'homme ne peut remplir sa destinée authentique que s'il peut espérer d'une manière fondée la réalisation du souverain bien, et parce que, limité, il ne peut pas atteindre cette réalisation par ses propres forces, la connaissance rationnelle du monde doit être complétée par les postulats pratiques d'une religion rationnelle. Le *fides quaerens intellectum* s'est transformé en *intellectus quaerens fidem*. La foi est un complément de la raison et non pas, comme dans la pensée scolastique et chrétienne, la connaissance rationnelle un complément et une confirmation de la foi.

Au premier abord cependant, cela peut sembler secondaire. Si seulement la connaissance rationnelle et la foi s'accordent, quelle importance présente encore le fait que l'une d'entre elles est le point de départ, l'autre l'aboutissement ? Mais ce n'est là qu'une apparence de premier abord ; car la science n'est pas figée et éternelle. Une connaissance plus exacte et plus approfondie de [275] l'homme et de l'univers peut révéler des possibilités nouvelles et *immanentes* de surmonter une limitation qu'on avait supposée radicale et absolue. Et

²²³ Nous parlons ici, bien entendu, des rapports entre la philosophie critique et la philosophie chrétienne en tant qu'elle admet l'existence d'un Dieu ontologique et transcendant.

cela doit remettre en question l'accord entre la connaissance rationnelle et la foi.

Dans l'histoire de la pensée occidentale, cela s'est produit deux fois. Une première fois dans le passage de la philosophie chrétienne du moyen âge à travers la Renaissance au rationalisme classique et à l'empirisme des XVII^e et XVIII^e siècles ; une seconde fois, dans l'évolution de la philosophie humaniste et dialectique de Kant à travers Hegel jusqu'à Marx et Lukács. Et la différence entre ces deux révolutions éclaire mieux que toute autre chose la différence entre leurs deux points de départ.

Au moyen âge, la foi chrétienne constituait un *point de départ* autonome et immédiat, ou fondé tout au plus sur la révélation. Lorsque par la suite la connaissance rationnelle a commencé à suivre son évolution propre, qu'elle est même entrée en conflit avec la foi, on a vu naître d'abord la situation de la « double vérité », des averroïstes (dans les universités de Paris et de Padoue par exemple). La foi et la raison avaient maintenant chacune leur propre vision du monde qui contredisait celle de l'autre, mais qui trouvait son fondement dans sa propre sphère. Et lorsque, par la suite, la nécessité d'une pensée unitaire a obligé les penseurs les plus importants à opter pour l'une ou pour l'autre de ces deux positions, l'option n'a pu se faire que par ce que nous pourrions appeler une décision brutale et révolutionnaire, par l'abandon d'une vision fondamentale, acceptée auparavant.

Mais les visions du monde atomistes et, en dernière instance, radicalement non chrétiennes nées de cette [276] option ont continué à évoluer et plus elles arrivaient à une connaissance précise et exacte de l'homme, plus elles devaient devenir conscientes des limitations de l'individu ²²⁴. Et cela a eu le plus souvent comme conséquence naturelle un retour au christianisme ou, tout au moins, à la religion. Témoins Spinoza, Goethe, Racine, Pascal et Kant, qui sont revenus tous à une religion du supra-individuel et les trois derniers même au christianisme.

Mais, du point de vue philosophique, ce christianisme des grands penseurs et poètes classiques était essentiellement différent du

²²⁴ Qui leur apparaissait, bien entendu, comme l'homme en soi.

christianisme du moyen âge ; car le renversement causé par la renaissance et le rationalisme est resté une acquisition définitive de l'esprit européen. La *connaissance de l'homme* était devenue maintenant la *prémisse* et le *point de départ*, la foi en un Dieu surhumain et transcendant n'en était que la *conséquence*.

Et lorsque la connaissance de l'homme et de la communauté humaine a progressé, lorsque chez Hegel et surtout chez Marx l'idée d'une communauté humaine supérieure a montré la possibilité de surmonter d'une manière immanente les limitations de l'homme individualiste, la philosophie religieuse a cédé sa place à la philosophie de l'histoire sans qu'on eût besoin pour cela de modifier les prémisses ou d'opter entre deux vérités autonomes et indépendantes ; car dans la philosophie religieuse de Kant était déjà contenue comme conséquence naturelle et inévitable la religion immanente d'une communauté humaine supérieure et authentique, la pensée socialiste.

[277]

3

L'avenir — L'histoire

[Retour à la table des matières](#)

Le simple fait que la plupart des textes kantienens relatifs à la philosophie de l'histoire se trouvent non pas dans les œuvres philosophiques principales, mais dans une série d'écrits de moindre importance ²²⁵, nous oblige à nous demander quel est le rôle de l'histoire dans l'ensemble de la pensée kantienne et de la philosophie critique.

Cette circonstance ne saurait en aucun cas s'expliquer par le fait que les questions traitées dans ces écrits n'appartiennent pas à la

²²⁵ Les textes les plus importants relatifs à la philosophie de l'histoire sont : *Idées pour une histoire dans une intention universelle*, 1784 ; *Recensions sur les idées de Herder sur la philosophie de l'histoire de l'humanité*, 1785 ; *Sur le dicton : Cela peut valoir en théorie, mais ne vaut rien dans la pratique*, 1793 ; *De la paix éternelle*, 1795 ; *Le conflit des facultés*, 1798.

philosophie proprement dite et qu'elles ne sont pas à leur place dans les œuvres principales. Au contraire, nous allons essayer de montrer qu'il s'agit ici des mêmes questions que dans la philosophie religieuse, et que le schème logique de la réponse donnée aux problèmes de philosophie de l'histoire est étroitement apparenté à la réponse qu'on rencontre dans la philosophie de la religion.

Encore moins peut-on l'expliquer, comme on le fait trop souvent, par le manque d'intérêt de Kant pour l'histoire. Car, d'une part, il n'y a guère de sujet qui, dans les écrits n'appartenant pas au système critique proprement dit, prennent une place plus importante et, d'autre part, ces travaux courts et peu nombreux contiennent déjà presque toutes les catégories fondamentales [278] de la future philosophie de l'histoire de Hegel, Marx et Lukács ²²⁶.

Il nous semble plutôt que nous nous trouvons devant un des meilleurs exemples montrant que les limitations décisives d'un grand penseur ne sont pas *individuelles* et *personnelles*, mais déterminées par les conditions sociales au milieu desquelles il vit. Ce n'est pas la compréhension des problèmes philosophiques de l'histoire ou des différentes réponses possibles qui a fait défaut à Kant. Il a même élaboré à partir de la logique intérieure de son système tous les éléments les plus importants d'une pareille philosophie. Seulement, la situation sociale et politique à l'époque où il vivait était telle qu'il ne pouvait attribuer à l'histoire une réalité existentielle suffisante pour l'intégrer dans son système.

Un grand penseur ne se préoccupe pas exclusivement de donner une structure logique à sa pensée, ni de développer des idées nouvelles et originales. Il se soucie avant tout de saisir ce qui est essentiel pour l'homme et présente pour celui-ci une importance décisive. Et c'est par là qu'il est en dernière analyse sous la dépendance des conditions économiques et sociales. Car l'existence de l'homme est celle de la personne humaine comme partie intégrante et expression de la communauté. Or, celle-ci évolue lentement sous l'influence de nombreux facteurs enchevêtrés et complexes, et même l'œuvre du plus

²²⁶ À part le concept de classe, naturellement, pour la connaissance, duquel l'état économique et politique de l'Allemagne était encore trop arriéré. En France, les physiocrates l'avaient déjà trouvé.

grand penseur n'est qu'un de ces facteurs dont, par surcroît, l'action est très lente. Dès lors, aussi grande que soit son influence, le philosophe ne peut tout de même pas arriver à faire en sorte qu'une idée acquière une importance décisive pour les hommes d'un pays [279] et d'une époque, malgré et même contre les conditions économiques et sociales.

Sa grandeur, comme celle du savant et de l'artiste, réside en ce qu'il devient le porte-parole de l'humanité et qu'il exprime l'homme tel qu'il est *réellement*, avec ses problèmes *réels*, ses tâches et ses possibilités *réelles*.

