

Kant

Critique de la raison pratique

Présentation et traduction
par Jean-Pierre Fussler

KANT

Critique de la raison pratique

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

Kant

Traduction, présentation et notes
par Jean-Pierre Fussler

Index établi par Michaël Foessel

Texte intégral

Illustration :
Virginie Berthemet
© Flammarion



Flammarion

CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE

*Du même auteur
dans la même collection*

ANTHROPOLOGIE DU POINT DE VUE PRAGMATIQUE (*trad. A. Renaut*),
GF-Flammarion, n° 665.

CRITIQUE DE LA FACULTÉ DE JUGER (*trad. A. Renaut*), GF-Flammarion, n° 1088.

CRITIQUE DE LA RAISON PURE (*trad. A. Renaut*), GF-Flammarion, n° 1142.

ESSAI SUR LES MALADIES DE LA TÊTE OBSERVATIONS SUR LE SENTIMENT DU BEAU ET DU SUBLIME (*trad. M. David-Ménart*), GF-Flammarion, n° 571.

MÉTAPHYSIQUE DES MŒURS (*trad. A. Renaut*), GF-Flammarion, n° 715 et 716.

OPUSCULES SUR L'HISTOIRE (*trad. S. Piobetta*), GF-Flammarion, n° 522.

THÉORIE ET PRATIQUE (*trad. F. Proust*), GF-Flammarion, n° 689.

VERS LA PAIX PERPÉTUELLE. QU'EST-CE QUE LES LUMIÈRES ? QUE SIGNIFIE S'ORIENTER DANS LA PENSÉE ? (*trad. F. Proust et J.-F. Poirier*), GF-Flammarion, n° 573.

*Du même auteur
chez Aubier*

GÉOGRAPHIE (*trad. M. Cohen-Halimi, M. Marcuzzi et V. Séroussi*).

Avec le soutien du



www.centrenationaldulivre.fr

KANT

CRITIQUE DE LA RAISON
PRATIQUE

*Traduction, introduction et notes par
Jean-Pierre FUSSLER*

Index établi par Michaël Foessel

Traduit avec le concours du Centre national du Livre

GF Flammarion

REMERCIEMENTS

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

J.-P. F.

*Cette traduction est dédiée
à Jean Lechat*

INTRODUCTION

La *Critique de la raison pratique* (1788) présente un paradoxe : elle est au centre de la philosophie critique, et pourtant elle n'était pas prévue, en tant que telle, sous la forme et avec le titre que nous lui connaissons, après la parution de la *Critique de la raison pure* (1781). Le projet d'écrire cette critique n'a même pris forme, semble-t-il, dans l'esprit de Kant, qu'après la rédaction de la Préface de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* – préface datée d'avril 1787 – même si son contenu était déjà élaboré pour une grande part avant cette date, notamment dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs* (1785). Or, Kant écrit à Christian Gottfried Schütz, le 25 juin 1787 : « Ma *Critique de la raison pratique* est presque achevée, tant et si bien que je pense l'envoyer la semaine prochaine à Halle pour l'impression. Mieux que toutes les controverses avec Feder et Abel [...], elle démontrera et rendra compréhensible la restitution, grâce à la raison pure pratique, de ce que j'ai refusé à la raison spéculative ainsi que la possibilité de la raison pure pratique¹ » ; et à Ludwig Heinrich Jakob, le 11 septembre (?) 1787 : « Ma

1. Immanuel Kant, *Correspondance*, traduit de l'allemand par Marie-Christine Challiol, Michèle Halimi, Valérie Séroussi, Nicolas Aumonier, Marc B. de Launay et Max Marcuzzi, Paris, Gallimard, 1991, p. 295 (édition dorénavant citée entre parenthèses : *Correspondance*, avec la page). C'est nous qui soulignons.

Critique de la raison pratique est en ce moment chez Grunert [l'imprimeur]. Elle contient beaucoup de choses qui peuvent remédier aux incompréhensions de la raison théorique » (*Correspondance*, p. 299). L'ouvrage sera publié en décembre 1787, avec comme date de publication 1788, Kant informant Reinhold, le 28 décembre 1787, qu'il veut lui en faire parvenir un exemplaire, et que « [dans] ce petit livre sont suffisamment levées plusieurs contradictions que des gens attachés à ce qui est ancien s'imaginent trouver dans ma *Critique* [de la raison pure], et sont en revanche mis sous les yeux de façon assez claire les points où ils s'embrouillent eux-mêmes inéluctablement quand ils ne veulent pas abandonner leur assemblage de vieilleries » (*Correspondance*, p. 308). Il ressort de tout cela qu'il lui a fallu cinq mois au plus pour mettre en œuvre et achever son projet. Il en ressort aussi et surtout qu'avec ce livre c'est le sens même de l'entreprise critique qui est précisé, à savoir celui d'une fondation nouvelle de la métaphysique à partir de l'éthique ou de l'idée de liberté, ce que confirme largement sa Préface. Or la Préface de la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* contient déjà des éléments allant dans ce sens lorsqu'elle insiste, contre le scepticisme, sur l'« utilité positive¹ » de la *Critique*, et avance que « la morale suppose nécessairement la liberté (au sens le plus strict) comme propriété de notre volonté, en ceci qu'elle avance *a priori* comme des données de la raison des propositions-fondamentales pratiques originelles, inscrites en celle-ci, qui seraient absolument impossibles sans la supposition de la liberté² ». On peut donc émettre l'hypothèse que c'est le travail de rédaction de cette Préface de la deuxième édition qui a fait prendre conscience à Kant de la nécessité de repenser et de préciser la présentation de l'ensemble de son projet critique, puisque l'examen de la question : « *Que dois-je faire ?* » a

1. *Critique de la raison pure*, B XXV, traduction, introduction et notes par Alain Renaut, Paris, [1] Aubier, 1997, puis GF-Flammarion, 2001 ; p. 82. Toutes nos références renvoient à cette édition.

2. *Ibid.*, B XXVIII-XXIX ; p. 84.

des conséquences décisives concernant la question : « *Que puis-je savoir ?* » La nouveauté de la *Critique de la raison pratique* réside dans cette remise en chantier de l'ensemble de la présentation de la conception kantienne de la raison à partir du rôle constitutif, pour la pratique, de la raison pure, laquelle n'a qu'un rôle régulateur dans la connaissance théorique.

Il faut donc définir la place de la *Critique de la raison pratique* dans l'ensemble de la philosophie critique, et montrer comment Kant en est arrivé à aménager cette place. On le fera en essayant de voir comment la perspective critique se modifie en passant du « Canon de la raison pure » – dans la *Critique de la raison pure* – à la *Critique de la raison pratique*. Cela permettra de préciser en quoi cette deuxième *Critique* innove en tant qu'elle pense de façon neuve la métaphysique. Elle le fait en *prouvant* l'existence de la liberté transcendante (au sens négatif de l'indépendance par rapport à la nature et au sens positif de l'autonomie) à partir de ce que Kant appelle le « fait de la raison <das Faktum der Vernunft> » qui est la conscience de la loi fondamentale de la moralité, loi qui ne se laisse pas déduire. Et elle innove en analysant les composantes de ce *sentiment pur*, dans l'expérience de l'obligation, qu'est le *respect*. On pourra alors s'intéresser à la structure du texte qui manifeste cette innovation, à la méthode suivie et à l'usage que fait des catégories une pensée finie, finie en ce qu'elle part du constat que la raison ne peut pas identifier la liberté aux exigences de la connaissance théorique, c'est-à-dire s'expliquer son usage pratique en tant que raison pure. Dans cette perspective, la « Dialectique de la raison pratique pure », avec le concept de « croyance rationnelle », est partie intégrante de la pensée kantienne, la croyance rationnelle dessinant l'horizon de l'espérance, la réponse à la question : « *Que m'est-il permis d'espérer*¹ ? »

1. Sur les questions auxquelles se ramène la pensée philosophique (*Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? [Qu'est-ce que l'homme ?]*), voir *Critique de la raison pure*, « Canon de la raison pure », A805 / B833, AK III 522 ; p. 658. *Logique*, « Introduction », III, traduction par Louis Guillermit, Paris, Vrin, [1] 1966, [2] 1970, 1997, p. 25.

Les « postulats » de la raison pratique pure essaient de définir le contenu et la modalité d'une pensée possible de ce que la « Dialectique transcendantale » de la *Critique de la raison pure* avait écarté avec la critique de la métaphysique dogmatique, et ils veulent indiquer par là le chemin permettant d'éviter et le scientisme sceptique et le fidéisme¹.

I. LA PLACE DE LA *CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE* DANS LA PHILOSOPHIE CRITIQUE

A. *Le sens et la portée de l'œuvre*²

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

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

1. Qui se liguent en général contre la philosophie, comme l'avait déjà observé Kuno Fischer (cf. *Immanuel Kant und seine Lehre*, I. Teil, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg, [4] 1898, p. v).

2. La suite de l'Introduction précisera ce que nous présentons ici de façon ramassée.

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

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

La réalité-effective de la liberté (p. [5]¹) est prouvée à partir de ce fait non empirique de la raison. Telle est la réponse apportée à la question transcendante, réponse qui va bien au-delà d'une question portant seulement sur le « comment ». La liberté *est* parce qu'il y a un usage

1. Tous nos renvois à la *Critique de la raison pratique* elle-même seront simplement indiqués par la référence à la page, mise entre crochets, de la première édition. La pagination de cette première édition est donnée dans le texte de notre traduction. Le format restreint de ces pages permet de retrouver plus facilement les passages cherchés. Nous avons adopté le même procédé dans les notes en fin de volume.

constitutif de la raison pure qui est pratique. Et nous savons que la raison pure a un usage constitutif pratique parce qu'il y a une raison pratique pure. Il y a bien un « savoir » de l'existence de la liberté, et la « Préface de la deuxième édition » de la *Critique de la raison pure* montre déjà les remaniements philosophiques décisifs que cela impose. La *Critique de la raison pure* est confirmée en ce qu'elle a réduit la pertinence du déterminisme naturel ou de la causalité mécanique aux phénomènes, les choses n'étant pas connues en elles-mêmes. Le primat de la raison pratique pure s'impose et l'unité de la raison doit être pensée à partir de là. Ce sont la raison pratique pure et la liberté qui nous amènent à situer à sa place le discours de la connaissance, donc de la science, qui interdisent de lui donner une portée ontologique ultime.

