Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 1 (1951)
Heft: 2

Artikel: Les refus de Kant : exposé
Autor: Muller, Philippe
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380551

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: 15.07.2025

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

LES REFUS DE KANT

I

« Il est temps que l'homme de l'Occident devienne plus conscient de ce qu'il a réalisé dans le monde », disait un écrivain anglais aux Entretiens de Genève l'an passé. Cette prise de conscience nous est désormais facilitée par le triomphe de la technique moderne. Jetons un regard autour de nous : ce monde qui est le nôtre porte partout notre trace. Il est celui du travail humain. Cette ligne qui coupe le paysage est une route. Ces plages vertes là-bas sont des champs et des bois qui doivent jusqu'à leur couleur aux mesures prises pour amener l'eau, mêler les essences, freiner les exubérances de la végétation. La nuit n'est plus obscurité, mais un jour qui continue aux soleils artificiels de nos éclairages. L'hiver n'a plus de froid que ne vainquent nos poêles. La pénurie angoissante qui, encore en plein siècle passé, tuait des générations entières, a fait place à une abondance dont l'excès seul nous embarrasse. Avant que les expériences de la « Gestaltpsychologie » nous aient prouvé qu'il n'y a rien de perçu qui ne soit d'avance le produit de notre activité, la science, la technique modernes l'avaient inscrit au cœur de notre vie quotidienne et dans nos plus humbles paysages.

La nature n'a pas toujours été cet ensemble de réalisations humaines. Il y a eu un temps où la nuit, le froid et la faim étaient des présences massives. L'homme antique, après lui l'homme médiéval ne disposaient pas de nos prises sur le donné : ils ne pouvaient se sentir éminemment appelés à le dominer. La nature les investissait totalement, et ils étaient devant elle passifs, d'avance désarmés, bien plus encore d'avance soumis : la Grèce crucifiait Prométhée au Caucase, Virgile met Salmonée aux Enfers, Dante relègue Lucifer au plus profond de ses cercles comme une malédiction vivante dressée devant tout effort d'émancipation. Le passage de l'homme antique et médiéval à l'homme moderne, de l'homme passif à l'homme actif, se fait au XVIIIe siècle. Certes, cette mutation a des commencements plus anciens. Elle s'annonce dès le moyen âge quand naissent les villes au sein du monde féodal et en opposition avec lui ; elle se

précise avec le développement des relations commerciales, et, au siècle de Colbert, la création des manufactures. Mais c'est au XVIIIe siècle que la lente gestation du monde moderne a progressé assez pour que l'opposition entre l'ancien et le nouveau devienne un thème essentiel de la réflexion philosophique. Des formes de vie nouvelles exigent de nouvelles formes de pensée. Tumultueusesement, sur tous les points à la fois, dans tous les domaines, de toutes les façons, de la chanson à l'essai, de la comédie au roman, de l'exégèse à la biologie, on met en question la tradition, on cherche de nouvelles fondations aux pratiques les plus communes, on élabore une nouvelle philosophie.

Kant se place dans ce contexte, et on ne peut rendre pleine justice à sa pensée si l'on ne souligne d'abord qu'elle s'est constituée autour de la rupture. Chez lui, comme chez Hume et les Encyclopédistes, chez lui comme chez Rousseau, l'effort philosophique consiste d'abord à faire le point, à déterminer la place de l'homme au sein de la nature, c'est-à-dire au sein de ce monde transformé.

« S'il est quelque science qui soit réellement nécessaire à l'homme, c'est celle que j'enseigne, qui lui indique de remplir convenablement la place qui lui a été assignée dans la création, et dont il peut apprendre ce qu'il doit être pour être un homme. » [1]

Indiquer à l'homme sa vraie place dans l'univers, il n'y a pas de philosophie qui ne se le propose. Il se trouve pourtant des époques où cette tâche devient d'une actualité plus immédiate : époques de transition où un ordre traditionnel s'effrite sous la poussée de circonstances nouvelles, et où l'on cherche des points d'ancrage plus sûrs que les traditions répudiées. A cet égard, le XVIIIe siècle ressemble à tous les siècles de passage, au Ve avant Jésus-Christ avec ses sophistes et Socrate, au Ier après Jésus-Christ, à Rome, avec ses empereurs et ses stoïciens, les siècles de la décadence impériale avec ses sectes mystiques importées d'Asie. Il y a cependant un point où le Siècle des Lumières se distingue de tous les autres : c'est que l'effort fait par la pensée pour rechercher le fondement de la nature humaine s'appuie désormais sur un savoir objectif qui ne peut plus être récusé.

II

« Je suis par goût un chercheur », dit Kant de lui-même. Rien d'étonnant dès lors qu'il réfléchisse d'abord aux problèmes posés par ce savoir objectif, que durant la première partie de sa carrière, il aura aidé à augmenter. Semblable en cela à Descartes, sa première

[1] Hart. VIII, 624. Trad. V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, Alcan, 1926, p. 122.

préoccupation vise à établir la part de vérité à laquelle nous pouvons atteindre. « Que puis-je savoir ? » se demande-t-il avant tout, et la Critique de la Raison pure théorique précédera, dans le système, la réflexion morale, tout au moins extérieurement. On le voit [1], dès 1772, oscillant entre deux possibilités, deux hypothèses également défendables, l'une qui construit le savoir à partir d'une passivité radicale, l'autre qui le constitue autour de la notion *d'action*. Il serait erroné sans doute de rattacher cette hésitation kantienne à une préoccupation morale : elle est encore entièrement théorique, et se comprend sans reste en fonction de cette nouvelle saisie scientifique de la nature qui s'impose avec Galilée et Descartes.

Sur ce plan, l'esprit moderne rompt avec l'attitude antique et médiévale. Jusqu'au moment où le rationalisme quantitatif se constitue, l'attitude de l'esprit à l'égard de la nature était restée contemplative. Le monde était une œuvre d'art, parfaite au niveau des étoiles, dégradée au niveau de notre univers sublunaire, mais partout régie par les mêmes lois structurelles. « Dessiner l'harmonie du cosmos aussi fidèlement que possible, écrit Abel Rey dans le remarquable ouvrage qu'il a consacré à l'évolution de la pensée occidentale [2], voilà le but de la science (hellénique et médiévale). Aussi n'a-t-elle qu'à extraire des complexes sensibles que sont les choses les formes qui entrent telles quelles dans ces complexes et les constituent, couleurs dont la nature forme sa palette pour peindre son décor. » Les causes thomistes s'engendrent et se superposent hiérarchiquement : « La cause supérieure, dit saint Thomas, n'est pas contenue dans l'ordre de la cause inférieure, mais c'est le contraire. L'exemple apparaît bien dans les choses humaines. Car l'ordre de la maison dépend du père de la famille, qui est limité par l'ordre de la cité, qui procède lui-même du chef de la cité. Celui-ci à son tour est soumis à l'ordre du souverain, par lequel tout le royaume est ordonné. » [3]

La pensée moderne qui découvre la mécanique classique répudie la contemplation thomiste et son tranquille et statique rebondissement de causalités. Ils lui paraissent stériles. Il ne s'agit plus, pour Galilée notamment, de connaître les secrets de la nature pour avoir une raison de plus d'en admirer la perfection : il veut s'en servir pour agir sur elle. « Dès lors la nature, continue Abel Rey, au lieu d'être considérée comme une statue qu'il s'agit de refléter en un

[1] Lettre à Marcus Herz, du 21 février 1772.

[2] Encyclopédie française permanente, t. I : *De la pensée primitive à la pensée actuelle*, 1937.