Le plus génial des philosophes n'est pas un prophète. Il n'y a de prophète que dans la révélation. C'est un homme qui essaie de s'expliquer à lui-même et d'expliquer à ses contemporains le sens de la vie, la destinée de l'homme, et les possibilités humaines d'accomplir cette destinée. C'est un homme qui essaie de formuler les rêves et les espoirs d'une communauté humaine et, par là même, de l'en rendre consciente ; qui essaie d'ouvrir à l'homme la voie vers lui-même, c'est-à-dire vers la communauté et la personne. Bref, un homme qui s'évertue à trouver « un guide vers le concept... dans lequel il faut placer le souverain bien, et vers la conduite par laquelle on puisse l'acquérir ». Et si cela lui réussit, ne serait-ce qu'en partie, il aura peut-être, malgré toutes ces restrictions, accompli une tâche supérieure à celle du prophète.

Nous devrions passer maintenant à l'exposé de la philosophie kantienne de l'histoire. Malheureusement, au cours des derniers soixante-dix ans, ce concept a été utilisé de manières si différentes qu'il n'est pas facile, à première vue, de lui donner un sens déterminé et précis. On désigne aujourd'hui par l'expression *philosophie de l'histoire* aussi bien des lois sociologiques générales, comme la théorie marxiste de l'importance des forces productives pour l'évolution historique, que des théories théologiques, par exemple celle de Bossuet dans son *Discours sur l'histoire universelle* ; ou bien encore, on appelle ainsi des analyses méthodologiques concernant [280] les sciences historiques. Parfois on désigne même, par ce nom une étude épistémologique, comme celle de Rickert sur la formation des concepts dans les sciences historiques.

Bien entendu, tout savant est libre jusqu'à un certain point de choisir son vocabulaire. Toutefois, lorsqu'existent déjà des mots consacrés par

l'usage, on ne devrait pas en employer d'autres sans nécessité pressante. Car on favorise ainsi des confusions, qui dans le domaine des sciences humaines ne sont que trop fréquentes.

Nous disposons aujourd'hui du mot sociologie pour désigner la science positive qui s'occupe des lois générales de l'évolution de la société. Il devrait donc être clair que matérialisme historique et idéalisme historique sont des théories sociologiques et non pas des philosophies ²²⁷.

De même, tout ce qui concerne la méthode des sciences historiques appartient à la logique appliquée ²²⁸ et tout ce qui concerne la formation des concepts, à la théorie de la connaissance.

Que reste-t-il alors à la philosophie de l'histoire ? Souvenons-nous de la définition kantienne. La philosophie est « un guide vers le concept... dans lequel il faut placer le souverain bien et vers la conduite par laquelle on puisse l'acquérir ». Cela nous semble définir aussi l'objet de la philosophie de l'histoire.

[281]

De même que la philosophie de la religion parle de Dieu en tant que créateur du souverain bien et de la conduite par laquelle nous pouvons y participer, de même la philosophie de l'histoire a pour objet la question suivante : Dans quelle mesure l'histoire en tant qu'évolution de la communauté humaine peut-elle mener à la réalisation du souverain bien, et par quelle conduite pouvons-nous dès maintenant, dans notre vie présente, accomplir notre destinée et atteindre le souverain bien ?

C'est dire que la philosophie de l'histoire doit répondre à une question éthique et fait partie de la philosophie pratique, alors que les

²²⁷ D'ailleurs, parmi les œuvres historiques les plus importantes qui ont mis en évidence l'influence des conditions économiques sur la vie sociale et politique, il y en a qui appartiennent à des historiens comme H. Pirenne ou Marc Bloch qui n'acceptent nullement la philosophie marxiste de l'histoire.

²²⁸ Nous n'examinons pas ici le problème de savoir dans quelle mesure la méthode des sciences humaines est différente de celle des sciences de la nature.

problèmes énumérés auparavant étaient de nature scientifique et théorique.

Mais il est évident, d'autre part, que théorie et pratique sont inséparables car toute action qui veut réaliser son but suppose une connaissance théorique aussi exacte que possible de la réalité.

Et bien entendu, cette connaissance théorique doit être vraie, car les erreurs et les illusions ne peuvent que gêner celui qui agit. Toutefois, le sujet ne prend pas une attitude indifférente et contemplative devant la connaissance théorique.

Il espère que celle-ci ne lui prouvera pas qu'il lui est impossible d'atteindre ses buts (car dans ce cas, il devrait renoncer à toute action), mais qu'au contraire, elle lui montrera qu'ils sont vraisemblablement et même sûrement réalisables.

Il n'existe donc pas d'objection plus dénuée de sens contre la philosophie de l'histoire que celle fondée sur la prétendue contradiction qu'il y aurait à rechercher des facteurs historiques objectifs favorables à une fin, que l'on veut réaliser par son action. Ces centaines d'exemples pris dans la vie quotidienne devraient suffire pour [282] prouver à ceux qui produisent cet argument, qu'il est intenable. Le médecin qui veut guérir un malade ne cherche-t-il pas dans la constitution biologique du patient des facteurs susceptibles de hâter ou même d'amener cette guérison ? Ou bien, une fois qu'il a trouvé de pareils facteurs, renonce-t-il à tout traitement ? Un architecte qui veut bâtir une maison ne cherche-t-il pas un terrain solide, capable de la supporter ? Et lorsqu'il a trouvé un tel terrain, s'en retourne-t-il chez lui pour attendre que la maison se construise toute seule ? Prenons un exemple encore plus évident : nous vivons à présent une des guerres les plus effroyables de l'histoire, et depuis cinq ans, nous entendons les chefs des deux partis démontrer à leurs partisans que leur victoire est certaine pour des raisons techniques, stratégiques, morales et même religieuses. Pourtant, il n'est venu à l'esprit d'aucun d'entre eux, après avoir fait une telle démonstration, de déposer les armes et d'attendre la victoire. Tous ces gens, le médecin, l'architecte, le chef militaire se rendent coupables de la même contradiction qu'on reproche sans cesse à la philosophie de l'histoire en général et notamment à celle de Marx. C'est que les critiques oublient deux faits importants, à savoir :

- a) Que les actions humaines sont comprises comme facteur décisif dans les lois sociologiques de l'évolution, qui garantissent la réalisation de l'idéal, de même que l'activité du médecin, du maçon et des soldats est sous-entendue dans les exemples ci-dessus ;
- b) Que justement l'homme à qui la réalisation de son but apparaît comme probable ou certaine, sent s'accroître son courage et son désir de passer à l'action, ce qui augmente la probabilité de réalisation de [283] l'idéal et la transforme éventuellement en certitude ²²⁹.

Le philosophe de l'histoire est un combattant. Un combattant qui lutte pour une communauté humaine idéale, pour une vie supérieure et authentique. C'est pourquoi, actif comme le médecin, l'architecte et le soldat, il se rendra lui aussi coupable de cette même « contradiction », malgré les critiques qui continueront à s'indigner de son « manque de logique ».

²²⁹ Il y a, bien entendu, le danger des illusions, conscientes ou inconscientes, voulues ou non. On met souvent dans les faits ce qu'on veut y trouver et l'on prétend avoir constaté ce dont on a besoin même si ce n'est pas le cas. Dans les affirmations des chefs militaires auxquelles nous faisons allusion plus haut, la propagande joue un rôle considérable, et elle peut s'avérer efficace également dans les combats politiques quotidiens. Mais à la longue, les illusions sont toujours des plaisirs coûteux. Quoi que l'on raconte aux masses, le chef lui-même doit connaître clairement la situation réelle. En éveillant des illusions et en trompant ses adversaires, il peut gagner du temps, mais non pas sortir d'une situation sans issue.

Une fois celle-ci donnée s'il s'en rend compte, il doit abandonner la lutte (à supposer qu'il agisse seulement pour atteindre son but et non pas pour d'autres intérêts).

Le philosophe de l'histoire comme tel ne fait pas de politique quotidienne ; il se soucie de la lutte dans sa totalité ; de la possibilité, la vraisemblance ou la certitude de réaliser le souverain bien. Et là, les illusions voulues sont dépourvues de sens, et les illusions involontaires extrêmement dangereuses.

Dès lors, si nous avons affaire à une véritable philosophie de l'histoire et non pas à ces travaux « intéressants » et pleins « d'esprit » qu'on rencontre si souvent, la pensée logique sera aussi rigoureusement scientifique que possible malgré la primauté de l'action.