Le ressort secret de la recherche de la *Critique de la raison pure* s'explique dans cette réflexion de la raison sur la factualité de son usage pratique pur, factualité qui ne se présente pas comme facticité, puisque la loi est dite « sainte » et qu'elle doit être pensée, à cause de l'obligation inconditionnelle avec laquelle elle s'impose à l'homme, « comme commandement divin ». Il y a une « évidence » de l'obligation qui ne se laisse pas déduire. Avec cette explicitation, la réflexion précise les effets ultimes de la « révolution copernicienne », dans la mesure où le sujet pratique constituant se saisit comme la source de toute pensée. Nous comprenons, avec la *Critique de la raison pratique*, que nous pensons parce que nous vivons en quelque sorte sous le regard de la liberté. Cette explicitation ne permet cependant pas à la raison, comme raison spéculative, de comprendre comment son usage pratique en tant que raison pure est possible, ou comment la liberté est possible. En effet, comme le dira Kant dans l'opuscule *D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie* (1796), « si [...] je prends le cas de l'homme en train de se demander : qu'est-ce qui, en moi, fait que je suis capable de sacrifier les séductions les plus profondes de mes tendances et tous les désirs qui procèdent de ma nature à une loi qui ne me promet en retour aucun avantage et qui ne me menace

d'aucune peine si je la transgresse ; mieux : une loi que j'honore d'autant plus profondément qu'elle ordonne plus strictement et promet moins en compensation ? voilà une question qui émeut l'âme tout entière par l'étonnement sur la grandeur et la sublimité de la disposition profonde de l'humanité et en même temps l'impénétrabilité du mystère qu'elle recouvre (car répondre à cette question : c'est la *liberté*, serait tautologique puisque c'est précisément cette liberté qui constitue le mystère)¹ ». La liberté transcendante et la raison pratique pure sont co-originaires, en tant que cette dernière définit une volonté pure, ce qui ne peut être ramené dans l'horizon de l'objectivation spéculative. C'est plutôt la volonté d'objectivation de la raison théorique qui doit être relativisée, dissuadée de toute prétention scientiste ou spéculative, au sens de la métaphysique traditionnelle, par le primat de la liberté transcendante comprise comme autonomie. Les concepts de la nature ne sauraient réduire la liberté ; c'est la nature qui doit être revue à la lumière de la liberté. Cette dernière est « le mystère qui ne peut être rendu sensible *<fühlbar>* qu'après un lent développement des concepts de l'entendement ainsi que des principes soigneusement éprouvés, donc uniquement par le travail. – Il n'est pas empiriquement donné (offert à l'analyse de la raison), il est donné *a priori* (comme une réelle lumière à l'intérieur des limites de notre raison)² ».

Ce n'est donc pas un hasard si cette fondation nouvelle de la métaphysique se dit – cela mérite d'être relevé – dans

1. *D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie*, traduction par Louis Guillermit (avec la « Première introduction » à la *Critique de la faculté de juger*), Paris, Vrin, 1968, p. 105. Voir *La Religion dans les limites de la simple raison* : « La liberté, propriété révélée à l'homme grâce à la déterminabilité de son arbitre par la loi morale inconditionnée, n'est pas un mystère, parce que la connaissance peut en être *communiquée* à chacun ; mais l'insondable fondement de cette propriété est un mystère, parce qu'il ne nous est pas donné comme objet de connaissance » (2^e édition (1794), p. 209 ; traduction J. Gibelin, revue, introduite, annotée et indexée par M. Naar, Paris, Vrin, p. 162).

2. *Ibid.*, p. 106.

un langage plus cartésien que religieux (comme pourrait le suggérer l'appel à un « mystère » qui est « lumière »). Cette « Idée intérieure de la liberté » est « bien ce qu'Archimède réclamait sans le trouver : un point fixe où la raison peut appuyer son levier¹ » ; sa réalité objective, dans une visée pratique, est « indubitable » (p. [85] : *unbezweifelte Realität*), et « le concept de la liberté est le seul qui permette qu'il ne nous soit pas nécessaire de sortir hors de nous-mêmes afin de trouver l'inconditionné et l'intelligible pour le conditionné et le sensible » (p. [189]). On peut trouver une analogie entre le rapport cartésien de l'homme à Dieu et le rapport kantien de l'homme à sa propre liberté. Mais cela ne signifie pas que Kant abandonne la discipline critique, ou qu'il soit amené ainsi à recouvrir ce qu'il a mis au jour. C'est cependant la critique formulée, à l'égard de la *Critique de la raison pratique*, par Heidegger. Dans *De l'essence de la liberté humaine*, il montre en substance que la détermination qui pré-esquisse l'essence de l'expérience par les concepts de nature et de causalité vient priver de sa signification ontologique innovante la découverte de la liberté, et réduire à l'être-connu ce surgissement qui excède l'étant objectivable. « La problématique métaphysico-ontologique de l'existence ne parvient pas à faire sa percée, mais elle est maintenue à l'intérieur de la problématique universelle et "naturelle" de l'être qui est celle de la métaphysique traditionnelle. Par conséquent, ce qui dans l'homme pourrait être non-nature et présenter une teneur d'être différente sera forcément déterminé lui-même causalement, au même titre que la nature. Que la causalité soit alors modifiée, cela ne change rien au fait que c'est la causalité qui est seule et primairement érigée en caractéristique ontologique fondamentale². » Dans le langage d'*Être et Temps*, cela veut dire que le *Dasein* indéfinissable – puisque « l'"essence" du *Dasein* tient dans son existence » (§ 9) – s'explicite à par-

1. *Ibid.*, p. 105.

2. Martin Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine*, traduction par Emmanuel Martineau, Paris, Gallimard, 1987. p. 230.

tir¹ de l'être-sous-la-main (la nature connue). La « subjectivité » de la subjectivité est le sujet connaissant qui confirme cette réduction en n'accédant à soi-même qu'à partir du modèle fourni par la détermination de la chose comme objet. Dans cette double détermination exclusive la sensibilité et le sensible sont disqualifiés et la liberté est impensable puisque l'agir reste tout entier situé dans l'horizon de la nature¹.

En réalité, c'est plutôt l'inverse qui se produit. Le « mécanisme naturel » devient un « fil conducteur » (p. [53]), c'est-à-dire, strictement, seulement une « maxime », ce que dira également la solution de l'« Antinomie de la faculté de juger téléologique » dans la *Critique de la faculté de juger*. Kant marque clairement par là que l'Analytique transcendantale de la *Critique de la raison pure* n'est certes pas remise en question, mais que sa portée, du point de vue de la pensée de l'expérience humaine dans sa totalité, est celle d'un mode d'approche qui ne saurait avoir une portée ontologique. En effet, non seulement « la science de la nature ne nous dévoilera [jamais] l'intérieur des choses² », mais, selon la troisième *Critique*, les idées, en ce qui concerne les phénomènes eux-mêmes, « répriment les prétentions inquiétantes de l'entendement, qui (dans la mesure où il est capable d'indiquer *a priori* les conditions de possibilité de toutes les choses qu'il peut connaître) fait comme s'il avait aussi, par là, enfermé dans ses limites la possibilité de toutes les choses en général³ ». Elle va repenser la nature phénoménale elle-même, en « élargir » le concept à partir des exigences de l'idée de liberté. Ce qui, dans les phénomènes, est contingent par rapport aux exigences de l'entendement, marque les limites du « jugement déterminant » qui ne permet pas de dire *sur les phé-*

1. *Ibid.*, p. 189-190.

2. *Prolégomènes à toute métaphysique future*, § 57, traduction de Louis Guillermit, Paris, Vrin, [1] 1986, 1993, p. 132.

3. *Critique de la faculté de juger*, « Préface », traduction et présentation par Alain Renaut, Paris, [1] Aubier, 1995, puis GF-Flammarion, 2000, p. 145.

nomènes tout ce qu'il y a à en dire. Le « jugement réfléchissant » fait appel à l'idée de finalité pour l'approche de l'organisation (les « fins naturelles ») et de la beauté de la nature. La *Critique de la faculté de juger* critique donc la prétention de l'entendement et de la « mécanique de la nature¹ » à une préséance exclusive dans l'approche des phénomènes. Elle est, sur la base de l'acquis définitif de la *Critique de la raison pratique*, une sorte de quête des signes de la présence de la liberté dans le monde sensible même, là où, précisément, l'homme est assigné à sa finitude. Elle constitue une réhabilitation critique de la sensibilité et du sensible qui reçoivent alors une fonction métaphysique indirectement révélatrice. Mais cette réhabilitation n'est possible que parce que la certitude de l'existence de la liberté suscite la réflexion sur ce qui apparaît comme contingent par rapport au mode d'intelligibilité que projette le système des principes de l'entendement pur. La recherche d'un « passage », de la médiation entre nature et liberté qui s'opposent – même si nous savons, avec la solution de la troisième antinomie, qu'il ne s'agit pas d'une contradiction – est fondée et guidée par l'acquis de la deuxième *Critique*. C'est la raison pratique pure qui impose la relativisation du rapport du sujet connaissant à l'objet connu, sans désavouer cependant ce rapport ou en nier de façon sceptique la vérité. Il y a bien *des* « ordres des choses », Kant faisant usage de ce concept dans la *Critique de la raison pratique* (p. [72]). Ainsi, « [bien qu'un] abîme incommensurable soit installé entre le domaine du concept de la nature – le sensible – et le domaine du concept de la liberté – le suprasensible – au point que, du premier au second (donc par l'intermédiaire de l'usage théorique de la raison), nul passage n'est possible, tout à fait comme s'il s'agissait de mondes différents, dont le premier ne peut avoir sur le second aucune influence, celui-ci *doit* pourtant avoir une influence sur celui-là, autrement dit : le concept de liberté doit rendre

1. *Ibid.*, « Première introduction », p. 109.

effectif dans le monde sensible la fin indiquée par ses lois ; et il faut nécessairement, par conséquent, que la nature puisse être pensée de façon telle que la légalité de sa forme s'accorde pour le moins avec la possibilité des fins qui doivent être mises en œuvre en elle selon des lois de la liberté¹ ».

