

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

MÉMOIRE PRÉSENTÉ À
L'UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À TROIS-RIVIÈRES

COMME EXIGENCE PARTIELLE DE LA MAÎTRISE EN
PHILOSOPHIE

PAR
MAXIME LEBEUF

LE SENS DE L'ÉDUCATION ET DE LA DISCIPLINE DANS LE
CADRE DE LA PHILOSOPHIE D'EMMANUEL KANT

HIVER 1998

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

RÉSUMÉ

Ce mémoire vise à montrer la place qu'occupent la philosophie de l'éducation et la discipline à l'intérieur de la philosophie d'Emmanuel Kant (1724-1804). Il s'agit donc, pour moi, d'élucider les présupposés relatifs à l'éducation et de relier cette dernière aux idées maîtresses de l'auteur. La philosophie de l'éducation kantienne suppose des hommes libres, mais soumis à leurs penchants. L'éducation, dont la discipline est une partie, vise à libérer les hommes. Cette conception de l'éducation fait appel à plusieurs présuppositions. La première partie de ce mémoire examine les suppositions qui relèvent des trois *Critiques*. Pour ce faire, j'étudie d'abord la philosophie de la connaissance (*Critique de la raison pure*), qui établit une distinction entre phénomène et noumène. J'aborde ensuite la preuve kantienne de la liberté (*Critique de la raison pratique*), qui est de l'ordre du noumène. Puis, j'explique la méthode, appelée « téléologie » (*Critique de la faculté de juger*), que le philosophe utilise pour fixer les fins de l'éducation. Enfin, je termine par une analyse du concept d'éducation, à la lumière des chapitres précédents. Dans la seconde partie de mon travail, je m'arrête sur les rapports entretenus entre « mal radical » et discipline et j'établis également un parallèle entre la philosophie de l'éducation et la philosophie de l'histoire de Kant. Dans un premier temps, j'explique comment la discipline se rapporte au penchant au mal radical, puis je présente la philosophie de l'histoire de l'auteur, en montrant comment l'« Histoire » est, chez ce philosophe, l'éducatrice du genre humain.

TABLE DES ABRÉVIATIONS

Dans les notes de fin de document, les abréviations suivantes seront utilisées :

<i>Anthr.</i>	<i>Anthropologie du point de vue pragmatique</i>
<i>CFJ</i>	<i>Critique de la faculté de juger</i>
<i>Conject.</i>	<i>Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine</i>
<i>CRP</i>	<i>Critique de la raison pure</i>
<i>Crprat.</i>	<i>Critique de la raison pratique</i>
<i>IHU</i>	<i>Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique</i>
<i>Réflexions</i>	<i>Réflexions sur l'éducation</i>
<i>Religion</i>	<i>La religion dans les limites de la simple raison</i>
<i>Réponse</i>	<i>Réponse à la question : « qu'est-ce que les Lumières? »</i>
<i>S'orienter</i>	<i>Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?</i>
<i>Sur l'emploi</i>	<i>Sur l'emploi des principes téléologiques dans la philosophie</i>

TABLE DES MATIÈRES

	PAGES
INTRODUCTION.....	1
PREMIÈRE PARTIE : Philosophie critique et éducation.....	6
CHAPITRE 1. Un « détour » par la philosophie de la connaissance.....	9
1.1 Le jugement synthétique « a priori ».....	10
1.2. L'intuition : la fin de la connaissance.....	12
1.3. Je ne me connais pas tel que je suis.....	17
1.4. Conséquences : la liberté comme problème.....	18
CHAPITRE 2. La liberté.....	21
2.1. Un « fait de la raison ».....	21
2.2. La liberté transcendantale.....	23
2.3. La liberté pratique.....	24
2.4. Nature et liberté : le dualisme comme problème.....	25
CHAPITRE 3. La téléologie : un moyen pour penser l'unité de l'homme.....	27
3.1. La faculté de juger téléologique.....	27
3.2. Souverain Bien et téléologie.....	28
3.3. La faculté de juger réfléchissante.....	31
3.4. La téléologie : un <i>organon</i> pour la philosophie de l'éducation et de l'histoire.....	35
3.5. L'être organisé : la finalité naturelle.....	35
3.6. Fin dernière et fin ultime.....	36

CHAPITRE 4. L'éducation selon l'Idée.....	39
4.1. L'idée comme « analogon ».....	49
4.2. L'Idée de l'humanité : la fin de l'éducation.....	41
4.3. Le problème insoluble de l'éducation.....	41
4.4 Unité technique et unité systématique du concept d'éducation.....	43
CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE.....	46
DEUXIÈME PARTIE : Mal radical, discipline et progrès.....	47
CHAPITRE 5. Le mal radical.....	48
5.1. La mal comme « donnée ».....	48
5.2. Le fondement du mal : le penchant.....	48
5.3. La cause du mal : la contradiction entre espèce naturelle et espèce morale.....	49
5.4. Les dispositions au bien.....	52
5.5. La nature humaine n'est ni bonne ni mauvaise.....	52
5.6. La liberté de faire le mal.....	56
5.7. Les images du mal : « souillure » et « courbure ».....	58
CHAPITRE 6. La discipline.....	61
6.1. Discipline et raison pure.....	61
6.2. La discipline des penchants.....	64
6.3. Le remède au mal : la discipline.....	64
6.4. La possibilité du progrès.....	65
CHAPITRE 7. La philosophie de l'histoire : Éducation et Progrès.....	66
7.1. L'Histoire : l'éducatrice du genre humain.....	66
7.2. Difficultés et méthode.....	68
7.3. La métaphore de l'arbre et de la forêt : résurgence de la contrainte....	73
7.4. Discipline et habileté.....	77
7.5. Moralité et civilisation.....	78
CONCLUSION.....	81
NOTES DE FIN DE DOCUMENT.....	87
BIBLIOGRAPHIE.....	91

