

REVISTA  
**FILOSÓFICA**  
DE  
COIMBRA

vol. 23 - número 46 - outubro 2014

vol. 23 - número 46 - outubro 2014

Fundação Eng. António de Almeida



## LA RECHERCHE DU BONHEUR ET LE RÔLE DE L'ESPÉRANCE CHEZ KANT, EN DIALOGUE AVEC SPINOZA ET ROUSSEAU

ROBERTO R. ARAMAYO\*

**Summary:** Kant's theory of the Highest Good causes great perplexity among the readers of his *Critique of Practical Reason*, and, in order to better understand it, it should be interpreted within the Kantian philosophy of history. According to Kant, our teleological structure is unable to give up hope, and we can speak about an *elpidological* imperative that complements ethical formalism without being detrimental to it. This is its possible formulation: "Act as if everything depended on your acting (or letting act), while at the same time trusting that another power, more capable than you (the nature, the providence or the destiny), will consequently manage your well-intentioned efforts and will culminate your moral aims." If it is true that Kant's real moral hero would be the atheist Spinoza (following the paragraph 87 of the *Critique of Judgement*) who acts exclusively for moral motivations and should thus renounce the Highest Good, it is also true that the influence of Rousseau's *Savoyard Vicar* plays a decisive role in the intersection built by the second and the third of the famous Kantian questions. In short, the imperative of hope allows for a less contradictory reading of one major question of Kantian thought: the Highest Good.

**Keywords:** Kant, Spinoza, Rousseau, Highest Good, Happiness, Ethical formalism, Philosophy of History, elpidological imperative,

**Resumé:** La théorie Kantienne du souverain bien cause une grande perplexité aux lecteurs de la *Critique de la raison pratique*, et il faut l'encadrer dans la philosophie Kantienne de l'histoire pour mieux la comprendre. À l'avis de Kant notre structure téléologique ne sait pas renoncer à l'espérance et on pourrait parler d'un impératif *elpidologique* qui accomplit le formalisme éthique sans le blesser. Voici sa possible formulation: "Agis tu *comme si* tout dépendrait de ton agir (ou laisser

---

\* Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid ; aramayo@ifs.csic.es

d'agir), en confiant au même temps qu'une autre puissance plus capable que toi (la nature, la providence, ou la destinée) administrera conséquemment tes bien intentionnés efforts et culminera tes buts morales". Si c'est certain que le vrai héros moral de Kant serait l'athée Spinoza (suivant le paragraphe 87 de la *Critique de la faculté de juger*), qui agit exclusivement par motivations morales et doit ainsi renoncer au souverain bien, il est aussi certain que l'influence du *Vicaire savoyard* de Rousseau joue un rôle décisif dans le carrefour où se trouvent la deuxième et la troisième des célèbres interrogations Kantiennes. Bref, l'impératif de l'espérance permet faire une lecture moins contradictoire d'une question capitale de la pensée Kantienne: le souverain bien.

**Mots clés:** Kant, Spinoza, Rousseau, souverain bien, bonheur, formalisme éthique, philosophie de l'histoire, impératif de l'espérance.

«Gott ist nicht ein Wesen ausser Mir sondern blos ein Gedanke in Mir.  
Gott ist die moralisch practische sich selbst gesetzgebende Vernunft.  
Daher nur ein Gott in mir um mich und über mir» (AA 21: 145).

C'est bien connu que la théorie kantienne du souverain bien a causé une grande perplexité aux lecteurs de la *Critique de la raison pratique* à différentes époques<sup>1</sup>. Je me suis prononcé sur cet enjeu dans plusieurs écrits depuis les années '80<sup>2</sup>, dans lesquels le lecteur pourra retracer le sillage de l'interprétation de la fonction —toujours immanente aux buts de la raison pratique— accomplie par le souverain bien et soutenue par des savants comme É. Weil<sup>3</sup>,

<sup>1</sup> AA: *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 y ss. / OP: *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, 1980-1986 (3 vols).

<sup>2</sup> Cf. v.g. «El Bien supremo y sus postulados (Del formalismo ético a la fe racional)», «La filosofía kantiana de la historia: una encrucijada de su pensamiento moral y político» et «El 'utopismo ucrónico' de la reflexión kantiana sobre la historia», les trois essais recueillies dans R. R. Aramayo, *Crítica de la razón ucrónica* (Madrid: Tecnos, 1992) pp. 59-102, pp. 202-218 et pp. 219-248; cf. aussi Roberto R. Aramayo, «La simbiosis entre ética y filosofía de la historia o el rostro jánico de la moral kantiana», *Isegoría* 4 (1991) pp. 20-36.

<sup>3</sup> «Ce qui n'a de sens qu'en vue de et n'est fondé que sur la nécessité morale de ne pas priver l'homme de tout motif d'action en le plongeant dans un désespérance sans issue. [...] La foi, la confiance dans l'avenir de l'humanité sont indispensables, puisque l'individu ne peut pas compter voir le succès de son entreprise: sa vie est trop brève»: Eric Weil, *Problèmes kantiens* (Vrin: Paris, 1970) pp. 131-22.

L. Goldmann<sup>4</sup> et Y. Yovel<sup>5</sup> dans des ouvrages désormais devenus classiques, et récemment continué par M. Morais.<sup>6</sup> À cette époque-là, j'ai défendu la nécessité de détecter dans l'ouvrage kantien une sorte d'«impératif elpidologique» ou de *l'espérance*, qui accomplirait le formalisme éthique dans une certaine sécularisation, sans blesser aucune des bases théoriques de cette doctrine et qui donnerait en plus un terme asymptotique certain, une *utopie ucronique* à la philosophie de l'histoire. Voici la possible formulation de cet impératif: «Agis *comme si* tout dépendait de ton agir (ou laisser d'agir), en confiant en même temps qu'une autre puissance plus capable que toi (la nature, la providence ou la destinée) administrera conséquemment tes bien intentionnés efforts et culminera tes buts morales».<sup>7</sup>

La thèse principale que j'envisage de tisser ici cherchera à analyser les caractéristiques de *l'espérance* qui apparaît toujours chez Kant comme

---

<sup>4</sup> «De même que l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu n'étaient pas des connaissances théoriques, mais des postulats pratiques, de même le 'plan caché de la nature' et le progrès de l'espère humaine vers la paix perpétuelle, la société des citoyens du monde, sont des suppositions pratiques nécessaires et non pas des idées théoriques empiriques ou *a priori*»: Lucien Goldmann, *Introduction à la philosophie de Kant* (Galilimard: Paris, 1967) p. 293.

<sup>5</sup> «En dehors de l'impératif formel, il posait le fondement d'une deuxième étape matérielle, celle de la philosophie pratique, culminant dans l'idée de l'histoire morale. [...] L'histoire est le domaine où l'action humaine ne doit pas se limiter à des actions singulières et des résultats particuliers mais doit englober tout la gamme de l'expérience pratique de l'homme. Ainsi elle servirait comme principe de *totalisation*, transformant peu à peu les formes fondamentales de l'univers moral, politique et moral. Kant donne à la totalisation suprême visée par ce processus le nom de "Souverain Bien dans le monde", et pour avoir un sens cohérent cet idéal rationnel doit être conçu comme 'régulatrice de l'histoire : et parallèlement, l'impératif spécial que Kant formule ('Agir de façon à faire progresser le Souverain Bien dans le monde) peut être appelé l'impératif *historique*»: Yirmihau Yovel, *Kant et la philosophie de l'histoire* (Mériens Klinsieck: Paris, 1989) pp. 9 et 16.