Le sujet, qui se sait libre et qui pense la présence de cette liberté dans la manière même dont le sensible se donne, est fini. Il part, pour penser, d'une certitude qui excède les possibilités de la pensée théorique. C'est l'excès de « la personnalité, c'est-à-dire [de] la liberté » (p. [155]) par rapport à l'humanité qui constitue le « mystère » pour la raison spéculative. Dans l'*Opus postumum*, cet aspect « surhumain » sera, en tant que tel, pensé comme « divin² ». Dieu n'est pas, comme il l'était – d'une façon ou d'une autre – dans la métaphysique classique, le point de départ d'une déduction, mais désignera le moment ultime de l'analyse de l'expérience de l'obligation éthique, ce qui, dans le sujet, l'oblige à penser sans qu'il puisse achever le système du savoir au sens où l'absolu pourrait devenir pleinement compréhensible. Dieu sera, pour le sujet, la désignation du pouvoir incompréhensible qui fait qu'il est pour lui-même une question. Et l'on comprend que Kant puisse alors reprendre, en un sens, l'argument ontologique³. Ces ultimes développements de la pensée kantienne prolongent directement la réflexion sur ce qui est pensé, dans la *Critique de la raison pratique*, comme la « sainteté » de la loi, ou ce qu'elle a de « divin », la place du postulat de l'existence de Dieu devant alors être repensée à partir de l'excès du monde par rapport au sujet fini.

1. *Critique de la faculté de juger*, « Introduction » II, AK V 175-176 ; traduction citée, p. 154 ; cf. aussi *Introduction* IX, AK 195 ; p. 175.

2. *Opus postumum*, AK XXI 37 ; traduction, présentation et notes par François Marty, Paris, PUF, 1986, p. 224 (édition dorénavant citée M).

3. Cf. *Opus postumum*, notamment AK XXI 14 (M, p. 200), AK XXI 92 (M, p. 231), AK XXII 113 (M, p. 344, note 445). Sur ces points, cf. la note 8 en fin de volume.

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

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

La deuxième *Critique* constitue l'expression la plus achevée de la réflexion kantienne sur l'expérience de l'*obligation*. L'interrogation sur cette dernière trouve sa première formulation nette dans le texte que Kant écrivit pour le concours de l'Académie de Berlin de l'année 1763¹. Ce texte, publié au printemps de 1764, et qui traite le type de problèmes qui sera étudié dans la « Discipline » de la « Méthodologie transcendante » de la *Critique de la raison pure*, avance dans sa « Considération quatrième », § 2, que « les premiers principes de la Morale, d'après leur état actuel, ne sont pas susceptibles de toute l'évidence requise » (p. 59). En effet, le verbe *sollen* exprime une nécessité de l'action qui peut être entendue en deux sens : au sens d'une « nécessité des moyens (*necessitas problematica*) » et au sens d'une « nécessité des fins (*necessitas legalis*) » ; cependant « la première espèce de nécessité ne caractérise aucune obligation, mais seulement le précepte *Vorschrift* qui, telle la solution dans un problème, indique de quels moyens je dois me servir pour autant que je veuille atteindre une certaine fin » (p. 59).

1. Mendelssohn obtint le prix, Kant l'accessit. Il s'agit de la *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*, traduction, introduction et notes par Michel Fichant, Paris, Vrin, 1966, p. 8 sq. Les références aux pages mises entre parenthèses renvoient à cette édition.

Même si Kant signale, concernant l'obligation morale, que « Hutcheson et d'autres ont fourni à ce sujet, sous le nom de sentiment moral, un point de départ pour de belles observations » (p. 62), il reste, pour lui, qu'« il faudrait pourtant que les concepts fondamentaux suprêmes de l'obligation soient d'abord plus sûrement déterminés ; de ce point de vue, en effet, l'insuffisance de la Philosophie Pratique est encore plus grande que celle de la Philosophie Spéculative, puisqu'il faut encore arrêter d'abord si c'est simplement la faculté de connaître qui détermine à cet effet les premiers principes, ou bien si c'est le sentiment (premier principe interne de la faculté de désirer) » (*ibid.*). C'est pourquoi il annonce à Lambert, le 31 décembre 1765, qu'il va préparer un ouvrage sur les *Premiers principes métaphysiques de la philosophie pratique* (*Correspondance*, p. 45-46).

Dans *Les rêves d'un visionnaire expliqués par des rêves métaphysiques* (1766), l'unité du monde moral est présentée comme susceptible d'être pensée par analogie avec l'unité du monde physique mise au jour par Newton¹. Kant écrira à Herder, le 9 mai 1768 : « je crois que, en matière de moralité pratique, je suis finalement parvenu à quelque chose, et je travaille actuellement à une Métaphysique des mœurs où je pense pouvoir donner les principes évidents et féconds, ainsi que la méthode à partir de quoi on devra régler les efforts fréquents, mais la plupart du temps vains, que l'on consent dans ce type de connaissance, si l'on veut que, pour une fois, ils soient exploitables et utiles. J'espère en terminer cette année pour autant que ma santé continuellement variable ne m'en empêche pas » (*Correspondance*, p. 57-58).

La *Dissertation de 1770* donnera une réponse nette à la question posée, réponse se référant à Platon : « La *philosophie morale*, en tant qu'elle fournit les premiers principes de discernement, n'est connue que par l'entendement pur et se rattache à la philosophie première, et, pour

1. Cf. *infra*, III, A.

avoir exposé ses critères en les conformant à la sensation du plaisir et de la douleur, *Épicure* est très justement blâmé, ainsi que certains Modernes, qui l'ont suivi, dans une certaine mesure, de loin, comme *Shaftesbury* et ses partisans¹. » Cette rupture avec l'empirisme lui fera écrire, de façon très optimiste, à Lambert, le 2 septembre 1770 : « Je me suis proposé de mettre en ordre et de rédiger cet hiver mes recherches sur la pure philosophie *morale*, en laquelle on ne doit trouver aucun principe empirique, et qui est pour ainsi dire la *métaphysique* des mœurs. Cette philosophie ouvrira la voie, en plusieurs points, à des vues très importantes sur cette forme modifiée de la métaphysique, et elle me semble en outre également nécessaire dans ces *principes* de la science *pratique* encore si mal résolus en ce moment » (*Correspondance*, p. 70). Le 7 juin 1771, il annonce à Marcus Herz qu'il est occupé à mener à son terme « un ouvrage intitulé *Les Limites de la sensibilité et de la raison*, qui est consacré au rapport des lois et des concepts fondamentaux se rapportant au monde sensible, ainsi que l'ébauche de ce qui constitue l'essentiel de la doctrine du goût, de la métaphysique et de la morale » (*Correspondance*, p. 89), projet qui aboutira avec la publication, en 1781, de la première édition de la *Critique de la raison pure*. Et il précise, dans la lettre à Marcus Herz du 21 février 1772, le plan de cette œuvre projetée : la partie pratique contiendra une deuxième section sur « les premiers fondements de la moralité » (*ibid.*, p. 94). Une troisième lettre au même correspondant ajoute, fin 1773, qu'il sera heureux lorsqu'il aura « mené à son terme [sa] philosophie transcendante qui est, en fait, une critique de la raison pure », et qu'il compte passer aussitôt à « la métaphysique qui n'a que deux parties : métaphysique de la nature et métaphysique des mœurs, dont [il publiera] d'abord la seconde » (*ibid.*, p. 108).

Kant a abandonné le projet d'une métaphysique spéculative, et la *Critique de la raison pure* sera présentée

1. *La Dissertation de 1770*, traduction, introduction et notes par Paul Mouy, Paris, Vrin, 1985, § 9, p. 45-47.

en 1781 comme la « propédeutique », en tant que « critique », « qui examine le pouvoir de la raison relativement à toute connaissance pure *a priori* », préparant par là la métaphysique qui « se divise en métaphysique de l'usage *spéculatif* et métaphysique de l'usage *pratique* de la raison pure » ; « la seconde contient les principes qui déterminent *a priori* et rendent nécessaire le *faire* et le *ne pas faire*. [...] La métaphysique des mœurs est proprement la morale pure, où nulle anthropologie (nulle condition empirique) ne se trouve prise pour fondement »¹. Mais la question éthique est exclue de la philosophie transcendantale, et le « Canon de la raison pure », qui se présente comme une doctrine dégageant l'ensemble des principes *a priori* de l'usage légitime de la raison pure, usage légitime qui n'est pas spéculatif, mais pratique, ne répond pas à la question : *Que dois-je faire ?*, et ne s'interroge pas en amont sur le fondement de la loi de l'obligation éthique (la liberté transcendantale qui pourrait fonder la liberté pratique reste problématique) mais seulement en aval : « *Si je fais ce que je dois, que m'est-il alors permis d'espérer*² ? » Il conviendra donc de détailler les divers aspects du changement de problématique qu'introduira, par rapport au « Canon », la *Critique de la raison pratique*.

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

1. *Critique de la raison pure*, A841-842 / B869-870, AK III 544 ; p. 679-680.