[3] *Sum. Theol.*, Part. I, quæst. 105, art. 6, *Concl.* — Cité (en latin) par L. Brunschvicg, *L'expérience humaine et la causalité physique*. Paris, Alcan, 1922, p. 170.

miroir, est vue comme une source d'infinies richesses qu'il faut exploiter et asservir. » Dans cet effort d'ingénieur, le raisonnement mathématique devient un instrument d'une efficacité à chaque pas mieux éprouvée. Or, c'est par nature, Kant le verra bien, et fait ici écho à Descartes, un raisonnement constructif, et, dit encore Rey, « cette construction rationnelle n'est autre, à son terme, que la construction naturelle elle-même... Notre savoir sur les choses coïncide avec les opérations par lesquelles elles se produisent. La pensée est une fabrication et non plus une activité réceptrice. » [1]

L'imagination constructrice et constructive, dans sa tentative pour substituer, aux séquences de la nature, des *conséquences* régulières, se sert d'une arme à double tranchant : le lien de fer du déterminisme. Et le recours à cet instrument jette un voile de difficultés sur la nature opératoire de sa démarche. Les causes que la science met désormais au jour, et que formule la loi physique sous forme de fonctions sans s'embarrasser des notions désormais périmées d'agent et de substance, ne peuvent être entièrement construites, c'est-à-dire imaginaires. La preuve, c'est qu'elle réussit, c'est que tous les corps tombent selon la loi de la pesanteur, et non seulement ceux sur lesquels j'expérimente, c'est que les planètes répondent désormais au rendez-vous que leur assigne le télescope. Mais si le déterminisme est ainsi ancré dans la nature, si le savant ne fait que le dégager, il est irrésistiblement généralisé à l'ensemble des phénomènes. Certes, la nouvelle science n'en était qu'aux débuts de son exploration passionnée des lois naturelles ; bien des événements échappaient encore à ses prises calculantes. Mais en droit, du moins, tous sont susceptibles d'être ramenés à l'action de lois précises. Là où elles échappent, c'est notre ignorance qui en porte la faute, ce n'est pas la nature qui se déjuge. L'animal est une machine, simplement plus complexe que les ensembles physiques ou astronomiques, et par suite plus difficile à ramener, dans ses conduites apparemment spontanées, au modèle mécanique valable pour ceux-ci. Le savant lui-même est une machine, plus complexe encore, mais de même fabrique. S'il ne connaît pas les lois auxquelles obéit sa pensée, il n'a pas le droit de voiler cette ignorance d'un nom positif, et de l'appeler liberté. Mais si la pensée du savant aussi est rigoureusement déterminée, par un enchaînement externe qui est fatal comme la trajectoire d'une balle ou d'une planète, elle n'est plus qu'une réaction, entièrement prévisible — en droit, dans l'avenir en fait — entièrement causée dans son apparition et dans son déroulement par les circonstances qui la suscitent. Dès lors, plus d'action, plus d'opération, plus de réalisation intellectuelle, plus rien de ce

[1] *Op. cit.*, p. 16-3.

qu'exige pourtant la pensée effective du savant construisant sa science.

En d'autres termes, le monde que construit la pensée, et que le XVIIIe siècle appellera du nom équivoque de *nature*, n'englobe pas, ne peut englober, expulse même de sa positivité — le savant, son auteur.

Kant, dès la lettre que je citais plus haut, a pressenti cette exclusion réciproque. Mais du plan théorique où nous sommes restés jusqu'ici, le problème qu'elle soulève rejaillit sur celui de l'action au sens le plus large, de l'action sur laquelle porte un jugement moral, de l'action qui construit notre destin. Et nous touchons ici à une seconde préoccupation inscrite dans la nature même de Kant, celle de la pratique. Ses ouvrages les plus scientifiques de sujet, comme par exemple l'*Histoire universelle de la nature et théorie du ciel*, s'ils poussent selon le mot de V. Delbos « jusqu'aux dernières limites possibles l'explication scientifique de la nature », aboutissent cependant à des « rêves de mondes merveilleux pour nos destinées ultra-terrestres. »[1] Si le déterminisme, tel que Kant pouvait le concevoir, pose un problème théorique considérable, il en pose un plus redoutable encore sur le plan moral. En effet, qu'est-ce donc qu'agir ?

III

Essayons tout d'abord, avant de montrer comment Kant, par une série de refus enchaînés, va renouveler la réflexion morale, d'indiquer en quelques mots les problèmes qui s'ouvrent ici.

L'action est un comportement, voilà la première réponse qu'on peut donner à notre interrogation. Mais « on n'a pas coutume, remarque Maurice Pradines, de parler des actions d'un chien qui chasse, d'une abeille qui butine, d'une poule qui cherche son grain : nous référons leurs mouvements à quelque instinct, sinon à quelque mécanisme plus simple... L'animal qui chasse n'agit pas, parce qu'il nous semble poussé par des sollicitations perceptives qui déclenchent en lui des mouvements... à la manière de véritables passions : ... tout ce qu'il paraît faire est fait en lui sans lui. Or agir, c'est faire ; ce n'est pas se laisser faire. Et faire, c'est réaliser un dessein défini par la mise en œuvre de moyens disposés et ordonnés comme instruments clairement aperçus de tels desseins. »[2] L'action est ainsi toujours, et de nature, *technique*. Là où des moyens sont tout fournis d'avance, font par exemple corps avec l'organisme comme le bec des piverts, et sont par surcroît utilisés en vertu d'un savoir-faire

[1] V. Delbos, *op. cit.*, p. 73.
[2] *Traité de psychologie générale*, PUF, 1946-1948, III, 344 sqq.

préformé, il y a automatisme, comportement instinctif, et non action. Ainsi, l'action implique une certaine rupture de l'adaptation spontanée au monde externe ou interne : elle correspond à une libération que l'on ne rencontre qu'à l'état d'ébauche chez la bête. Mais elle enveloppe une seconde rupture, à l'égard des fins qu'elle promeut. Elle n'est pas seulement choix des moyens, l'acteur n'est pas pur technicien, il assume la fin, il en répond, il en est *responsable*. Et cette responsabilité introduit à un domaine de radicale nouveauté : celui que constituent les réalisations humaines. — Entre l'acteur et son œuvre se glisse dès lors la culture, c'est-à-dire un ensemble de réalisations déjà réalisées, et auxquelles se mesurent les nouvelles. Une action singulière se profile ainsi sur une toile de fond, qui, la détachant avant de l'intégrer, lui confère sa *signification*. « Il faut étudier la société par les hommes, — dit quelque part Rousseau, et Kant devra longuement méditer cette remarque, — et les hommes par la société : ceux qui voudront traiter séparément la politique et la morale n'entendront jamais rien à aucun des deux. »[1] Dans les périodes de relatif équilibre sociologique et politique, dans les sociétés fermées sur elles-mêmes et vouées à la permanence, le problème de la norme s'arrête là : le bien est ce qui est reçu, le mal ce qui ne se fait pas, un cadre de référence rigide entoure l'individu dans les déterminations quotidiennes de sa conduite. Mais quand la société tout entière est ébranlée sur ses bases, et que l'individu cherche une justification plus lointaine de son action, la réflexion morale se creuse comme en dessous, et met en question la culture tout entière.

C'est bien là ce qui se passe au XVIIIe siècle. Dès les premières années qui suivent la mort de Louis XIV, d'étranges voyageurs parcourent l'Occident, Persans, Hindous, Hurons, Chinois, princesses de Babylone ; ou ce sont des Anglais, des Français, des Norvégiens qui partent à la découverte de Lilliput, du cœur de l'Afrique, des Indes orientales ou des pays d'en bas. Les étonnements de ces visiteurs de l'imaginaire n'ont d'autre signification que de mettre en évidence ce que la culture acceptée et vécue a elle-même de contingent. Ils jettent la suspicion sur les mœurs agréées. Sous le poids de ces comparaisons, sous l'effet par ailleurs de transformations sociologiques rapides, ces mœurs se modifient vertigineusement. Quand, comme Asmodée, on arrache les façades péniblement érigées par les siècles précédents, et qu'on affronte en face les comportements réels, on en découvre le ressort véritable, et on le trouve dans le plaisir. Permettez-moi de citer ici une belle page des Goncourt, qui orchestre bien l'un des thèmes les plus riches et les plus constants d'un siècle où les normes traditionnelles ont perdu leur influence et leur contrainte :

[1] *Emile*, IV, Ed. Larousse, I, 397.