<sup>6</sup> «Ainsi, l'idéal du souverain bien permettrait de satisfaire les besoins et les aspirations les plus profondes de la raison pure qui tend par sa nature à sortir de l'expérience pour affirmer la réalité objective de certaines idées qui comportent une perfection qui ne peut se rencontrer dans le monde empirique, mais qui lui paraissent cependant absolument nécessaires [...]. L'histoire devient ainsi le lieu où se réalise progressivement et, à dire vrai, indéfiniment, le souverain bien dans le monde en permettant ainsi à la raison de se manifester dans la nature et dans les actions humaines et de viser l'unité finale dans laquelle la 'culture', comme le dit si bien Kant, redevient 'nature'»: Marceline Morais, *Le souverain bien et le fin dernière de la philosophie. Vers une interprétation téléologique de la philosophie kantienne* (Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2010), pp. 262-263.

<sup>7</sup> Cf. Roberto R. Aramayo, *Crítica*, p. 29; Roberto R. Aramayo, «Autoestima, felicidad e 'imperativo elpidológico': las razones del (anti)eudemonismo kantiano», *Diánoia* (UNAM) 43 (1997), pp. 77-94; Roberto R. Aramayo, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar* (Edaf: Madrid, 2001), *passim*.

l'acte-de-tenir-pour-vrai, adéquat à la contingence et surtout à la liberté humaine, qui se manifeste dans le continent historique, c'est-à-dire comme une  *croyance historique*. Avec ce but, d'abord je m'occuperai d'établir les conditions d'émergence de ce que j'appelle l'impératif elpidologique kantien, en me concentrant sur l'exigence de bonheur qui accompagne toujours l'existence humaine. Après j'examinerai, dans le contexte du discours sur le souverain bien et ses postulats chez Kant, le cas de Spinoza<sup>8</sup>, qui agit exclusivement par des motivations morales et qui donc renonce à l'espérance en une consommation des buts derniers de la raison, en soulignant les similarités entre les périls et sources sociales du mal que Kant mentionne dans le § 87 de la *Critique de la faculté de juger* (ou du discernement) et les causes que l'écrit sur la religion considère comme conditions originaires de l'apparition du mal et des passions dans le monde. Je mettrai aussi l'accent sur le fait que l'influence du *Vicaire savoyard* de Rousseau joue un rôle décisif au carrefour de la deuxième et de la troisième des célèbres interrogations kantienne, qui sous-tendent le discours sur l'espérance historique. Finalement, j'essayerai d'exposer le cadre anthropologique du recours de Kant à l'idée d'une divinité dont la simple pensée permettrait de se représenter le constant progrès de l'espèce humaine vers le mieux, de manière à obtenir une confirmation de l'affirmation de Kant sur la subordination de la religion à la morale<sup>9</sup>, parce que la tâche de transformer le monde et le faire devenir meilleur est une responsabilité indéclinable de l'humanité.

### **1. La recherche du bonheur comme tragédie humaine: l'enjeu original de la question sur le souverain bien.**

La question du souverain bien naît précisément au carrefour entre la vertu et la recherche inaliénable du bonheur pour la condition humaine. Kant souligne que le manque de chevauchement entre ces deux éléments du *summum bonum* exige la présupposition d'un discours qui se réfère à des structures totales, chargés de garantir le dépassement des faiblesses de la nature humaine, propres à un être fini, mais simultanément traversé par des idées morales et par les fins qu'elles commandent de poursuivre. Selon Kant la recherche humaine de bonheur n'est pas réductible à une exigence de la partie sensible et animale de l'être humain. Bien au contraire, le célèbre § 83 de la *Critique de la faculté de juger* (1790) reprend une thématique traitée dans les

---

<sup>8</sup> Cf. Le chapitre 8 consacré au rapport de Kant avec Spinoza de l'étude de U. Santozki, *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie* (Walter de Gruyter: Berlin/New York, 2006), pp. 421-469.

<sup>9</sup> Cf. Refl. 6759, AA 19 : 150.



*Fondements de la métaphysique des mœurs* (1785), c'est-à-dire la considération du bonheur comme un «idéal de l'imagination» (*GMS*, AA 04: 418 ; *OP* II: 218), qui émerge à la croisée entre l'instinct et la raison:

Le concept de bonheur n'est pas un concept que l'homme abstrait de ses instincts et qu'il était en lui-même de son animalité, mais c'est une simple Idée d'un état, à laquelle il veut rendre adéquat cet état sous des conditions simplement empiriques (ce qui est impossible). Il se projette cette Idée, en vérité de manières extrêmement différents, au moyen de son entendement mêle à l'imagination et aux sens, et il modifie si souvent ce concept que la nature, si elle était soumise à son arbitraire, ne pourrait admettre absolument aucune loi déterminée, universelle et fixe, pour accorder avec ce concept chancelant et, ainsi, avec la fin que chacun se propose de façon arbitraire. Et même si nous voulions, soit réduire cette fin au véritable besoin naturel, dans lequel notre espèce est en total accord avec elle même, soit hautement accroître l'habilité à atteindre les fins imaginées, cependant, ce que l'homme comprend sous le nom de bonheur, et qui est en fait sa fin naturelle dernière (et non la fin de la liberté), ne serait pas atteint par lui : car sa nature n'est pas telle qu'elle puisse s'accomplir et se satisfaire dans la possession de la jouissance (*KU*, §83, AA 05: 430; *OP* II: 1232-1233).

Ce texte fondamental met l'accent sur la généalogie véritable du bonheur, que les morales grecques anciennes avaient retenu seulement comme un produit de la sensibilité. Kant montre une lucidité fantastique quand il y dénonce une coopération difficile à reconnaître entre l'entendement, l'imagination et les sens, dont résulte le rêve d'une satisfaction infinie<sup>10</sup>, toujours changeante, impossible à atteindre pendant que l'on est en vie. Chercher la légalité dans cet «concept vacillant» [*schwankender Begriff*] resterait une tâche gratuite, parce que nous, les êtres humains, sommes incapables d'accomplir notre «dernier but naturel», à la différence de ce qu'il advient dans le cas du but de la liberté. Notre nature —Kant le dit clairement— n'est pas en conditions de se conformer avec la possession d'un nombre déterminé de plaisirs, c'est-à-dire de poser une fin à la recherche continue de bonheur. Dans la réflexion 7202 —décisive pour la compréhension de l'idée kantienne du bonheur— on lit quelque chose d'étonnant: il n'y aurait aucune possibilité de connaître la *totalité* des éléments impliqués dans l'idéal mixte de l'âme humaine qu'est

<sup>10</sup> Refl. 7202, AA 19: 279: «Le bonheur n'est pas quelque chose qu'on ressent, mais quelque chose qu'on pense. Il n'est pas une pensée, que puisse être extrait de l'expérience, mais c'est la pensée que fait cette dernière pour première fois possible». [*Die Glückseligkeit ist nicht etwas empfundenen sondern Gedachtes. Es ist auch kein Gedanke, der aus der Erfahrung genommen werden kann, sondern der sie allererst möglich macht*)] [notre traduction].

le bonheur, mais en contrepartie il serait possible d'identifier «la condition *a priori* sous laquelle on peut être capable de bonheur» (AA 19: 279).