REMERCIEMENTS

Plusieurs personnes m'ont appuyé au cours de la rédaction de ce mémoire. Je les remercie toutes. Plus particulièrement, je tiens à remercier ma directrice de recherche, madame Suzanne Foisy, pour son soutien « théorique » et moral. Également merci à monsieur Julien Naud, qui m'a suggéré mon sujet de maîtrise. Enfin, mes remerciements s'étendent également à monsieur François Marty, dont le séminaire, donné à l'hiver 1997, m'a éclairé sur plusieurs points importants de la pensée kantienne.

INTRODUCTION

Emmanuel Kant nous a laissé bien peu d'écrits sur le thème de l'éducation. En fait, le seul texte qui thématise l'éducation est un recueil de notes : les *Réflexions sur l'éducation (Über Pädagogik)*. Une analyse de ce texte pourrait, à elle seule, faire l'objet d'un travail de maîtrise ou de doctorat. Toutefois, telle n'est pas la tâche que je me suis donnée. Même si les *Réflexions* constituent le seul écrit ne portant que sur le thème de l'éducation, il m'a semblé que cette dernière et la discipline sont des préoccupations qui traversent l'ensemble de la pensée kantienne. C'est dans cette optique que j'ai tracé le plan de mon mémoire et que je me suis fixé des objectifs. La visée principale de mon étude est de comprendre ce que supposent : 1) la philosophie de l'éducation; 2) les réflexions sur la discipline. Ces deux thèmes me servent donc de fils directeurs pour lier entre elles des œuvres de Kant, qui, à mon sens, sont trop souvent perçues comme des pièces détachées. Ce sont les trois *Critiques*, les *Opuscules sur l'histoire* ainsi que la *Religion dans les limites de la simple raison*, que je compte parcourir à l'aide des notions d'éducation et de discipline.

Le point de départ de mon travail est la problématique de l'éducation. Chez Kant, l'éducation vise à libérer l'homme, à le rendre maître de lui-même. Il s'agit d'une éducation à l'autonomie. « Autonomie » s'oppose à « hétéronomie »¹ : la première désigne une volonté déterminée par la loi morale, la seconde renvoie à une volonté

soumise aux penchants naturels, aux désirs et aux circonstances. Pour devenir autonome, l'homme a besoin d'une éducation, qui comprend la culture de l'habileté et de la discipline². La discipline est une contrainte systématique visant à éviter que la « tyrannie » des penchants animaux empêchent les germes³ du bien, constituant l'homme, d'atteindre leur plein développement. La philosophie de l'éducation suppose une double nature de l'homme : d'une part, il est un animal, de l'ordre du phénomène, d'autre part, l'homme est un être libre, de l'ordre du noumène. Kant conçoit l'éducation comme ce qui permet d'harmoniser la double nature de l'homme.

Une telle formulation du problème de l'éducation est lourde de présupposés. En effet, d'où Kant tient-il que l'homme soit, à la fois, phénomène et noumène? Comment peut-il affirmer que l'espèce humaine soit constituée de « germes »? Enfin, comment ce philosophe s'y prend-il pour découvrir la « destination totale » de l'homme? En fait, la problématique de l'éducation implique : 1) une distinction entre phénomène et noumène; 2) une preuve « morale » de la liberté; 3) une réflexion permettant de fixer les objectifs de l'éducation. La première partie de mon travail est consacrée à l'élucidation de ces trois présuppositions. Je montre également leurs conséquences sur le concept d'éducation. Ce sont, successivement, la *Critique de la raison pure* (1781), la *Critique de la raison pratique* (1788) et la *Critique de la faculté de juger* (1790), que j'étudie, partiellement, bien entendu, dans ma première partie. Ces trois ouvrages fournissent les éléments nécessaires à l'explicitation des trois présupposés énoncés ci-haut. En fait, ce sont les rapports entre « philosophie critique » et « philosophie de l'éducation » qui sont examinés dans la première partie de mon travail. Au premier chapitre, je fais un détour par la

philosophie de la connaissance (*Critique de la raison pure*), pour expliquer la distinction entre phénomène et noumène. La *Critique de la raison pure* exclut une preuve de la liberté, par le moyen de la connaissance spéculative. Cela nous renvoie à la *Critique de la raison pratique*, qui ouvre une voie originale pour répondre à la question, d'ordre métaphysique, de la liberté : c'est le domaine « pratique » qui permet de prouver que l'homme est libre. La double nature de l'homme - être soumis aux lois naturelles et être libre – ainsi posée, le troisième chapitre, qui porte sur la seconde partie de la *Critique de la faculté de juger*, explique la méthode utilisée par Kant pour penser l'unité de la nature humaine. Cette méthode est la téléologie. Par la téléologie, Kant nous offre une véritable « philosophie cosmique »⁴, qui donne à l'homme sa place dans l'univers et fixe sa destination finale. Enfin, le dernier chapitre, « L'éducation selon l'Idée », traite du concept d'éducation, à la lumière des acquis des trois *Critiques*.

