Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 9 (1921)

Heft: 41

Artikel: Fragments sur Kant : introduction à la philosophie pratique philosophie religieuse

Autor: Flournot, Théodore

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380041

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 09.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

FRAGMENTS SUR KANT

INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE PRATIQUE
PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

Désireux de faire entendre, dans ce fascicule consacré à sa mémoire, la voix de Flournoy lui-même, nous avons demandé aux siens s'il ne se trouverait pas parmi ses papiers quelque chose que l'on pût nous confier. Avec une extrême obligeance la famille Flournoy a mis à notre disposition quelques pages consacrées à la philosophie de Kant et rédigées sans doute en 1884 déjà en vue du premier cours donné par Th. Flournoy à l'Université de Genève. Nous en avons tiré les fragments qu'on va lire. Les Archives de Psychologie, dans leur numéro 69, en publient un autre qui traite de L'idée centrale de la philosophie de Kant. *M. Ed. Claparède, dans la belle biographie qui ouvre ce même fascicule des Archives, donne sur ces fragments et sur les débuts de Flournoy comme professeur des détails précis auxquels nous renvoyons nos lecteurs.*

C'est avec une émotion et une reconnaissance particulières que nous publions ces pages où Flournoy expose plusieurs des idées qui restèrent pour lui, à travers toute sa carrière, des certitudes vitales.

INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE PRATIQUE

L'esprit humain ne possède pas seulement la faculté de connaître, mais encore celle de vouloir, de désirer. De même que la première prend corps pour ainsi dire et nous apparaît objectivement, hors de nous, dans le fait des sciences, — de même aussi la seconde se manifeste dans ces grands phénomènes qui concernent la conduite, la vie pratique de l'humanité : les systèmes de morale, les législations, les institutions civiles et politiques. L'homme ne se sépare pas moins de l'animal par ce second fait que par le premier. Tout comme l'animal a une certaine connaissance de ce qui l'entoure et de lui-même, mais n'a pas cette connaissance réfléchie, systématique, rationnelle, qui constitue la « science » et caractérise l'homme, — de même aussi il a une certaine conduite, il suit, dans ses rapports avec les animaux de son espèce et ceux des autres espèces, une certaine routine, — mais nous ne sachions pas que les animaux aient jamais élaboré une doctrine morale, un code, un ensemble de règles et de lois destinées à dominer leur vie pratique. Il y a en somme la même différence entre la connaissance instinctive, terre à terre, de l'animal, et la connaissance scientifique de l'homme, qu'entre la conduite pratique des animaux, toute instinctive, naturelle, mécanique pour ainsi dire, et la vie pratique des hommes, modelée tant bien que mal par eux sur les lois ou principes moraux, juridiques ou religieux. Dans les deux cas, cette différence, ce caractère distinctif de l'homme, se résume et s'exprime par un mot : la raison. L'homme est un être raisonnable ; de tout temps on a expliqué, ou du moins exprimé par là, cette différence qui saute aux yeux entre lui et l'animal. Peu importe, naturellement, ce que les animaux sont en réalité ; à supposer qu'ils aient à un degré quelconque une science et des institutions morales comme les nôtres, que les fourmis et les abeilles, je suppose, aient des sciences et des codes comme

les nôtres, nous en conclurons qu'elles ont aussi la raison, et non que l'homme n'en a pas. La comparaison avec les animaux tels qu'ils apparaissent à l'observation vulgaire sert uniquement à faire comprendre, à montrer sur le fait, ce qu'on entend par la raison. C'est le principe, la faculté, indéfinissable au premier abord, l'*x* qu'on statue chez l'homme, pour expliquer ce qu'il y a de réfléchi, de conscient, de « raisonné » (on retombe inévitablement sur le mot de raison qui seul exprime la chose, cercle vicieux inévitable) dans sa connaissance et dans sa conduite, — c'est le principe, la source de la « science » et de la « morale » (en entendant ce dernier mot dans toute sa généralité, éthique, politique, etc.), l'origine des traités de « physique » aussi bien que du « code » civil. C'est donc un fait vulgaire et incontesté que la raison est théorique, — et pratique. Le fait de prendre une connaissance raisonnée des faits n'implique pas encore celui d'ériger un système de lois propres à servir de modèle à la conduite ; on peut logiquement concevoir une race qui aurait toutes les facultés scientifiques de la nôtre, mais qui n'aurait aucunement l'idée de soumettre sa vie pratique à des maximes et règles rationnelles, et qui serait à cet égard comme les animaux, vivant entre eux d'une certaine façon régulière, systématique, bien ordonnée, mais faisant cela tout naturellement, par instinct, et n'ayant nullement l'idée de statuer d'avance la moindre prescription pour y conformer leur vie. Une telle race pourrait appliquer sa connaissance à sa conduite même, constater et formuler les lois auxquelles elle obéit en fait, comme elle constate celles auxquelles obéit la nature inorganique, élaborer ainsi une théorie de la conduite humaine, une morale, une politique, une science des phénomènes sociaux, — mais elle n'aurait pas un seul instant l'idée que cette constatation de ce qui est dût ou pût influer sur ce qui sera, elle ne songerait pas une minute à faire un code, à promulguer des lois, avec l'idée de lier par là la conduite future des individus — pas plus que le physiologiste, en

constatant les lois de la digestion normale, et en les inscrivant dans un livre, n'a l'idée de les imposer à son propre tube intestinal. En un mot, la raison théorique n'implique pas logiquement la raison pratique. En fait nous constatons leur liaison, et nous disons qu'elles se tiennent indissolublement ; mais pour l'étude, pour l'analyse, ce sont deux choses spécifiquement différentes et qui doivent être étudiées à part. Il peut en être dans la société, dans ce milieu objectif qui contient à la fois les traités de physique et les codes des nations, comme il en est dans la vie psychique individuelle, où tout état de conscience réel, concret, réunit intimément un aspect cognitif, un aspect volitif, et un aspect sensitif. Ces trois choses sont inséparables, c'est la vie psychique elle-même, la conscience, qui est, dans son unité réelle, à la fois objective et subjective, intelligence et volonté et sentiment, — mais néanmoins le psychologue, dans son étude, distingue et sépare ces facteurs si différents, et les considère isolément. De même, la raison scientifique et la raison pratique sont sans doute inséparables, mais pourtant logiquement distinctes. Et Kant peut à son gré opposer, dans son langage, la raison pratique à la raison théorique ou spéculative, — ou bien l'usage « pratique » à l'usage « spéculatif » de la raison. Cela revient au même, ce sont des questions de mots.