« Volupté, écrivent-ils ! C'est le mot du XVIIIe siècle, c'est son secret, son charme, son âme. Il respire la volupté, il la dégage. La volupté est l'air dont il se nourrit et qui l'anime. Elle est son atmosphère et son souffle. Elle est son élément et son inspiration, sa vie et son génie, elle circule dans son cœur, dans ses veines, dans sa tête. Elle répand l'enchantement dans ses goûts, dans ses habitudes, dans ses mœurs, et dans ses œuvres. Elle sort de la bouche du temps, elle sort de sa main, elle s'échappe de son fond intime et de tous ses dehors. Elle vole sur ce monde, elle le possède, elle est sa fée, sa muse, le caractère de toutes ses modes, le style de tous ses arts ; et rien ne demeure de ce temps, rien ne survit de ce siècle de la femme, que la volupté n'ait créé, n'ait touché, n'ait conservé, comme une relique de grâce immortelle, dans le parfum du plaisir. »

Si une personnalité multiple et tonitruante comme Diderot pouvait parfaitement s'accommoder d'un épicurisme renouvelé et affranchi de toute bride, Kant oppose à l'esprit de son temps un refus, d'autant plus systématique qu'il reste longtemps implicite, mais qui donne à son attaque contre l'eudémonisme sa vraie portée et toute sa signification. Nous touchons là à une troisième donnée constitutive de la personnalité kantienne, à ce puritanisme sous-jacent à l'ensemble de son effort philosophique, qui le porte à se défier de la vie spontanée et débridée, et à dresser contre elle l'appareil de la volonté.

C'est, me semble-t-il, ce refus kantien qui rend compte de son détachement progressif à l'égard de l'optimisme leibnizien, auquel il avait donné tant d'armes au début de sa carrière, et qu'il renia par la suite si complètement qu'il interdit solennellement à Borowski de mentionner son écrit « Considérations sur l'optimisme ». Il s'y applique à montrer que la volonté de Dieu n'a pas pu agir selon son bon plaisir, qu'elle a dû se déterminer à choisir le meilleur des mondes. Dès lors, le Tout étant donné d'avance comme le plus parfait, il est contradictoire d'introduire en son sein la liberté d'une partie de ce tout, qui modifierait en quoi que ce soit l'ordonnance de l'ensemble. A ceux qui regretteraient la destruction de la liberté en l'homme et en Dieu, Kant répond que l'on peut sacrifier sans regret une liberté telle qu'on l'entend, et qui n'est que le risque perpétuel de l'erreur et du mal. « C'est au contraire un principe de joie que de se reconnaître citoyen d'un monde qui, dans son ensemble ne peut être plus parfait, que d'avoir une place définie dans le meilleur ordre de choses qui soit concevable, que de comprendre le Tout comme la réalité la plus achevée, et ce qui arrive comme bon par rapport au Tout. »[1] La destruction de la liberté légitime du même coup

[1] V. Delbos, *op. cit.*, p. 88 (paraphrase directe de Kant).

l'aspiration au plaisir, et l'abandon docile aux sollicitations de la nature : je dirais volontiers que c'est parce que Kant ne pouvait se résoudre à trouver le tout de l'homme dans la spontanéité naturelle qu'il s'est trouvé acculé à la nécessité de légitimer la liberté et de repenser les implications philosophiques de l'action.

IV

Il fut aidé dans cette tâche par les refus qu'il dut donner aux morales suscitées par son époque, et que je réduirai, en simplifiant quelque peu, à trois négations principales : celle qui porte sur le dogmatisme et l'ancrage traditionnel de la moralité dans une métaphysique chrétienne, celle qui s'oppose à Hume, celle qu'il portera contre l'une au moins des aspirations rousseauistes.

Si importante que soit chez Kant la préoccupation religieuse, dès ses années de jeunesse où il est marqué par le piétisme, il ne cherchera pas à restaurer l'orthodoxie chrétienne. A vrai dire, on ne retrouve pas chez lui la négation virulente où se distinguent les Encyclopédistes. Et pourtant, Kant aussi donne des armes à la négation antichrétienne du temps : il n'est que de lire les premières pages des *Rêves d'un visionnaire éclaircis par les rêves de la Métaphysique*, de 1766, cet ouvrage en apparence consacré à Swedenborg, et dont l'importance dans l'évolution de la pensée morale de Kant ne peut être surestimée. Le visionnaire, ce n'est pas seulement le spirite suédois : c'est aussi le dogmatique, et, visant en apparence un homme un peu fou, c'est une attitude d'esprit que Kant atteint : « Le royaume des ombres est le paradis des visionnaires. Ils y trouvent un terrain illimité où bâtir à leur gré... Les philosophes font le plan, et le modifient à nouveau, ou le rejettent complètement, comme c'est leur habitude. Seule la Rome sacrée y a des provinces héréditaires ; les deux couronnes du monde invisible appuyent la troisième... et les clefs qui ouvrent les deux portes de l'autre monde, ouvrent en même temps, par sympathie, les coffres-forts dans celui-ci... » Mais la Rome catholique n'est ici qu'un symbole de la connaissance assurée d'un monde intelligible, de la connaissance des choses dernières présentée comme rationnelle et théorique, et derrière ce symbole, commode pour un luthérien prussien, Kant englobe toute l'orthodoxie religieuse. Et pourtant, il est sensible à ce que contient de normatif une vision du monde qui promet tant « à l'espoir en l'avenir ». Ce qu'il refuse, comme ce qu'il renie en Leibniz, c'est de lier en définitive la norme de l'action à une totalité toute faite, toute réalisée d'avance, qui priverait l'action de toute efficace propre, et condamnerait la conscience morale à simplement retrouver une « nature » tout accomplie en elle-même. A ce moment de sa réflexion,

les « vérités » que la foi ancre dans la conscience croyante lui apparaissent non seulement contestables, rêveries et visions incontrôlables, mais superflues. D'où la nuance sceptique de sa conclusion : « Laissons donc à la spéculation et à la solitude des esprits désœuvrés toutes les doctrines tapageuses sur des objets si éloignés. Elles nous sont en réalité indifférentes, et ce qu'il y a de momentanément précieux dans les raisons pour ou contre peut bien décider de l'assentiment des écoles, mais déciderait difficilement en quoi que ce soit de la destinée future des honnêtes gens... Comme notre sort dans la vie future peut, selon toute vraisemblance, tenir à la façon dont nous aurons accompli notre tâche dans celle-ci, je conclus par ce que Voltaire fait dire en fin de compte à son honnête Candide : Songeons à nos affaires, allons au jardin, et travaillons. »

Le scepticisme kantien ressemble à cet égard à celui de Hume, et dans plusieurs passages de cette œuvre à la fois polémique et déjà critique, on retrouve des échos indéniables des thèses essentielles du philosophe écossais. Kant, comme Hume, refuse à cette date la démarche philosophique de l'à priori, parce que la raison ne peut sans l'expérience connaître qu'un corps est impénétrable, comprendre qu'une cause puisse avoir un effet, ou, en tout cas, que telle cause particulière entraîne tel effet déterminé. Comme Hume toujours, Kant oppose à la vision du monde des esprits, le critère de l'expérience et réduit les faits allégués par Swedenborg aux mécanismes déréglés du cerveau. Comme Hume, par conséquent, Kant tend à identifier l'expérience avec l'ensemble des « impressions » reçues par les sens, externe et interne, et à ne valider les idées qu'on en peut tirer que dans la mesure où l'on retrouve en elles un contact immédiat avec les choses, qui en fait toute la vérité. Comme Hume, et comme avant lui Shaftesbury et Hutcheson, Kant enfin réduit l'appréhension de la norme morale au sentiment.

Mais pourquoi Kant va-t-il dépasser cette vision du monde ? Quelles sont les raisons qui vont, dans ces dix années qui précèdent les *Critiques*, le faire abandonner sans retour le sensualisme anglais, dont le sentimentalisme moral n'est qu'une manifestation parmi d'autres ?