On essayera de proposer une interprétation de cet ensemble d'extraits de Kant concentrés sur le bonheur: l'être humain pourra se réconcilier avec cet état de perfection souhaité seulement dans le cas où il cherche à se le procurer par soi-même, en s'appuyant sur son propre choix, c'est-à-dire que Kant reconnaît le droit au bonheur uniquement comme «fin dernière de la nature» [*letzter Zweck der Natur*] qu'on devrait rencontrer dans l'être humain formé par la *culture*.<sup>11</sup> En un certain sens, Kant établit qu'il n'y a pas une meilleure voie pour atteindre le bonheur que d'oublier l'exigence de la recevoir directement de la nature. Bien au contraire, la capacité humaine de porter à la réalité les objets de ses représentations est destinée à indiquer à l'homme les conditions *a priori* du bonheur collectif, qui au fond procure à chacun l'espace où tous pourront choisir par soi-même les moyens pour arriver au bonheur rêvé. Sont bien connus les nombreux textes où Kant souligne que le législateur politique n'aurait aucune légitimité pour proposer aux citoyens le renoncement à leur liberté en échange de protection et surtout de sources plurielles et constantes de bonheur.<sup>12</sup> Ce serait interprété par les êtres humains

<sup>11</sup> «La production de l'aptitude d'un être raisonnable à des fins quelconques en général (et donc dans sa liberté) est la culture. Donc, seule la culture peut être la fin dernière que nous avons raison d'attribuer à la nature par rapport à l'espèce humaine (et non son propre bonheur sur la terre, ou même le fait d'être le plus noble instrument pour établir ordre et harmonie dans la nature dépourvue de raison, en dehors de l'homme)» (*KU*, § 83, AA 05: 431 ; OP II : 1234).

<sup>12</sup> «Mais le concept d'un droit extérieur en général provient entièrement du concept de liberté dans les rapports extérieurs des hommes les uns au autre, et n'a absolument rien à voir avec la fin qu'ont naturellement tous les hommes (la visée du bonheur) et avec le précepte concernant les moyens pour y parvenir ; si bien que cet fin ne soit donc absolument pas non plus s'immiscer dans cette loi, en tant que principe» (*TP*, AA 08: 289; OP III : 270). «Pourquoi un souverain n'a-t-il encore jamais osé déclarer ouvertement qu'il ne reconnaît absolument aucun *droit* du peuple à son égard; que ce peuple n'est pas redevable de son bonheur car la *bienfaisance* d'un gouvernement qui le lui accorde, et que tout prétention du sujet à un droit à son égard est [...] absurde, et même parfaitement punissable? La cause est qu'une telle déclaration publique dresserait tous les sujets contre lui, quand bien même, comme des moutons dociles conduit par un maître bon et raisonnable, bien nourris et vigoureusement protégés, ils n'auraient en rien à se plaindre de ce que quelque chose manque à leur bien-être. Car pour l'être qui est doué de liberté il ne suffit pas de jouir d'un agrément de la vie qui peut lui échoir aussi grâce à d'autres (en l'occurrence, grâce à le gouvernement); mais, c'est qui l'importe, c'est le principe en vertu duquel il se procure en tel agrément [...]. Un être doué de liberté ne peut et ne doit donc, s'il est conscient de ses privilèges qu'il a sur l'animal dépourvu de raison, demander, en vertu du principe formel de son arbitre, nul autre gouvernement pour le peuple auquel il appartient, qu'un gouvernement dans lequel ce peuple participe au pouvoir législative» (*Streit*, AA 07: 86-87; OP III: 896-897).

comme une atteinte à leur honneur et comme le pire despotisme imaginable. En effet, les êtres humains ne supportent de perdre leur liberté que pour rechercher le bonheur qu'ils considèrent souhaitable, de manière que le gouverneur se conduise avec eux comme un pasteur de brebis ou de moutons, en les rendant victimes d'un chantage qui éveille l'indignation humaine.

L'ensemble de ces observations débouche sur l'idée que l'*union civile* [*bürgerlicher Verein*] ou la *société civile* [*bürgerliche Gesellschaft*], ce suprême bien dérivé et produit par les actions humaines dans l'histoire, seront la condition *formelle* (*KU*, § 83, AA 05: 432) que la culture ajoute à la nature, de manière à ce que la recherche collective du bonheur par les individus ne conduise pas à une destruction réciproque des forces des uns et des autres. Dans l'absence de cette condition juridique, la guerre montrera qu'il n'y a pas un autre chemin vers la défense de la liberté humaine que la fondation d'un État de droit avec une vocation cosmopolitique (*ibid.*). Jusqu'ici nous avons analysé ce que le droit peut faire pour le rêve qui comme un phœnix représente le bonheur humain. À notre avis, c'est aussi la conscience du problème posé par le bonheur humain qui porte Kant à rejeter avec force les positions en rapport à la vertu comme celle des stoïciens, dès lors qu'ils oublient complètement le côté animal de l'être humain, de sorte qu'ils croient à un prétendu héroïsme de la vertu, qui se tromperait quant à ses forces et quant à ses perspectives de succès pour ses buts. Le sage stoïcien se considère bien protégé contre les menaces des tentations qui procèdent de sa propre nature:

«La vertu était ainsi chez eux un certain héroïsme du *sage* s'élevant au-dessus de la nature animale de l'homme, héroïsme qui leur suffit, qui prescrit sans doute aux autres des devoirs, mais qui est au-dessus de ces devoirs et n'est soumis à aucune tentation de transgresser la loi morale. Or, tout cela, ils n'auraient pu le faire, s'ils s'étaient représenté cette loi avec la même pureté et rigueur que la présente le précepte de l'Évangile. Si par *idée* j'entends une perfection à laquelle aucun donné dans l'expérience ne peut être adéquat, les idées morales ne sont pas pour cela quelque chose de transcendant, c'est-à-dire quelque chose dont nous ne puissions même pas déterminer suffisamment le concept, ou dont il est incertain qu'un objet lui correspond partout, comme les idées de la raison spéculative, mais elles servent, comme prototypes de la perfection pratique, de règle indispensable pour la conduite morale, et en même temps, de *mesure de comparaison*» (*KpV*, AA 05: 127; *OP*, II: 763, n.).