2. *Ibid.*, A805 / B833, AK III 523 ; p. 658.

jugements moraux (sur le « bien » et le « juste ») prononcés par la conscience commune qui est ainsi rendue attentive en même temps, « comme le faisait Socrate¹ », à son propre principe. « Un tel impératif est une proposition synthétiquement pratique *a priori*, et dans la mesure où cerner la possibilité de propositions de ce type correspond à tant de difficultés dans la connaissance théorique, on peut facilement en inférer qu'elles ne seront pas moindres dans la connaissance pratique². » L'autonomie de la volonté sera dégagée comme « principe suprême de la moralité³ », cette autonomie étant « la propriété que possède la volonté d'*être* pour elle-même une loi (indépendamment de toute propriété des objets du vouloir)⁴ ». « *Être* pour elle-même une loi », et non simplement « se donner » sa loi, cela signifie que la raison pure est toujours déjà instituée comme principe de l'agir par notre volonté. La troisième section posera la question de savoir comment est possible cet impératif absolu, et montrera qu'« une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont [...] une seule et même chose⁵ ». La liberté est le fondement cherché parce que « tout être qui ne peut agir autrement que *sous l'idée de la liberté est ipso facto*, du point de vue pratique, réellement libre, ce qui revient à dire que toutes les lois qui sont liées indissolublement à la liberté valent pour lui exactement comme si sa volonté était proclamée aussi libre en elle-même, et cela d'une manière qui puisse valoir aux yeux de la philosophie théorique⁶ ». L'ordre suivi

1. *Fondation de la métaphysique des mœurs*, in : *Métaphysique des mœurs*, traduction et présentation par Alain Renaut, 2 volumes, Paris, GF-Flammarion, 1994 ; volume I, p. 74. Cette édition sera dorénavant citée MM I (*Fondation* et « Introduction ») et MM II (*Doctrine du droit* [DD]), et *Doctrine de la vertu* [DV]), avec indication de la page.

2. MM I, *Fondation*, p. 96.

3. MM I, *Fondation*, p. 123.

4. MM I, *loc. cit.* ; c'est nous qui soulignons. La même formulation est reprise plus loin : « la volonté est pour elle-même, dans toutes ses actions, une loi » (p. 132).

5. MM I, *Fondation*, p. 132.

6. MM I, *Fondation*, p. 133.

dans cette troisième section veut être synthétique, c'est-à-dire aller des conditions au conditionné, partir de l'idée de liberté pour établir comment l'impératif catégorique est possible. Avec cette troisième section, la *Fondation* inclut une critique de la raison *pure* pratique, et reçoit une signification équivalente à celle de la *Critique de la raison pure*. Elle ne semble pas appeler une *Critique de la raison pratique* qui la reprendrait pour la dépasser¹. Kant veut développer une « déduction » de l'impératif catégorique – ce qui peut signifier une déduction de son caractère catégorique, ou de son caractère impératif, c'est-à-dire une légitimation de sa prétention à valoir nécessairement et universellement, une preuve de sa réalité et de sa nécessité objective. Cette déduction ne saurait en être une au sens fort, c'est-à-dire au sens où l'on dériverait des principes de leurs sources dans la raison sans avoir, au préalable, fait connaissance avec ces principes. Mais elle dérive tout de même l'impératif de la constitution interne du sujet connaissant, en ce sens que la liberté transcendante, si elle est présupposée², ne l'est pas arbitrairement, mais l'est parce que la *Critique de la raison pure*, avec la solution de la troisième antinomie, a pu établir qu'elle n'était pas impossible, que le « point de vue³ » situé au-delà des phénomènes ne saurait être récusé par aucune prétention scientifique. « C'est la raison dans son usage naturel qui forme l'idée de liberté comme idée cosmologique et principe d'un monde, sans être dépendante en cela d'évidences éthiques qui précéderaient⁴. » C'est pourquoi il n'y a ni « cercle », ni « échec » dans l'argumentation de la *Fondation*. Certes, « nous admettons que sommes libres dans l'ordre des causes efficientes pour nous penser comme soumis à des lois morales dans l'ordre des fins, et nous nous

1. Cf. Dieter Henrich, « Die Deduktion des Sittengesetzes », in *Denken im Schatten des Nihilismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, p. 60.

2. Cf. MM I, *Fondation*, p. 134.

3. MM I, *Fondation*, p. 137.

4. Dieter Henrich, article cité, p. 88.

pensons comme soumis à ces lois parce que nous nous sommes attribué la liberté de la volonté », mais ce n'est qu'« *une sorte de cercle d'où, semble-t-il, il est impossible de sortir*¹ ». Il reste qu'alors « la liberté est une simple idée, dont la réalité objective ne peut en aucune manière être rendue manifeste d'après des lois de la nature [...]. Elle n'a de valeur qu'à titre de supposition nécessaire de la raison dans *un être qui croit être conscient d'une volonté, c'est-à-dire d'une faculté encore fort différente de la simple faculté de désirer (j'entends : une faculté de se déterminer à agir comme intelligence, par conséquent selon des lois de la raison, en toute indépendance vis-à-vis des instincts naturels)*² ». Par ailleurs, reste indéterminé le fait de savoir si le principe de la moralité est déduit en tant que loi ou aussi en tant qu'impératif. La *Critique de la raison pratique* ne cherchera plus à montrer « que c'est le fait d'obéir à cette loi qui constitue le devoir³ », ou « pourquoi [je dois] en fait me soumettre à ce principe⁴ », à déterminer le principe « quant à sa validité et à la nécessité de s'y soumettre⁵ ». La légitimité de la règle qui exige de récuser définitivement toute réserve à l'égard de la vie déterminée par l'éthique sera établie par le concept de « *fait de la raison* » duquel on pourra partir pour déduire la liberté. La question même de savoir pourquoi l'on devrait se conduire moralement présuppose ce fait qui oblige sans cesse à penser. D'un point de vue métaphysique, le fait même de l'obligation inconditionnée, fait qui suscite l'étonnement philosophique, a une fonction révé-lante.

C'est pourquoi Kant écrit une *Critique de la raison pratique* et non, une *Critique de la raison pratique [pure]*, expression qui apparaît, on l'a vu, dans le titre de la troisième section de la *Fondation*. Il s'en explique dès le début

1. MM I, *Fondation*, p. 136 ; c'est nous qui soulignons.

2. MM I, *Fondation*, p. 149 ; c'est nous qui soulignons.

3. MM I, *Fondation*, p. 103.

4. MM I, *Fondation*, p. 135.

5. MM I, *Fondation*, *ibid.*

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

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

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

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

Un « canon », étant « l'ensemble des principes *a priori* pour l'usage légitime de certains pouvoirs de connaître en général¹ », et l'usage spéculatif de la raison pure étant dialectique, il ne saurait y avoir de canon de la raison pure pour cet usage, mais seulement une « discipline ». La logique générale est un canon de l'usage de l'entendement et de la raison, mais seulement de la rectitude au point de vue de la simple forme. Et il y a un canon de l'entendement pur : c'est l'*Analytique des principes* qui enseigne à appliquer à des phénomènes les concepts de l'entendement qui contiennent la condition de règles *a priori*. La raison pure n'est cependant pas une faculté inutile. Kant a montré que la propension de la raison pure à dépasser l'expérience est le signe d'un intérêt non spéculatif de la raison : l'intérêt pratique. Au-delà des limites de l'expérience, « elle soupçonne qu'elle va [...] trouver des objets possédant pour elle un grand intérêt », et l'usage pratique est la cause de « l'irrépressible désir de trouver quelque part de quoi poser un pied ferme absolument au-delà des limites de l'expérience »². Comme il y a un usage pratique de la raison pure, il y a un canon de cet usage, et uniquement de cet usage, c'est-à-dire un ensemble de principes *a priori* qui le rendent possible. L'usage pratique est « la destination complète de l'être humain³ », la fin de l'organisation du système (architectonique), et il définit le « concept cosmique » de la philosophie⁴. Cet intérêt pratique fait apparaître la signification existentielle des tâches philosophiques.

Le problème pratique reste cependant « étranger à la philosophie transcendantale⁵ », bien qu'il soit en rapport avec

1. *Critique de la raison pure*, A796 / B824 ; AK III 517 ; p. 653.

2. *Ibid.*, A796 / B824 ; AK III 517 ; *ibid.*

3. *Ibid.*, A840 / B868 ; AK III 543 ; p. 679.

4. *Ibid.*, A838-839 / B866-867 ; AK III 542-543 ; p. 678.

5. *Ibid.*, A801 / B829 ; AK III 520 ; p. 656.

elle. C'est ce qui fait que le « Canon » « impose le sentiment que la première *Critique*, originellement, en excluait une seconde¹ ». En effet, d'après le « Canon », il y a un usage pratique de la raison pure et « la liberté pratique peut être prouvée par l'expérience² », ou : « nous connaissons [...] la liberté pratique par expérience comme constituant l'une des causes naturelles, à savoir une causalité de la raison dans la détermination du vouloir³ ». L'expérience révèle que ma volonté peut résister à l'impulsion provoquée par ce qui affecte les sens, et cela grâce à une représentation de la raison qui détermine ce qui est désirable comme ce qui est préférable. Il y a des impératifs qui sont des lois objectives de la liberté : ils sont pragmatiques (règles de prudence en vue du bonheur) ou ce sont des lois morales pures qui déterminent complètement *a priori* ce qui doit être fait ou ce dont on a à s'abstenir, la rationalité du vouloir étant simplement plus grande dans le second cas. Dès lors, « est pratique tout ce qui est possible par liberté⁴ ». L'« expérience » est ici « l'appréhension *psychologique* d'une donnée immédiate »⁵, le fait psychologique des refus inspirés par les conseils de la prudence ou par le verdict du jugement moral. Ce pouvoir pratique donné immédiatement est une certitude indubitable, mais le fait moral est un fait empirique, et, comme tel, il ne nous permet pas d'accéder à une réalité nouménale, il ne révèle pas la raison pure comme *causa noumenon*. La loi morale, réduite à un fait d'expérience comme les autres, ne saurait révéler l'intelligible. La liberté transcendante, qui « requiert une indépendance de la raison elle-même (du point de vue de sa capacité, d'inaugurer, comme cause, une série de phénomènes) vis-à-vis de toutes les causes déterminantes du monde sensible », et qui « semble être en contradiction avec

1. Martial Gueroult, « Canon de la raison pure et Critique de la raison pratique », in *Revue internationale de philosophie*, 1954, p. 331. Nous reprenons, dans ce qui suit, certains éléments à cet article.