A notre sens, et c'est ici un point essentiel, en raison d'une part des conséquences morales de la pensée humienne, et de l'autre, en raison de l'influence de Rousseau et de la méditation de l'histoire et de la culture.

V

La première mention que Kant fait de Hume se trouve dans le dernier chapitre des *Observations sur le Sentiment du Beau et du Sublime* (1764), où il se reporte à une note de l'*Essay* de Hume

sur les caractères nationaux. Cette remarque est suggestive : elle nous avertit que c'est l'essayiste et le moraliste qui influent sur Kant, et c'est sans doute le vrai caractère de Hume auquel il est ainsi sensible, le « fondateur des sciences morales », dont la pensée est incertaine dès qu'on essaie d'en prendre la mesure métaphysique ou épistémologique. Le fameux théorème sur la causalité, selon lequel nous ne lions deux événements du monde externe qu'en raison de l'accoutumance, fondant seule notre croyance au déterminisme, n'a, chez Hume même, qu'une portée essentiellement antireligieuse, ou théologique. Il s'agit de montrer qu'on ne peut rationnellement passer de l'effet à la cause, comme la preuve cosmologique de l'existence de Dieu l'exigerait. Par la critique que Hume fait de la relation de causalité, il ne veut pas faire pièce au déterminisme de la nature, et par là intervenir sur le plan des faits : il veut limiter notre connaissance de la nature, c'est-à-dire se cantonner sur le *plan du discours*. Au scepticisme sur ce dernier plan correspond sur le premier, celui des faits, ou de la nature, un dogmatisme impénitent, qui ressort nettement du chapitre de l'*Enquête sur l'entendement humain* consacré au Déterminisme et à la liberté. Et c'est en définitive cet aspect-là de la doctrine, les gages qu'il donne au déterminisme naturel, qui se manifeste dans la doctrine morale.

Hume procède ici de façon inductive. C'est l'expérience qui va dire, non ce qui est bien ou mal en soi, mais ce que les hommes considèrent comme bien ou comme mal. Il accepte comme un fait la façon dont la norme est éprouvée : elle s'annonce au sentiment, et ne découle pas de la raison. En cela, il reste dans l'orientation sentimentaliste d'Hutcheson. Mais le point de départ empiriste le conduit nécessairement à accepter aussi, comme un donné tout fait, ces exigences de la conscience morale qu'il retrouve en lui et en ses contemporains, ceux du moins avec lesquels il entretient un commerce réglé, c'est-à-dire, en dernière analyse, en ceux qui partagent sa situation sociale : la morale de Hume revient à la justification d'une classe sociale déterminée, et de la culture que cette classe avait édifiée.

Dès lors, le fondement que Hume trouve à la norme, l'utilité sociale, se colore curieusement : l'utilité sociale, c'est celle qui sert une société active, efficiente, riche, repue, où l'ordre l'emporte sur la justice. D'où la vibration péjorative du style de Hume quand il parle du pauvre, qu'il réprouve comme ses amis Encyclopédistes : « Quand paraît un pauvre, écrit-il par exemple, les images désagréables de besoin, de dur labeur, de mobilier sordide, de vêtements grossiers et rudes, de mets répugnants et de boissons nauséabondes, frappent immédiatement notre imagination », ou encore « il suffit, pour notre dessein actuel, d'observer en général que le pouvoir et les richesses

produisent communément le respect ; la pauvreté et la médiocrité, le mépris... »

L'attitude de Hume lie ainsi la morale au fait sociologique, à un donné qui n'est pas remis en question. Elle correspond ainsi assez exactement à l'esprit de la bourgeoisie anglaise, qui, depuis les révolutions du siècle précédent, avait acquis dans l'Etat la prédominance de fait. Sur le continent, en France déjà, la bourgeoisie n'est pas encore triomphante, elle est militante, et la critique sociale y est plus virulente. Mais en Prusse, où l'inégalité des conditions sociales, et surtout des statuts juridiques, était extrême, mais pour Kant, fils d'artisan et mêlé à la société marchande et industrielle de sa ville, lecteur de Roussseau par surcroît, la résignation complaisante de la pensée anglaise était à la longue insoutenable.

VI

Ce n'est pas un paradoxe de soutenir avec V. Delbos [1] que ce n'est pas tant Hume que Rousseau qui tire Kant de son conformisme bourgeois, de son sommeil dogmatique. « Je suis par goût un chercheur, écrit Kant de lui-même. Je sens la soif de connaître tout entière, le désir inquiet d'étendre mon savoir ou encore la satisfaction de tout progrès accompli. Il fut un temps où je croyais que tout cela pouvait constituer l'honneur de l'humanité, et je méprisais le peuple, qui est ignorant de tout. C'est Rousseau qui m'a désabusé. Cette illusoire supériorité s'évanouit ; j'apprends à honorer les hommes ; et je me trouverais bien plus inutile que le commun des travailleurs, si je ne croyais que ce sujet d'étude peut donner à tous les autres une valeur qui consiste en ceci : faire ressortir les droits de l'humanité. » [1] Chez Rousseau, au contraire de chez Hume, l'accent est mis sur le peuple, parce que le peuple correspond plus immédiatement à l'homme naturel, parce qu'aussi il forme la grande masse du corps des citoyens. Le peuple, pour Rousseau, se trouve ainsi à la charnière de deux aspirations dont Bernard Groethuysen vient de montrer, avec netteté, l'inconciliable opposition. D'un côté, Rousseau nous reconduit à l'homme de la nature, de l'autre il nous élève au citoyen. Kant, dans l'adhésion enthousiaste qu'il donnera à l'auteur de l'*Emile*, dont la lecture trouble plusieurs jours durant le cours méthodique de sa vie quotidienne, va faire un choix décisif entre ces deux idéaux, et le refus qu'il opposera à l'homme naturel est sans doute le plus révélateur de ceux qui jalonnent sa voie vers l'affirmation centrale de sa philosophie morale.

[1] *Op. cit.*, p. 116.

L'homme de la nature apparaît d'abord au XVIIIe siècle comme une construction de l'esprit, comme une expérience de laboratoire : on l'obtient par une soustraction et une addition, en retranchant à l'homme tout ce que l'évolution sociale lui a ajouté, et notamment la culture, et en lui rajoutant tout ce que cette évolution lui a enlevé, notamment la spontanéité de ses sentiments. Mais cet « homunculus » abstrait, cet atome humain qui résulte d'une série d'opérations arbitraires, reçoit chez Rousseau une vie étonnante, qui est faite de sa protestation intime contre les exigences d'une société artificielle et frelatée, de sa nostalgie de l'enfance, de cette sécurité qu'il retrouve toujours à nouveau dans l'entretien de soi à soi-même et dans la bonne conscience. Plus encore, par une conversion mystique authentique, la « nature » directement saisie dans l'intimité de la conscience devient le divin même. « S'il est un état, écrit le Promeneur solitaire, où l'âme trouve une assiette assez solide pour s'y reposer tout entière et rassembler là tout son être, sans avoir besoin de rappeler le passé ni d'enjamber sur l'avenir, où le temps ne soit rien pour elle, où le présent dure toujours sans néanmoins marquer sa durée et sans aucune trace de succession, sans aucun autre sentiment de privation ni de jouissance, de plaisir ni de peine, de désir ni de crainte que celui seul de notre existence, et que ce sentiment puisse la remplir tout entière ; tant que cet état dure, celui qui s'y trouve peut s'appeler heureux, non d'un bonheur imparfait, pauvre et relatif, tel que celui qu'on trouve dans les plaisirs de la vie, mais d'un bonheur suffisant, parfait et plein, qui ne laisse dans l'âme aucun vide qu'elle sente le besoin de remplir... De quoi jouit-on dans une pareille situation ? De rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence : tant que cet état dure, on se suffit à soi-même, comme Dieu » *(Ve Rêverie)*. L'homme de la nature, dans cette perspective, devient l'individualité même, l'Individu seul existant, qui enveloppe une a-socialité constitutive. Mais il entraîne aussi une passivité foncière, qui se marque dans la substitution du sentiment à la raison. La lumière intérieure dont parle le Vicaire savoyard ne s'allume que quand la raison éteint son flambeau, « quand l'homme commence de raisonner, il cesse de sentir », dira J.-J. Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre, mais aussi, quand il cesse de raisonner, il cesse d'agir, de construire le monde de la science et le monde du citoyen.