Par rapport à la sûreté vide promue par la morale stoïcienne, Kant trouve dans la cosmovision chrétienne un nécessaire aveu d'humilité et de reconnaissance des faiblesses enracinées dans la nature humaine.<sup>13</sup> La doctrine

<sup>13</sup> Cf. U. Santozki, *Die Bedeutung*, p.172: «Gott und Unsterblichkeit müssen als „Ergänzung unseres Unvermögens“ zusätzlich zu dem „was unmittelbar in unserer Gewalt



chrétienne sur la destination humaine arrache la *confiance* [*Zutrauen*] des agents de se conduire, pendant qu'ils sont en vie, de façon adéquate à la loi morale, mais elle offre simultanément comme compensation l'*espérance* — le verbe utilisé est *hoffen* — dans l'intervention d'une puissance extérieure qui permettra qu'une volonté qui cherche à se conformer aux principes de la morale puisse espérer la concrétisation effective de ses objectifs:

«La morale chrétienne, en disposant son précepte (comme cela doit être le cas) avec tant de pureté et de sévérité, ôte à l'homme la confiance d'y être, au moins dans cette vie, parfaitement adéquat, mais la rétablit en retour en nous laissant espérer que, si nous agissons aussi bien qu'ils est en notre *pouvoir*, ce qui n'est pas en notre pouvoir nous profitera d'un autre côté, que nous sachions ou non de quelle façon» (*KpV*, AA 05: 128; OC II: 764).

## 2. La force de l'espérance *versus* la réalité des passions

On ne devrait pas oublier que la croyance dans un accomplissement du souverain bien sur la terre c'est une *acte-d'avoir-pour-vrai*, par conséquent, étonnamment la foi apparaît capable d'aider l'être humain à combattre des maux réels, et pas seulement attendus ou imaginés, dans le monde civilisé. Comme le rappelle un célèbre texte des *Rêves d'un visionnaire*, la «balance de la raison n'est pas absolument impartiale» (AA 02: 349-350), de manière que le *motto* «espérance sur le futur» (ibid.) connaîtra un avantage *mécanique* sur les spéculations *abstraites et subtiles* des athées et des sceptiques. Le texte reconnaît que la raison est construite sur une «imprécision» (ibid.) que Kant ne veut pas supprimer, et cette inexactitude exprime que la raison est le défenseur des conditions d'accomplissement de l'instauration d'un système de fins morales au milieu de la culture et la civilisation, qui la plupart des fois travaillent contre cet idéal.<sup>14</sup> En outre, cet idéal part de l'avantage suivant: la raison humaine ne renonce pas à des motifs comme l'espérance jusqu'à ce que l'on démontre l'impossibilité de son contenu; de plus, l'espérance est «au pratique et à la loi des mœurs ce que le savoir ou la loi naturelle est à la connaissance théorique»<sup>15</sup>.

---

ist“ (V 119), postuliert werden, um das höchste Gut zu ermöglichen. Haben Epikur und die Stoa das höchste Gut „schon *in diesem Leben*“ (V 115) angesetzt, so versteht Kant seine Theorie als die „Lehre von Christentums“ (V 127), die den Menschen durch die Vorstellung vom Reich Gottes hoffen lässt, durch die Unsterblichkeit, die seiner Sinnlichkeit entsprechende Glückseligkeit in der Unendlichkeit zu erreichen).

<sup>14</sup> Cf. Roberto R. Aramayo, «Naturaleza, providencia y destino: tres apodos para la esperanza», *Crítica.*, pp. 48-50.

<sup>15</sup> *KrV*, A 805-806; OP I: 1365-1366.

D'une certaine façon, Kant avoue que la raison est programmée pour choisir l'espérance plutôt que ses ennemis spéculatifs<sup>16</sup>, c'est sa manière d'imposer sa loi sur terre. Cependant, l'histoire de la philosophie nous donne l'exemple des «héros» de la morale comme Spinoza, un honnête homme, pacifique et bienveillant, qui a suivi strictement le devoir tout au long de sa vie, mais sans disposer d'un supplément herméneutique adéquat pour résister à des menaces, comme «le mensonge, la violence et la convoitise» (*KU*, § 87, AA 05: 452), capables de réduire l'activité pratique de l'être humain à celle d'un animal et de supprimer sa fonction comme fin finale [*Endzweck*] de l'univers pour le plonger dans le chaos.

«Nous pouvons donc admettre un honnête homme (comme Spinoza) qui se tient pour fermement persuadé qu'il n'y a pas de Dieu et (parce que du point de vue de la moralité il en résulte la même chose) qu'il n'y a pas de vie future; comment jugera-t-il sa propre destination finale intérieure en vertu de la loi morale qu'il respecte en agissant ? Il ne demande aucun avantage résultant de l'obéissance à cette loi, ni en ce monde ni encore moins dans un autre; désintéressé, il se contente de faire le bien vers lequel cette sainte loi oriente toutes ses forces. Mais son effort est limité; et il ne peut en vérité attendre de la nature qu'une contribution contingente de temps à l'autre, mais jamais un accord légal, selon de règles constantes (comme ses maximes le sont et doivent l'être intérieurement), avec la fin qu'il se sent cependant obligé et poussé à réaliser. [...] [S]'il veut rester dévoué à l'appel de sa destination morale intérieur, et s'il ne veut pas affaiblir le respect que la loi morale lui inspire immédiatement pour l'obéissance, par la nullité du seul but final idéal conforme à la haute exigence de cette loi (ce qui ne peut avoir lieu sans préjudice pour le sentiment morale), il doit [...] admettre l'existence d'un auteur morale du monde, c'est-à-dire de Dieu» (*KU*, § 87, AA 05: 452-453; OC II: 1258-1259).

Le texte cité au-dessus concède aux passions humaines la force suffisante pour briser l'efficacité des bonnes actions humaines, par conséquent il faut adopter l'espérance comme fil conducteur qui évite la désorientation des efforts de notre espèce pour se rapprocher de sa destination morale, puis qu'il ne faut pas abdiquer notre propre responsabilité ailleurs. Dans ses cours de philosophie morale, Kant souligne quelque fois que la faculté qui trompait l'honnête homme Spinoza n'était pas la volonté, mais plutôt l'entendement,

---

<sup>16</sup> «Les arguments empiriques déployés contre le succès des résolutions inspirées par l'espérance sont ici sans effet. Car la proposition selon laquelle ce qui jusqu'à maintenant n'a pas encore réussi ne doit pour cette raison jamais réussir non plus, ne justifie même pas qu'on abandonne une intention pragmatique ou technique, mais encore moins qu'on abandonne une intention morale qui, dès que sa réalisation ne peut être démontrée comme impossible, devient un devoir» (*TP* AA 08: 309-310; *OP* III: 295-296).

parce que l'athéisme —de l'avis de Kant, en suivant le scepticisme modéré de Hume—peut seulement résulter d'une décision spéculative mais en aucun cas se maintenir dans la pratique:

Ces personnes, qui tombent dans l'athéisme, ne doivent pas être considérés aussi mauvaises qu'il est coutume, parce que la seule faculté corrompue chez eux est l'entendement, pas la volonté, pour exemple, *Spinoza fit ce que tout homme religieux doit faire*. Son cœur était bon et il pourrait avoir s'orienté facilement, le seul problème était qu'il confiait trop sur les fondements spéculatifs. L'athéisme est une erreur théologique tel que a de l'influence dans la moralité et la religion, parce que produit que les règles de la bonne conduite n'aient pas de force motrice (V-Mo/Collins, AA 27: 312; cf. V.Mo/Mron, AA 27: 1456) [moi qui souligne].