2. *Critique de la raison pure*, A802 / B830 ; AK III 521 ; p. 656.

3. *Ibid.*, A803 / B831 ; AK III 521 ; p. 657.

4. *Ibid.*, A800 / B828 ; AK III 520 ; p. 655.

5. Martial Gueroult, article cité, p. 337.

la loi de la nature, partant avec toute expérience possible », « demeure un problème »¹, car nous ne savons pas « si la raison elle-même, dans ces actes par lesquels elle prescrit des lois, n'est pas à son tour déterminée par des influences extérieures à elle, et si ce qui s'appelle liberté par rapport aux impulsions sensibles ne pourrait pas être à son tour nature vis-à-vis de causes plus élevées et plus éloignées² ». La liberté pratique ne suppose donc pas nécessairement la liberté transcendante et n'est pas fondée en elle. D'après le « Canon », nous savons donc que la raison nous prescrit d'agir selon une loi qui constitue le principe d'une certaine expérience, celle « d'actions qui, conformément aux prescriptions morales, *pourraient* être trouvées dans l'*histoire* de l'être humain³ ». « Mais [cette loi] ne saurait nous faire savoir si, *originellement et métaphysiquement, dans l'acte même par lequel la raison a prescrit à la volonté la loi d'une action indépendante de l'impulsion sensible, la raison a agi également en toute indépendance à l'égard du sensible*, bref si elle a institué cette loi de façon *autonome*, ou sous la condition d'une sollicitation sensible, c'est-à-dire de façon *hétéronome*. Sans doute dois-je dans mon action me déterminer absolument *a priori*, mais ce commandement lui-même a-t-il été institué absolument *a priori* par ma raison ? C'est ce que j'ignorerai toujours⁴. » La conscience morale ne conduit pas à admettre l'autonomie de la volonté. « La question portant sur la liberté transcendante concerne uniquement le savoir spéculatif, et nous pouvons la mettre entièrement de côté comme tout à fait indifférente quand il s'agit du pratique⁵ », même s'il a été prouvé, dans l'« Antinomie de la raison pure », qu'elle n'est pas impossible et que, philosophiquement, il serait du plus haut intérêt de pouvoir fonder en elle la liberté pratique.

1. *Critique de la raison pure*, A803 / B831 ; AK III 522 ; p. 657.

2. *Ibid.*, A803 / B831 ; AK III 521 ; *ibid.*

3. *Ibid.*, A807 / B835 ; AK III 524 ; p. 659.

4. Martial Gueroult, article cité, p. 340.

5. *Critique de la raison pure*, A803-804 / B831-832 ; AK III 522 ; p. 657.

Mais la question posée dans le « Canon » est celle de l'usage pratique *effectif*. La question de la liberté transcendante n'est donc, écrit Kant, « [mise de côté qu'] *aussi longtemps que* notre objectif se situe dans la définition de ce qu'il faut *faire ou ne pas faire*¹ ». « quand il s'agit du pratique <*wenn es um das Praktische zu tun ist*> », c'est-à-dire lorsqu'on veut penser les conditions de l'effectivité de la raison pure en aval de la loi, et non, en amont, les conditions de la loi elle-même, dont la nature n'est pas encore mise au jour. La morale est exclue de la question transcendante parce que la loi n'est pas encore reconnue comme *une proposition synthétique a priori* liée à un sentiment *pur* (le respect)². La loi de la causalité de la raison pure est pensée en relation avec un effet, le bonheur, en tant que ce dernier est conçu comme devant résulter de la causalité de la raison. La question posée est celle de la mise en pratique de la loi par un être raisonnable et fini, et non celle de la condition de possibilité de la loi morale elle-même, condition qui, dans la *Critique de la raison pratique*, sera la liberté transcendante précisément.

Le « fondement » de la moralité effective, plus que de la morale, sera trouvé, dans le « Canon », avec les deux pré-suppositions de l'immortalité de l'âme et de l'existence de Dieu, sans lesquelles les lois morales seraient de « vaines chimères », parce qu'elles ne pourraient être considérées comme des *commandements* « si elles ne reliaient *a priori* aux règles qu'elles énoncent des conséquences proportionnées et donc si elles ne véhiculaient avec elles des *promesses* et des *menaces* »³. Ainsi, sans la théologie morale, « les grandioses Idées de la moralité sont certes objets d'approbation et d'admiration, mais non point *des mobiles de l'intention et de l'effectuation*, parce qu'elles ne remplissent pas entièrement la fin qui est assignée à tout être raisonnable de façon naturelle et *a priori* précisément par

1. *Ibid.*, A803 / B831 ; AK III 521 ; p. 657 ; c'est nous qui soulignons.

2. Sur ce point, cf. Martial Gueroult, article cité, p. 350, note 36.

3. *Critique de la raison pure*, A811 / B839 ; AK III 526-527 ; p. 662.

cette même raison pure¹ ». La loi morale nous commande d'agir de telle sorte que nous soyons dignes du bonheur, et l'acte moral est la condition nécessaire de l'existence d'un monde *rationnel*, monde moral dans lequel le bonheur est *proportionné* à la vertu, car « le lien s'établit sur un mode tel que c'est la disposition morale qui, comme condition, rend d'abord possible la participation au <Anteil an> bonheur, et non pas, à l'inverse, la perspective du <Aussicht auf> bonheur qui rend possible la disposition morale² ». La raison est cause au sens fort parce qu'elle agit sur notre volonté et se trouve être productrice d'actes ; elle est cause aussi au sens d'une cause occasionnelle, d'une condition première d'un ordre qui dépend d'elle sans être produit directement par elle, mais par l'intermédiaire de Dieu intervenant comme un troisième terme. Le bonheur ne peut être qu'effet. La causalité de la raison, constatée en nous parce qu'elle commande *a priori*, constitue la liberté pratique qui est sans rapport avec une liberté transcendante étrangère à l'expérience possible. Cette liberté transcendante n'a pas non plus à être postulée puisqu'elle n'est pas requise comme condition de possibilité de la vertu, laquelle est la composante première de l'objet de la raison pratique, le souverain Bien, union de la vertu et du bonheur. « En ce sens, dans un canon de la raison pure, nous n'avons affaire qu'à deux questions qui concernent l'intérêt pratique de la raison pure et vis-à-vis desquelles un canon de son usage doit être possible : Est-ce qu'il y a un Dieu ? Est-ce qu'il y a une vie future³ ? » Chercher les conditions de possibilité de l'usage pratique, c'est répondre à la question : « Si je fais ce que je dois, que puis-je espérer ? », espérer non au sens de l'incertaine éventualité d'un bien, si la condition est remplie, mais au sens de la certitude de sa possession future⁴. Le bonheur proportionné à la moralité ne peut advenir si l'on s'en tient à la nature. « Pour le concevoir, il faut poser comme cause de la nature une raison suprême qui accomplit souter-

1. *Ibid.*, A813 / B841 ; AK III 527 ; p. 663 ; c'est nous qui soulignons.

2. *Ibid.*, A813 / B841 ; AK III 528 ; *ibid.*

3. *Ibid.*, A803 / B831 ; AK III 522 ; p. 657.

4. Cf. *ibid.*, p. 346, note 31.

rainement cette fin selon un ordre que le monde sensible nous tient caché¹. » Dès lors, la raison théorique est amenée, à partir du point de vue de la finalité pratique, à affirmer l'unité systématique de toutes choses fondée dans la réalité de ce qui était, dans la théologie transcendantale, l'idéal de la raison pure. Le souverain Bien originaire fonde alors la moralité, mais l'action morale ne réalise pas l'autonomie.

En d'autres termes : c'est la perspective du bonheur, rationnellement, c'est-à-dire proportionnellement attribué, qui dynamise le sujet moral dans sa volonté de réaliser un ordre moral. « Les lois morales n'ont en elles-mêmes aucune *vim obligatoriam*, mais elles contiennent seulement la norme. Elles contiennent les conditions objectives du jugement, mais non les conditions subjectives de la mise en pratique. Ces dernières se trouvent dans l'accord avec notre aspiration au bonheur². » La théologie morale est donc un moment constitutif pour la conscience morale, alors que dans la « Dialectique » de la *Critique de la raison pratique* elle ne sera qu'un complément pour la volonté bonne. Cela ne va donc pas sans problème, car la croyance en l'existence de Dieu présuppose la conscience de l'obligation comme telle, qu'elle doit d'abord rendre possible. Kant a pris conscience de cette contradiction qui ne peut être surmontée que dans le cadre d'une remise en chantier du problème : « Si la loi morale avait besoin de Dieu et d'une vie future pour nous obliger, il serait absurde de fonder sur un tel besoin la croyance en la réalité effective de ce qui peut satisfaire ce besoin³. » C'est dire clairement qu'« une loi qui n'oblige pas par elle-même, mais qui n'acquiert la force d'obliger qu'à partir du

1. Martial Gueroult, article cité, p. 347.

2. *Réflexion 7097* (1776-1778?) ; in *Materialien zu Kants « Kritik der praktischen Vernunft »*, herausgegeben von Rüdiger Bittner und Konrad Cramer, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, p. 96-97 (cité dorénavant : *Materialien*). C'est nous qui traduisons.