Une fois de plus, nous voyons Kant, après certaines fluctuations du reste, refuser la totalité toute donnée que le Vicaire savoyard, que le Promeneur solitaire nous engagent à accueillir dans l'intimité de la conscience a-logique. Mais ici, ce refus s'appuie sur Rousseau lui-même, sur l'autre pôle de la pensée rousseauiste, sur la méditation de l'idéal du « citoyen de Genève ». Rousseau déjà avait senti, et

c'est de là que partira Kant, que l'homme de la nature est bon, mais non pas vertueux. La vertu naît, avec la morale et l'action, par le pacte social. « L'ordre social, d'après Rousseau, écrit Groethuysen, n'est pas un produit de la nature. Ce n'est pas non plus un produit de la force. C'est une création humaine d'ordre moral. »[1] Logiquement (car bien entendu, la chronologie n'a rien à faire ici), par le pacte social toute la liberté originelle est déposée et la liberté civile jaillit des ruines de la première. Le signe de cette promotion, de cette *mutation* est l'apparition de la volonté générale. Les lecteurs du *Contrat social* connaissent les difficultés de cette notion, que Rousseau oppose à la volonté de tous, c'est-à-dire à la sommation des volontés individuelles : on n'arrive pas à la volonté générale sans un acte de vertu qui la rend indépendante de l'inclination propre, toujours particularisante. Si la volonté particulière s'exprime par le désir, la volonté générale s'exprime par la loi, qui n'est promulguée que quand le souverain l'a librement acceptée, et dont le respect fonde en définitive sa liberté.

Cette conception va profondément marquer Kant, et dès la lecture de l'*Emile* où elle se trouve esquissée dans la dernière partie. Elle est reprise par lui des *Rêveries d'un visionnaire* : « Nous nous voyons, écrit Kant, dans les plus secrets mobiles de notre conduite, sous la dépendance de la règle de la volonté générale, et il en résulte dans le monde de toutes les natures pensantes une unité morale et une constitution systématique selon des lois exclusivement spirituelles. Si l'on veut appeler sentiment moral cette contrainte de la volonté que nous sentons en nous, et qui la force à s'accorder avec la volonté générale, on se borne à en parler comme d'une manifestation phénoménale de ce qui en nous a une antériorité réelle; et l'on n'en établit pas les causes. » Newton, continue Kant, a nommé gravitation la loi certaine du déplacement des corps à la rencontre les uns des autres : « Ne serait-il pas possible de représenter de même l'apparence phénoménale des impulsions morales dans les natures pensantes, du moment que ces natures sont entre elles dans des rapports de réciprocité, comme la conséquence d'une force réellement active, de telle sorte que le sentiment moral fût cette dépendance sentie de la volonté particulière à l'égard de la volonté générale, une suite de la réciprocité d'action naturelle et universelle par laquelle le monde immatériel conquiert son unité morale, en se constituant, d'après les lois de cet enchaînement qui lui est propre, en un système de perfections spirituelles ? »[2] Certes, ce texte marque bien l'influence de Rousseau sur Kant, mais tout à la fois le point où Kant se

[1] B. Groethuysen, *J.-J. Rousseau*, N. R. F., 1950, p. 68.
[2] V. Delbos, *op. cit.*, p. 116.

sépare de lui : la volonté générale, ici, n'est plus la volonté d'un corps collectif, d'une personne fictive, nation ou Etat ; elle est déjà la loi rationnelle, et dans cette modification de la pensée rousseauiste gît en germe la doctrine morale de Kant. C'est elle, nous semble-t-il, qui ouvre à Kant la considération de l'histoire. Si l'on prend au sérieux l'avènement de la vertu, liée à l'établissement de la loi, l'histoire de l'humanité peut être alors embrassée d'un seul coup d'œil comme la moralisation progressive de l'homme, comme la création d'une République de vrais citoyens, c'est-à-dire d'hommes chez qui la volonté générale s'est totalement substituée à la volonté particulière, en d'autres termes, une communauté transparente de personnes.

Cet avènement ne peut être l'œuvre de la nature. Il n'est pas, comme chez Lessing, le déploiement dans le temps d'un plan caché de l'Etre, que l'homme retrouverait en s'éduquant tout au long de l'histoire. La totalité morale est tout entière à venir, elle est l'aboutissement des efforts humains, elle est la signification immanente de ses conduites, de ses jugements moraux, de ses efforts vers le savoir, de son humilité religieuse.

Une fois installé sur ce plan où se rejoignent les intérêts de la moralité, de la raison, et la destination politique de l'homme, Kant va pouvoir soumettre à la critique le fondement commun de toutes les morales que le XVIIIe siècle lui proposait, celle de Hume et celle de Rousseau en particulier, le sentiment. C'est cette dernière rupture qui va parachever la pensée kantienne en l'ancrant définitivement dans la raison. De fait, dans le long passage que je citais tout à l'heure, la conception morale de Kant se présente encore comme une « rêverie », comme une vision, qui, pour être consolante, n'est pas pour autant fondée. Elle n'a pour parrain que l'intérêt de la raison, elle est donc l'expression d'une exigence subjective, que rien encore ne permet de valider objectivement.

La méditation kantienne ne peut pourtant se contenter d'un fondement aussi aléatoire, et se rabattre sur une propriété en dernière analyse psychologique de la « nature » humaine. Comme si Kant pressentait que le sentiment, ou le donné, comme l'œuvre frénétique du marquis de Sade le prouvera à peu près à la date où le professeur de Kœnigsberg réfléchit à sa table de travail, s'achève dans un égoïsme solipsiste, et laisse le dernier mot à la multiplicité et au divers, comme s'il prévoyait déjà la réponse qu'il opposera quelque temps après la tentative de Jacobi de fonder sur la foi et non sur la raison l'appréhension du réel, Kant vise à réconcilier la moralité qui exige la liberté et s'annonce au cœur, et la raison qui incline au déterminisme, mais qui fonde seule la plus haute communauté. Si un philosophe est grand plus par les problèmes qu'il suscite que

par les solutions qu'il y propose, il faut accorder à Kant une place parmi les plus grands. Notre dessein n'était aujourd'hui que de circonscrire les points d'ancrage de la réflexion kantienne, en la définissant négativement par rapport à la pensée de son époque, en explicitant les refus qui lui permirent de s'élever jusqu'à une métaphysique nouvelle, le refus opposé aux conséquences morales de l'esprit nouveau, le refus opposé à un retour docile à la tradition dogmatique, le refus enfin opposé au sentiment, c'est-à-dire à la passivité comme forme privilégiée de l'existence authentique. Peut-être cette optique permet-elle de mieux saisir, dans une seconde démarche que nous ne pouvons pas rappeler ici, la nature du rationalisme kantien, et de justifier, même contre Scheler, les affirmations formalistes qui en découlent.

PHILIPPE MULLER.

DISCUSSION [1]

Au début de la discussion, M. G. MOTTIER (Genève) fait remarquer que si la tendance « moderne » consiste bien à résorber le « donné » dans le « construit », elle trouve un obstacle précisément dans la norme de l'action : ne marque-t-elle pas, en définitive, la limite de la construction libre ? et par là, ne représente-t-elle pas une survivance de l'esprit médiéval, qui diminue, à tout le moins, le saut évoqué par M. Muller entre l'attitude passive du classicisme grec et médiéval, et l'attitude active de la pensée moderne ?