Après l'étude de la raison dite spéculative, c'est-à-dire de la théorie de la science, Kant va donc aborder celle de la raison pratique, c'est-à-dire la théorie de la moralité, de ce que les hommes doivent faire, en embrassant sous ce titre absolument tout ce qui se rapporte à la vie pratique de l'humanité (la morale proprement dite, c'est-à-dire la règle de la vie individuelle et le droit, droit civil, politique, droit des gens, etc.). De tous temps la philosophie s'est occupée de cette seconde partie de l'homme autant et même plus que de la première, et les Grecs déjà distinguaient dans la philosophie (outre la *logique,* qui est toujours quelque chose à part, l'étude de la pensée pour elle-même) la *physique* ou

étude de ce qui est, de la nature aussi bien dans l'homme (psychologie) que hors de lui (physique proprement dite) et l'*éthique* ou étude de ce qui doit être, répondant à la question : que faut-il faire ? comment faut-il se conduire ? — Kant avait retrouvé cette même division chez Wolff. Mais on peut tout naturellement s'attendre à ce que le philosophe critique ne va pas traiter cette importante partie de la philosophie comme le faisaient les écoles dogmatiques ou sceptiques, et notre devoir est de chercher comment se sont développées chez Kant les idées relatives à la philosophie pratique, et à quoi il a abouti à cet égard.

Mettons-nous d'abord en face du problème tel qu'il se pose de la façon la plus générale à tout esprit qui réfléchit, — tel qu'il engendre par conséquent tous les essais de philosophie morale. Le fait donné à l'observation, soit sous la forme des lois régnantes (qu'elles soient juridiques ou religieuses, codifiées ou simplement à l'état de coutume et de tradition) soit dans le jugement que nous portons tous sur la conduite les uns des autres, soit dans l'approbation ou la condamnation que nous entendons retentir dans le fond de notre propre cœur à l'égard de nos propres actions exécutées ou simplement projetées — le fait donné ou impliqué dans tout cela, c'est que l'homme est tenu, contraint, obligé de se conduire d'une certaine façon plutôt que d'une autre. Et cette obligation, cette contrainte, cette nécessité a un caractère tout particulier, indéfinissable, que nous désignons par le mot « morale », pour la distinguer de l'obligation ou contrainte physique, comme celle de céder au sommeil au bout d'un certain temps d'activité, d'aller au fond de l'eau si on n'a pas appris à nager, etc.

Les Allemands ont l'avantage de posséder un mot spécial pour exprimer cette nécessité d'un genre particulier qui s'oppose à la nécessité physique : c'est *sollen* par opposition à *müssen*. Notre mot *devoir*, comme verbe, répond malheureusement à ces deux idées si différentes ; ce n'est que comme substantif qu'il revêt spécialement et propre-

ment la nuance morale ; mais alors il exprime plutôt l'objet, le contenu, la matière de l'obligation (le *Pflicht* allemand), et non plus, comme *sollen,* le fait général, abstrait, d'être tenu et forcé moralement et non plus contraint par une nécessité physique. Le mot *obligation* ou *nécessité morale,* quoique ayant toujours l'inconvénient d'être un substantif et non un verbe, est ce qui correspond le mieux à *sollen.*

Or voici les problèmes que ce fait donné, ce fait d'expérience immédiate et incontestée, suscite à la réflexion philosophique : qu'est-ce que c'est que nous devons réellement ? Les autorités politiques ou religieuses, et l'opinion commune nous disent : nous devons ceci, nous devons cela. C'est fort bien, mais est-ce bien sûr ? ne se trompent-ils pas ? Les lois, l'opinion ne mériteraient-elles pas beaucoup de corrections ? Ce qui conduit à poser les questions suivantes : tout d'abord, à quelle source faut-il s'adresser pour savoir ce qu'on doit, pour connaître les maximes, les préceptes, les règles qui expriment les obligations morales ? Quel est en un mot le *principium cognoscendi* des lois morales ?

Ce point préliminaire tranché, il se présente trois questions : 1° comme après tout la raison, le besoin d'unité de l'esprit humain, ne perd jamais ses droits et qu'on présuppose instinctivement et nécessairement que les divers préceptes moraux doivent former un tout, une unité, comme la conduite elle-même et se ramener à un petit nombre de principes moraux suprêmes (et probablement à un seul), d'où l'on peut déduire l'infinie multitude des règles pratiques, on se demande quel est ce principe suprême de la moralité, la maxime dernière qui doit planer sur toute la conduite, la formule qui embrasse d'une façon générale tous les devoirs particuliers. 2° Cette formule suprême obtenue, on en déduit systématiquement l'ensemble des règles qui doivent régir la conduite de l'individu soit isolément, soit dans ses rapports avec d'autres êtres, c'est-à-dire qu'on construit le système de la morale, de la politique, etc.

3° Mais reste encore une autre question qui ne manque pas de se poser entre temps : celle de la nature propre du *sollen,* de cette nécessité qui s'impose sans s'imposer, puisqu'elle ne s'impose pas physiquement. D'où vient-elle ? quelle est sa valeur ? n'est-elle pas une illusion, une tromperie, etc. ? Quelle peut bien être la réalité de ces choses qui doivent être et ne sont pas ? Comment peut-on être tenu autrement que par la nécessité physique, par ce qui est, par les causes efficientes ? Ces diverses questions sont étroitement connexes et s'appellent mutuellement. Sans rechercher les réponses qu'elles ont reçues dans le cours des âges (ce qui serait sortir de notre cadre), nous devons examiner les opinions qui s'étaient fait jour du temps de Kant et qui ont influé sur sa pensée. On peut naturellement s'attendre de sa part à une évolution parallèle à celle qu'il fit dans le domaine spéculatif. Parti de l'école Leibnitzo-wolfienne, il ne tarde pas à s'en écarter sur bien des points, à se faire une sorte de position intermédiaire entre Wolff et ses adversaires ; puis il incline fortement vers les opinions venues d'Angleterre, et finalement il arrive à son point de vue particulier, où l'on retrouve la nette et forte empreinte de son caractère individuel, et il expose sa philosophie morale dans trois ouvrages répondant en gros aux trois problèmes énumérés ci-dessus : dans l'un, il établit la formule suprême de la moralité *(Fondement de la métaphysique des mœurs),* dans un autre il discute l'origine, la nature, la valeur de l'obligation *(Critique de la raison pratique),* dans le dernier il déduit de sa formule le système des devoirs *(Métaphysique des mœurs).* Quant au point préliminaire, la détermination du moyen de connaître, la fixation de la méthode, Kant ne l'a pas exposé spécialement ; mais il le tranche par le fait, et montre sa méthode à l'œuvre ; c'est, ici comme dans le domaine théorique, la méthode transcendentale.

PHILOSOPHIE RELIGIEUSE

Préambule.