L'erreur de Spinoza étant plus logique que morale, c'est-à-dire qu'il n'agit pas dans la pratique selon les théorèmes de son éthique, il n'est pas étonnant que les cours de logique contiennent aussi des passages intéressants sur ce sujet:

Les grandes erreurs des théologiens et des moralistes procèdent du fait qu'on considère la métaphysique comme une dogmatique, [procède] de toutes les propositions soutenues au-dessus de la sensibilité, tout *pure intellectuelle*. *Spinoza n'était pas comme il était dans la théorie*. Uniquement l'opinion perverse de la faculté de la raison l'a conduit jusqu'à des fantômes tellement rares (V-Lo/Philippi, AA 24: 376) [moi qui souligne].

Dans les cours de théologie rationnelle Pölitz, on affirme que les «athéistes dogmatiques» sont des êtres humaines mauvaises, parce qu'ils suppriment tous les moteurs de la moralité (V-Re/Pölitz, AA 28: 1010), mais la nature humaine même évite que cette figure humaine soit répandue. Kant soutient qu'il n'est pas possible de convaincre le sceptique qu'il y a un Dieu. Par ce motif, la preuve doit se concentrer dans le fait suivant: «s'il veut penser avec conséquence du point de vue moral, *il faut* qu'il accepte parmi les maximes de sa raison pratique d'admettre cette proposition» (KU, § 87, AA 05; 450; OP, II1257, n.). La morale n'a pas besoin d'un argument moral de l'existence de Dieu, mais les sujets requièrent subjectivement de cet argument pour continuer à être moraux (*ibid.*). Un texte assez similaire à l'analyse du «cas Spinoza» du § 87 de la *Critique de la faculté de juger*, mais beaucoup moins connu et commenté, soutient que la simple coexistence des hommes dans le même espace suffit pour expliquer le surgissement des passions, qui introduisent le mal dans la communauté humaine. À cette occasion, Kant suggère qu'il n'y aura une autre issue à cette situation aporétique que de faire de la vertu un drapeau partagé dans une communauté éthique:

«L'envie, la soif de domination, la cupidité et les inclinations haineuses qui s'y reliaient troublent aussitôt sa nature, en elle-même suffisante, *lorsqu'il se trouve entre les hommes* [...]. Il suffit qu'ils soient là, qu'ils l'entourent, que ce soient des hommes, pour qu'ils se corrompent réciproquement dans leur disposition morale et se rendent mauvais les uns aux autres [...]. Aussi la domination du bon principe, pour autant que les hommes puissent y participer, n'est accessible, dans la mesure où nous pouvons en juger, que par l'établissement et le développement d'une société érigée selon les lois de la vertu et en vertu de celles-ci; c'est-à-dire d'une société comprenant en soi toute le genre humain et auquel la raison se propose comme tâche et devoir à former dans tout son extension [...]. Outre les lois qu'elles prescrit à chaque individu, la raison morale législatrice brandit en outre un drapeau de la vertu comme signe de ralliement pour que ceux qui aiment le bien se rassemblent autour de lui, et avant toute chose l'emportent sur le mal qui les attaque sans cesse» (*Rel.*, AA 06: 93-94; OP, III: 113).<sup>17</sup>

Comme on le sait, Kant analyse les passions dans l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* comme un produit mixte de la raison et de l'animalité humaine, de sorte qu'elles peuvent être définies comme la pire manifestation du développement de la liberté<sup>18</sup>, puisqu'il s'agit de la forme la plus dépourvue de discipline et de lois que le sujet se donne à soi-même. Le savant qui suit l'exemple de Spinoza ne prête pas attention à ces éléments de civilisation, et justement dans cette mesure il ne laisse à les passions les plus basses progresser et s'emparer chaque fois de davantage de parties de la réalité communautaire. Ainsi, il est absolument nécessaire de combattre les progrès réels du mensonge, la violence et la convoitise avec un engagement fort en la possibilité d'agir d'une autre manière, fondée sur l'espérance que la raison commande aussi l'être humain.

L'influence de Rousseau sur l'évaluation kantienne du nécessaire triomphe final du bien sur le mal sur la Terre, et spécialement de l'écrit *Profession de foi du vicaire savoyarde*, est bien remarquable. La définition kantienne du bonheur est un exemple incontestable de ce dialogue parfois explicité par Kant, spécialement dans ses cours d'anthropologie et dans l'ouvrage pu-

---

<sup>17</sup> On pourrait envisager le texte suivant de Goldmann comme un commentaire de ce passage (*op. cit.*, pp. 301-302): «Déjà par sa simple existence, l'homme fait partie d'un tout plus grand, d'une *communauté* et, par elle, d'un *univers*. Mais aussi bien cette communauté que cet univers sont *imparfaits*, car les actions de l'homme sont encore dominées par des puissants instincts et intérêts égoïstes qui l'opposent à ses semblables et tendent à briser la communauté et l'univers. *L'homme est un être 'social-asocial'*».

<sup>18</sup> Je renvoie au magnifique travail que C. La Rocca a consacré à ce sujet, «La prima voce. Libertà come passione nell'antropologia kantiana», publié en Roberto R. Aramayo / Faustino Oncina, *Ética y antropología: un dilema kantiano* (Comares: Granada, 1999), pp. 69-90.

blié en 1798 sur ce sujet. Il ne serait pas difficile identifier quelques points d'extrême similarité entre les deux auteurs<sup>19</sup>. Tel est le cas d'une morale de l'intention qui concède à la voix de la conscience une fonction essentielle pour la conduite humaine et son jugement intérieur.<sup>20</sup> La même découverte de la conscience morale montre des éléments incroyablement communs.<sup>21</sup> L'opposition à l'eudémonisme<sup>22</sup> suppose un troisième facteur partagé par ces deux défenseurs du primat de la morale par rapport à l'entendement et à la connaissance. Finalement, la fonction que la foi occupe pour les deux constitue un élément vraiment intéressant pour le propos de cette section, c'est-à-dire que Kant rencontre très probablement en Rousseau une sorte d'usage pragmatique de la *foi morale*<sup>23</sup>, renforcé par ce qu'ils considèrent comme un indiscutable *intérêt moral* (*KpV*, AA 05: 80). Le passage suivant permet d'exposer ce point de vue:

«Supposé donc qu'un homme se persuade, ébranlé en partie par la faiblesse de tous les arguments spéculatifs si vantés, en partie par les nombreuses irrégularités qui se présentent à lui dans la nature et dans le monde sensible, que Dieu n'existe pas; il serait cependant à ses propres yeux un vaurien, si, pour cette raison, il voulait tenir les lois du devoir pour simplement imaginaires, sans valeur et n'obligeant à rien, et s'il voulait se résoudre à les transgresser sans crainte. Si par suite un tel homme pouvait se convaincre de ce dont il avait d'abord douté, il resterait encore avec une telle manière de penser un vaurien, même s'il remplissait son devoir aussi ponctuellement qu'on peut l'exiger d'après le résultat, mais soit par peur, soit en vue d'une récompense, sans la conviction d'honorer le devoir. Inversement, si, en tant que croyant, il lui obéit selon sa conscience avec sincérité et désintéressement, et si néanmoins, aussi souvent qu'il suppose le cas où il pourrait être convaincu qu'il n'y a pas de Dieu, il croit qu'il serait aussitôt libre de toute obligation morale, dès lors la conviction morale doit être bien faible en lui» (*KU*, AA 05: 451-452; *OP*, II: 1258).