En ce qui concerne la première partie, plusieurs éléments guident ma lecture de Kant. Les plus importants sont les suivants : 1) je considère la téléologie (« philosophie cosmique ») comme l'aboutissement de la « philosophie critique »; 2) la philosophie de l'éducation est une application des acquis de la téléologie. C'est par celle-ci que sont fixées les fins de l'éducation; 3) l'homme, en tant que noumène, est la fin ultime de la nature, mais aussi de l'éducation. Cette dernière n'est que le moyen visant à permettre à l'espèce humaine d'atteindre sa destination finale; 4) La *Critique de la faculté de juger*, par le biais de la téléologie, offre une solution plus « concrète » au problème du Souverain Bien, soulevé par les deux premières *Critiques*. En effet, dans la *Critique de la faculté de juger*, ce qui fonde la possibilité du Souverain Bien n'est plus une « vie future », mais

plutôt l'existence d'êtres capables d'agir moralement et de se donner le Souverain Bien comme fin. Bref, la réalisation du Souverain Bien ne dépend plus d'une vie future dans un autre monde, qui ne serait que nouménal. C'est la « culture », c'est-à-dire l'éducation, qui doit permettre à l'espèce humaine, immortelle, de réaliser le Souverain Bien ici-bas.

Dans la deuxième partie du mémoire, j'examine, dans les deux premiers chapitres, les rapports entre la discipline et la doctrine du mal radical. Pourquoi rapprocher la théorie du mal radical et la discipline? La raison est simple : la discipline s'oppose à la tyrannie des penchants animaux. Dans sa doctrine du mal radical, Kant diagnostique un « penchant au mal radical » en l'homme : une propension à ne pas se contenter de la loi morale comme principe de détermination de la volonté. C'est cette « propension », qui ne peut être extirpé, qui justifie la discipline. Cette dernière est l'obstacle à un obstacle : elle empêche que le penchant au mal, qui est l'obstacle de la loi morale (et de la liberté), empêche le germe de la moralité de se développer, comme il le ferait tout naturellement. La discipline « prépare le terrain », pour ainsi dire, pour l'éveil de la moralité. Dans le dernier chapitre de mon mémoire, j'établis un parallèle entre la philosophie de l'histoire et la philosophie de l'éducation, et je souligne le sens de la contrainte en philosophie de l'histoire. L'« Histoire »⁵ est l'éducatrice du genre humain, pour Kant. C'est à travers le mécanisme de l'« insociable sociabilité », que l'Histoire éduque l'espèce humaine. Ce mécanisme rend possible le développement des germes du bien et permet, par là, d'espérer un progrès moral, du point de vue de l'espèce. Toutefois, si la condition d'un tel progrès moral est l'éducation, elle n'en est pas la cause : l'éducation civilise d'abord ; elle n'extorque pas la moralité, qui nécessite l'usage de la liberté.

Pour la seconde partie, les éléments suivants constituent ma grille de lecture :

1) c'est le penchant au mal radical qui justifie la discipline. Celle-ci est donc la condition du « redressement » de l'homme; 2) la philosophie de l'histoire est une application de la téléologie, puisqu'elle prend la philosophie de l'éducation pour modèle; 3) la contrainte, pour la philosophie de l'histoire est la condition du progrès moral, comme la discipline est la condition de la moralité en éducation.

Tout au long des travaux qui ont mené à l'écriture de ce mémoire, j'ai fait appel à divers commentateurs. Je me contenterai ici de nommer ceux qui m'ont le plus influencés. Sur les rapports entre philosophie critique et philosophie de l'histoire, Jean-Michel Muglioni, dans « *Qu'est-ce que l'homme?* ». *La philosophie de l'histoire de Kant*, m'a été d'un grand secours. Éric Weil (*Problèmes kantians*), sur l'évolution du problème du Souverain Bien, fournit d'excellentes réflexions. Sur le mal radical, Paul Ricoeur, dans *Lecture 3. Aux frontières de la philosophie* et Olivier Reboul, *Kant et le problème du mal*, offrent des commentaires et des interprétations fort pertinentes. Enfin, l'ouvrage de Gérard Raulet, intitulé *Kant, histoire et citoyenneté*, m'a beaucoup aidé quant aux rapports entre la téléologie et la philosophie de l'histoire chez Kant.

PREMIÈRE PARTIE
PHILOSOPHIE CRITIQUE ET ÉDUCATION

Dans ce chapitre, je prendrai pour point de départ le concept d'éducation présenté par Kant, dans ses *Réflexions sur l'éducation*⁶. À l'instar de Rousseau, dont il fut d'ailleurs un grand admirateur, Kant est sensible au problème suscité par l'opposition entre nature et culture. Confiant de pouvoir réaliser leur accord, il n'hésite pas à affirmer qu'il est naturel pour l'homme de se cultiver et que « *L'art achevé retourne à la nature* »⁷. Comme Montaigne et bien des modernes, Kant préfère des « *têtes bien faites aux têtes bien pleines* », répétant souvent qu'il ne s'agit pas pour l'élève d'apprendre des *pensées*, mais plutôt d'apprendre à *penser*.