Nous avons défini la philosophie de l'histoire comme la tentative et l'espoir de trouver l'inconditionné dans l'évolution temporelle de la communauté humaine. Logiquement, il doit donc y avoir deux types de philosophes de l'histoire, puisque le temps a deux sens : le passé et l'avenir. Une philosophie de l'histoire pessimiste et réactionnaire trouverait l'inconditionné seulement dans ce qui a été, dans ce qui est irrémédiablement passé et que l'on ne peut que regretter. Une [284] philosophie optimiste l'attendra de l'avenir que nous espérons et que nous créerons nous-mêmes.

Occupons-nous d'abord de la première. Il est hors de doute qu'il ait existé de semblables positions et qu'il en existe encore. Rappelons d'abord l'« historisme » et l'école historique qui reconnaissent une valeur à toute institution ancienne, à tout événement passé pour la simple raison qu'ils sont historiques. Dans la même ligne s'inscrit aussi le romantisme, avec son enthousiasme pour le Moyen Age. Mais nous doutons qu'il faille considérer tout cela comme de la philosophie.

Car la philosophie est une recherche de valeurs humaines et universelles, et jusqu'à aujourd'hui tout événement passé et tout fait historique ont toujours été particuliers et limités ²³⁰. Si une telle attitude qui consiste à regarder exclusivement vers le passé, veut néanmoins arriver à des valeurs universelles, elle doit alors abandonner la réalité, l'histoire, pour aboutir à « l'origine », à la révélation ou au mythe, c'est-à-dire à l'imagination. Elle doit s'engager dans la voie qu'ont toujours empruntée les représentants les plus illustres des conceptions réactionnaires du monde. (Qu'on pense au vieux Schelling, au romantisme et, de nos jours, au grand développement des recherches sur les mythes — Lévy-Bruhl et la mentalité primitive —, à l'importance qu'attache Heidegger à l'imagination et aux premières œuvres philosophiques de Jean-Paul Sartre, *L'Imagination* et *L'Imaginaire*.)

Pour mériter le nom de philosophie de l'histoire (si l'on admet que celle-ci doit se référer à l'histoire réelle), il ne nous reste donc que la deuxième orientation, dont les représentants les plus importants sont Kant, en [285] partie Hegel, Marx et Lukács. Et nous arrivons ainsi à

²³⁰ Surtout en Allemagne. Les Français pourraient se prévaloir de la Révolution française et de la Déclaration des droits de l'Homme.

énoncer une affirmation qui semble à première vue un peu inattendue : *en tant que valeur humaine, pour l'homme, l'histoire signifie non pas le passé mais l'avenir*. Ce n'est que lorsqu'on s'en rend compte, qu'on peut comprendre les grandes œuvres de philosophie de l'histoire de l'humanisme allemand. Car c'est seulement alors que l'on comprend pourquoi, à l'exception de Hegel ²³¹, les écrits de Kant traitant de la philosophie de l'histoire, *Le Capital* de Marx et l'*Histoire et conscience de classe* de Lukács parlent presque exclusivement du présent et surtout de l'avenir ²³².

L'Histoire comme avenir. Cette idée est beaucoup trop importante pour l'humanisme moderne et beaucoup trop nouvelle et trop inhabituelle, si nous considérons la littérature scientifique des derniers soixante-dix ans, pour ne pas insister un peu plus longuement.

Elle est évidemment incompréhensible dans la conception individualiste du monde qui admet que l'individu peut atteindre l'absolu. Pour celle-ci, tout avenir est purement individuel, le *Je* est l'unique sujet de la pensée et de l'action, la communauté exactement comme le monde physique est seulement *objet* de l'action individuelle et surtout de la connaissance théorique et contemplative. C'est pourquoi il ne peut y avoir ici qu'une histoire empirique qui raconte les événements [286] du passé, cherche les rapports de causalité entre eux et dans le meilleur cas établit des lois sociologiques générales. Il existe une sociologie et une historiographie empiriste et rationaliste, mais non pas une philosophie rationaliste ou empiriste de l'histoire.

Il ne peut davantage exister une philosophie de l'histoire pour les mystiques de l'intuition et du sentiment. Car ici le sujet tendant à disparaître, à s'identifier avec l'univers et le spirituel, il ne peut plus y

²³¹ Chez celui-ci, les deux attitudes auxquelles nous faisons allusion plus haut se trouvent réunies plutôt dans un mélange que dans une synthèse. C'est pourquoi l'œuvre de Hegel a pu être l'origine à la fois de l'école historique, des jeunes hégéliens et du marxisme.

²³² L'Allemand dispose de deux mots : *Historie et Geschichte*. Le premier se prête très bien à désigner seulement le passé, le deuxième pour désigner le futur et aussi le passé dans la mesure où il est envisagé du point de vue de l'espoir dans l'avenir. On parle de *historische Schule* et de *Geschichtsphilosophie*. Le contraire serait impossible, ne serait-ce que pour des raisons linguistiques.

avoir de différence essentielle entre l'humain d'une part, le biologique et le physique de l'autre. (C'est une des raisons principales du différend entre Kant et Herder.)

Si, dans ces philosophies, il est question d'une évolution, son principe est biologique comme chez Bergson, ou bien cosmique comme chez Schelling, mais pas historique. Et comme, dans ces visions du monde, la réalité extérieure tend en général à perdre toute signification propre, le passé historique lui-même devient de plus en plus quelque chose de subordonné qui n'a plus d'importance que comme expression de l'absolu.

C'est seulement dans une philosophie de la communauté humaine où ce n'est plus le *Je*, mais le *Nous* qui est posé comme sujet de la pensée et de l'action, que la philosophie de l'histoire devient le centre de la vision philosophique. En effet, pour *Nous*, pour la communauté, l'avenir et l'histoire sont identiques. Tout événement passé qui concerne une communauté déterminée et qui était essentiel pour elle, est historique dans le premier sens du terme (*historisch*), tout événement futur, historique dans le deuxième sens (*geschichtlich*). Le passé ne peut devenir historique dans cette dernière acception du mot que dans la mesure où il est important [287] pour l'avenir de la communauté et considéré de ce point de vue ²³³.

²³³ Ici nous devons faire remarquer que déjà Kant s'est rendu compte de ces différences entre l'histoire philosophique dans une intention universelle et l'histoire conçue empiriquement, et qu'il a d'ailleurs souligné l'utilité et la nécessité de cette dernière : « Ce serait mal interpréter mon intention que de prétendre qu'avec cette idée d'une histoire universelle (*Weltgeschichte*) qui a dans une certaine mesure un fil conducteur a priori, j'aurais voulu amoindrir les travaux d'histoire (*Historie*) proprement dite, conçue empiriquement. J'ai seulement pensé à ce qu'un cerveau de philosophe (qui d'ailleurs devrait bien connaître l'histoire) pourrait encore essayer de faire d'un autre point de vue. » (*Idées, Œuvres*, t. VIII, p. 30.) Il serait indiqué qu'on s'en tienne à cette différence. L'histoire dans le deuxième sens (*Geschichte*) est l'avenir de la communauté humaine et aussi la recherche et l'évaluation du passé du point de vue d'un avenir que l'on espère et qui est à créer par l'action commune. L'histoire dans le premier sens (*Historie*) est la recherche simplement scientifique et empirique du passé. Les deux sont utiles et sans doute indispensables. Mais en aucun cas on ne doit confondre l'une avec l'autre.

Un avenir qui non seulement assurera aux générations futures une vie meilleure et plus heureuse, mais qui dès aujourd'hui, dans la lutte pour sa réalisation, donne un sens et un contenu à la vie personnelle et individuelle.

L'histoire comme « concept où il faut placer le souverain bien », l'action historique comme « conduite par laquelle on puisse l'acquérir », cela nous semble être le seul objet de toute véritable philosophie de l'histoire.

Comme jusqu'à présent, nous nous contenterons ici aussi d'un exposé schématique de la philosophie kantienne de l'histoire sans entrer dans les détails et surtout sans intégrer les questions sociologiques dans le cadre de nos considérations ²³⁴.