Pour M. F.-L. MUELLER (Genève) l'exposé de son homonyme n'a par apporté les éclaircissements qu'il attendait. Il ne discerne pas nettement la thèse défendue, regrette le manque de conclusion, et comme la pensée morale de Kant a été soumise à une critique poussée dans la pensée ultérieure, l'absence d'indication sur le parti que prend M. Muller dans le débat portant sur le formalisme kantien.

M. ARNOLD REYMOND prend ensuite la parole : « J'ai été très intéressé par l'analyse historico-critique que M. Muller nous a présentée sur la relation qui existe entre la pensée de Kant et les préoccupations sociales et les tendances politiques du XVIIIe siècle. C'est là un aspect de la philosophie kantienne qui n'est pas souvent mis en lumière d'une façon approfondie.

Cela dit, je voudrais ajouter un complément aux remarques judicieuses de M. Mottier. Je pense tout d'abord qu'il y a un parallélisme rigoureux entre la Critique de la Raison pure théorique et la Critique de la Raison pure pratique. Dans la première, ce qui est donné avant toute expérience, ce sont les formes à priori de la sensibilité (espace et temps) et de l'entendement (catégories) ; dans la seconde, la forme à priori de l'action morale est constituée par l'impératif catégorique. Or de même que les formes à priori de l'espace et du temps ne nous renseignent en aucune façon sur les lois qui régissent la multiplicité

[1] Cette discussion a été rédigée par M. Philippe Muller à l'aide des textes envoyés par ceux qui y prirent part.

phénoménale et son comportement, de même l'obligation impliquée dans l'impératif catégorique est une pure forme qui ne nous indique nullement les règles de l'action morale.

Il y a ainsi lieu de distinguer soigneusement entre la valeur et les normes par lesquelles on l'évalue.

La valeur géométrique, par exemple, désigne un continuum spatial amorphe. La géométrie euclidienne au contraire est une norme, entre plusieurs autres, puisqu'il existe des géométries non-euclidiennes (Riemann, Lobatchewski, etc.). Kant s'est donc trompé en affirmant que la valeur géométrique s'identifiait avec la forme euclidienne tenue pour à priori. De même en morale, l'impératif catégorique (tu dois) est la forme à priori de l'action morale, car tout acte moral est forcément obligatoire ; mais cette forme à priori ne nous indique en aucune manière les normes dont il faut user pour accomplir un acte juste, par exemple. »

Puis M. Rochedieu s'exprime en ces termes : « Je tiens tout d'abord à remercier très vivement M. Philippe Muller pour le tableau extrêmement suggestif qu'il nous a donné de l'un des aspects de la pensée de Kant. Certains traits de cette philosophie prodigieusement riche ont été mis en valeur par l'éclairage particulier que constitue cette recherche des refus de Kant. Il est toujours précieux d'avoir l'attention attirée sur des points qui, même s'ils paraissent de détail au premier abord, n'en sont pas moins essentiels.

Parmi les refus de Kant qui nous furent signalés, j'en relèverai deux, non pas qu'ils soient inexistants, loin de là, mais parce qu'ils m'apparaissent quelque peu contradictoires l'un à l'autre. Kant, nous a-t-on dit, *refuse tout dogmatisme*, et nous savons en effet que la philosophie critique ne se contente pas du respect dû à de vénérables traditions ou à l'autorité des grands maîtres lorsqu'il s'agit d'accepter une doctrine ou même d'adopter de simples données de base ; elle soumet à l'épreuve de la critique tous les éléments du système qu'elle examine.

Mais d'autre part, nous fait-on remarquer, Kant *repousse les conséquences morales de la philosophie de Hume*, cet utilitarisme basé sur l'instinct. Pour le penseur allemand, la vie morale ne peut être que désintéressée, car elle a sa fin en elle-même et non dans un but qui lui est étranger. Or, cette conception d'une autonomie morale, qui se refuse à suivre Hume dans les prolongements pratiques de ses idées, n'est-elle pas inspirée à Kant par l'influence toujours vivante du milieu piétiste où s'est déroulée sa jeunesse ? L'absolu de l'impératif catégorique n'est-il pas une traduction sur le plan philosophique du dogmatisme religieux abandonné par Kant lorsqu'il réfléchit en philosophe, mais qui demeure l'un des ressorts cachés de sa vie affective ? Et dès lors, peut-on placer sur le même plan ces deux refus, celui du dogmatisme et celui des conséquences morales de la doctrine de Hume ? Le second de ces refus n'est-il pas dû, en dernière analyse, au dogmatisme que repousse le premier ? »

M. M. Gex (Lausanne), à son tour, s'en prend à l'orateur : « La méditation de Kant a tenté de lier étroitement le souci de la science à celui de la morale, ainsi qu'en témoigne la phrase fameuse qui résume les objets de sa ferveur : « Le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale au-dedans de moi », aussi est-il important de bien saisir sa conception de la science qui forme un des noyaux de sa pensée. Pour éclairer cette conception, M. Muller a présenté un schème historique beaucoup trop sommaire et même inexact. Selon le conférencier, la science hellénique et médiévale est contemplative et passive, alors que la

science contemporaine serait purement constructive et active. Laissons de côté le diagnostic porté sur la science antique — qui demanderait aussi à être nuancé — pour nous attacher au cas de la science contemporaine. C'est Léon Brunschvicg qui a sans doute donné une image fausse du climat épistémologique actuel en insistant unilatéralement sur le pur constructivisme. Toutes les vicissitudes de la physique contemporaine s'inscrivent en faux contre cette interprétation unilatérale. Sans doute, la part du construit est immense en physique relativiste, quantique et nucléaire, mais ce qui frappe de plus en plus, ce sont les contraintes inflexibles auxquelles l'esprit humain est soumis : loin de pouvoir s'abandonner à sa pente naturelle, il doit sans cesse réformer ses manières de penser, adopter les solutions au prime abord les plus choquantes. Le dualisme onde-corpuscule de la mécanique ondulatoire est choquant, l'abandon de la continuité en énergétique dans la théorie des quanta, puis l'abandon des notions d'individualité des particules dans les nouvelles mécaniques sont non moins choquants. M. Gaston Bachelard a parlé d'une *philosophie du non :* en science, l'esprit propose et la nature, par le truchement de l'expérience, dispose en disant le plus souvent « non ! » aux conceptions antérieures ou *a priori*.

La science contemporaine, bien loin de valoriser le pôle épistémologique du pur constructivisme, opère au contraire une synthèse harmonieuse entre le construit et le donné, entre la tendance rationaliste et la tendance empiriste.

Pour en revenir à Kant, sa propension était sans doute de minimiser partout le donné en faveur du construit, si l'on s'en rapporte à l'amusant diagnostic d'Emmanuel Mounier sur le philosophe de Kœnigsberg : « Ce schizoïde puissant qui a communiqué sa schizoïdie à l'univers ! » (*Traité du caractère*, p. 657).

M. R. Schaerer (Neuchâtel) en veut pour son compte à l'opposition dressée entre la passivité antique et l'activité moderne : « L'opposition qu'établit M. Muller entre la passivité de l'homme antique et la créativité de l'homme moderne correspond sans doute à une réalité. Présentée sous une forme catégorique, je la crois inexacte et génératrice d'équivoques. Il me semble que chez l'homme antique et chez l'homme moderne les deux composantes coexistent, mais dans un ordre qui se renverse en passant de l'un à l'autre. Je dirais grossièrement que l'homme antique reçoit avant de créer et que l'homme moderne crée avant de recevoir. Prenons deux exemples, Platon et Hegel. Il ne fait pas de doute, selon moi, que les Idées constituent pour l'auteur des *Dialogues* un monde objectif que l'âme a pour mission de refléter par une opération hautement assimilatrice ; que, d'autre part, l'Esprit hégélien s'affirme créateur de l'histoire et du monde, créateur même de Dieu, qu'il engendre en prenant conscience de ses propres richesses.