Essentiellement, la formation (*Bildung*) se divise en deux éléments : la discipline, qui constitue la partie négative de l'éducation, et l'instruction, qui en est la partie positive. Cette division est opérée, entre autres, dans la *Critique de la raison pure*⁸ et dans la *Critique de la faculté de juger*⁹. Il est essentiel de bien discerner la discipline de la culture de l'habileté, ce que Kant lui-même fait toujours clairement. Discipline et habileté sont donc les deux éléments nécessaires à la formation d'un caractère, qui est l'aptitude à agir selon des fins. Des divisions et des explications plus précises seront données plus loin.

L'homme est la seule espèce animale ayant besoin d'être éduquée, nous dit Kant au début de ses *Réflexions*. L'instinct n'a pas pris soin de tout pour lui. Chez le loup, la nature s'est chargée de tout : il n'a, à proprement parler, rien à faire de lui-même et

exécute ce que lui commande son instinct (cette « raison étrangère »). Bien sûr, le jeune louveteau doit apprendre à chasser et cela lui est enseigné par ses parents. Il doit développer certaines habiletés afin de survivre dans la nature, mais est-ce bien de l'éducation ? Il y a bien un dressage et un apprentissage, un conditionnement. Mais dressage et conditionnement épuisent-ils totalement le concept d'éducation ? Le fils n'est-il que la copie conforme du père ? Accepter la définition de l'éducation comme simple conditionnement et imitation équivaut à nier la liberté.

Pour Kant, l'animal n'a pas besoin d'éducation parce qu'il n'est pas libre : il est totalement dépendant de l'instinct propre à son espèce. Certes, cet instinct demande à être développé ; le jeune loup doit s'entraîner à chasser : cela ne fait pas de lui un être libre ni éduqué. L'éducation est comprise par Kant comme ce qui rend l'homme apte à se fixer lui-même (par sa raison) son propre plan de conduite. C'est tout autre chose que « l'autonomie » du loup adulte, ce dernier restant dépendant de son instinct (alors pleinement développé). Se gouverner soi-même, cela veut dire l'indépendance par rapport à toute autre forme de joug que celui de la raison, qui exige de nous un comportement conforme à ses lois.

Cependant, l'homme est également un être faisant partie de la nature et, comme le loup, il est, lui aussi, soumis à l'instinct et subit sa contrainte. Tout être humain éprouve des désirs, sent et ressent des émotions. Nous devons tous manger, boire et dormir. Bref, nous partageons une foule de choses avec les animaux. Mais nous pouvons aussi agir librement, c'est-à-dire indépendamment de toute autre détermination que celle de la seule raison, qui oppose sa loi à celle de la nature. Kant parle donc de la *double nature* de

l'homme : sa nature sensible, c'est-à-dire en tant qu'il est un animal, qu'il possède des penchants animaux et est soumis aux lois de la nature ; sa nature suprasensible, par laquelle il échappe au déterminisme naturel. Cette nature suprasensible est liée à la moralité et à la liberté. En effet, se déterminer soi-même en fonction d'un principe qui échappe aux conditions de temps, de lieu, de nos inclinations et passions, voilà la véritable liberté.

Étant donné l'importance de la question de la double nature de l'être humain, je dois m'y arrêter un instant. Car on peut ici à bon droit demander : comment Kant sait-il que l'homme est un être sensible et suprasensible ? Ou plus précisément, comment prouve-t-il que l'homme est libre ? La raison pourrait n'être qu'un instinct. Pour répondre à une telle question, il faut faire un détour par la théorie kantienne de la connaissance. Ce serait en effet bien inopportun d'oublier l'exigence critique de la philosophie, qui est pour Kant l'une de ses fonctions importantes : la nécessaire propédeutique à toute métaphysique.

Dans ce premier chapitre, je ferai d'abord un examen aussi bref que possible de la théorie de la connaissance de Kant, puis j'aborderai la notion de liberté transcendantale. Au troisième chapitre, j'expliciterai la téléologie, qui est la méthode utilisée pour jeter un pont entre nature et liberté. Elle est aussi la méthode de la philosophie de l'éducation.

CHAPITRE 1. Un « détour » par la philosophie de la connaissance

La théorie kantienne de la connaissance se trouve principalement exposée dans l'un de ses ouvrages majeurs : la *Critique de la raison pure*. Pour mon propos, une analyse exhaustive de ce texte n'est pas nécessaire. Ce qui m'intéresse, ce sont ses conséquences pour la connaissance de l'homme et de la liberté.