L'analyse du cas Spinoza, accompagné par la lecture de Rousseau, qui reconnaît dans la foi un supplément qui doit soutenir la réalisation des œu-

<sup>19</sup> Cf. Rousseau, *OC*, IV, p. 1087. Cf. l'exposé sur les points communs des deux auteurs chez R.R. Aramayo, «Carta preliminar en torno a la correspondencia de Rousseau y su apuesta 'kantiana' por una primacía moral», en J.-J. Rousseau, *Cartas morales y otra correspondencia filosófica* Plaza y Valdés: Madrid, 2006, pp. 37-53.

<sup>20</sup> Cf. Rousseau, *OC*, IV, p. 597 et 1107; cf. Kant, *MS*, AA 06: 438.

<sup>21</sup> Cf. Rousseau, *OC*, IV, p. 1107-1108 et 1111; cf. Kant, *KpV*, AA 05: 86 et 98.

<sup>22</sup> Cf. Rousseau, *OC*, IV, p. 602 et 1118; cf. Kant, *KpV*, AA 05: 38-39 et *MS*, AA 06: 377. Cf. François Schroeter, *La critique kantienne de l'eudémonisme* (Berne: Peter Lang, 1992).

<sup>23</sup> Cf. Rousseau, *OC*, I, p. 1028 et IV, p. 49; cf. Kant, *R*, AA 06: 101.



vres humaines<sup>24</sup>, dessine l'image d'un héros moral complètement différent du stoïcien et finalement aussi confiant dans la force de la vertu que dans la possibilité de faire de la foi morale une échelle que la condition humaine requiert pour continuer à travailler au bénéfice du bien. Kant laisse ouvert l'espace pour la croyance dans le champ moral, il est vrai, mais la condition pour que le sujet puisse s'en servir l'oblige à promettre qu'il ne se laissera jamais emporter par la peur ou par l'attente d'une récompense. Tel est précisément l'enjeu de la critique kantienne de la foi statutaire par rapport à la foi pure de la religion, dans le livre IV de la *Religion*.<sup>25</sup> La croyance morale dans un auteur sage et bon du monde doit nous laisser dans un état d'indifférence au égard à la rétribution de notre exercice de la vertu, état d'indifférence comparable à l'esprit froid et sceptique de l'honnête homme Spinoza, qui renonçait à la seule usage admissible de ce mode d'avoir pour vrai.

### 3. Du fantôme de la morale théologique à la considération du progrès historique comme tâche autonome sacrée.

En suivant E. Cassirer, la théorie qui fait de l'homme un animal symbolique<sup>26</sup> aiderait à mieux comprendre les causes responsables de la position hypothétique de l'existence de Dieu chez Kant. En fait, une hypothèse parle davantage sur les besoins du sujet que sur l'objet de l'hypothèse<sup>27</sup>, de manière qu'elle révèle les limitations et les failles de la raison humaine quand elle doit poser la question de l'attente d'un royaume des fins dans le champ historique. Fréquemment on a considéré l'affirmation de l'existence de Dieu, comme un auteur savant et extrêmement juste du monde, comme un supplément incompatible avec les principes de l'autonomie pratique kantienne. Néanmoins, nous suggérons de regarder cette *coda* théologique comme un pris de conscience de Kant sur la portée historique et donc communautaire de la réalisation du royaume des fins dans le monde.<sup>28</sup> On devrait donc da-

<sup>24</sup> Cf. Rousseau, CC 6544, XXXVII, p. 57: «Je sais que la foi n'est pas indispensable, que l'incrédulité sincère n'est point un crime, et qu'on sera jugé sur ce qu'on aura fait et non sur ce qu'on aura cru».

<sup>25</sup> Cf. S. Zac, «Religion naturelle et religions révélées chez Kant», *Revue de Métaphysique et de Morale* 73 (1968), pp. 126: «Le progrès vers les Lumières, selon Kant comme selon Rousseau, dans ce qui touche la religion, est, d'abord et avant tout un progrès vers la liberté de la conscience, confiante dans sa propre divinité».

<sup>26</sup> *An Essay on Man*, GW 23: 32.

<sup>27</sup> Cf. Y. Yovel, *La Philosophie*, p. 100.

<sup>28</sup> «Kant se refuse, en effet, à supprimer l'espérance. Et ne pas supprimer l'espérance, c'est, pour Kant, le faire entrer dans le système critique, en la rattachant au problème de la possibilité pratique du souverain bien et de la reconnaissance de son effectivité dans

vantange se référer à une présentation des *tâches de l'histoire comme des devoirs sacrés*, qui doivent être considérées ainsi pour l'espèce humaine, qu'au règlement d'une dette que la morale devrait donner à la théologie. Qu'est-ce que signifie le Dieu de la doctrine du souverain bien? À notre avis, la totalité représentée par Dieu constitue une désignation de la condition de possibilité d'une histoire orientée par la raison pratique, de la même manière que l'immortalité de l'âme pourrait se représenter comme la totalité des efforts que l'espèce humaine entière consacre à l'instauration de la justice dans la terre, comme L. Goldmann a proposé, et plus récemment Sharon Anderson-Gold.<sup>29</sup> Kant présente parfois, spécialement dans l'*Opus Postumum*, la figure chrétienne de la divinité comme un produit spontané de la raison pratique que l'être humain sent dans son intérieur sous la forme d'une voix d'acier, comme la voix céleste de la conscience du Rousseau des *Lettres morales*:

L'idée de ce que la raison humaine se fait de la totalité du monde est la représentation active de Dieu. Pas comme une personnalité particulière, comme une Substanz dehors moi, mais comme une pensée en moi (AA 21: 154).<sup>30</sup>

Quand la *Critique de la raison pratique* présente le souverain bien, celui-ci apparaît comme un projet «désintéressé», comme les actions du bon homme Spinoza, dès lors qu'il coïncide avec un commandement de la raison, et comme le résultat des actions humaines. Il n'y a pas un autre moyen pour

---

l'histoire: l'espérance devient une tâche de la raison. Kant soumet ainsi l'espérance au traitement critique de la raison, chargée de déjouer les illusions où l'espérance peut entraîner l'homme» (Laurent Gallois, *Le souverain bien Chez Kant*, Paris, Vrin, 2008, p. 260).

<sup>29</sup> «In the *Religion*, both the character of the highest good and the role of God undergo a transformation that reinforces the social orientation of moral development [...]. The ethical community is something that we must enter into entails public-social action with its pledge to the laws of virtue. But the enduring subjective “we” is something that unaided individuals cannot create [...]. We must move from acknowledging the depths of our common need to acknowledging our common dependence upon a *source of moral unification* whose purity and constancy is beyond question. Shared moral faith is the requisite bond. [...] The God of the *Religion* functions less as an *ad hoc* regulator of the material world and more as the Moral Bondsman of a universal and enduring community» (Anderson-Gold, *Unnecessary Evil. History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*, SUNY, 2001, pp. 50-51).