Les quatre parties de la *Religion dans les limites de la raison* se terminent chacune par une sorte d'appendice intitulé *Remarque générale* et traitant successivement quatre sujets qui jouent un grand rôle dans la religion chrétienne : 1° L'ACTION DE LA GRACE — 2° LES MIRACLES — 3° LES MYSTÈRES — 4° LES MOYENS DE GRACE. Ces remarques se rattachent étroitement aux sujets traités par Kant dans les parties correspondantes : l'existence du mal radical et le devoir d'en sortir, — la lutte du bon principe contre le mauvais pour la domination sur l'homme, — la victoire du bon principe et l'établissement du règne de Dieu, et de l'Eglise, sur la terre, — le culte véritable ou la religion sous la domination du bon principe.

Cette place toute spéciale accordée à ces questions, le fait que Kant ne les traite pas dans le corps même de son travail et que cependant il ne veut pas les passer sous silence, correspond exactement à la valeur qu'il leur attribue et à la position qu'ils occupent, suivant lui, à l'égard de la religion rationnelle. Ce sont (comme il l'explique en note à la fin de la première partie, note 6) des hors-d'œuvre, *Parerga,* des parties accessoires qu'on ne peut pas admettre dans une religion fondée seulement sur la raison, mais qui s'y rattachent cependant comme des questions inévitables, quoique insolubles pour la raison et d'ailleurs inutiles à la religion rationnelle proprement dite. En effet, la raison, dit Kant, l'homme dans la conscience qu'il a de son impuissance à réaliser complètement la loi morale, dans son incapacité à donner satisfaction à ses besoins moraux, s'élève à l'idée d'objets ou de causes capables de lui venir en aide. Mais ce sont naturellement des idées transcendantes, dont la raison n'a aucun moyen de constater et de légitimer la

valeur objective, la vérité. La raison ne conteste pas la possibilité ou la réalité de ces choses qui la dépassent absolument, elle ne prétend pas que les faits de cet ordre supérieur soient impossibles ou n'aient pas lieu, seulement elle ne peut pas non plus les admettre, elle ne peut pas leur concéder une place dans les maximes de sa pensée et de ses actions. La raison pose même en principe que ces puissances supérieures n'ont pas besoin d'être connues, si elles existent, pour venir au secours de la bonne volonté de l'homme ; elle compte que si dans le champ insondable du surnaturel il y a en effet quelque chose de plus que ce qu'elle est capable de concevoir, quelque chose de nécessaire pour secourir et compenser notre impuissance morale, ce quelque chose remplira son office incognito chez l'individu qui veut sérieusement le bien. Cette foi de la raison peut s'appeler une foi RÉFLÉCHIE (« réfléchissante », c'est-à-dire qui réfléchit à la possibilité de ces choses surnaturelles) par opposition à la foi DOGMATIQUE qui se donne pour une connaissance certaine, pour un *savoir* (*Wissen*), prétention qui semble à la raison manquer de sincérité ou de sage réserve. En effet, quand il s'agit d'une chose qui est absolument solide et inébranlable par elle-même. comme la loi morale l'est pour la vie pratique, les difficultés d'ordre transcendant qu'on y aperçoit sont bien secondaires et les solutions transcendantes par lesquelles on les supprime sont des hors-d'œuvre qui ne peuvent prétendre constituer un *savoir*. La religion rationnelle, sans donc se prononcer sur les questions de la grâce, des miracles, des mystères et des moyens préconisés pour obtenir les secours d'en haut (la grâce), n'a cependant pas de place pour elles dans son sein proprement dit, et ne peut admettre ces affirmations à titre d'éléments religieux. L'introduction de ces facteurs dans la la religion entraînerait au contraire de graves inconvénients. Car ces idées qui sont *transcendantes* non seulement au point de vue spéculatif mais même au point de vue moral, en ce sens qu'elles vont au delà des vérités constitutives de

l'ordre moral, ces idées, quand on les adopte, ont pour effet de conduire, la première au *mysticisme* (affirmation de soi-disant expériences internes portant sur les effets de la grâce), la seconde à la *superstition* (affirmation de soi-disant expériences externes révélatrices d'une action miraculeuse de Dieu), la troisième à l'*illuminisme* (qui consiste à se croire éclairé d'en haut à l'endroit des choses surnaturelles et à s'imaginer qu'on a la connaissance des mystères), la quatrième à la *thaumaturgie* (c'est-à-dire à la téméraire tentative d'agir sur les puissances surnaturelles), autant d'aberrations où tombe la raison quand elle sort de ses limites dans un but soi-disant moral, c'est-à-dire dans l'idée de plaire à Dieu.

On voit que l'opinion de Kant est très réservée et prudente. Elle se résume en deux mots : au point de vue THÉORIQUE, on ne sait rien de tout cela et il n'y a qu'à lever les épaules à ces questions qui dépassent absolument notre intelligence. Au point de vue PRATIQUE, elles sont, si l'on veut, une raison d'être subjective en ce que notre faiblesse à réaliser la loi morale évoque en nous l'idée de ces secours surnaturels, mais il n'y a pas cependant à les faire entrer en ligne de compte, parce qu'ils sont au fond *pratiquement inutiles*. La seule chose nécessaire, c'est notre résolution à nous, c'est notre volonté morale. Si nous faisons notre ouvrage, nous pouvons bien compter que la coopération d'en haut ne nous manquera pas, si elle existe et nous est nécessaire. Aidons-nous, et le ciel nous aidera, tandis qu'à l'inverse, il est parfaitement immoral, et par conséquent inutile, de compter sur l'aide du ciel si nous ne faisons rien de notre côté. D'autre part ces idées sont *dangereuses* en menant inévitablement à toutes les aberrations trop connues de l'esprit religieux.

1. *La régénération et la grâce.*

L'homme n'*est* ou ne *vaut* au sens moral, que pour autant qu'il s'est fait lui-même. Sa qualité morale, sa bonté ou sa méchanceté, doit forcément être son propre ouvrage, résul-

ter de son libre arbitre, car sans cela il n'en serait pas responsable et ses actes seraient dépourvus de valeur morale. Quand donc on dit que l'homme est naturellement bon, qu'il a été créé bon, cela veut dire simplement que ses prédispositions primitives sont bonnes, qu'il a été créé pour le bien, mais non qu'il est déjà lui-même bon. Pour qu'il soit bon ou méchant, il faut qu'il le devienne par lui-même, par sa libre volonté ; il faut qu'il se fasse lui-même bon ou méchant, en acceptant pour maximes (ou au contraire en rejetant) les mobiles que renferment les prédispositions de sa nature, acceptation ou rejet qui doit être laissé entièrement à son libre choix. S'il se trouvait d'ailleurs que pour devenir bon ou meilleur, l'homme ait absolument besoin d'un secours surnaturel ayant pour effet soit de diminuer les obstacles, soit de lui fournir une assistance positive, toujours est-il encore qu'il faut pourtant bien que l'homme commence par s'en rendre digne, en voulant ce secours, en l'acceptant, et cela n'est pas peu de chose. Cette acceptation libre et volontaire devenue à son tour maxime de conduite, permettrait seule en effet d'imputer l'amélioration survenue à celui qui aurait ainsi progressé, et de le regarder comme un homme bon, car une transformation magique opérée en nous sans notre aveu par un pouvoir qui nous est étranger, ne saurait conférer aucune valeur morale à notre personne ni faire de nous des êtres moralement bons.