Il s'agit d'une critique. Kant lui-même qualifie sa *Critique de la raison pure* de propédeutique à la philosophie cosmique, en mettant l'accent sur sa dimension négative. Le but visé n'est pas l'extension de la connaissance, mais la délimitation du pouvoir de connaître. La notion de « transcendantal » est liée à la critique. En effet, une connaissance transcendantale nous informe sur la possibilité qu'ont certaines représentations d'être appliquées *a priori*. La question de l'ouvrage est elle-même de nature transcendantale : comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? Pour Kant, il s'agit de remonter à l'origine de la connaissance afin d'en déterminer les limites. Il s'agit donc d'une critique du pouvoir de connaître portant sur la possibilité et sur l'usage de nos connaissances.

Comme partout ailleurs, le point de départ de la réflexion kantienne est un fait¹⁰. Ici, c'est le fait de la physique de Newton. On peut même affirmer que la *Critique de la raison pure* est la prise en compte de l'apport de Newton pour la connaissance humaine. Ce qui est intéressant, c'est que cette science est justement le lieu de jugements synthétiques *a priori*. Pour Kant, il s'agit donc de comprendre qu'il y a des connaissances non empiriques et de savoir comment ces dernières s'appliquent à l'expérience. Tout le mystère est là : comment se fait-il que la connaissance de l'expérience doive passer par

des connaissances qui la transcendent ? La physique de Newton fournit un exemple parfait.

1.1. Le jugement synthétique *a priori*

Voyons d'abord ce qu'est un jugement synthétique *a priori*. Premièrement, la synthèse s'oppose à l'analyse. Dans un jugement synthétique, je lie deux concepts (l'un est sujet et l'autre prédicat) non identiques, tandis que dans le jugement analytique le prédicat est déjà contenu dans le sujet sous un rapport d'identité. Par exemple, « tous les corps sont étendus » est un jugement analytique, dans la mesure où j'obtiens le prédicat en analysant le concept qui est sujet. Ma connaissance n'acquiert donc par là aucune extension. Au contraire, dans le jugement synthétique, le prédicat n'est pas contenu dans le sujet, par exemple « tous les corps sont bleus ». Les jugements d'expérience seront par conséquent tous synthétiques, car je fais alors appel au témoignage de mes sens.

A priori s'oppose à *a posteriori*, le premier désignant un rapport d'antériorité et le second un rapport de postérité. Chez Kant, une connaissance est *a priori* dans la mesure où elle est antérieure à l'expérience et *a posteriori* si elle tire son origine de l'expérience. C'est donc l'*origine* d'une connaissance ou d'un jugement qui est indiquée par ces qualificatifs. Tous les jugements analytiques sont *a priori* (origine rationnelle) puisqu'ils ne relèvent en rien de l'expérience et du témoignage des sens (indépendants de toute expérience). En effet, je tire tout du concept même. Pour ce qui est des jugements synthétiques, il est clair que la plupart sont *a posteriori*, en tant qu'ils nécessitent le recours à l'expérience et au témoignage des sens. Pour Kant, il existe aussi des jugements

synthétiques *a priori*, c'est-à-dire des jugements qui étendent ma connaissance et qui pourtant ne tirent pas leur origine de l'expérience (origine empirique). Un cas typique est celui des mathématiques¹¹ et l'exemple donné par Kant est la somme suivante $7 + 5 = 12$. Cette proposition est synthétique puisque j'aurai beau analyser le concept de « sept » et celui de « cinq » sous toutes leurs coutures, je n'en tirerai pas la solution de mon problème. Pour trouver cette somme, je dois faire appel à l'intuition et m'y représenter successivement le concept de cinq, par exemple avec mes doigts, et y ajouter une à une les unités formant le nombre sept. Alors j'obtiendrai douze. Que je doive additionner les composantes d'une somme pour la résoudre, je tire cela du concept même de la somme de cinq et de sept (analytiquement), mais l'opération par laquelle je résous l'équation nécessite le recours à l'intuition et je dois donc faire une synthèse : « *Que 5 dussent être ajoutés à 7, je l'ai, en*

vérité, pensé dans le concept d'une somme = à $7 + 5$, mais non que cette somme soit égale au nombre 12. La proposition arithmétique est donc toujours synthétique [...] »¹²

Cette synthèse est effectuée *a priori* car je ne fais appel à rien d'empirique (relevant de l'expérience). J'utilise mes doigts, qui sont objets de mes sens, mais ce n'est qu'à titre de moyens pour me représenter des unités qui, elles, ne se rencontrent pas dans l'expérience. Kant parle de connaissance par construction de concepts, dans la mesure où je construis les concepts dans l'intuition. Par exemple, je ne comprends la définition d'un cercle que dans la mesure où je trace ce cercle, où je le construis. Que je passe par l'intuition pure ou par l'intuition empirique, il reste que cette connaissance a son origine *a*

priori et ne dérive pas de l'expérience : je ne peux construire l'expérience, elle s'impose à moi.

Cela est vrai non seulement pour l'arithmétique, mais pour l'ensemble des mathématiques et des principes de la physique. Par exemple, « *Dans toute communication de mouvement l'action et la réaction doivent être toujours égales l'une à l'autre.* »¹³ est une proposition synthétique *a priori*. « Synthétique » car le concept de la communication du mouvement n'implique pas en lui-même celui de l'égalité de l'action et de la réaction ; « *a priori* » puisque ce principe n'exige pas le témoignage de l'expérience : personne n'a jamais observé l'action et la réaction ou encore la force. Pourtant il s'agit d'un principe fondamental de la physique mécanique, qui nous permet de connaître le mouvement des corps qui nous sont donnés dans l'expérience.