<sup>30</sup> «Le Christ est l'idéal d'un homme divin, dont la volonté est, par elle-même, en accord avec la loi et guidée par le seul respect de la loi». (E. Weil, *Problèmes*, p. 163). Cf. R. Wimmer, *Kants kritische Religionsphilosophie* (Walter de Gruyter: Berlin/New York, 1990), spécialement l'introduction «Die Frage nach dem Sinn des Lebens und Kants Lehre vom höchsten Gut», pp. 1-16, et la troisième partie, «Theologie und Anthropologie», pp. 221-270.

la réalisation du souverain bien sur la Terre que le progrès vers le mieux de l'histoire:

La loi morale comme condition rationnelle formelle de notre liberté nous lie par elle-même, sans dépendre d'une quelconque fin comme condition matérielle ; mais elle nous détermine aussi, et certes *a priori*, un but final, auquel elle nous oblige à aspirer, et celui-ci est le *souverain bien* possible dans le monde par la liberté» (KU, AA 05: 450; OP, II: 1256).

La comparaison de Yovel entre Leibniz et Kant est vraiment pertinente ici. L'harmonie entre le royaume de la nature et de la grâce cesse d'être préétablie par Dieu pour devenir une harmonie potentielle entre la nécessité mécanique et notre structure téléologique<sup>31</sup>. C'est la liberté humaine qui doit franchir cet abîme et établir la concordance entre les deux royaumes<sup>32</sup>. Il faut bâtir entre tous les meilleurs des mondes ; pour arriver là, «chacun doit plutôt procéder *comme si* tout dépendait de lui, et c'est sous cette seule condition qu'une sagesse supérieure consentira à donner un achèvement à ses efforts bien intentionnés»<sup>33</sup>.

Chez Kant le libre arbitre qui «sait certes *comment*, mais non *en vue de quoi* il doit agir, ne saurait se satisfaire»<sup>34</sup>. L'homme n'a pas besoin de connaître l'issue que le cours du monde réservera à leur activité morale pour savoir ce qu'il doit faire, «mais c'est sans doute une des bornes inévitables de l'homme et de sa faculté rationnelle pratique de s'inquiéter du résultat de toutes ses actions, pour découvrir ce qui pourrait lui servir de fin et aussi prouver la pureté de l'intention»<sup>35</sup>. C'est pour ça que l'éthique kantienne trouve un complément dans sa philosophie de l'histoire<sup>36</sup>. En fait *Les fon-*

<sup>31</sup> «Kant hérite de Leibniz la volonté d'harmoniser la science mécanique de la nature avec un vision téléologique-morale de l'univers. La théorie du souverain bien est, plus spécifiquement, la version kantienne de l'harmonie leibnizienne entre le Royaume de la nature et celui de la grâce. Pourtant, chez Leibniz l'harmonie existe en *fait*, elle est *préétablie* par Dieu... Chez Kant, au contraire, l'Histoire se définit par l'écart qui existe entre le monde actuel du "meilleur monde" et la tâche qui est maintenant de l'*homme* de réduire cette distance et de réaliser l'harmonie souhaitée entre les royaume de la nature et de la liberté» (Yovel, *La Philosophie*, p. 65).

<sup>32</sup> Cf. Gérard Lebrun, *Kant sans kantisme* (Fayard: Paris, 2007), pp. 184-185.

<sup>33</sup> *Rel.* AA 06 : 101 ; OP III : 122.

<sup>34</sup> *Rel.* AA 06 : 4 ; OP III : 17.

<sup>35</sup> *Rel.* AA 06 : 7 Anm ; OP III : 20 n.

<sup>36</sup> Cf. v.g. Pierre-Etienne Druet, *La philosophie de l'histoire chez Kant* (L'Hartmann: Paris, 2002); Jean-Michel Muglioni, *La philosophie de l'histoire de Kant* (Paris: PUF, 1993); Françoise Proust, *Kant et le ton de l'histoire* (Paris: Payot, 1991); Monique Castillo, *Kant et l'avenir de la culture* (PUF: Paris. 1990) ; Alexis Philonenko, *La théorie kantienne de l'histoire* (Vrin: Paris, 1986).

*dements de la métaphysique des mœurs* et *l'Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique* sont écrites en même temps. À mon avis, l'éthique kantienne serait «aveugle» sans une «histoire philosophique» et sa philosophie de l'histoire serait «vidée» sans l'idée régulatrice ou fiction heuristique du souverain bien:

Quelle que soit l'importance de doutes qu'on pourrait, en se fondant sur l'histoire, émettre contre mes espérances, doutes qui, s'ils étaient probants, pourraient me pousser à abandonner une tâche vaine en apparence, je ne peux cependant, tant qu'il n'est pas possible d'atteindre une absolue certitude sur ce point, échanger le devoir contre la règle de prudence, qui me dit de ne pas travailler à réaliser l'impossible [...] L'espérance en des temps meilleurs, sans laquelle jamais un réel désir d'accomplir quelque chose qui aille dans le sens du bien général n'aurait enflammé le cœur humain, a aussi toujours eu une influence sur l'activité des bons esprits (*TP* AA 08: 309; *OP* III: 295).

Ce qu'on appelle ici *l'impératif de l'espérance* complète les trois formulations de l'impératif catégorique. Comme le dit Éric Weil, s'il ne croyait pas dans le progrès moral, l'être fini tomberait dans le désespoir et cesserait de travailler pour le royaume des fins, de sorte que la foi dans un sens de l'histoire est aussi un devoir<sup>37</sup>. Dans ce contexte il est égal de postuler l'aide d'un Dieu, de la nature, de la destinée ou de l'*Etwas* (le substrat suprasensible) de la *Critique de la faculté de juger* (AA 05: 467), parce que Dieu même ne serait que «la raison pratique-morale autolégislatrice» (AA 21: 145), comme l'écrit Kant dans *l'opus postumum*, quand il dialogue avec Spinoza<sup>38</sup>, l'héros moral du formalisme éthique.

La religion chez Kant est la connaissance que présente à l'homme ses devoirs comme des mandats divins, mais pour ça « il ne faut pas croire qui existe un Dieu, mais il suffit de se faire une idée d'un être dont la puissance n'a pas de limites sur la liberté de l'être humain et de sa destinée »<sup>39</sup>. Le cours de morale *Vigilantius* soutient que cette représentation des devoirs moraux humains comme des devoirs divins devrait être considéré comme «une compagnie nécessaire» [*eine notwendige Begleitung*] requise par la nature humaine (V-Mo/Vig, AA 27: 715), ça qui permet de tracer un sillage feuerbachien avant la lettre dans le traitement kantien du discours théologique fondé sur la morale. Chez Kant Dieu n'est pas une *substance*, mais une *fonction*, pour utiliser la distinction de Cassirer.

Le poète espagnol Antonio Machado nous dit que, si quelqu'un voulait essayer un jour de faire une quatrième *Critique*, pour continuer l'œuvre de

<sup>37</sup> *Problèmes kantien*., p. 115.

<sup>38</sup> Cf. Giuseppe de Flavii, *Kant et Spinoza* (Firenze: Sansoni, 1986), pp. 269ss.