Et pourtant si l'âme platonicienne se soumet à l'idéal, c'est pour agir sur le réel d'ici-bas et le transformer à la ressemblance du modèle. Inversement, l'Esprit hégélien ne crée son histoire que pour la constater ensuite passivement et la réfléchir sur elle-même. « La chouette d'Athéna ne commence à voler qu'à la tombée du crépuscule » (Hegel). Le philosophe hégélien est un révélateur de ce qui fut. L'histoire écoulée est pour lui la mesure de toutes choses : *Weltgeschichte ist Weltgericht*. Toute philosophie devient ainsi philosophie de l'histoire, et l'événement conquiert de ce fait une valeur absolue. L'Evénement hégélien prend la place de l'Idée platonicienne. Et ce que Platon appelait Cause ou Démiurge, Hegel l'appelle Napoléon, ce « Dieu révélé », cette « âme cosmique », qui fait le monde, pour le livrer ensuite aux analyses de Hegel.

Ainsi, dans le cas de Platon, la philosophie a pour mission de transformer le monde sur le modèle des Idées ; dans le cas de Hegel, elle se borne à constater le Révolu, à sanctionner l'Histoire, à survoler au crépuscule l'Evénement qui s'achève. Où se trouve la plus grande créativité ? Chez celui qui inspire les réformes d'un « jeune tyran » ou chez celui qui ratifie les réformes napoléoniennes ? »

Mlle J. Hersch (Genève) intervient alors une première fois: « Je pense que non seulement Kant n'a pas cherché à restaurer le dogmatisme, mais que tout son effort est dirigé contre celui-ci, par la défense du *formalisme*. Il n'est pas possible de parler de Kant sans faire intervenir le vide de ce formalisme, qui garantit les possibles de la liberté. C'est le caractère formel de l'impératif catégorique qui lui enlève toute valeur dogmatique.

D'autre part, il ne me paraît pas légitime de placer Kant dans une lumière moderne, telle qu'elle résulte de Hegel d'abord, de Marx ensuite, sous laquelle il semble que la seule dimension transcendant la réalité positive physique, c'est le social et c'est l'histoire. Pour les penseurs plus anciens, il y avait une autre dimension transcendante, ni physique, ni sociale, ni historique : celle de l'éternel.

Ainsi, s'il est vrai que la vertu pour Kant n'est pas une donnée naturelle, elle ne naît pas non plus d'un pacte social — mais elle appartient au monde nouménal.

Si l'action humaine n'est pas soumission à l'être, elle n'est pas non plus « créatrice de l'être » : elle *est* l'être, en tant qu'elle est nouménale. Son être n'est pas fait de ses conséquences dans la société, l'histoire et le temps. Elle n'est pas « gagée sur l'histoire », si l'on entend par là que c'est l'histoire qui la juge. L'histoire juge chez Hegel, mais nullement chez Kant. Celui-ci, au contraire, dénie toute valeur morale aux impératifs hypothétiques et aux résultats positifs des actes.»

M. H. Miéville (Lausanne) estime qu'il ne convient pas d'exagérer le constructivisme kantien, qui reçoit, chez Kant lui-même, un certain nombre d'atténuations. Il lui paraît en outre nécessaire de rectifier le concept du formalisme, et de distinguer nettement entre les normes et le normatif.

M. P. Thévenaz (Lausanne) : « M. Muller nous a présenté la morale de Kant axée sur l'histoire. N'est-ce pas une manière à la fois suggestive et risquée d'éclairer Kant à partir des préoccupations actuelles, comme Heidegger l'a fait lui aussi dans *Kant und das Problem der Metaphysik*.

En réalité, la morale de Kant n'est-elle pas fondée bien plutôt sur le « caractère intelligible », le choix intemporel, la liberté nouménale, c'est-à-dire sur tout ce qui en l'homme n'est pas « historique ». Certes, il est exact de dire qu'avec Kant apparaît une nouvelle manière d'envisager l'action humaine, mais je ne crois pas que ce soit dans le sens d'une opposition entre l'homme antique contemplatif et passif d'une part, et l'homme moderne actif et créateur de l'autre. A chaque époque, contemplation et action s'articulent différemment, et la révolution kantienne consiste précisément en une toute nouvelle liaison entre elles. Comme l'intelligible théorique à la manière antique est abandonné, c'est une sorte de contemplation pratique, s'appuyant sur l'intelligible pratique, qui commande l'action. Tout revient donc, comme toujours chez Kant, à comprendre le rapport du nouménal et du phénoménal, et leur articulation originale. L'action morale chez Kant n'est pas encore « historique » comme

elle le deviendra dans la philosophie contemporaine. Kant n'a dégagé qu'un lieu et un fondement nouveaux de l'action. On est donc en droit de dire seulement que c'est à partir de ce lieu que se dégagera la préoccupation de l'histoire, mais non qu'elle y soit déjà présente dans le sens où nous l'entendons aujourd'hui. »

Enfin M. WIDMER (Lausanne) : « En face des diverses morales du XVIIIe siècle, ne faudrait-il pas définir la recherche éthique de Kant comme celle des conditions de toute morale qui se veut objective et universelle ? Rousseau, par exemple, ne dissipe pas les équivoques, ni ne résout les conflits qui surgissent entre une morale individuelle, élaborée à l'aide du sentiment et de l'illumination de la conscience par Dieu, et une morale civique, fondée sur la volonté générale du groupe social. Par contre, Kant, sans retomber dans les difficultés du rationalisme dogmatique, critique et refuse les notions de plaisir, de bonheur, d'héroïsme, conçues comme des normes et des fins objectives de l'acte moral, puis élabore à l'aide de la raison pure pratique la notion de « bonne volonté », qui tient compte à la fois de la singularité de l'individu et de sa capacité à participer, grâce à la raison, à l'universel. Cette notion, qui implique celles de devoir, de bien, de liberté, ne sauvegarde-t-elle pas le caractère objectif et subjectif de tout acte moral ? M. Ph. Muller ne la confond-il pas avec celle de volonté générale chez Rousseau ? L'analyse de cette notion ne permettrait-elle pas de poser et de résoudre le problème du passage de la norme générale, objective, universelle et formelle aux normes particulières, relatives et contingentes, que nous concevons dans des circonstances concrètes ? »

La parole est alors donnée à l'orateur du matin, PH. MULLER : « Une des craintes qui m'a quelque peu paralysé ce matin, celle de ne vous apporter qu'une vue banale sur un problème historique depuis longtemps rebattu, s'est révélée illusoire dans la discussion. Je voudrais pouvoir relever toutes les remarques judicieuses qui viennent de m'être faites. Plusieurs d'entre vous en ont voulu à l'opposition que j'ai discernée entre l'attitude antique et l'attitude moderne. Certes, il faudrait nuancer ce schéma. C'est vrai que la pensée occidentale tout entière, par rapport à la pensée hindoue ou orientale, est portée, sous-tendue, par une extraversion constitutive : elle s'inspire, comme disait Scheler, de l'héroïsme actif, visant à transformer le monde plutôt que soi-même pour en éliminer les causes de notre souffrance. Mais je crois cependant que la mentalité antique et médiévale, cette impalpable atmosphère qui entoure les systèmes, et leur donne leur vraie signification, s'oppose à la mentalité moderne sur ce point central que pour l'une, l'action humaine conduit à un raccord passif avec une vérité tout entière achevée, qu'il s'agit de découvrir et de chérir comme telle, dans son éternité, tandis que pour l'autre, l'action humaine est créatrice par elle-même de la vérité à laquelle elle s'accordera. A cet égard, je ne suis pas sûr d'interpréter Hegel de la même manière que M. Schaerer : j'aurais tendance à insister davantage que lui sur le mouvement interne de l'esprit, responsable de l'avènement de la liberté.