Pour redevenir bon, il faut donc que l'homme mauvais le redevienne lui-même, que lui-même se refasse bon. Or un pareil fait dépasse toutes nos idées ; comment est-il possible, concevable, qu'un homme naturellement mauvais se fasse lui-même bon, qu'un mauvais arbre porte de bons fruits ? Nous ne pouvons pas comprendre comment cela se peut ; mais ce n'est pas une raison pour rejeter la chose et en contester la possibilité, puisque nous avons déjà admis le mystère tout aussi incompréhensible et inverse de la chute du bien dans le mal, de l'arbre prédisposé au bien et qui a produit de mauvais fruits. Là aussi la liberté intervenait ; or un être créé

pour le bien et qui tombe dans le mal n'est pas plus intelligible que son retour, sa résurrection du mal vers le bien. Ainsi on ne peut contester la possibilité de ce dernier fait, quoi qu'il soit incompréhensible comme tout ce qui enveloppe la liberté. En dépit de notre déchéance nous entendons retentir dans notre âme, sans qu'il ait rien perdu de sa force, le commandement qui nous enjoint de « devenir des hommes meilleurs ». Il faut dès lors que nous puissions y parvenir, dussent nos propres forces n'y pas suffire à elles seules et notre œuvre se borner à nous mettre en état de recevoir puis à accepter une assistance supérieure, insondable et impénétrable pour nous.

On voit par là le fond de la pensée de Kant : le sentiment moral de l'indignité, du mal en un mot, du péché et de l'obligation d'en sortir, de devenir meilleur, de reconquérir la valeur morale, est pris par Kant absolument au sérieux. Cela prime tout le reste pour lui. La réalité de notre déchéance et la possibilité de ce retour, de cette résurrection au bien, sont indéniables à ses yeux ; elles ont beau être des mystères indiscutables qui confondent notre intelligence, il n'est pas question de les mettre en doute un seul instant, dût-on même, pour permettre cette inconcevable renaissance, recourir à l'idée chrétienne de la grâce venant au secours de l'homme, au miracle d'une puissance supérieure accroissant sa force naturelle. Et quelle preuve en faveur d'une conviction qui blesse pareillement l'intelligence scientifique ? Aucune autre que l'évidence morale, ou pour mieux dire la libre et personnelle reconnaissance de la loi morale. Nier les conséquences qui en découlent logiquement, ce serait nier la moralité, effacer la différence entre le bien et le mal moral et faire de l'homme une chose, produit mécanique de la rencontre des sensations, sans valeur absolue, sans personnalité réelle. C'est la valeur, l'intérêt, le sel de la vie qui se volatilise et disparaît. Entre prendre au sérieux le sentiment de la dignité morale de l'homme, le sentiment de sa destination suprême au devoir

et ne pas le prendre au sérieux, l'assimiler à toutes les autres sensations, aux états de conscience que l'évolution aveugle produit fatalement et qui de ce fait sont dépourvus de toute valeur propre, il n'y a que le choix individuel qui puisse décider. Le fond des choses nous échappe. Aucune démonstration logique ni scientifique n'atteint à ces raisons dernières de l'être ; et nul n'a les moyens de prouver à autrui qu'il a tort d'admettre l'une plutôt que l'autre alternative, ou de les rejeter toutes deux.

Mais cette régénération librement voulue de l'individu présuppose qu'il a conservé dans toute sa pureté un germe de bien indestructible et incorruptible. Or ce germe ne saurait certainement pas être l'égoïsme, qui est précisément la source de tout mal lorsque c'est lui qu'on prend comme guide suprême de la conduite. Ici Kant ajoute une longue note et se lance dans une de ces distinctions de mots et de nuances sur lesquelles il est si habile. L'égoïsme, c'est-à-dire l'amour de soi (*Selbstliebe*), peut, comme l'amour en général (*Liebe überhaupt*), se diviser en deux faits bien distincts — qui tous deux ne sont considérés ici, cela va sans dire, qu'autant qu'ils sont rationnels (c'est-à-dire réfléchis, conscients, acceptés et voulus, et non point instinctifs, inconscients, comme ils le seraient dans des êtres non raisonnables, purement animaux). Ce sont d'une part le fait de se vouloir du bien à soi-même, c'est-à-dire le désir du bonheur propre (*Wohlwollen, benevolentia*) et d'autre part, le fait d'être satisfait de soi, le contentement de soi-même (*Wohlgefallen, complacentia*). Dans le premier sens, l'égoïsme est chose toute naturelle : car qui est-ce qui ne désire pas que tout aille toujours bien pour lui ? Il est donc tout naturel de mettre son propre bien au nombre de ses maximes. Seulement cette maxime n'a absolument rien à faire avec la moralité, elle n'est ni bonne ni mauvaise moralement parlant ; elle est, elle résulte de notre nature d'être sensible, voilà tout. Ce n'est que dans le cas où l'individu adopterait l'égoïsme comme maxime suprême, comme principe absolu

de son libre arbitre, que ce mobile deviendrait la source d'un conflit sans bornes avec la moralité. Mais tant qu'on fait abstraction du rapport hiérarchique du mobile égoïste et du mobile moral, tant qu'on n'érige pas le premier en principe absolu de la conduite et qu'on ne le considère qu'en lui-même, comme fait donné par la nature, il est indifférent, étranger au point de vue moral, il n'est ni bien ni mal, et le rôle que la raison y joue et doit y jouer pour que cet égoïsme soit rationnel et non pas bestial, consiste en cela seulement que la raison se constitue la servante de l'inclination naturelle, c'est-à-dire veille à ce qu'on ne choisisse jamais comme *fins* que celles qui sont compatibles avec le bonheur le plus grand et le plus durable, et comme *moyens* ceux qui sont les plus appropriés à réaliser la félicité qu'on a en vue.