²³⁴ Pour éviter toute équivoque, nous devons toutefois faire remarquer que la détermination temporelle et historique de la pensée kantienne est beaucoup plus nette dans les questions concrètes de sociologie et de politique, comme aussi par exemple dans l'analyse de chaque vertu considérée individuellement ou encore dans la manière de traiter des questions scientifiques particulières, que dans les parties proprement philosophiques de son œuvre. À titre d'exemple, nous examinerons ici de plus près un seul problème, ce qui nous permettra de faire ressortir les différences extrêmement grandes qui existent sur le plan de l'anthropologie et de la politique entre Kant, Marx et Lukács. Nous choisissons le problème des possibilités pratiques et politiques de réaliser un état républicain et la société des citoyens du monde, question dont Kant s'est souvent occupé.

Logiquement, deux voies sont possibles pour cette réalisation. Elle pourrait se faire ou bien par *en haut* par la volonté du monarque (ou des détenteurs du pouvoir) ou tout au moins en entente avec lui, ou bien par *en bas*, contre sa volonté, par le peuple. La première possibilité était pour Kant visiblement la plus désirable. Ce qui est d'ailleurs naturel étant donné la faiblesse des forces populaires et progressistes dans l'Allemagne de son temps. D'autre part, il ne sait que trop bien que les détenteurs du pouvoir sont aussi égoïstes que les autres hommes et que l'espoir est mince d'arriver à une forme sociale supérieure par leur action consciente et leur vertu. « Aussi on ne doit pas faire abstraction de la manière dont il (l'homme) pourrait se procurer un chef de la justice publique qui soit lui-même juste ; qu'il cherche cela dans une seule personne ou dans une assemblée de plusieurs personnes choisies à cet effet. Car chacun d'eux abusera toujours de sa liberté dès qu'il n'a personne au-dessus de lui qui puisse exercer sur lui une contrainte légale. Le chef suprême doit être juste de lui-même et toutefois un homme. Cette tâche est la plus

difficile entre toutes, et sa solution parfaite est impossible. » (*Idées, Œuvres*, t. VIII, p. 23).

Reste donc la possibilité d'une action indépendante du peuple contre le monarque. Cette question de la révolution par en bas a souvent préoccupé Kant, et sa solution a été rendue plus difficile dans les dernières années du fait de la Révolution française. Autant, en effet, Kant était favorable à la Révolution française et ferme dans sa défense, autant il était catégorique à se refuser d'admettre une révolution populaire dans les autres monarchies, c'est-à-dire en Prusse. (Sur ce point, il est d'ailleurs très difficile de décider ce qui, dans ses déclarations et ses textes, doit s'expliquer par une nécessité réelle et interne de sa pensée et ce qui n'est que prudence et considération extérieure.) Il s'agissait donc, et cela n'était vraiment pas facile, de trouver une position unitaire, réunissant sans contradiction l'approbation de la Révolution en France et sa condamnation en Prusse. D'où de nombreux textes qui, au moins à première vue, semblent contradictoires. Nous citons deux exemples :

« Les droits de l'Homme ont plus d'importance que l'ordre et la tranquillité. Un ordre parfait et la tranquillité peuvent se fonder sur l'oppression générale. Et les désordres dans la société ordinaire qui sont issus du désir de justice, passent. » (*Œuvres posthumes*, n° 1404 ; *Œuvres*, t. XV, II.)

« Contre le chef de l'État qui donne la loi, il n'y a pas de résistance légitime du peuple... La raison pour laquelle le peuple doit supporter même le mauvais usage du pouvoir suprême, qui est donné comme insupportable, réside dans le fait suivant : sa résistance contre la législation suprême ne doit jamais être pensée autrement que comme étant illégale... Un changement de la constitution (erronée) qui peut être parfois nécessaire, ne peut donc se faire que par le souverain lui-même, par voie de réforme et non pas par le peuple par voie de révolution. » (*Métaphysique des mœurs, Œuvres*, t. VI, pp. 320-321.)

Pour éviter cependant tout malentendu sur sa position envers la Révolution française, il ajoute aussitôt la remarque suivante : « D'ailleurs, une fois qu'une révolution a réussi et qu'une nouvelle constitution est instituée, l'illégitimité de son déclenchement et de sa conduite ne saurait libérer les sujets de l'obligation de se soumettre au nouvel ordre des choses en bons citoyens, et ils ne peuvent se refuser d'obéir au gouvernement qui a maintenant le pouvoir. » (*Métaphysique des mœurs, Œuvres*, t. VI, pp. 322-323.)

De même, une autre fois : « Même si c'est par la violence d'une révolution engendrée par une mauvaise constitution qu'on obtiendrait une constitution meilleure, on ne devrait pas considérer comme permis de conduire le peuple en arrière vers l'ancienne, bien que pendant cette révolution il soit juste de soumettre quiconque se commet avec elle par violence ou par ruse aux

[288]

Dans cet ordre d'idées, deux faits s'imposent à notre attention :

châtiments des meneurs. » (*De la Paix perpétuelle, Œuvres*, t. VIII, pp. 372-373.)

En définitive, nous pourrions résumer de la façon suivante le point de vue de Kant sur le droit du peuple de défendre ses libertés par la force :

1. Le peuple a le droit d'exiger du souverain que celui-ci « n'entreprenne pas » ce qui ne correspond pas à la justice.

2. Le contenu de ce droit est formulé dans la phrase suivante : « Le législateur ne doit pas décider du peuple ce qu'un peuple ne peut pas décider de lui-même. » (*Œuvres*, t. VIII, p. 304.)

3. Mais le droit du peuple est seulement « négatif », c'est-à-dire il doit simplement juger, mais « non pas exercer la contrainte contre celui qui lui fait du tort ».

4. L'unique garantie du peuple réside dans la liberté d'écrire qui permet de pousser le gouvernement à des réformes, par la critique publique. (« L'obéissance sans l'esprit de la liberté » est « la cause qui suscite toutes les sociétés secrètes. »)

5. Le peuple n'a jamais le droit de résister par la force, pas même contre les pires fautes ou les plus lourdes injustices.

La résistance, la révolution est toujours un des crimes les plus graves qui doit être sévèrement puni, même par la mort. (En approuvant la peine de mort, Kant n'est d'ailleurs pas particulièrement sanguinaire, il ne fait que défendre la Révolution française.)

6. Une fois que la Révolution a vaincu, c'est au nouveau gouvernement que l'on doit obéir pour la même raison et dans une égale mesure, et il serait également criminel de s'insurger contre lui.

7 Considérée du point de vue analytique du droit formel et général, toute révolution est un crime méprisable. Du point de vue émanatiste, de l'avenir de l'espèce humaine et du progrès, la révolution (du moins la Révolution française) et le fait qu'elle trouve des adeptes dans le monde entier, sont des événements réjouissants et salutaires. (*Conflit des facultés, Œuvres*, t. VII, pp. 85-86.) À cet endroit, Kant proteste dans une note du bas de la page contre les « sycophantes calomnieux », « qui ont essayé d'interpréter cette affirmation comme étant de la manie d'innovation, du jacobinisme et de l'esprit factieux qui menacent l'État ; alors, qu'il n'y avait pas la moindre raison pour de telles allégations, surtout dans un pays qui est éloigné de plus de cent lieues de la scène de la Révolution ».

De cette façon, les deux positions opposées sont conciliées, non sans peine d'ailleurs, dans un seul point de vue. On voit facilement, d'après ce qui précède, combien grande est, dans des questions concrètes, l'influence de la situation historique du moment sur la pensée théorique de Kant.

- a) La ressemblance entre la structure de la philosophie kantienne de l'histoire et celle de la philosophie religieuse.

[289]

- b) La ressemblance entre cette philosophie et la philosophie de l'histoire ultérieure de Hegel, Marx et Lukács.

La catégorie la plus importante de la philosophie [290] religieuse était l'idée de souverain bien, la réunion de la vertu et du bonheur dans le royaume de Dieu.

De même, la catégorie la plus importante de la philosophie de l'histoire est l'idée d'une forme supérieure de la communauté humaine et de la société, la société des citoyens du monde, la paix éternelle, la constitution civile parfaite, la Ligue des Nations, etc.

Les deux idées sont les expressions d'une communauté supérieure, qualitativement différente de celle qui existe en fait aujourd'hui.

La différence réside en ce que nous attendons le Royaume de Dieu *dans l'éternité*, de nos actions et du concours de Dieu, par contre, la société des citoyens du [291] monde dans l'avenir de nos actions et du concours « d'un plan de la nature » que nous appelons destin ou providence ²³⁵.