Voilà pour les jugements synthétiques *a priori*. Expliquons maintenant certains termes utilisés plus haut : concept, intuition, expérience, etc.

1.2. L'intuition : la fin de la connaissance

Pour Kant, la connaissance a deux « souches » : l'entendement et la sensibilité. La sensibilité fournit les objets qui sont pensés par l'entendement à l'aide de ses concepts. Kant mentionne également la possibilité d'une racine commune¹⁴ à ces deux souches et qui est l'imagination. C'est dans l'intuition (sensible) que la sensibilité donne les objets pensés sous les concepts. Une connaissance est vraie dans la mesure où elle correspond à son objet. Or, c'est par l'intuition que la connaissance se rapporte aux objets, c'est pourquoi l'intuition est la fin vers laquelle tend la pensée conçue comme moyen. Ce qu'il

faut connaître, c'est l'intuition, en tant que la sensibilité est la capacité de recevoir des représentations selon la manière dont les objets nous affectent :

[...] il faut que toute pensée, soit en droite ligne (directe), soit par détours (indirecte) [ou au moyen de certains caractères] se rapporte finalement à des intuitions, par conséquent, chez nous, à la sensibilité, parce que nul objet ne peut nous être donné d'une autre façon.¹⁵

Ainsi le donné précède la pensée, mais le donné n'est qu'un divers sans lois s'il n'est pas pensé. C'est pourquoi Kant écrira que :

L'entendement à vrai dire est plus élevé que la sensibilité ; avec elle, les animaux sans entendement peuvent se tirer d'affaire en cas de besoin, en suivant des instincts innés ; elle est comme un peuple sans chef ; inversement, un chef sans peuple (entendement privé de sensibilité) ne peut absolument rien.¹⁶

Dans l'intuition sensible, on retrouve un divers tandis que l'entendement produit l'unité de la connaissance par ses concepts. C'est précisément dans l'acte de ramener le divers donné à l'unité pensée que se constitue une connaissance. La sensation est l'impression d'un objet sur la faculté représentative, et l'intuition qui se rapporte à un objet au moyen de la sensation est empirique. L'objet indéterminé d'une intuition empirique s'appelle phénomène. Le phénomène se divise en matière, qui correspond à la sensation, et en forme, qui ordonne le divers du phénomène sous certains rapports. La matière est donnée *a posteriori* et donc sans ordre, la forme est *a priori* dans l'esprit, prête à s'appliquer. C'est là un élément original de la pensée kantienne : il y a de l'*a priori* dans la sensibilité. Déjà, dans l'intuition, le divers nous est donné sous une certaine forme, c'est-à-dire sous certains rapports. Il y a deux formes pures de la sensibilité : l'espace et le temps. Elles sont ce qui reste lorsqu'on dépouille une représentation sensible de tout ce qu'elle contient d'empirique. Il ne reste que l'étendue et la figure, l'étendue symbolisant

l'espace et la figure le temps. L'espace est la forme pure du sens externe et le temps celle du sens interne ; ensemble ils constituent le formel de l'intuition, qui transforme la matière en objet.

Kant parle d'espace et de temps comme de formes et non comme de concepts. Les objets nous sont *donnés dans* l'espace et *dans* le temps. On peut *penser* un objet *sous* un concept (par exemple, le concept de causalité), mais les formes pures de l'intuition sont les conditions de possibilité pour qu'un objet nous soit *donné*. Ainsi, la matière du phénomène est ordonnée par ces formes, qui rendent possible ce phénomène. De plus, ces formes existent en nous et non en elles-mêmes. Elles sont subjectives et constituent *notre* façon de recevoir un divers. Il est tout à fait possible qu'une autre forme d'intelligence que la nôtre fonctionne différemment et que ses objets lui soient donnés dans d'autres conditions. On ne peut donc conclure que ces formes sont objectives. De toute façon, comment le saurions-nous, puisqu'on ne peut les connaître indépendamment d'un rapport au sujet ?

Donc, la pensée a pour fin l'intuition et a affaire à des objets donnés dans des rapports d'espace (par exemple, de grandeur) et de temps (par exemple, de succession). En fait, l'intuition ne contient que des rapports : tout ce qui nous apparaît au moyen de la sensibilité nous apparaît sous des rapports d'espace et de temps. Comme je l'ai signalé plus haut, la pensée se rapporte aux objets de l'intuition par des concepts, dont l'origine est l'entendement. Seul le singulier m'est donné dans l'intuition et le concept est universel. Kant appelle ces concepts des « catégories », en tant qu'il s'agit des règles de la synthèse de l'expérience possible. Les catégories sont *a priori*, mais sont conçues *en vue*