Quant à l'autre sens du mot égoïsme, le contentement de soi-même, la satisfaction qu'on éprouve en regardant son petit moi, si par là on entend le plaisir de constater qu'on a bien réussi dans la poursuite du bonheur, le fait qu'on est content des maximes adoptées en vue de satisfaire les inclinations naturelles, on retombe sur le premier sens indiqué ci-dessus, c'est le piaisir du marchand dont les spéculations ont bien réussi et qui est content de lui, c'est-à-dire satisfait des bonnes idées qu'il a eues. Ce contentement coïncide donc avec le désir du bonheur ; le second sens reviendrait alors au premier. Mais si on entend le contentement de soi-même au sens absolu, c'est-à-dire le fait d'être satisfait — non pas des conséquences de ses actions, de la réussite obtenue — mais de soi-même, alors on a là une espèce toute particulière de l'égoïsme, de l'amour de soi. Ce contentement-là n'est possible — du moins pour ceux qui tiennent à la moralité (1) — qu'à la condition que toutes nos maximes soient subordonnées à la loi morale, c'est-à-dire

(1) C'est là une restriction toujours sous-entendue, Kant ne songe pas à l'exprimer tout de suite, tant il lui semble inconcevable, énorme, qu'on puisse faire fi du devoir, de la dignité morale.

que cette dernière règne souverainement sur notre volonté. Le contentement de soi-même, entendu dans ce sens, implique donc la moralité parfaite, la sainteté de l'individu. « Il » est impossible qu'un homme à qui la moralité n'est pas » indifférente et qui a conscience de maximes qui ne cadrent » pas avec la loi morale en lui, soit content de lui-même, » il est impossible qu'il ne soit pas amèrement mécontent » de soi ». Mais alors l'égoïsme ainsi entendu, cet amour rationnel et moral de soi-même coïncide exactement avec la moralité, et l'on se demande pourquoi on emploierait encore pour le désigner l'expression d'égoïsme, d'amour de soi, qui donne le change et induit en erreur ? Kant, à juste titre selon nous, condamne cet abus des termes qui complique et obscurcit inutilement la chose. Ramener, comme on le fait encore de nos jours, la morale du devoir à celle de l'égoïsme, l'aspiration vers le bien à la recherche de la félicité en disant qu'après tout chacun cherche son plaisir, ce qui lui plaît, c'est-à-dire n'obéit qu'à sa nature, c'est jouer sur les mots ; car tout dépend de ce qu'on entend par égoïsme, par félicité, par nature. En entendant par félicité le bonheur sensible, le sentiment du bonheur, abstraction faite de celui du mérite moral, on peut dire que, de par notre nature, la félicité est et n'est pas tout à la fois l'objet suprême de nos désirs. Tout dépend de ce qu'on sous-entend en se servant du terme « nature ». Si on a en vue la nature au sens scientifique et sensible, c'est-à-dire si on considère l'homme en tant qu'être dépendant des objets de la sensibilité, alors il est vrai de dire que, de par sa nature, c'est la félicité qui est l'objet premier, absolu, de ses désirs. Mais si par nature on entend d'une façon générale, comme on peut le faire, ce qui est inné, l'essence de l'individu, alors l'homme étant un être doué de raison et de liberté, on peut dire que cette même félicité est bien loin d'être l'objet premier, l'objet suprême et absolu de nos maximes. Cet objet est au contraire *le fait d'être digne* de la félicité, c'est-à-dire l'accord de toutes nos maximes avec la loi

morale ; et ce fait de ne désirer la félicité que sous la condition de la dignité morale constitue le caractère moral (*sittliche Denkungsart*).

Il résulte en somme de cette longue note que Kant entend par égoïsme (*Selbstliebe*) non pas ce contentement moral de soi, qui est précisément la moralité, c'est-à-dire l'antipode de l'égoïsme, mais l'égoïsme au premier sens, c'est-à-dire le désir naturel de la félicité. Et c'est comme cela qu'il faut entendre la phrase qui a amené cette digression : l'égoïsme ne peut pas être ce germe de bien resté intact parce qu'il est indestructible et incorruptible, germe d'où sortira la régénération. Il ne le saurait être, puisqu'il devient au contraire la source du mal moral dès qu'on en fait le principe de toutes les maximes et qu'on l'érige en règle absolue de la vie, bien qu'en lui-même et tant qu'on ne lui assigne pas cette domination suprême sur la volonté libre, il ne soit ni bien ni mal. Le germe du bien c'est au contraire l'amour rationnel et moral de soi — que Kant refuse d'appeler aussi égoïsme — c'est-à-dire le contentement basé uniquement sur le respect de la loi morale, sur la soumission de la volonté à cette loi.

Si le mobile qui nous pousse au bien est le respect de la loi morale, la restauration en nous de la disposition primordiale au bien, la régénération ne consiste pas dans l'acquisition de ce mobile perdu, car nous n'avons jamais pu le perdre et, s'il était possible de le perdre, on ne pourrait plus jamais le retrouver. Elle consiste dans le rétablissement de sa PURETÉ. Il faut que ce principe suprême de toutes nos maximes, le respect de la loi morale, cesse d'être mélangé, ou même subordonné et soumis à d'autres mobiles (les inclinations) et que la volonté l'accepte et le reconnaisse comme étant, dans toute sa pureté, à lui seul, le mobile SUFFISANT de toute détermination. Il faut, en d'autres termes, revenir au bien primordial, à la sainteté des maximes qu'on adopte dans l'accomplissement de son devoir, c'est-à-dire que toutes les maximes soient adoptées purement et

exclusivement par respect pour la loi morale. La sainteté des maximes n'est d'ailleurs pas encore la sainteté des individus, parce qu'il y a fort loin de la maxime au fait, de l'intention à l'acte ; mais quand on a la sainteté des maximes, on est pourtant sur la voie pour s'approcher indéfiniment de la sainteté personnelle.

Il résulte de là qu'il ne faut pas confondre deux sortes de régénérations correspondant aux deux sortes de VERTUS. Le mot vertu s'applique en effet à deux choses différentes : la vertu extérieure, phénoménale (*virtus phænomenon*) qui concerne le caractère empirique de l'individu et consiste dans la légalité des actions, dans l'accomplissement du devoir. Cette vertu suppose seulement que l'individu a pour maxime constante d'agir conformément à la loi, de remplir son devoir. Mais les mobiles qui ont fait adopter cette maxime restent ici absolument indéterminés ; on peut les prendre où on veut. La régénération, à ce point de vue, le passage du mal au bien, du vice à la vertu, consiste dans l'acquisition graduelle et lente de la vertu par le moyen de réformes successives dans la conduite. Peu à peu l'habitude se prend, les nouvelles maximes s'enracinent, le penchant au vice se transforme en penchant opposé, et l'homme devient ainsi vertueux. L'homme se sent vertueux, dans ce cas, lorsqu'il se sent affermi et consolidé dans les maximes qui résument ses devoirs, peu importe d'ailleurs — ceci est le point capital — quel est le principe de ces maximes, le mobile auquel la volonté a obéi en les acceptant. Le devoir comme tel, le respect de la loi morale, peut n'y jouer aucun rôle ; l'ivrogne ou l'intempérant, quel qu'il soit, qui se convertit à la tempérance, le menteur qui revient à la vérité, le coquin qui se transforme en honnête citoyen, n'en deviennent pas moins vertueux, dans ce sens-là du mot vertu, quand même ce n'est pas par amour du bien en lui-même, par horreur du mal moral, par respect pour la loi morale, qu'ils se sont réformés, mais par suite de considérations d'intérêt personnel : l'intempérant pour des raisons de santé,