Kant se rend bien compte de cette parenté entre philosophie religieuse et philosophie de l'histoire : « On voit que la philosophie pourrait avoir aussi son *chiliasme*, mais un chiliasme que l'idée de philosophie même peut favoriser, bien que de loin seulement, un chiliasme qui par conséquent n'est rien moins qu'exalté ». (*Idées*, *Œuvres*, t. VIII, p. 27.)

²³⁵ D'autre part, étant donné le peu de confiance que met Kant dans l'histoire, la constitution civile parfaite, la société universelle, etc., sont moins parfaites que le souverain bien. Elles garantissent seulement la liberté universelle et la paix éternelle, alors que le souverain bien garantit la vertu et le bonheur universels.

2. De même que, dans le souverain bien le bonheur était une conséquence de la vertu, c'est-à-dire des actions vertueuses et raisonnables de l'homme, de même la forme supérieure de la communauté ne peut être créée que par les actions humaines : *La nature l'a voulu : l'homme tire complètement de lui-même tout ce qui dépasse l'ordre mécanique de son existence animale, et il ne participe d'aucune autre félicité ou perfection que de celle qu'il s'est créée lui-même par sa propre raison, libérée de l'instinct* ²³⁶.

3. Mais dans la conception du monde individualiste de Kant, qui connaît seulement le *Je* et pas le *Nous*, ces actions raisonnables ne suffisent pas plus pour réaliser la société des citoyens du monde qu'elles ne le faisaient dans la philosophie religieuse pour réaliser le souverain bien. Elles constituent une condition nécessaire, mais non pas suffisante pour cette réalisation.

Ici aussi, deux éléments supra-individuels s'y adjoindront, correspondant aux deux postulats pratiques de [292] l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu (le troisième postulat de la liberté est commun aux deux).

Le postulat de l'immortalité était nécessaire pour assurer aux hommes un laps de temps qui leur permette d'arriver à la vertu parfaite.

Dans la philosophie de l'histoire, c'est la vie éternelle de l'espèce qui joue le même rôle. *Chez l'homme* (en tant que seule créature raisonnable de la terre), *les dispositions naturelles qui ont pour but l'usage de la raison doivent se développer complètement dans la seule espèce, mais non pas dans l'individu* ²³⁷.

« ...Tout être humain devrait vivre un temps infiniment long pour apprendre comment tirer complètement parti de toutes ses dispositions naturelles. Ou bien, si la nature ne lui a donné qu'une vie courte (comme c'est réellement le cas), alors elle a besoin d'un nombre peut-être imprévisible de générations dont chacune transmet à la suivante ses découvertes pour enfin porter dans notre espèce ses germes à un degré de l'évolution qui soit totalement conforme à son intention. Et cet instant doit

²³⁶ Œuvres, t. VIII, p. 19.

²³⁷ Œuvres, t. VIII, p. 18.

être le but des efforts de l'homme, au moins dans son esprit, car autrement les dispositions naturelles devraient être considérées pour la plus grande part comme vaines et sans but ²³⁸. »

Le postulat de l'existence de Dieu devait assurer la réalisation du souverain bien.

C'est exactement le même rôle que joue dans la philosophie de l'histoire le « Plan caché de la Nature (qui correspond d'ailleurs à la ruse de la raison de Hegel) pour susciter une constitution de l'État parfaite intérieurement et dans ce but aussi extérieurement, comme unique état des choses où la nature puisse développer [293] complètement ses dispositions dans l'humanité ²³⁹ ».

4. De même que l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu n'étaient pas des connaissances théoriques, mais des postulats pratiques, de même le « plan caché de la nature » et le progrès de l'espèce humaine vers la paix universelle, la société des citoyens du monde, sont des suppositions pratiques nécessaires et non pas des idées théoriques empiriques ou *a priori*.

La différence consiste seulement en ce que, dans le premier cas, il s'agissait de suprasensible, et dès lors toute preuve de la vérité ou de la fausseté des postulats était exclue, alors que, dans le deuxième cas, dans la philosophie de l'histoire, il s'agit de la réalité concrète et, par conséquent, cette preuve, tout en étant extrêmement difficile à établir, n'est pas inconcevable. Il faut donc toujours s'efforcer de créer une « histoire d'intention universelle » qui puisse confirmer ces suppositions. Car « il s'agit seulement de savoir si l'expérience découvre quelque chose d'un pareil processus de l'intention de la nature. Je dis : *peu de chose* ; car ce cycle semble exiger un temps si long pour se fermer, que de la petite partie accumulée par l'humanité dans cette intention..., on ne peut déterminer que d'une façon incertaine la forme de son chemin..., en attendant la nature humaine implique que, même la considération d'une époque très lointaine que notre espèce doit

²³⁸ *Ibid.*, p. 18.

²³⁹ *Œuvres*, t. VIII., p. 19.

rencontrer, n'est pas indifférente, si seulement cette époque peut être attendue avec certitude. Surtout... parce qu'il paraît que nous pourrions, par nos dispositions raisonnables, faire venir plus rapidement ce moment heureux pour nos descendants. C'est pour cela que, même les indices faibles de son approche, [294] revêtent pour nous une grande importance ²⁴⁰ ».

Ou bien le passage suivant, qui montre plus clairement encore le caractère pratique et moral de cette supposition et sa parenté avec les postulats pratiques : « J'aurais donc le droit d'admettre que l'espèce humaine ...est en train de progresser vers un mieux, vers la perspective du but moral de son existence, et que le progrès a été en effet parfois *interrompu* jusqu'à présent, mais qu'il ne sera jamais *arrêté*. Je n'ai pas besoin de prouver cette supposition. C'est à l'adversaire qu'il appartient d'apporter une preuve. Car je m'appuie sur mon devoir inné, d'agir sur la postérité..., sur chaque membre de la série des générations, de telle manière que cette postérité devienne toujours meilleure. On peut tirer de l'histoire autant de doutes qu'on veut contre mes espérances. Ces doutes, s'ils apportaient une preuve, pourraient m'amener à abandonner un travail apparemment vain : toutefois, aussi longtemps que cela n'est pas rendu absolument sûr, je ne puis échanger... mon devoir contre une règle de sagesse me prescrivant de ne pas contribuer à l'irréalisable ²⁴¹ ».

5. L'aspect sociologique des écrits se rapportant à la philosophie de l'histoire dépasse, à vrai dire, les cadres de notre travail. Mais nous voudrions tout de même attirer l'attention sur deux points qui, sans aucun doute, sont les premiers germes des philosophies ultérieures hégélienne et marxiste de l'histoire.

a) Le « plan caché de la nature », qui est la première forme de la ruse de la raison de Hegel et de la nécessité historique de Marx. C'est lui qui garantit la réalisation de l'ordre supérieur à venir, de la société des citoyens du monde, de la paix éternelle : « Ce qui donne cette garantie, [295] ce n'est rien moins que cette grande artiste, la *Nature*, dont le cours mécanique laisse voir clairement une convenance qui consiste à

²⁴⁰ *Œuvres*, t. VIII, p. 27.

²⁴¹ *Ibid.*, pp. 308-309.

faire sortir la concorde de la discorde entre les hommes, même contre leur volonté et c'est pourquoi en tant que nécessité elle est appelée... destin, mais en examinant sa finalité... *providence* ; une idée qui, sur le plan théorique, est exaltée, mais, sur le plan pratique (par exemple en considérant le concept moral de paix éternelle, dans l'intention d'utiliser à cette fin tout mécanisme de la nature) est dogmatique et fondée dans sa réalité ²⁴². »

b) « Le moyen dont se sert la Nature pour réaliser le développement de toutes ses dispositions, est l'antagonisme dans la société, dans la mesure où il finit par devenir tout de même la cause d'un ordre légal ²⁴³. » Cet *antagonisme* par lequel s'accomplit l'évolution deviendra, plus tard, chez Hegel la contradiction dialectique, et chez Marx la lutte des classes. Il est « la sociabilité-insociable des hommes ; c'est-à-dire l'impulsion qui pousse les hommes à constituer une société, et qui est tout de même liée à une résistance intégrale menaçant à chaque instant de séparer cette société... L'homme a un penchant à se *sociabiliser* parce que, dans un tel état, il se sent... davantage un homme. Mais il a aussi une grande impulsion à s'individualiser, parce qu'il possède aussi en lui une propriété insociable d'arranger tout à sa tête... ²⁴⁴ »

Les hommes pris individuellement s'opposent les uns aux autres, « c'est cette résistance qui réveille toutes les forces de l'homme et l'amène à surmonter son penchant à la paresse et à se faire une situation parmi ses semblables, [296] poussé par l'ambition, le désir de domination et l'avidité ; ses semblables qu'il ne peut ni *supporter* ni *abandonner*. Ainsi s'accomplissent les premiers pas véritables de la barbarie vers la culture... Alors se développent peu à peu tous les talents... et on commence même par un progrès continu des lumières à établir les fondements d'une manière de penser qui peut transformer, avec le temps, la tendance naturelle et grossière vers une différenciation morale, en des principes pratiques déterminés et, du même coup,

²⁴² *Œuvres*, t. VIII, pp. 360-362.