3. *Réflexion 6432*, citée par Dieter Henrich, *Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft*, in *Die Gegenwart der Griechen im neueren Denken*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1960, p. 106.

moment où je suis convaincu de l'existence d'un être originare intelligible, ne contient en elle-même aucun motif pour admettre une telle existence¹ ».

On comprend que le « Canon de la raison pure » ne peut comporter une « Analytique » puisque l'interrogation ne porte pas sur la liaison de la loi universelle à la volonté, liaison qui s'avérera être une synthèse *a priori*. Et elle ne peut porter sur cette liaison tant que le devoir n'est saisi que dans le cadre d'une expérience psychologique qui ne saurait garantir que l'impératif catégorique est inconditionné en lui-même et qu'il n'est pas l'effet de causes naturelles éloignées et cachées à notre regard. Il ne peut y avoir, dans une telle perspective, de révélation d'une liberté authentique, c'est-à-dire au sens transcendantal. Mais la « Dialectique transcendantale », avec la solution de la troisième antinomie, pose déjà le problème pratique en relation avec la liberté transcendantale. En effet, « il est particulièrement remarquable que ce soit sur cette Idée *transcendantale* de la liberté que se fonde le concept pratique de celle-ci, et que ce soit cette idée qui constitue, dans cette liberté, le moment véritable où se nouent les difficultés qui ont entouré depuis toujours la question de sa possibilité² ». Et « on voit facilement que si toute causalité présente dans le monde n'était que nature, [...] la suppression de la liberté transcendantale ferait disparaître en même temps toute liberté pratique³ ». Cela signifie, Kant ayant conservé le texte du « Canon » dans la deuxième édition, que, si la question portant sur la liberté transcendantale peut certes être « [mise] de côté comme tout à fait indifférente quand il s'agit du pratique <*wenn es um das Praktische zu tun ist*>⁴ », c'est-à-dire quand il s'agit pour nous d'agir, cette question n'est évidemment pas philosophiquement indifférente lorsqu'il s'agit de penser la pratique. En ce sens, la

1. Dieter Henrich, *loc. cit.*

2. *Critique de la raison pure*, A533 / B561 ; AK III 363 ; p. 496. Rappelons que l'on admet, en général, que le texte du « Canon » est antérieur à celui de la « Dialectique ».

3. *Ibid.*, A534 / B562 ; AK III 364 ; p. 496 ; nous soulignons.

4. *Ibid.*, A803-804 / B831-832 ; AK III 522 ; p. 657.

Critique de la raison pure n'exclut pas une interrogation plus approfondie. Elle l'appelle même, mais de manière indéterminée. Le « Canon » laisse ouverte la possibilité d'une interrogation plus fouillée sur l'impératif moral lui-même, et c'est ce qui conduira au remaniement de la *Critique de la raison pratique* réfléchissant sur les conditions de l'usage pratique de la raison en tant que raison pure.

II. LES TRANSFORMATIONS DÉCISIVES DE LA PROBLÉMATIQUE DANS LA DEUXIÈME *CRITIQUE*

La *Critique de la raison pratique* remanie en profondeur toute la réflexion sur l'usage pratique de la raison pure et lui donne une portée métaphysique radicale. Ce qu'elle apporte de neuf, non seulement par rapport au « Canon », mais aussi par rapport à la *Fondation*, tient essentiellement en trois affirmations liées : celle de la conscience morale comme « fait de la raison », celle du savoir de l'existence de la liberté transcendante dont la preuve tire sa force de ce « fait de la raison », et enfin celle de l'existence d'un sentiment *pur*, le respect, dans lequel ce fait nous est donné. L'obligation inconditionnée relevant d'une expérience *sui generis* a une portée métaphysique révélatrice parce qu'elle permet de donner une réponse à la question : *Qu'est-ce que l'homme ?* qui résume, pour Kant, les trois autres questions concernant le savoir, le devoir et l'espérance. Cette réponse étant : la *liberté*, la question même s'en trouve transformée, dans la mesure où la réponse relativise d'emblée toute prétention ontologique des diverses tentatives d'objectivation qui prétendraient épuiser la question.

A. Le « fait de la raison »

Il s'agit, pour Kant, de l'expérience de l'obligation inconditionnée. L'expression désigne « la conscience de [la] loi fondamentale [...], parce qu'on ne peut subtiliser pour la déduire de données antérieures de la raison, par exemple de la conscience de la liberté (car celle-ci ne nous

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

Cela signifie que la distinction de l'être et du devoir-être s'impose comme une obligation nécessaire par elle-même, et non déductible de la raison théorique et par elle, non déductible aussi d'une conception de la nature humaine ou de lumières concernant un plan divin, parce qu'identique à la présence indubitable de la raison pure comme pratique. Il y a là une sorte de « cogito éthique », si l'on peut parler ainsi, qui échappe comme tel à tout reproche de « paralogisme naturaliste¹ ». C'est un fait en ce sens que, comme

1. Cf. Karl Heinz Ilting, « The Naturalistic Fallacy in Kant », in *Proceedings of the Third International Kant Congress*, Dordrecht, 1972, p. 105-120. Version allemande : « Der naturalistische Fehlschluß bei Kant », in *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Band I, Manfred Riedel (Herausgeber), Verlag Rombach, Freiburg, 1972, p. 113-130.

le suggère Kant, « une loi inconditionnée [est] seulement la conscience de soi-même d'une raison pratique pure » (p. [52]). Il s'agit de la conscience d'une obligation valant absolument, qui n'est pas fictive, même si l'expérience ne fournit aucun exemple d'action effectivement morale. Kant veut dire simplement « que la conscience morale existe et qu'elle consiste en une obligation inconditionnée¹ ». En d'autres termes, la proposition-fondamentale de la moralité « n'a besoin d'aucune recherche et d'aucune découverte ; elle était toujours déjà dans la raison de tous les hommes et elle est *incorporée* à leur être » (p. [188] ; c'est nous qui soulignons). Pour Kant, le « fait de la raison » est donc la loi elle-même, le contenu de la conscience, et non simplement la conscience de la loi, car cette dernière pourrait n'être qu'une illusion. Ce fait est la présence en nous de la raison pratique pure elle-même. « Aussi bien le fait de la raison est-il moins un fait donné à la raison que la raison elle-même considérée comme un fait. Ainsi se justifie doublement la dénomination de "fait de la raison" : dans ce fait, ce qui en nous est donné à la raison, c'est bien la raison elle-même². »

C'est pourquoi aussi la voix de la raison pratique pure est « *unüberschreibbar* » (p. [62]). Il se peut qu'on ne lui obéisse pas, mais on ne peut couvrir sa voix. Le devoir cependant « réside ici uniquement dans le fait de cultiver sa conscience, d'aiguiser l'attention portée à la voix du juge intérieur et d'appliquer tous les moyens (ce qui n'est par conséquent qu'un devoir indirect) permettant de faire entendre cette voix³ ». C'est bien la *culture* de la moralité en nous qui est un devoir, mais ce devoir de juger la valeur de ses actions est un devoir d'obligation large : « faire en sorte, de tout notre pouvoir, que, pour toutes les actions

1. Otfried Höffe, *Introduction à la philosophie pratique de Kant*, traduction de François Rüegg et Stéphane Gillioz, Albeuve-Suisse, Éditions Castella, 1985, p. 137.

2. Bernard Carnois, *La Cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973, p. 104 ; cf. également p. 93-96.

3. MM II, DV, « Introduction », traduction Alain Renaut, GF-Flammarion, p. 246.

conformes au devoir, la pensée du devoir constitue par elle-même un mobile suffisant¹ ». En effet, « il n'est pas possible à l'homme de pénétrer assez loin dans les profondeurs de son propre cœur pour pouvoir jamais être pleinement certain, ne serait-ce même que dans un *seul* acte, de la pureté de son dessein moral et de la sincérité de son intention, quand bien même il n'aurait aucun doute sur la légalité de son action. Souvent, la faiblesse qui dissuade d'avoir l'audace de commettre un crime a été tenue par le même homme pour de la vertu (alors que celle-ci induit le concept de force), et combien ont pu mener une longue vie sans fautes qui se trouvent simplement avoir eu la *chance* d'être placés à l'écart de tant de tentations ! À ceux-là demeure même caché quel degré de pure teneur morale était inscrit, pour chaque acte, dans l'intention² ». La conscience morale exclut la « bonne conscience³ ». Le devoir imposé comporte celui de « la descente aux enfers que constitue la connaissance de soi⁴ ». Kant retrouve ici la réserve de la morale évangélique puisque « [le Saint de l'Évangile] dit de lui-même : Pourquoi moi (que vous voyez), m'appelez-vous bon ? Personne d'autre n'est bon (ne constitue l'archétype du Bien) que l'unique Dieu (que vous ne voyez pas)⁵ ». Elle nous fait obligation de ne pas céder à la tentation du moralisme qui consiste à vouloir se constituer en conscience morale de l'autre : « Ne jugez pas⁶. » Kant ne nomme qu'une seule fois la conscience morale <*Gewis-*

1. *Ibid.*, p. 235.

2. *Ibid.* On sait que Kant réaffirme cela sans cesse.

3. Il faut rappeler que Kant note, p. [276] : « Il suffit de ne réfléchir qu'un peu, et l'on trouvera toujours quelque faute dont on s'est rendu coupable de quelque façon à l'égard des hommes en général (ne serait-ce que celle de jouir, du fait de l'inégalité parmi les hommes permise par la constitution civile, de certains privilèges à cause desquels il faut que d'autres hommes supportent d'autant plus de privations), faute qui fait que nous ne pouvons pas nous permettre, par la prétention, insinuée par l'amour-propre, d'avoir agi *de façon méritoire*, de refouler la pensée du devoir. »

4. *Ibid.*, p. 299.