le menteur pour retrouver sa considération, le coquin pour n'avoir pas maille à partir avec la justice, ou parce que l'honnêteté en affaires est encore un meilleur moyen de faire son chemin. Tous ces gens vertueux, qui le deviennent par eudémonisme, par le principe de la félicité, n'en sont pas moins vertueux, de la vertu *phénoménale, empirique, légale, extérieure*. Mais autre est la vertu *nouménale, intelligible, morale, intérieure*, la bonté morale à laquelle seule Dieu prend plaisir. L'homme vertueux, dans ce second sens, est celui qui n'a pas besoin d'un autre mobile, pour accomplir son devoir, que de l'idée même du devoir, qui veut le bien uniquement parce que c'est le bien. C'est ici le mobile, et non l'acte, qui importe et qui est l'essentiel. Or il est clair qu'à ce second point de vue, la régénération, le passage du mal au bien, ne peut plus s'effectuer lentement, peu à peu, par RÉFORMES successives ; car tout dépend du principe suprême de toutes les maximes. Tant que ce principe est impur, tant que le mobile fondamental de la conduite n'est pas exclusivement le respect de la loi morale, l'homme est mauvais. Pour qu'il redevienne vertueux, il faut un renversement de cette base de toutes les maximes, c'est-à-dire une révolution subite et totale dans l'intention morale de l'individu, un passage à la sainteté des maximes. La vertu, dans le premier sens, n'exigeait pas un changement du cœur, mais seulement un changement de mœurs ; dans les circonstances que nous envisageons maintenant il faut un changement de cœur, un renouvellement de ce qu'il y a de plus intime et de plus profond dans l'individu, une transformation du mobile suprême de toutes nos maximes : « on ne » peut devenir un nouvel homme que par une sorte de nou- » velle naissance, par une nouvelle création pour ainsi dire » et par un changement de cœur », et Kant renvoie à Jean III, 5, où il est parlé de la nouvelle naissance d'eau et d'esprit.

Kant est ainsi amené à traiter deux points dont il a d'ailleurs déjà souvent parlé : 1° la possibilité de cette régénération, de ce changement de l'homme corrompu, revenant

au bien par ses propres forces, 2° la façon dont il faut amener cette régénération chez autrui, c'est-à-dire la façon de prêcher ou d'enseigner le bien.

Pour ce qui est d'abord de ce second point, il est clair que la transformation morale (*moralische Bildung*) de l'homme ne doit pas, ne peut pas commencer par l'amélioration des mœurs, mais par le changement dans la manière de penser, par l'établissement et la fondation d'un caractère. Qu'on se rappelle que le « caractère » consiste précisément, pour Kant, dans le règne de la loi morale ; cela seul peut faire de l'individu quelqu'un, autre chose qu'une machine ou un animal. Quand la loi morale ne règne pas en nous et que nous nous laissons aller à toutes les incitations sensibles, à tous les entraînements de nos passions, c'est la suppression de la personnalité, de l'individualité, du caractère, la chute dans l'animalité ou le mécanisme. C'est malheureusement juste le contraire qu'on fait ordinairement, on met la charrue devant les bœufs ; on combat les vices un à un, individuellement, mais on laisse intacte leur racine générale et commune. Quant au moyen de réveiller le bon principe, le respect de la loi morale, Kant répète ce qu'il a souvent dit, que le mieux est d'exposer les devoirs de la façon la plus pure, sans mélange de considérations étrangères relevant du domaine de l'intérêt, et de développer, en proposant des exemples, en racontant des actions, le jugement natif et instinctif que les ignorants et les enfants possèdent eux-mêmes fort bien. Ils ont un sens parfaitement juste de ce qui est bien et de ce qui est mal — sens qu'on peut développer en lui fournissant des occasions de s'affirmer — et ils distinguent fort bien ce qui est fait véritablement par devoir de ce qui procède de mobiles étrangers ; la collaboration de ces derniers à une bonne action suffit à lui enlever, pensent-ils, toute valeur morale. Il ne faut pas non plus apprendre aux élèves à *admirer* les actions vertueuses, quelques sacrifices qu'elles aient pu coûter, car si vertueux qu'on soit, tout ce qu'on peut faire

de bien n'est pourtant jamais autre chose et plus que le devoir, et comme le devoir est l'expression de ce qui, au point de vue moral, est dans l'ordre, il ne mérite aucune admiration. Bien plus, cette admiration marquerait une dégradation, une décadence de notre sentiment du devoir; nous aurions l'air de penser que c'est une chose extraordinaire et méritoire que de lui obéir. Et pourtant il y a quelque chose en nous qui ne laisse pas, lorsque nous le considérons comme il doit être considéré, de nous remplir d'un suprême étonnement, quelque chose qui mérite à juste titre l'admiration, et qu'il est même bienfaisant, édifiant (*Seelenerhebend*) d'admirer, c'est l'existence en nous de cette disposition morale primitive qui nous porte au respect de la loi morale. Comment se fait-il donc, peut-on se demander, que nous qui dépendons de la nature par tant de besoins, nous la dépassions tellement par cette idée qui nous est innée, la disposition originelle au bien ?

Ne sommes-nous pas nés pour jouir ? La jouissance n'est-elle pas la seule chose qui rende la vie désirable ? D'où vient ce fait merveilleux et mystérieux que notre raison nous ordonne impérieusement, sans pourtant sanctionner son ordre par l'appât d'aucune récompense ni la menace d'aucune peine, de renoncer à la jouissance sitôt qu'il faudrait pour cela fouler aux pieds la loi morale ? Pour que l'homme le plus ordinaire sente tout le poids de cette question, il suffit de lui avoir enseigné au préalable la sainteté impliquée dans la loi du devoir. Il n'a pas même besoin de s'élever jusqu'à l'idée de la liberté qui jaillit de cette loi et ne peut être tirée d'aucune autre source. L'impossibilité de comprendre, de pénétrer cette disposition intime dont nous pressentons l'origine divine, portera l'esprit jusqu'à l'enthousiasme et le rendra capable de tous les sacrifices que pourra lui dicter le respect du devoir. Le meilleur moyen pour éveiller les sentiments moraux (*Gesinnungen*), c'est de provoquer souvent cette émotion qu'excite en nous la sublimité de la destination morale de l'homme. Voilà le

véritable antidote contre le penchant inné au renversement des mobiles de nos maximes ; c'est en faisant appel à ce respect absolu et inconditionné de la loi, comme au mobile suprême qui doit inspirer notre conduite, qu'on rétablira dans toute sa pureté l'ordre moral primitif qui doit régner en nous, la hiérarchie originelle des mobiles et du même coup la disposition au bien.