de l'expérience. L'entendement entretient, vis-à-vis du divers de l'intuition sensible, la même relation que le juge face à l'accusé : celle d'un législateur qui force l'accusé à répondre à ses questions. Le physicien s'avance donc avec les lois *a priori* dans une main et l'expérience dans l'autre. C'est le concept qui fournit l'unité d'une connaissance, il est la règle selon laquelle je lie un divers qui m'est donné dans l'intuition. Par exemple, si j'arrive sur la scène d'un meurtre, divers objets me sont donnés dans l'intuition : des marques sur le cou de la victime, une personne morte et étendue par terre, du verre brisé, etc. Comme détective, je dois lier les objets entre eux afin de connaître la cause du meurtre. La causalité elle-même est un concept. Quand je cherche le meurtrier, je lie le divers selon le principe de la causalité : les objets apparemment indépendants les uns des autres deviennent alors des indices et je puis les lier entre eux. Par exemple, je puis savoir que la cause de la mort est l'étranglement puisqu'on a retrouvé des marques de doigt sur le cou de la victime. Ce faisant, j'unis un divers et cela est possible grâce au concept de causalité, qui me donne la règle de la synthèse du divers donné dans l'intuition : je lie les marques de doigt sur le cou de la victime, sous le concept de causalité, à la mort par étranglement.

Cet exemple vise simplement à éclairer le rapport entre le concept et l'intuition. Seulement, on peut remarquer qu'il y a une lacune dans l'exemple. En effet, le concept apparaît comme la règle de la synthèse d'un divers donné dans l'intuition, mais comment passe-t-on du concept à l'intuition ? Qu'est-ce qui rend applicable la catégorie ? En lui-même, un concept est purement abstrait et ne nous fait rien connaître. C'est uniquement quand je l'applique à un divers de l'intuition qu'il m'aide à connaître. Or, si le concept est

a priori et le donné de l'intuition *a posteriori*, puisqu'il est empirique, il devrait y avoir un troisième terme me permettant d'utiliser le concept dans le cadre de l'intuition. La première partie de la réponse a été traitée plus haut : il y a de l'*a priori* dans l'intuition. Tous les objets sur la scène du crime me sont donnés dans des rapports spatio-temporels. Ainsi, l'intuition sensible se prête à la pensée. Deuxièmement, le moyen par lequel je rapporte le concept au divers de l'intuition est l'imagination, qui est la « racine commune » aux deux facultés. Elle joue un rôle de médiatrice entre l'entendement et la sensibilité et c'est elle qui rend utilisables les catégories. L'opération permettant cela est appelée le schématisme, par lequel l'imagination procure à un concept son image. Le « schème » signifie le tracé (qui est une synthèse temporelle), qui représente un objet dans l'intuition même en son absence. C'est ce que fait le détective lorsqu'il imagine la scène du meurtre : il se représente un objet (le meurtrier) en son absence. On dit alors qu'il « imagine » un scénario. Et ce scénario est imaginé selon une règle donnée par le concept. La catégorie agit comme un « principe de recherche » pour l'imagination. C'est pourquoi Kant parle d'un « effet » de l'entendement sur l'imagination. L'imagination est donc une médiation qui, en tant que condition subjective, appartient à la sensibilité (elle ne peut opérer qu'à partir d'un donné), mais sa synthèse relève de la spontanéité (comme celle de l'entendement), qui est déterminante *a priori* par rapport à la sensibilité. Il y a donc une première synthèse, celle de l'imagination et une seconde, celle opérée par l'entendement. Kant parle de synthèse figurée¹⁷ (on retrouve ici la figure, qui est présente également pour désigner le temps comme forme pure) et de synthèse intellectuelle. Ces deux synthèses sont transcendantales (en tant que conditions de possibilité *a priori* de la connaissance) :

Cette synthèse de l'intuition conformément aux catégories doit être la synthèse transcendantale de l'imagination. Cette synthèse est un effet de l'entendement sur la sensibilité et une première application de cet entendement (application qui est en même temps le principe de toutes les autres) à des objets de l'intuition possible pour nous.¹⁸

L'imagination est reproductrice ou productrice. La synthèse de la première est soumise aux lois empiriques de l'association et tournée vers le passé. L'imagination productrice, elle, est hybride : elle tient compte à la fois de la manière dont nous sommes affectés par les objets (notre condition subjective), mais elle est aussi active et détermine son objet *a priori*. Elle est tournée vers l'avenir, car elle ne fait pas que reproduire un objet en son absence, mais en fait la synthèse selon la loi de l'affinité des phénomènes. Elle rend applicables les catégories, dont la synthèse ne porte que sur un « objet en général », qui n'apparaît pas dans mes représentations.

1.3. Je ne me connais pas tel que je suis

Ce détour par la *Critique de la raison pure* permet de constater que les concepts de l'entendement ne sont utilisables qu'au niveau de l'expérience, dans la mesure où des objets nous sont donnés dans l'intuition sensible, dans des rapports spatiaux et temporels. D'où une conclusion importante pour la connaissance de l'homme :

[...] moi, comme intelligence et sujet pensant, je me connais moi-même, en qualité d'objet (Object) pensé, en tant que je suis en outre donné à moi-même dans l'intuition, seulement tel que je connais les autres phénomènes, c'est-à-dire non pas tel que je suis devant l'entendement, mais tel que je m'apparais à moi-même [...]¹⁹