²⁴³ *Ibid.*, p. 20.

²⁴⁴ *Ibid.*, pp. 20-21.

transformer un consentement *pathologique* forcé à une société en une totalité *morale* ²⁴⁵ ».

L'évolution des relations entre les États vers le but moral par-delà les antagonismes des guerres s'accomplit d'une manière analogue. Mais Kant sait trop bien qu'à son époque cette analyse sociologique est beaucoup plus une hypothèse morale et pratique qu'un fait scientifiquement établi. C'est, selon lui, la tâche la plus importante de l'historien philosophique de fournir à cette hypothèse un fondement empirique. Et c'est pourquoi il n'a jamais cessé de chercher dans le passé et dans le présent des faits qui puissent apporter à son analyse une preuve de cet ordre. Et il lui fut donné, ne serait-ce que dans sa soixante-cinquième année, d'être le témoin d'un des plus grands événements de l'histoire mondiale, d'un événement qu'il a reconnu aussitôt comme étant cette preuve décisive depuis longtemps recherchée du progrès moral de l'humanité ; il lui fut donné d'être le témoin de la Révolution française.

C'est pourquoi sa position envers elle a été nette. Dans l'Allemagne arriérée où les nouvelles de la Révolution et de son développement ont provoqué un effet [297] foudroyant, où, devant la terreur jacobine, la plupart des enthousiastes du début, Schiller, Schelling, Hegel et tant d'autres, s'effrayèrent et adoptèrent une position opposée, le nombre de ceux qui, tout en critiquant les excès des jacobins, ne se troublèrent pas dans leur jugement sur la Révolution dans son ensemble et sur son importance pour l'humanité, était extrêmement réduit. Toujours est-il que, parmi ces derniers, se trouvaient les deux plus grands poètes de l'Allemagne : Goethe et Hölderlin ²⁴⁶.

Aucun toutefois n'a tenu un langage aussi clair et prêtant moins à équivoque que le vieux Kant à l'âge de soixante-quatorze ans, dans son dernier ouvrage publié. Ses mots sonnent comme le dernier salut du géant emprisonné à ses frères qui ont brisé les barreaux de leur prison

²⁴⁵ *Œuvres*, t. VIII, p. 21.

²⁴⁶ Il va de soi que l'histoire allemande officielle s'est toujours efforcée de jeter un voile sur ce fait et qu'elle a traité et maltraité Goethe et Hölderlin de la même manière que les néo-kantiens le firent pour Kant. Nous espérons l'établir dans un prochain travail sur *Faust* et l'attitude de Goethe envers la Révolution française.

et commencent à vivre dans la liberté. Un salut qui est formulé avec beaucoup de prudence (il s'en excuse lui-même en faisant allusion aux dangers d'une pareille prise de position) et qui contient beaucoup de réserves plus ou moins transparentes (ainsi, par exemple, la note du bas de la page, citée plus haut avec « les plus de cent lieues »), car lorsqu'on n'a soi-même aucune chance de briser les murs de la prison, il serait inutile d'exciter outre mesure les gardiens. Un salut qui est, malgré tout, suffisamment clair pour démasquer comme falsification évidente toute tentative d'affirmer que le vieux Kant se serait laissé atteler au char du nationalisme allemand et de la réaction allemande. Un salut qui confirme une fois de plus ce que [298] toute la philosophie critique nous a prouvé à chaque instant, à savoir que les « philosophes » qui, dans un moment décisif, par peur, calcul ou par une pensée subjectivement sincère, mais radicalement pervertie, ont trahi la cause de la liberté et des droits de l'homme et se sont ralliés à la dictature la plus réactionnaire, qui a supprimé toute liberté, ont perdu par cela même le droit de se réclamer tant soit peu dans leur pensée et leur action du nom et de l'œuvre d'Emmanuel Kant.

Et c'est par le salut de ce vieillard à la liberté naissante du peuple français et à tous ceux qui de par le monde prônaient sa défense, que nous voulons finir aussi l'exposé de la philosophie kantienne de l'histoire :

D'un événement de notre temps qui prouve cette tendance morale de l'humanité.

Cet événement ne saurait consister en actions ou en faits importants commis par les hommes, par lesquels ce qui était grand parmi eux est rendu petit ou ce qui était petit rendu grand ; et que disparaissent comme par magie d'antiques et brillants édifices politiques ; qu'en leur place d'autres surgissent en quelque sorte des profondeurs de la terre. Non, rien de tout cela. Il s'agit seulement de la manière de penser des spectateurs qui se trahit *publiquement* à l'occasion de ce jeu de grandes révolutions et qui, malgré le danger des grands inconvénients que pourrait leur attirer une telle partialité, expriment hautement une sympathie universelle et néanmoins désintéressée pour les acteurs d'un parti contre ceux de l'autre, démontrant ainsi tout au moins comme prédisposition un caractère de l'humanité général (à cause de son universalité) et moral (à cause de son désintéressement) qui, non

seulement permet d'espérer le progrès vers le mieux, mais constitue lui-même un tel progrès dans la mesure où il peut être actuellement atteint.

[299]

Que la révolution d'un peuple spirituel que nous avons vu s'effectuer de nos jours réussisse ou échoue ; qu'elle amoncelle la misère et les atrocités au point qu'un homme sage, même s'il pouvait espérer, l'entreprenant une seconde fois, l'achever heureusement, ne se résoudrait jamais à tenter l'expérience à tel prix, cette révolution, dis-je, trouve néanmoins dans l'esprit de tous les spectateurs (qui ne sont pas engagés eux-mêmes dans ce jeu) une *sympathie* d'aspiration qui confine à l'enthousiasme dont l'expression même est périlleuse, et qui par conséquent ne peut avoir d'autre cause qu'une disposition morale du genre humain.

La cause morale qui intervient ici est double. D'abord, c'est celle du *droit* qu'a un peuple de se donner la constitution politique qui lui semble bonne, sans en être empêché par d'autres puissances ; deuxièmement, celle de la *fin* (qui est aussi devoir), à savoir que seule est en soi *conforme au droit* et moralement bonne la constitution qui est de par sa nature propre à éviter par principe une guerre offensive ; ceci ne peut être que la constitution républicaine, d'après son idée tout au moins, et qu'il faut donc aussi se placer dans des conditions grâce auxquelles la guerre (source de tous les maux et de toute corruption des mœurs) est écartée et le progrès vers le mieux assuré négativement au genre humain, malgré toute son infirmité, par le fait qu'il ne sera pas troublé dans sa marche en avant.

Ceci donc et le fait de prendre part au bien avec *passion*, l'*enthousiasme*, encore qu'il ne doive pas être entièrement approuvé, car toute passion, comme telle, mérite le blâme, permet cependant, grâce à cette histoire, de faire la remarque suivante, importante pour l'anthropologie : le véritable enthousiasme a toujours un élément idéal, c'est-à-dire purement moral, pour [300] objet, tel le concept du droit et il ne peut se greffer sur l'intérêt égoïste. Malgré les récompenses en argent, les adversaires des révolutionnaires n'ont pu se hausser jusqu'au zèle et à la grandeur d'âme qu'éveillait en ceux-ci le simple concept de droit, et même le concept d'honneur de la vieille noblesse guerrière (un équivalent de l'enthousiasme) s'est évanoui devant les armes de ceux qui avaient en vue le droit du peuple dont ils faisaient partie et se

considéraient comme les défenseurs de ce droit ; exaltation avec laquelle le public qui contemplait du dehors sympathisait sans la moindre intention de participation active ²⁴⁷ ».

²⁴⁷ *Querelle des facultés, Œuvres*, t. VII, pp. 85-87.