5. MM I, *Fondation*, p. 80. Référence à Marc, 10, 17, et à Luc, 18, 19.

6. Matthieu, 7, 1 ; Luc, 6, 37.

sen> dans cette deuxième *Critique* (p. [175]). Elle ne concerne que le jugement porté par nous sur nos propres actions (cf. p. [176]). Ce jugement accuse lorsque l'action ne s'accorde pas à ce qui est exigé par la loi, mais il impose aussi qu'en cas d'accord on ne se permette pas de conclure de la conformité au mérite. Il y a une véritable « asymétrie caractéristique de l'expérience morale¹ ». Il n'y a pas de justification par les œuvres, car seuls les phénomènes sont accessibles, le caractère intelligible ne l'est pas. « La moralité proprement dite des actions (le mérite et la faute), même celle de notre propre conduite, nous demeure donc totalement dissimulée. Nos imputations ne peuvent être rapportées qu'au caractère empirique. Jusqu'à quel point cependant est-ce là le pur effet de la liberté, jusqu'à quel point c'est à la simple nature et à ce que peut avoir de vicié, hors de toute responsabilité, le tempérament, ou aux heureuses dispositions de celui-ci (*merito fortunæ*), qu'il faut attribuer cet effet, personne ne peut l'élucider jusqu'en son fond, ni par conséquent porter un jugement avec une pleine justice². »

Ce fait « unique » de la raison pure, unique en ce que l'obligation qui *s'impose à nous* ne peut, à cause de sa nécessité qui fait que sa factualité ne peut être ni vécue ni pensée comme facticité, mais accueillie comme « sainteté³ », ce fait, donc, est aussi un fait insigne qui impose de *penser*. Car la raison théorique peut certes se faire *a priori* une idée de l'obligation, elle peut même en proposer, dans les discours des sciences de l'homme, une genèse empirique, mais elle ne saurait produire cette obligation comme telle : « Si cette loi n'était pas donnée en nous-mêmes, nous ne saurions en produire une semblable par aucune subtilité de la raison, ni l'imposer à l'arbitre par quelque bavardage ; et pourtant c'est cette loi seule qui

1. Jules Vuillemin, *Méthode transcendantale, morale et métaphysique*, in *Metaphysik nach Kant ?*, herausgegeben von Dieter Henrich und Rolf-Peter Horstmann, Klett-Cotta, Stuttgart, 1988, p. 139.

2. *Critique de la raison pure*, A551 / B579, note ; AK III 373 ; p. 506.

3. Cf. note 292 en fin de volume.

nous rend conscients de l'indépendance de notre arbitre quant à la détermination par tous les autres motifs (de notre liberté) et, en même temps, de l'imputabilité de nos actes¹. » La critique de la raison théorique qui dépasse ses limites a éliminé les obstacles qui interdisent de reconnaître pleinement l'usage pratique de la raison pure, mais la raison théorique ne peut ressaisir ce qui est en jeu dans la résolution pratique à travers laquelle seulement le moi peut être en relation avec le fondement intelligible de son être². La certitude qui s'exprime dans la formule ramassée : « Tu dois, donc tu peux », n'est pas une simple conclusion théorique, elle ne livre pas une connaissance, elle est une explicitation de la compréhension du sujet moral par lui-même, ce sujet qui accède à la conscience de soi dans ce qui est le fait du rôle constitutif de la raison pure. Il n'y a pas, là, de scission radicale de la raison comme chez Aristote, car la raison qui « produit » le fait est la même que celle qui pense le concept théorique de l'inconditionné. Il n'y a pas non plus de subordination de la raison pratique à la raison spéculative comme l'exige l'idéalisme absolu. Le « fait de la raison » impose la reconnaissance philosophique de l'impossibilité pour la raison, en tant qu'elle est théorique et spéculative, d'accéder au fondement de son usage pratique en tant que raison pure. C'est le caractère indépassable de notre finitude qui se manifeste dans cette factualité.

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

1. *La Religion dans les limites de la simple raison*, 2^e éd., p. 15-16, note ; *op. cit.*, p. 71.

2. Cf. Dieter Henrich, article cité plus haut (note 1, p. 25), p. 110-115.

B. La preuve de la liberté

La « Préface » de cette deuxième *Critique* insiste d'emblée sur ce qui en constitue, aux yeux de Kant, l'apport principal : la preuve de la réalité-effective de la liberté transcendante (p. [4-7]). Il ne s'agit plus essentiellement, comme dans la *Fondation de la métaphysique des mœurs*, de « [rendre la connaissance de la raison humaine commune] attentive, comme le faisait Socrate, à son propre principe¹ », pour « prouver » ou « démontrer », ou « déduire »² ensuite ce dernier. Dans la *Critique de la raison pratique*, après avoir rappelé que la *déduction* vise « la légitimation de [la] validité objective et universelle et [...] la pénétration de la possibilité d'une telle proposition synthétique *a priori* » (p. [80]), Kant écrit que « la réalité objective de la loi morale ne peut être prouvée par aucune déduction, par aucun effort de la raison théorique, spéculative, ou empiriquement étayée, et donc, si l'on acceptait même de renoncer à la certitude apodictique, elle ne pourrait être confirmée par aucune expérience ni être prouvée ainsi *a posteriori*, et cependant elle est solidement établie » (p. [81-82]). Cette déduction n'est pas possible, et elle est d'ailleurs inutile, dès lors que la conscience de la loi s'impose comme le fait de la raison. En revanche, ce principe moral « sert inversement lui-même à la déduction d'un pouvoir insondable » (p. [82]), celui de la liberté. La loi morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté (p. [5], note). Cette déduction « vient occuper la place de [la] déduction vainement cherchée du principe moral » (p. [82]). Kant le répète encore : « au lieu de la déduction du principe suprême de la raison pratique pure, c'est-à-dire de l'explication de la

1. MM I, *Fondation*, p. 74.

2. *Ibid.*, p. 103, p. 140 ; p. 142, p. 154 : « notre déduction du principe suprême de la moralité ». Il n'est pas possible, dans le cadre de cette introduction, d'entrer dans le détail de l'analyse de la démarche de la *Fondation* et des problèmes qu'elle pose. On peut se reporter, sur cette question, à Dieter Henrich, « Die Deduktion des Sittengesetzes. Über die Gründe der Dunkelheit des letzten Abschnittes von Kants *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* », in *Denken im Schatten des Nihilismus*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975, p. 55-111.

possibilité d'une connaissance *a priori* de ce genre, on n'a [...] pu avancer rien de plus que ceci, à savoir que, si l'on pénétrait la possibilité de la liberté d'une cause efficiente, on pourrait pénétrer également, non sans doute simplement la possibilité, mais bien la nécessité de la loi morale comme loi pratique suprême pour des êtres raisonnables » (p. [167]). Mais cette nécessité, nous ne pouvons la pénétrer, et nous ne pouvons donc pas déduire la loi morale de la liberté.

La déduction de la liberté à partir de la loi morale satisfait un besoin de la raison théorique. L'idée « cosmologique » de la liberté « le pouvoir d'inaugurer *par soi-même* un état¹ » était une idée nécessaire pour l'usage complet du concept de causalité (p. [4]), mais elle plonge la raison spéculative « dans la plus grande perplexité » (p. [53]). La loi morale fournit à ce concept, problématique pour la raison théorique, de la réalité objective. D'un point de vue architectonique, la liberté fournit « la *clé de voûte* de l'édifice entier d'un système de la raison pure, y compris de la raison spéculative » (p. [4]) puisqu'elle donne un contenu au concept de causalité inconditionnée forgé par la raison spéculative en explicitant par là même le sens du désir de la métaphysique de dépasser les limites de toute expérience possible². Par là la loi morale se voit accorder une « espèce de lettre de créance » (p. [83]) parce qu'« [elle] prouve sa réalité [...] aussi pour la raison pure spéculative » (*loc. cit.*). Mais on prouve seulement *que* la liberté est, et non comment elle est possible. « Comment la liberté d'un être du monde est possible, cela ne peut être démontré directement ; ce serait faisable seulement dans le concept de Dieu, s'il était admis³. »

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

1. *Critique de la raison pure*, A533 / B561, AK III 363 ; p. 495.

2. Cf. *Critique de la raison pure*, AK B XXI ; p. 80.

3. *Opus postumum*, AK XXI 19 (M, p. 206).

« l'expérience confirme aussi cet ordre des concepts en nous » (p. [54]). La loi morale « nous conduit précisément <gerade> au concept de liberté » (p. [53]), et le fait de la raison « est indissolublement lié à la conscience de la liberté de la volonté, bien plus, [...] il ne fait qu'un avec elle » (p. [72])¹. C'est dire que la preuve de la liberté apportée par la philosophie explicite la condition interne du fait. La liberté est la *ratio essendi* de la loi morale (p. [5], note). Cela signifie que « s'il n'y avait pas de liberté, alors la loi morale ne pourrait pas du tout être *rencontrée* en nous » (*loc. cit.*). Mais la preuve reste indirecte. La pensée de Kant, ici, ne va pas sans difficulté. On sait qu'il distingue deux méthodes : « La méthode *analytique* est opposée à la méthode *synthétique*. L'une part du conditionné et du fondé et remonte aux principes (*a principiatis ad principia*), l'autre au contraire va des principes aux conséquences ou du simple au composé. On pourrait encore nommer la première *régressive*, la seconde *progressive*². » La méthode analytique, cela a souvent été remarqué, s'apparente à la *dialectique ascendante* définie par Platon dans la *République* (livre VI, 511a-b) et à l'*analyse zététique* des mathématiciens de l'Antiquité. Dans le livre VII de ses *Collections mathématiques*,

1. Kant ne se contredit pas : la loi morale nous mène « *précisément* <gerade> » au concept de liberté, plutôt que « *directement* » ou « *en droite ligne* ». Le contexte de la phrase montre qu'il veut dire que le contenu du concept de la loi morale (un fondement de la détermination *totale*ment indépendant de toute condition sensible) appelle *justement* ce concept de liberté. « *Gerade* » porte plus sur le concept *précis* que sur le chemin qui y mène. C'est aussi la raison pour laquelle le fait de la raison « ne fait qu'un » avec la conscience de la liberté de la volonté, au sens où les deux sont « indissolublement » liés. « La liberté, comme elle s'annonce d'abord en nous par la loi morale, nous ne la connaissons que comme une propriété *négative* en nous, savoir de n'être *nécessité* par aucun principe de détermination sensible » (*Opus postumum*, liasse IV, LB 56, éd. cit., p. 276). Elle pourra, dans la *Critique de la faculté de juger*, être présentée elle-même comme un fait, et être mise au nombre des *scibilia* (§ 91, *op. cit.*, p. 468-469).