Tel est l'avis de Kant sur la méthode à suivre pour provoquer la régénération morale. On voit par là la valeur qu'avait à ses yeux la sainteté du devoir.

Revenons au premier point : la possibilité de ce retour au bien, de cette révolution dans la manière de penser, de ce changement de cœur. Comment l'homme, corrompu comme il l'est par l'altération qu'a subi le principe de ses maximes, peut-il, par ses propres forces, exécuter ce prodige ? La réponse de Kant est fort simple et il concède que cette possibilité est incompréhensible, mais il affirme qu'elle n'en est pas moins réelle, parce que c'est le devoir qui ordonne cette restauration du bien en nous et que le devoir ne nous ordonne rien qui ne soit exécutable. La nécessité morale d'un fait garantit, aux yeux de Kant, sa possibilité, peu importe que notre intelligence y voie clair ou non. *Sollen* implique toujours *können,* quand bien même on ne peut pas dire ni comprendre comment ce *können* est possible. L'homme est mauvais, et il l'est parce que le principe ultime, le mobile suprême de toutes ses maximes n'est pas le devoir, mais le plaisir. Voilà un fait. Et d'autre part, il est moralement tenu de devenir bon. Voilà un autre fait. Or il ne peut le devenir qu'en transformant ce mobile suprême par une décision unique, irrévocable, qui fait de lui un autre homme ; il faut qu'il « revête le nouvel homme ». Comment cela peut-il se faire, demandait déjà Nicodème dans le récit évangélique que Kant lui-même cite plus d'une fois ? Comment cela peut-il se faire ? demande Kant à son tour et son lecteur avec lui. A cela il n'y a pas de réponse, parce que ce changement est un acte de liberté, et que la

liberté est insondable. La régénération est à la fois possible, et incompréhensible : possible, parce qu'elle est ordonnée par le devoir, incompréhensible parce qu'elle réclame un acte de liberté de la part de l'individu lui-même. Le premier point ne réclame pas d'autres explications, c'est l'axiome indémontré, indémontrable, mais irréfutable aussi, de Kant. Le second l'amène à des considérations intéressantes sur la différence entre la conversion aux yeux de Dieu qui voit le fond du cœur et aux yeux de l'homme qui ne voit que ses effets dans le temps, sur ce que c'est qu'un changement libre, donc inconcevable dans le temps, enfin sur la distinction qu'il convient d'établir dans chaque religion entre la *morale* et le *culte*.

2. *Le miracle.*

Dans la remarque générale qui sert d'appendice à sa seconde partie, le combat du bon principe avec le mauvais, Kant traite une question qui depuis longtemps a été et est encore une pomme de discorde entre la science et la religion, et au sein même de la religion, celle du MIRACLE.

On peut diviser les réflexions de Kant en trois parties : dans la première, il traite du miracle au point de vue de la religion, et arrive à cette conclusion qu'il est inutile et oiseux de contester les miracles au milieu desquels la tradition nous montre qu'est née la vraie religion, la religion morale, c'est-à-dire le christianisme. Car c'est toujours lui que Kant a en vue sans le nommer. On peut accepter les miracles en raison de leur valeur et de leur utilité pour frayer la voie à la vraie religion, mais en tout cas cette religion, une fois établie, n'en a plus besoin, puisqu'elle repose sur un témoignage ineffaçablement gravé dans notre âme et que c'est même un indice d'incrédulité morale coupable que de vouloir garantir et confirmer par des miracles les préceptes du devoir inscrits dès l'origine dans le cœur de l'homme par la raison. Ce serait nier qu'ils aient par eux-mêmes une autorité suffisante. En conséquence il faut bien

se garder de considérer la croyance aux miracles historiques comme un élément constitutif de la religion et de la présenter comme quelque chose qui puisse nous rendre agréables à Dieu, la seule chose agréable à Dieu étant la soumission du cœur au devoir, la consécration à tous les devoirs humains considérés comme des commandements de Dieu.

Cette opinion de Kant est bien intéressante et mériterait d'être méditée par les chefs des deux partis dont les luttes ont divisé le protestantisme au cours de ces dernières années et notamment à Genève. « Vous n'avez pas le droit d'ériger » la foi aux miracles historiques en condition *sine qua non*, » en facteur indispensable de la vraie religion », dirait Kant à ceux qu'on nomme les orthodoxes. « Mais vous n'avez pas non plus le droit de contester et de nier ces miracles au nom de la science », dirait-il à ceux qui s'intitulent libéraux.

Dans la seconde partie, il traite des miracles en général (et non plus des miracles anciens, dits historiques) c'est-à-dire du rôle que la croyance à la possibilité du miracle peut jouer dans la vie ordinaire et il montre que ce rôle est nul.

Dans la troisième partie enfin, tout entière contenue dans la note finale, il traite de la question du miracle dans ses rapports avec la science. Ce point est le plus intéressant ; Kant n'a fait que l'esquisser, mais d'une main assez nette cependant pour qu'on puisse aisément développer sa pensée.

Kant définit le miracle : un événement dont la cause et les lois de production sont absolument inconnues et le resteront forcément. Les adversaires du miracle se réclament de l'autorité de la science, à quoi les partisans du miracle répliquent en rappelant que les savants eux-mêmes avouent leur ignorance et qu'en somme nous ne connaissons pas même la cause de la pesanteur, de la force magnétique, etc. Il est intéressant d'examiner l'opinion de Kant dans ce litige si compliqué et délicat.