[301]

Introduction à la philosophie de Kant

CONCLUSION

Qu'est-ce que l'homme ? Kant et la philosophie contemporaine

[Retour à la table des matières](#)

Nous espérons que les pages précédentes, bien qu'elles soient plutôt une table schématique des matières qu'un exposé détaillé de la philosophie kantienne, ont néanmoins donné au lecteur une idée de l'incroyable richesse et en même temps de la rigoureuse unité de cette pensée.

Dans la conclusion, nous nous proposons de résumer en quelques mots l'essentiel de la conception kantienne de l'homme et de situer la pensée de Kant dans l'ensemble de la philosophie européenne moderne.

Pour Kant, l'homme est un être raisonnable et, puisque la raison implique l'universalité et la communauté, un être tout au moins en partie « social ». Il n'est pas une monade autonome qui ne pénètre dans la communauté que par ses rapports avec les autres monades. Au contraire, déjà par sa simple existence, l'homme fait partie d'un tout plus grand, d'une *communauté* et, par elle, d'un *univers*.

Mais aussi bien cette communauté que cet univers sont *imparfaits*, car les actions de l'homme sont encore dominées par de puissants instincts et intérêts égoïstes [302] qui l'opposent à ses semblables et tendent à briser la communauté et l'univers. L'homme est un être « sociale asocial ».

Les actions et les rapports de l'individu, égoïstes et opposés à la communauté, marquent sa *dépendance* par rapport à sa nature biologique et au monde extérieur et constituent son *hétéronomie* ; les tendances qui le poussent vers une communauté supérieure et parfaite constituent sa nature spirituelle et raisonnable, sa *liberté*, son *autonomie*.

En tant qu'être raisonnable, la destinée authentique de l'homme est de tendre par ses actions et de toutes ses forces vers la réalisation d'une communauté parfaite, du royaume de Dieu sur terre, du souverain bien, de la paix éternelle, etc. Et il ne peut le faire que si l'entendement ne lui interdit pas de croire à la réalisation de cette communauté et de l'espérer d'une manière légitime.

Ce qui réunit dès maintenant les hommes dans leurs pensées et leurs actions et constitue leur communauté encore imparfaite, c'est la *forme* universelle et *apriorique*, commune à tous les individus (l'intuition pure de l'espace et du temps, les catégories de l'entendement, l'impératif catégorique) et le jugement esthétique, en partie formel et en partie matériel, mais en tout cas de nature purement *subjective*. Ce qui les sépare, c'est la matière sensible, différente d'individu à individu (sensations, tendances, intérêts égoïstes).

Les connaissances aussi bien que les actions de l'homme actuel sont donc limitées, « *sociales* » dans leur forme et « *asociales* » dans leur contenu. Sa connaissance n'est qu'une détermination *non intégrale* des phénomènes dans l'expérience, son activité une pratique égoïste et contraire à la communauté, pour laquelle l'universel n'est [303] plus qu'un devoir, un impératif catégorique, mais non pas une *réalité* effective.

Une communauté supérieure rendrait possible une connaissance et une action qualitativement supérieures. Une connaissance qui serait la détermination intégrale des choses en soi, une volonté sacrée pour laquelle il n'y aurait plus d'impératif ni de devoir, mais seulement une activité libre et réellement conforme à la communauté. La forme et le contenu seraient tous les deux communs à tous les hommes, les réunissant dans l'unité universelle de leur pensée et de leur action, de la théorie et de la *pratique*.

Mais, pour Kant, tous ces concepts : communauté parfaite, royaume de Dieu sur terre, connaissance des choses en soi, volonté sacrée,

inconditionné, etc., sont des idées suprasensibles que l'homme ne peut jamais réaliser ici sur terre par sa volonté et par son action.

Et parce qu'il *doit* tendre vers elles, comme vers les seules valeurs spirituelles réelles, sans jamais pouvoir les atteindre, l'existence de l'homme est tragique.

Un tragique qui, dans la philosophie de Kant, ne connaît que deux perspectives, deux espoirs d'être surmonté : la *foi rationnelle* et l'espoir encore insuffisant en l'avenir de la communauté humaine, l'*histoire*.

Avec cette vision de l'homme, Kant avait établi les fondements d'une conception philosophique entièrement nouvelle. Avant lui, presque toutes les philosophies vraiment importantes (avec la seule grande exception du spinozisme) pouvaient se ramener à deux types fondamentaux : les penseurs grecs et la plupart de ceux qui avaient vécu depuis la fin du moyen âge voyaient dans l'individu un être autonome et indépendant qui, comme tel, pouvait atteindre l'absolu ou tout au moins le maximum sur le plan des valeurs humaines. La communauté, [304] le tout n'était pour eux qu'une *réalité secondaire*, résultat de l'influence mutuelle des individus autonomes.

Les visions chrétiennes du monde au moyen âge voyaient dans l'individu un être imparfait, faisant partie d'un tout plus grand, dans la communauté humaine réelle et empirique, une image imparfaite du royaume de Dieu. Mais le tout parfait, le royaume de Dieu, était pour eux quelque chose de *réel* et d'*existant*, malgré sa transcendance par rapport à l'homme. Leur foi était un *savoir* ou une intuition, une certitude et une consolation, non pas comme celle de Kant un espoir et une raison d'agir.

Kant a ouvert la voie à une philosophie nouvelle qui, réunissant l'idée chrétienne de la limitation de l'homme avec l'immanence des penseurs de l'Antiquité et des XVII^e et XVIII^e siècles, concevait le monde intelligible, la totalité, comme tâche humaine, comme objet de la destinée authentique de l'homme et produit de son action.

Et si les philosophes du premier groupe, partant de l'individu, avaient placé au centre de leurs conceptions la *théorie de la connaissance* (rationnaliste ou empiriste) et l'*éthique* (stoïcienne et épicurienne), si les penseurs chrétiens, partant de la divinité, avaient trouvé dans la *théologie* le fondement essentiel de leurs systèmes,

c'était le chemin ouvert par Kant qui créait pour la première fois la possibilité d'une philosophie fondée sur l'idée de *communauté* et de *personne humaine*, c'est-à-dire sur la *philosophie de l'histoire*.

C est la direction dans laquelle la pensée philosophique a continué son développement chez les trois penseurs les plus importants venus après Kant, chez Hegel, Marx et Georg Lukács.

[305]

D'une manière immédiate cependant, la philosophie kantienne a été suivie, en Allemagne, par deux systèmes qui, malgré leur indéniable importance, nous semblent constituer néanmoins un recul par rapport à Kant et que celui-ci a d'ailleurs senti lui-même comme tels. Deux penseurs dont la pensée a pris des directions tout à fait différentes de celle de la pensée kantienne : Fichte et Schelling.

L'œuvre de Kant avait été beaucoup plus un commencement qu'un aboutissement, et c'est pourquoi seuls les penseurs qui l'ont comprise et sentie comme telle ont pu arriver à une importance philosophique propre. Ils y sont parvenus en partant de la question la plus importante que la pensée kantienne laissait en héritage à ses successeurs :

Est-ce que le tragique de l'existence humaine est vraiment insurmontable ? N'y a-t-il aucun moyen pour l'homme empirique d'atteindre l'inconditionné, le souverain bien ?

Chez ses principaux représentants, chez Fichte, Schelling et Hegel, de même que chez « son héritier matérialiste », chez Marx, l'idéalisme allemand a été un essai de donner une réponse positive à cette question.

Il est impossible d'analyser ici en conclusion les facteurs qui pourraient nous expliquer pourquoi la bourgeoisie allemande du début du XIX^e siècle ne pouvait accepter à la longue ni l'activisme individualiste du jeune Fichte, ni la philosophie réactionnaire de Schelling (philosophie qui s'offrait *consciemment* comme une réaction contre la Révolution française) ; pourquoi cette bourgeoisie qui vivait dans l'espoir d'un progrès qu'elle était incapable de réaliser elle-même, n'a pu trouver son expression idéologique que dans ce mélange d'une vision progressive et révolutionnaire du monde avec une apologie [306] réactionnaire de l'État prussien qu'était le système hégélien.