2. *Logique*, § 117, traduction par Louis Guillemit, Paris, Vrin, 1997 [1970], p. 159-160.

Pappus d'Alexandrie la définit ainsi : « Dans l'analyse, supposant déjà fait ce que nous cherchons, nous considérons de quel antécédent cela est une conséquence ; puis de nouveau quel est l'antécédent de celui-ci ; et ainsi jusqu'à ce que, en reculant de cette manière, nous tombions sur quelque chose de déjà connu et de tenu pour principe. Et ce procédé est appelé *analyse*, c'est-à-dire solution à rebours¹. » Il s'agit bien de chercher les principes dont une proposition à fonder et supposée donnée est la conséquence. L'opposition des deux démarches a, par ailleurs, débordé le cadre des mathématiques. Zabarella, qui a influencé Galilée, oppose ainsi la méthode compositive ou démonstrative à la méthode résolutive : « La démarche scientifique va soit de la cause à l'effet, soit de l'effet à la cause : celle-là est la méthode démonstrative, et celle-ci la résolutive ; et il n'y a pas d'autre procédé pour obtenir une connaissance certaine des choses... Puisque, par suite de la faiblesse de notre esprit, les principes dont devrait se tirer la démonstration nous sont inconnus, et que nous ne pouvons partir de l'inconnu, il nous faut nécessairement prendre une autre voie, par laquelle, grâce à la méthode résolutive, nous serons conduits à la découverte des principes, pour pouvoir ensuite, quand ils seront trouvés, démontrer par eux les phénomènes et les effets naturels². » La distinction entre deux « manières de démontrer », qui satisfont toutes deux aux exigences de l'« ordre », est évidemment aussi, on le sait, faite par Descartes qui distingue « l'analyse ou résolution » et « la synthèse ou composition », la première étant « la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée » et « la plus vraie et la plus propre à enseigner »³. Procéder selon cette méthode double c'est encore ce qu'a fait Newton, selon

1. Cité par Robert Blanché, *Le Raisonnement*, Paris, PUF, 1973, p. 113.

2. *Ibid.*, p. 113-114.

3. Descartes, *Méditations métaphysiques, Secondes Réponses*, in *Œuvres et Lettres*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1953, p. 387-389.

Roger Cotes, dans la « Préface » qu'il a composée pour la deuxième édition (1713) des *Principia mathematica*¹. Pour Kant, la mise en œuvre de la méthode synthétique pré-suppose l'utilisation, au préalable, de la méthode analytique, et l'on peut comprendre la deuxième *Critique* comme « un retour synthétique sur ce qui a d'abord été donné analytiquement » (p. [19]). Mais « la méthode analytique, en tant qu'on l'oppose à la méthode synthétique, est tout autre chose qu'un ensemble de propositions analytiques ; elle signifie seulement que l'on part de ce que l'on cherche comme s'il était donné et que l'on remonte aux conditions sous lesquelles seules il est possible. Dans cette méthode d'enseignement, il arrive assez souvent qu'on n'emploie que des propositions synthétiques, comme l'analyse mathématique en fournit un exemple, et il vaudrait mieux l'appeler la *méthode régressive* pour la distinguer de la méthode synthétique ou *progressive*² ». Ainsi comprise, la méthode analytique est suivie dans le § 5 de l'« Analytique », dans la résolution du problème consistant, « supposé que la simple forme législatrice des maximes soit seule le fondement suffisant de la détermination d'une volonté, [à] trouver la constitution de la volonté qui est déterminable par cela seul » (p. [51]), donc à remonter d'une proposition à établir au principe qui la fonde, principe affirmant *que la liberté est*. La déduction de la condition au conditionné, de la liberté à la loi, présentée dans la résolution du Problème II dans le § 6 (« Supposé qu'une volonté soit libre, trouver la loi qui est seule apte à la déterminer nécessairement », p. [52]), peut être dite synthétique ; mais nous ne pouvons pas « commencer par la liberté » car « nous ne pouvons ni en prendre immédiatement conscience [...], ni conclure à elle à partir de l'expérience » (p. [53]). Cette démarche syn-

1. Cf. Isaac Newton, *Mathematische Grundlagen der Naturphilosophie*, ausgewählt, übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Ed Dellian, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1988, p. 14-15 (*Vorwort zur zweiten Ausgabe*).

2. *Prolégomènes à toute métaphysique future*, § 5, note 3 ; *op. cit.*, p. 37-38.

thétique est impossible, car rien ne nous autorise, étant donné notre finitude, à partir de la liberté prise comme principe anhypothétique. En revanche, la démarche d'abord analytique *en tant que* résolution d'un problème à partir d'une proposition à établir (supposition de la loi morale), pourrait être dite synthétique dès lors que la proposition à établir, comme « fait de la raison », s'avère être, en tant que proposition synthétique *a priori*, « apodictiquement certain [e], en admettant même qu'on ne puisse produire, dans l'expérience, aucun exemple où elle serait exactement suivie » (p. [81]). La méthode est bien synthétique alors, à condition de se rappeler qu'il s'agit, dans le respect de la discipline critique qui requiert que l'on ne parte jamais que du sujet qui ne saurait connaître les choses en elles-mêmes, d'une démarche de *notre* connaissance (pratique)¹. En d'autres termes, pour le sujet fini que nous sommes, le « fait de la raison » est un authentique *principe* donné, le conditionné devenant alors la condition. C'est pourquoi Kant peut écrire que l'« on ne peut conférer une réalité objective à aucune des idées théoriques non plus que les prouver, à l'exception de la seule idée de liberté qui, elle, est la condition de la *loi morale* dont la réalité est un *axiome*² ». Ce n'est qu'en ce sens que nous sommes capables de mettre en œuvre une démarche synthétique, car cette dernière ne saurait être, dans la philosophie de Kant, une méthode ostensive partant de l'inconditionné, à moins de dire que l'inconditionné est l'impératif qui commande sans condition. Nous sommes dans l'ordre réflexif, et c'est un rêve métaphysique que celui de l'impossible coïncidence avec l'ordre réel. Dans l'ordre du connaître, l'inconditionné reste une illusion de la raison. En d'autres termes encore, la démarche peut

1. En ce sens, Bernard Carnois a eu raison d'écrire que, « dans la seconde *Critique*, le "fait de la raison" est un principe à partir duquel nous pouvons, selon la méthode *synthétique*, démontrer la liberté. Il est un donné *a priori*, la conscience immédiate de l'existence en nous de la loi morale » (*La Cohérence...*, *op. cit.*, p. 109).

2. *Logique*, § 3, *op. cit.*, p. 101 ; c'est nous qui soulignons le dernier terme.

§ 3 : Théorème II.....	113
§ 4 : Théorème III.....	120
§ 5 : Problème I.....	123
§ 6 : Problème II.....	124
§ 7 : Loi fondamentale de la raison pratique pure.....	126
§ 8 : Théorème IV.....	130
I. <i>De la déduction des propositions-fondamen- tales de la raison pratique pure</i>	141
II. <i>Du droit qu'a la raison pure, dans son usage pratique, à un élargissement qui, en lui-même, n'est pas possible pour elle dans l'usage spéculatif</i>	152
<i>Chapitre deuxième de l'analytique de la rai- son pratique : Du concept d'un ob-jet de la raison pratique pure</i>	162
Table des catégories de la liberté.....	173
De la typique de la faculté de juger pratique pure.....	174
<i>Chapitre troisième : Des ressorts de la raison pratique pure</i>	180
Élucidation critique de l'analytique de la rai- son pratique pure.....	202
Livre deuxième : <i>Dialectique de la raison pratique pure</i>	227
<i>Chapitre premier : D'une dialectique de la rai- son pratique pure en général</i>	227
<i>Chapitre deuxième : De la dialectique de la rai- son pure dans la détermination du concept du souverain Bien</i>	231
I. <i>L'antinomie de la raison pratique</i>	235
II. <i>Suppression critique de l'antinomie de la raison pratique</i>	236

TABLE	473
III. <i>Du primat de la raison pratique pure dans sa liaison avec la raison spéculative pure</i>	243
IV. <i>L'immortalité de l'âme comme postulat de la raison pratique pure.....</i>	246
V. <i>L'existence de Dieu comme postulat de la raison pratique pure</i>	249
VI. <i>Sur les postulats de la raison pratique pure en général</i>	258
VII. <i>Comment il est possible de penser, dans une intention pratique, un élargissement de la raison pure qui ne soit pas en même temps un élargissement de sa connaissance comme connaissance spéculative</i>	261
VIII. <i>De l'acte-de-tenir-pour-vrai venant d'un besoin de la raison pure.....</i>	271
IX. <i>Du rapport sagement proportionné des facultés de connaître de l'homme à sa destination pratique</i>	276

DEUXIÈME PARTIE
DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE
DOCTRINE DE LA MÉTHODE
DE LA RAISON PRATIQUE PURE

Conclusion.....	295
Notes.....	299
Chronologie.....	429
Bibliographie.....	441
Index des noms	457
Index des matières	459