Ce qui me paraît, au reste, plus important encore, c'est de légitimer l'interprétation du formalisme kantien que l'on devine dans mon exposé. Je remarquerai tout d'abord que ce qui importe, dans une pensée passée, c'est le biais par lequel elle continue à nous inspirer, c'est sa capacité de se renouveler au contact de nos problèmes, et de nous aider à penser notre avenir.L'actualité ainsi recrée perpétuellement le passé, qui ne reçoit sa pleine signification que de l'avenir que nous en ferons. Ceci dit, je remarquerai en second lieu, après Piobetta du reste, et aussi après V. Delbos, que Kant a été connu surtout

dans la tradition française par les trois Critiques, et moins par les « opuscules » historiques. Or l'*Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* est de 1784, l'année qui suit les *Prolégomènes*, et celle qui précède les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Je pense, comme Delbos, que c'est la médiation de l'histoire qui donne un contenu, un premier contenu tout au moins, à la notion de liberté que la *Critique de la Raison pure* avait reconnue comme non contradictoire. Dès lors, le formalisme kantien, repensé dans ce contexte, apparaît non plus rebelle définitivement à toute matière, mais rempli d'une matière qui le rattache intimement à nos démarches morales concrètes. C'est dire que je n'accepterai pas la critique de Scheler, qui repose, me semble-t-il, sur une analyse insuffisante de la conscience morale, réduite illusoirement à la conscience valorisante. Certes, la morale kantienne ne prescrit pas, ici et maintenant, le contenu de notre devoir, de façon abstraite et universelle. Mais elle nous donne un critère qui nous permet de mettre à l'épreuve les valeurs que nous « rencontrons » tout au long de notre vie quotidienne. A cet égard, il est intéressant de noter que Kant parle quelque part de la loi morale et des devoirs qui lui sont conformes : n'est-ce pas laisser entendre que ma conscience appréhendera à tout coup des devoirs qui ne seront pas conformes à cette loi morale, et qui devront être classés parmi les commandements hypothétiques ? n'est-ce pas dénoncer d'avance et l'accusation de prussianisme (l'obéissance au « devoir » quel qu'il soit), et l'interprétation de pur formalisme ? Et n'est-ce pas, aussi, nous mettre en garde contre ce rejet dans l'intemporel que bien des commentateurs de Kant, à travers Hegel, me semble-t-il, acceptent trop facilement, et pour lequel plaidait tout à l'heure Mlle Hersch ? M. Lucien Goldmann, auquel, on l'aura remarqué, je dois l'orientation générale de mon exposé, n'a pas tort, à mon avis, de montrer l'intemporalité liée chez Kant à un pessimisme croissant sur la réalisation prochaine de ce règne des fins auquel il suspend la moralité. En d'autres termes, dans la société déchirée qui est celle de son époque, l'aboutissement de l'effort moral est impossible : il faut donc le renvoyer vers l'éternité. Mais posez une société différente, dans laquelle les relations humaines seront sous l'empire de la liberté dans la loi, et la morale kantienne trouve, dans l'histoire même, son accomplissement.

Un mot encore, à M. Widmer. Si j'avais pu, en contrepartie des « Refus de Kant », esquisser ses « affirmations », telles que je les conçois, il serait apparu, je pense, que la « bonne volonté », chez Kant, est bien le verso subjectif de la volonté générale. Mais de Kant à Rousseau, il y a une exigence de cohérence interne qui rend impossible la coexistence rousseauiste de deux ordres incompatibles d'adhésions, celle que Jean-Jacques fait au sentiment, celle qu'il professe pour le Contrat social. Il y a plus encore : Rousseau particularisait, politisait la volonté générale, qui est celle de l'ensemble des citoyens d'un corps historiquement délimité, d'un Etat. Kant l'universalise : pour lui, la volonté générale est universelle, parce que la Société civile sera nécessairement cosmopolitique. Kant fonde donc philosophiquement la notion d'humanité de façon bien plus large que Rousseau. Mais je ne crois pas, par là, avoir contredit M. Widmer, et je pense qu'il admettra que la divergence qu'il voyait n'est en définitive pas considérable. »

Mlle Hersch se lève alors avec vivacité : « M. Muller a cette fois défini sa position d'une façon beaucoup plus explicite en se réclamant de M. Goldmann. Or, ce qu'il appelle « réincarner Kant » et qui revient à retrancher de la pensée kantienne le recours à l'infini pour faire tomber l'idéal dans l'histoire me

paraît une démarche philosophiquement très dangereuse parce qu'elle risque de supprimer la dimension philosophique elle-même. Si la société idéale se trouve chez Kant située indéfiniment « au delà », ce n'est pas pour des raisons sociologiques, mais à cause des éléments permanents de la condition humaine. Ce renvoi à l'infini seul rend absolu le principe de n'utiliser l'humain (c'est-à-dire la liberté) que comme fin et jamais comme moyen. Si l'idéal parfait était définissable dans l'histoire, il justifierait la réduction de l'humain au rang de moyen. Et les positions politiques concrètes (révolutionnaires) adoptées par Kant ne permettent nullement de tirer de son œuvre philosophique proprement dite des prescriptions concrètes, politiques, sociales ou morales. La seule valeur défendue *absolument*, et d'abord contre toute prétention prescriptive, c'est la liberté.

Supprimer le recours à l'infini, « réincarner » Kant dans l'histoire, vouloir le réaliser une bonne fois, c'est supprimer Kant, et peut-être l'espace vital de la philosophie. De telles tentatives sont d'autant plus dangereuses qu'elles se multiplient de nos jours. »

M. Ph. Muller : « Je remercie Mlle Hersch de sa véhémence. La question qu'elle soulève revient à trancher quelle interprétation de Kant est légitime. Par nature, une discussion de cette sorte tend à tirer à soi certains textes, et à les brandir comme des preuves. Je ne crois pas en être démuni. Je pense ici surtout aux opuscules historiques, et plus particulièrement au dernier paragraphe de l'*Idée d'une histoire universelle* (plus exactement aux deux derniers) : je ne sais comment un pur « éternisme » s'accommodera de passages comme celui-ci : « Ce qui donne l'espoir qu'après mainte révolution et maint changement, finalement, ce qui est le dessein de la nature, un Etat cosmopolitique universel arrivera un jour à s'établir : foyer où se développeront toutes les dispositions primitives de l'espèce humaine... » « Ce fil conducteur ouvrira encore une perspective consolante sur l'avenir, où l'espèce humaine nous sera représentée dans une ère très lointaine sous l'aspect qu'elle cherche de toutes ses forces à revêtir : s'élevant jusqu'à l'état où tous les germes que la nature a placés en elle pourront être pleinement développés et où sa destinée humaine sera pleinement remplie. » Ou encore, l'affirmation sans équivoque de la *Critique du Jugement*. « Le règne des fins est possible par la liberté. » Ainsi pour Kant, la « philosophie pourrait bien avoir aussi son millénarisme... ce n'est nullement une rêverie de visionnaire ». Mais, il est vrai, Kant a aussi donné des gages à une certaine attitude « conservatrice ». Il a été dégoûté assez vite de la Révolution française dont la nouvelle l'avait profondément bouleversé. Il s'est retourné vers l'éternité pour y ancrer cet aboutissement dont il désespérait dans le réel. Seulement, je ne pense pas qu'il ait été par là sensible « aux éléments permanents de la condition humaine ». J'y verrais au contraire la marque de l'époque sur sa pensée. Quant aux dangers que signale Mlle Hersch, je les crois fonction d'une philosophie de la philosophie qui ne me paraît pas indiscutable, en particulier d'une conception formaliste pure de l'appel philosophique. Pour moi, philosophie est sagesse, et sagesse est engagement historique, je dirais volontiers prescriptif. Ce que je retiendrais de la morale kantienne, c'est qu'elle nous avertit que l'exercice même de la raison, aussi sur son plan théorique, implique un appel à réaliser une communauté transparente et concrète. Et je n'hésiterais pas un moment à donner au philosophe, aujourd'hui, un rôle politique défini, et urgent. Non pas seulement comme citoyen, mais aussi et surtout comme philosophe. Mais ceci, sans doute, dépasse le cadre de cette discussion. »