Si nous cherchons cependant ce qu'il y a encore de vivant et d'important pour nous dans la pensée hégélienne, son importance

essentielle nous semble résider dans le fait qu'elle a surmonté la séparation rigide entre la philosophie et l'anthropologie empirique qui dominait encore la pensée de Kant. En faisant consciemment de la philosophie de l'histoire la partie essentielle de son système, la sociologie et l'histoire en tant que sciences positives s'y trouvaient également intégrées.

Une étape encore plus importante sur ce chemin a été l'œuvre de Karl Marx. Parmi les grands penseurs de l'Allemagne post-kantienne, Marx a été le premier à passer une partie importante de sa vie à l'étranger, à Paris et surtout à Londres, et par cela même il a pu se libérer des limitations résultées des conditions historiques spécifiques de l'Allemagne de son temps.

C'est avec Marx seulement que l'union inaugurée par Hegel de la philosophie et de la sociologie empirique a pris un caractère vraiment scientifique ²⁴⁸.

Après Marx, vers la fin du XIX^e siècle, eut lieu, comme nous l'avons déjà dit, non seulement en Allemagne, mais dans toute l'Europe, une diminution sensible de la compréhension et du besoin d'une vision philosophique et cohérente de l'homme et de l'univers. À [307] l'unique exception de Nietzsche, la pensée philosophique officielle fut dominée par les professeurs « néokantiens » et « néo-hégéliens » auxquels on peut ajouter une grande partie des « marxistes » qui s'occupaient de philosophie et de l'histoire de la pensée.

C'était cette époque au cours de laquelle d'innombrables commentateurs ont étudié et interprété de toutes les manières possibles et imaginables presque chaque ligne de Kant et de Hegel, et dont les résultats sont si pauvres qu'il est vraiment difficile de décider ce qu'il y a de plus triste, l'incompréhension avec laquelle les contemporains

²⁴⁸ Il n'en serait pas moins faux et dangereux de prendre, comme le font certains « marxistes », chaque proposition de Marx pour une vérité sacrée et immuable. Comme chez Kant et chez Hegel, il y a naturellement chez Marx aussi, à côté d'un grand nombre d'idées encore vivantes et qui gardent toute leur validité, d'autres conditionnées par les circonstances et l'époque historique et qui sont aujourd'hui dépassées. C'est justement la tâche du philosophe et de l'historien de distinguer les unes des autres, et c'est en cela que réside la seule « orthodoxie » acceptable et réelle.

de la plupart des grands poètes et penseurs allemands ont accueilli leurs œuvres ou bien l'impudence consciente et inconsciente avec laquelle les épigones les ont trivialisés, faussés et interprétés après leur mort ²⁴⁹.

Plus tard, après la première guerre mondiale, se sont développées sous l'influence de la profonde crise sociale, économique et spirituelle de l'Europe, les différentes formes de philosophie du sentiment, de l'intuition, de l'angoisse et du désespoir dont les principaux représentants sont probablement Henri Bergson, Martin Heidegger [308] et J.-P. Sartre. Nous ne pouvons naturellement analyser ici ni les causes ni les conséquences de leur essor et de leur succès. (Causes et conséquences qui deviennent d'ailleurs aujourd'hui de plus en plus évidentes.) Ce qui nous semble cependant important et digne d'être relevé, c'est que déjà avant la guerre s'est dessiné en France un mouvement de réaction contre cette psychose de l'angoisse et du désespoir, qui a trouvé son expression la plus puissante dans l'idéologie personaliste développée surtout autour de la revue *Esprit*.

Ce n'était certainement pas encore une vision philosophique du monde, consciente d'elle-même et encore moins un système entièrement développé. Les analyses les plus importantes, nous les avons entendues dans les conversations particulières avec des jeunes gens qui, le plus souvent, n'avaient encore rien publié. Tout était en cours de développement lorsque la guerre a éclaté. Il est aujourd'hui impossible de juger l'évolution des dernières années sur le plan

²⁴⁹ On pourrait écrire un ouvrage tragi-comique sur la manière dont a été écrite jusqu'ici l'histoire de la pensée et de la littérature allemande. Dans le nombre relativement assez grand d'ouvrages que nous avons lu sur ce sujet, nous avons eu à peine quatre ou cinq fois l'impression que l'auteur nous introduisait vraiment dans l'essentiel de la pensée ou de l'œuvre qu'il étudiait. C'étaient : avant tout et mieux que tous les autres, la *Lessing-Legende* de Franz Mehring, œuvre d'un socialiste allemand, ensuite, bien qu'en passant seulement, Georg Lukacs, *Histoire et conscience de classe*, œuvre d'un Hongrois ; dans une vision générale et synthétique. E. Vermeil, *L'Allemagne*, œuvre d'un Français, et aussi les innombrables remarques éparpillées dans toute son œuvre par Karl Kraus, publiciste autrichien contre lequel la presse et la littérature officielle avaient organisé une véritable conspiration du silence.

Et ce n'est certainement pas un hasard, si la littérature « sérieuse » ignore presque toujours tous ces ouvrages.

philosophique, puisque les choses les plus importantes n'ont probablement pas pu être publiées.

Après le silence philosophique de G. Lukács qui dure déjà depuis plus de vingt ans, le personnalisme nous semble avoir été l'événement le plus important dans ce domaine au cours des dernières années d'avant-guerre. Naturellement, ce personnalisme français partait de tout autres traditions que l'humanisme allemand, et il avait même à peine la conscience d'une parenté avec celui-ci. Il n'en était que plus important de constater qu'il arrivait spontanément aux mêmes questions et, le plus souvent aussi, à des réponses semblables.

Et ceci est aussi la justification du présent travail. Il ne veut en aucun cas reprendre une fois de plus la [309] parole si souvent répétée de « retour à Kant ». Au contraire, tout « retour » nous semble déjà une trahison de la pensée du philosophe qui a fait de l'avenir et non pas du passé le centre de son système et qui répétait toujours qu'il voulait enseigner à ses étudiants, non pas *une philosophie*, mais la manière de *penser philosophiquement*.

Nos regards n'ont pas à se diriger en arrière pour chercher un « retour à Kant », mais en avant dans la direction d'une communauté humaine, meilleure ; ce n'est qu'alors que nous pourrons voir aussi la figure d'Emmanuel Kant dans sa vraie lumière, dans sa véritable importance, encore vivante et réelle pour le présent et pour l'avenir. Il nous apparaîtra comme un des grands penseurs qui ont fait les premiers pas difficiles au milieu de la brousse et ont ouvert le chemin sur lequel nous marchons encore.

Et si nous nous plaçons dans cette perspective de l'avenir de la communauté humaine, alors à côté de la figure géante d'Emmanuel Kant, plus d'une grande célébrité philosophique des dernières années disparaîtra de notre champ de vue. Car rien n'a le droit de se réclamer de la philosophie et de l'esprit, sauf ce qui est dirigé vers la libération de l'homme et la réalisation d'une véritable communauté.

Si maintenant nous avons réussi à éveiller, ne serait-ce que chez quelques lecteurs, la conviction que tous ceux qui luttent aujourd'hui dans les différents pays de l'Europe en même temps pour la libération nationale de leur patrie et pour la liberté et les droits de l'homme en général sont les héritiers non seulement de leurs propres traditions nationales et des traditions de la Révolution française, mais aussi des

idéaux et des espoirs de l'humanisme allemand, que les héroïques combattants [310] de France et de tant d'autres pays européens luttent pour la seule « collaboration européenne » authentique, pour la collaboration de l'esprit, de la liberté et de l'humanisme européen, et *que la réalisation de celle-ci est aussi le problème essentiel et le plus urgent de la philosophie*, alors notre ouvrage aura atteint son but.

[311]

Table des matières

Préface à la présente édition [11]

Préface à la première édition [17]

Introduction [21]

PREMIÈRE PARTIE []

- i. La philosophie classique et la bourgeoisie occidentale [33]
- ii. La catégorie de la totalité dans la pensée kantienne et dans la philosophie en général [60]
- iii. La période précritique [71]

DEUXIÈME PARTIE []

- i. La philosophie critique et ses problèmes [129]
- ii. Que puis-je savoir ? [171]
- iii. Que dois-je faire ? [226v]
- iv. Qu'ai-je le droit d'espérer ? [240]
 1. Le présent — La beauté [243]
 2. L'éternité — Dieu, l'immortalité [258]
 3. L'avenir — l'histoire [277]

CONCLUSION. Qu'est-ce que l'homme ? Kant et la philosophie contemporaine [301]