<sup>39</sup> Cf. Ref. 8104, AA 19 : 646 [notre traduction]

Kant, cela serait la *Critique de la Pure Croyance* et dans sa Dialectique transcendantale, il pourrait mettre en évidence le caractère antinomique, pas de la raison, mais de la foi, il nous révélerait le grand problème de l'Oui et le Non, pas comme objets de connaissance, mais de croyance<sup>40</sup>. À vrai dire, les thèses kantienne de sa philosophie de l'histoire pourraient arriver à composer une espèce de *Critique de la raison ucronique*. Dans les textes de son histoire philosophique, Kant analyse la même constellation de problèmes explorée par la Dialectique de la *Critique de la raison pratique*. La solution kantienne de l'antinomie dont nous parle Antonio Machado, le dilemme de croire ou non, c'est parier pour un devenir de choses vers le mieux, pour un monde meilleur ou souverain bien que nous devons réaliser entre tous par notre agir moral. Le primat de l'espérance sur le futur permet de forger deux postulats comme conditions de possibilité de ce que demande notre raison elpidologique. D'une part, se forge l'image d'un devenir asymptotique qui s'approche toujours un peu plus de l'horizon utopique du devoir être, du *Sollen*. D'autre part, se postule une fiction heuristique qui administre téléologiquement notre moralité, comme condition nécessaire pour soutenir une pleine confiance dans le succès de nos efforts bien intentionnés et abris l'intime conviction de ce que notre liberté ne connaît aucune sorte de frontière grâce à l'élan de l'éthique. À cause de tout cela, nous pouvons avoir une certitude pratique que, si elle ne peut pas servir pour pronostiquer le futur avec une sécurité théorique, elle est bien capable de nous donner le courage nécessaire pour ne faiblir pas dans la poursuite de nos buts pratiques, ni tomber dans la tentation de les prendre pour de simples chimères ou de vaines illusions.

Sans l'impératif de l'espérance même le héros moral du formalisme éthique, le modèle paradigmatique d'honnêteté et de rectitude, symbolisé par Spinoza dans le § 87 de la *Critique de la faculté de juger*, ne serait pas capable d'aspirer à transformer le monde et de contribuer à la réalisation du souverain bien. Il faut faire le pari de croire que notre liberté peut réussir à franchir l'abîme entre la causalité du mécanisme et notre cosmovision rationnelle téléologique<sup>41</sup>. Bref, Kant est bien d'accord avec Rousseau, quand celui-ci l'écrit à Voltaire qu'il ne veut pas du tout renoncer à ajouter «le poids de l'espérance à l'équilibre de la raison»<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Cf. Antonio Machado, *Juan de Mairena* (Madrid: Castalia, 1978), p. 271.

<sup>41</sup> «Le désespoir s'oppose à l'espérance comme le déterminisme de la nature s'oppose à la liberté» (Elodie Mailliet, *Kant entre désespoir et espérance*, Paris, L'Hartmann, 2001, p. 117). Cf. Paul Ricoeur, «La liberté selon l'espérance», in *Le conflit des interprétations* (Paris: Seuil, 1968).

<sup>42</sup> Cf. Lettre de Rousseau à Voltaire du 18.08.1756; CC IV, 47 (Lettre 424, ed. Leigh).



**Textes classiques:**

**AA:** *Kant's gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1902 y ss.

**OP:** Kant, *Œuvres philosophiques* (Paris: Gallimard, 1980-1986).

**OC:** Rousseau, *Œuvres complètes* (Paris: Gallimard, 1959-1995).

**CC:** Rousseau, *Correspondance complète* (Géneve, Voltaire Fondation, 1965-1998).

**Bibliographie secondaire:**

ANDERSON-GOLD, Sharon, *Unnecessary Evil. History and Moral Progress in the Philosophy of Immanuel Kant*, SUNY, 2001.

ARAMAYO, Roberto R., *Crítica de la razón ucrónica. Estudios en torno a las aporías morales de Kant* (Madrid: Tecnos, 1992). <http://digital.csic.es/handle/10261/13639>

\_\_\_\_\_, «La simbiosis entre ética y filosofía de la historia o el rostro jánico de la moral kantiana», *Isegoría* 4 (1991) pp. 20-36. <http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/351/352>

\_\_\_\_\_, «Autoestima, felicidad e 'imperativo elpidológico': las razones del (anti) eudemonismo kantiano», *Diánoia* (UNAM) 43 (1997), pp. 77-94.

[http://dianoia.filosoficas.unam.mx/files/2613/6960/3540/DIA97\\_R\\_Aramayo.pdf](http://dianoia.filosoficas.unam.mx/files/2613/6960/3540/DIA97_R_Aramayo.pdf)

\_\_\_\_\_, *Immanuel Kant. La utopía moral como emancipación del azar* (Madrid, Edaf, 2001). <http://digital.csic.es/handle/10261/89550>

CASTILLO, Monique, *Kant et l'avenir de la cultur*, (Paris: PUF, 1990).

De FLAVIIS, Giuseppe, *Kant et Spinoza* (Firenze: Sansoni, 1986).

DRUET, Pierre-Etienne, *La philosophie de l'histoire chez Kant* (Paris: L'Hartmann, 2002).

GOLDMANN, Lucien, *Introduction à la philosophie de Kan*, (Paris: Gallimard, 1967).

GALLOIS, Laurent, *Le souverain bien Chez Kant* (Paris: Vrin, 2008).

La ROCCA, Claudio, «La prima voce. Libertà come passione nell'antropologia kantiana», publié en R.R. Aramayo/F. Oncina, *Ética y antropología: un dilema kantiano* (Granada: Comares, 1999), pp. 69-90.

LEBRUN, Gérard, *Kant sans kantisme* (Paris: Fayard, 2007).

MACHADO, Antonio, *Juan de Mairena* (Madrid: Castalia, 1978).

MAILLIET, Elodie, *Kant entre désespoir et espérance* (Paris: L'Hartmann, 2001).

MORAIS, Marceline,, *Le souverain bien et le fin dernière de la philosophie. Vers une interprétation téléologique de la philosophie kantienne* (Québec: Les Presses de l'Université Laval, 2010).

MUGLIONI, Jean-Michel, *La philosophie de l'histoire de Kant* (Paris: PUF, Paris, 1993).

- PHILONENKO, Alexis, *La théorie kantienne de l'histoire* (Paris: Vrin, 1986).
- PROUST, Françoise: *Kant et le ton de l'histoire* (Paris: Payot, 1991).
- RICOUER, Paul, «La liberté selon l'espérance», in *Le conflit des interprétations* (Paris: Seuil, 1968).
- SCHROETER, François, *La critique kantienne de l'eudémonisme*, Peter Lang, Berne, 1992.
- SANTOZKI, U., *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie* (Walter de Gruyter: Berlin / New York, 2006).
- WEIL, Eric Weil, *Problèmes kantians* (Paris: Vrin, 1970).
- WIMMER, R., *Kants kritische Religionsphilosophie* (Walter de Gruyter, Berlin / New York, 1990).
- YOVEL, Yirmihau, *Kant et la philosophie de l'histoire* (Paris: Méridiens Klincksieck, 1989).
- ZAC, S., «Religion naturelle et religions révélées chez Kant», *Revue de Métaphysique et de Morale* 73 (1968), pp. 105-126.