Il est bien vrai que nous ignorons quelle est la cause de la pesanteur ou celle du magnétisme. Est-ce une attraction

essentielle à la matière, est-ce la pression d'un éther supérieur ? Quelque hypothèse qu'on adopte, voici de nouveaux phénomènes dont il faut trouver la cause ; on finit toujours par tomber sur de l'inexplicable, on aboutit nécessairement au mystère. Mais ceci accordé, il n'en reste pas moins que nous connaissons les lois suivant lesquelles agissent ces forces mystérieuses, et cela d'une façon suffisamment détaillée pour rendre compte des phénomènes. Nous savons, dans des limites déterminées, quelles sont les conditions indispensables pour que certains effets se produisent (par exemple : la chute des pierres, l'ascension d'un ballon, etc.). Et cela suffit pour que notre raison fasse un emploi sûr et certain de ces forces et pour qu'elle puisse expliquer les phénomènes. Elle les explique sinon d'une façon absolue (*simpliciter*) en remontant jusqu'aux causes mêmes, à l'essence ultime des forces agissantes, du moins d'une façon relative (*secundum quid*), en descendant de ces lois aux phénomènes observés, en subordonnant les faits d'expérience aux lois connues. Or c'est ce qui n'a pas lieu pour le miracle : le miracle est par définition un événement dont on ne peut expliquer la production par aucune loi. C'est pour cela que la science, dont la fonction consiste à déterminer les lois des phénomènes, bien qu'elle ignore les causes premières et l'essence des forces en présence, rejette le miracle qui est la négation de la loi et conséquemment de la science elle-même. Dès lors on s'explique la différence d'impression que cause à l'esprit humain un fait nouveau et inexpliqué, suivant qu'on le regarde comme *naturel* ou comme *miraculeux*. Un phénomène étrange et contraire à tout ce que nous savons, une propriété nouvelle et qui s'écarte de toutes les lois déjà connues, une MERVEILLE, comme on dit quelquefois, ne fait que piquer la curiosité et stimuler l'esprit tant qu'on la regarde comme étant, malgré son étrangeté, un fait *naturel*, tandis que l'idée d'un vrai *miracle* écrase et abat complètement l'esprit. Car les *merveilles naturelles* ouvrent à la raison de nouvelles perspec-

tives, lui font espérer la découverte de nouvelles lois, lui promettent de nouveaux aliments et de nouveaux gains, tandis que le miracle lui fait peur, l'inquiète, ébranle sa confiance dans les lois déjà admises comme vraies ; or la raison, si l'on supprime les lois expérimentales, ne sert plus à rien du tout dans le monde ensorcelé et enchanté du miracle ; elle n'est plus même d'aucun usage MORAL, car on ne voit pas ce que signifierait dans un monde sans lois le devoir et l'accomplissement du devoir, puisque, dans un pareil monde, les mobiles moraux eux-mêmes sont peut-être des phénomènes miraculeux dont personne ne peut savoir avec certitude s'il doit se les attribuer à lui-même ou à quelque autre cause impénétrable, de sorte que notre responsabilité morale pourrait n'être qu'une illusion magique. Notons en passant cette idée de Kant de lier indissolublement la moralité elle-même à la certitude des lois, donc à la solidité de la science et à l'absence du miracle.

On voit donc que le miracle (entendu comme un phénomène qu'on ne peut rattacher à aucune loi) est inadmissible, parce qu'il est la négation même de la raison tant morale que scientifique. Quant à ceux qui, ne croyant pourtant pas pouvoir s'en passer, tâchent d'adoucir le coup qu'ils portent à la raison en disant que le miracle n'arrive que rarement, ils soutiennent une thèse absurde. Cela revient ou à changer le sens des mots, en appelant miracle tout événement rare et encore inexpliqué ; ou à affirmer quelque chose d'incontrôlable. Comment savent-ils, en effet, que les miracles sont rares ? N'y en a-t-il qu'un par siècle ? ou y en a-t-il eu beaucoup jadis et plus un seul aujourd'hui ? La fréquence du miracle ne peut pas se déterminer objectivement, puisqu'on ne peut pas contrôler scientifiquement de pareils faits ; on ne peut donc en juger qu'en se basant sur les nécessités de notre raison, sur les maximes indispensables à son usage, et alors il faut dire ou qu'il arrive journellement des miracles, quoique cachés, dissimulés sous l'apparence d'événements naturels, ou qu'il n'en arrive jamais, et l'on doit alors

exclure la notion de miracle de nos théories et lui refuser toute valeur pratique. Le premier parti étant absurde — on ne peut regarder comme un miracle ce qui s'explique naturellement — il ne reste que le second. Il faut ériger en maxime de notre raison (soit théorique dans l'explication des faits, soit pratique dans la conduite de nos actions) qu'il n'y a pas de miracles, que tout arrive et se produit suivant une loi régulière, connue ou inconnue. Kant nie donc le miracle. Mais notez bien une chose, c'est qu'il ne le nie pas comme le nient la plupart de ceux qui parlent au nom de la science et qui prétendent par là engager la réalité absolue. Cela, c'est du dogmatisme. Kant, lui, est critique ; il n'affirme rien quant au fond des choses. Ce n'est pas comme vérité de fait, comme dogme absolu, qu'il rejette le miracle, c'est comme maxime de notre raison ; il le dit nettement et y insiste visiblement. La question ne peut être tranchée par les faits : il n'y a aucun moyen de déterminer ni la réalité ni la fréquence des miracles ; l'exclusion du miracle est une affaire de méthode, elle est commandée par les nécessités de notre pensée. Or c'est l'axiome critique par excellence qu'il ne faut pas faire de notre pensée la mesure des choses en soi. Nous ne sommes pas autorisés à attribuer une vérité absolue aux axiomes que pose notre raison, lorsqu'elle s'applique à connaître. Voilà pourquoi il faut considérer la négation du miracle comme une maxime de notre raison, comme une *condition de son emploi,* tout en réservant la question de sa vérité absolue. Voici d'ailleurs sur ce point les termes mêmes dans lesquels Kant formule sa pensée : « Personne, écrit-il, ne saurait s'exagérer la pro-
» fondeur de ses connaissances au point de prétendre déci-
» der par exemple que les choses étonnantes que nous offre
» la nature sont le simple résultat des lois naturelles et que
» le Créateur n'y intervient pas directement. C'est un phéno-
» mène étonnant au plus haut point que la conservation et
» le maintien de l'espèce dans le règne animal et végétal :
» chaque individu nouveau reproduit le type original ; chez

» les plantes chaque printemps fait jouer le même subtil
» mécanisme qui reproduit exactement jusqu'à la beauté si
» délicate des couleurs, sans que les forces destructives de
» la nature inorganique aient pu, pendant la mauvaise sai-
» son, porter à cet égard le moindre préjudice aux graines
» de la plante. Eh bien, en présence de faits de ce genre,
» je dis qu'il est impossible de prétendre *savoir* (*einsehen*)
» si le simple jeu des lois naturelles suffit à les produire,
» ou s'ils ne réclament pas à chaque fois un acte immédiat
» du Créateur. Tout ce qu'on peut dire, c'est que ces faits
» sont expérimentalement connus. *Pour nous* par consé-
» quent ils ne sont pas autre chose que des *effets naturels*
» et ils ne doivent jamais être jugés autrement, comme il
» convient à la modestie de la raison. Vouloir dépasser ces
» limites (soit pour affirmer, soit pour nier qu'il y ait là
» autre chose que des effets naturels), c'est être téméraire
» et présomptueux, quoi qu'en disent ceux qui prétendent
» que l'affirmation du miracle est une preuve d'humilité
» dans la manière de penser. »