Je me connais comme phénomène, c'est-à-dire par le biais d'une intuition sensible et non pas en soi (indépendamment d'un rapport au sujet). On sait que Kant refuse à l'homme l'intuition intellectuelle, qui lui offrirait un autre point de vue que celui du sujet humain. Ceci étant dit, comment Kant peut-il affirmer ultérieurement que l'homme possède deux natures, l'une phénoménale et l'autre nouménale ? Je me connais comme phénomène, comme un être soumis aux lois de la nature et comme un objet situé dans l'espace et le temps. Si je veux connaître l'homme, je n'ai qu'à étudier son comportement, à analyser ses désirs, ses émotions, son langage, la façon dont il se reproduit, la dynamique de sa vie familiale. Bref, ce qui m'apparaît comme phénomène. Ainsi compris, l'homme n'est rien de plus qu'un animal ayant un comportement plus complexe que les autres. À la limite, ce point de vue est celui des sciences « humaines » : la sociologie, la psychologie, l'anthropologie, la science politique étudient l'homme comme un phénomène et postulent généralement qu'il est soumis à des lois naturelles que nous pourrions découvrir par une bonne méthode basée sur l'observation et l'expérimentation. D'où l'expression « sciences » de l'homme. Car il s'agit bien d'une connaissance de l'homme calquée sur le modèle des sciences de la nature. Or, l'observation et l'expérimentation ne nous livrent que l'homme « extérieur », précisément l'homme comme phénomène (« ce qui apparaît »).

1.4. Conséquences : la liberté comme problème

Que deviennent alors les grandes questions métaphysiques ? Qu'advient-il de la liberté, de l'immortalité de l'âme et de Dieu ? « *Et pourtant la métaphysique c'est la*

philosophie par excellence, la vraie ! »²⁰ Avec Kant, ces concepts « métaphysiques », dont les objets ne me sont pas donnés dans l'intuition, sont des « Idées ». Les concepts sont soit des catégories, soit des Idées, selon l'usage qu'on en fait. Ils sont conçus *a priori* et en vue de l'expérience et ne contiennent rien de plus que l'unité de la réflexion sur les phénomènes. Les catégories sont donc les clefs des expériences possibles, comme chez Aristote. Pour Platon cependant, les concepts sont des Idées, c'est-à-dire des archétypes des choses elles-mêmes. Kant veut garder le meilleur d'Aristote et de Platon. Il dira que les catégories sont du ressort de l'entendement et les Idées du ressort de la raison. Les objets des catégories sont de nature phénoménale et ceux des Idées de nature nouménale (et donc soustraits à mon intuition). L'Idée, c'est une maximum, une perfection sur laquelle on peut régler nos actions. Évidemment, les Idées n'ont pas la même fonction que les catégories. Les premières ont un usage régulateur et les secondes un usage constitutif. Les catégories nous livrent la structure du monde, sa constitution selon des lois, tandis que les Idées ont un usage régulateur puisqu'elles dirigent l'entendement vers un certain but qui fait converger les lignes de direction suivies par toutes les règles vers un point (une Idée). Une Idée exprime une totalité, qui est inconditionnée. En effet, une totalité ne peut être conditionnée puisqu'elle est elle-même l'Inconditionné rendant possible la totalité des conditions. L'Idée est le concept de l'Inconditionné. Or, je n'ai aucune intuition de cet Inconditionné, car mon intuition sensible (la seule que je possède) me donne les objets sous deux conditions : l'espace et le temps. C'est pourquoi l'Idée est dite « régulatrice » : elle est un principe de recherche, une perfection sur laquelle je puis me régler, mais que je ne puis connaître. Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté ne sont pas connaissables car

ce sont des Idées et elles relèvent donc de l'Inconditionné. Je puis les *penser*, mais non pas les *connaître* : je n'en n'ai aucune intuition. De même, nous avons l'Idée d'une science parfaitement systématique et unifiée.

Du point de vue de la connaissance (raison spéculative ou théorique), la liberté reste à l'état d'Idée problématique et je ne puis lui donner une réalité objective. Je peux penser la liberté, mais non pas la connaître, sous peine de voir la raison entrer en conflit avec elle-même et tomber dans une dialectique de la raison pure.

La *Critique* a par conséquent une *utilité négative* pour ce qui est de l'usage spéculatif de la raison pure. Mais elle possède également une *utilité positive* :

[...] dès qu'on est convaincu qu'il y a un usage pratique absolument nécessaire de la raison pure (l'usage moral), dans lequel elle s'étend inévitablement au-delà des limites de la sensibilité, - en quoi, en vérité, elle n'a besoin d'aucun secours de la raison spéculative - mais dans lequel aussi il faut qu'elle soit assurée contre toute opposition de la raison spéculative, pour ne pas tomber en contradiction avec elle-même.²¹

La *Critique de la raison pure* ouvre donc sur un usage pratique de la raison, usage qui permettrait à l'homme de dépasser les limites du sensible pour répondre aux questions qui l'intéressent le plus, c'est-à-dire les questions de métaphysique. Mais cet usage ne doit pas contredire les conclusions de la première *Critique* : la métaphysique ne peut plus être une science, dont la raison théorique détiendrait la clef.

CHAPITRE 2. La liberté

Au chapitre précédent, je mentionnais que le fait est le point de départ de la réflexion kantienne. Pour la première *Critique*, c'est le fait de la physique moderne, pour la seconde, c'est le fait (de la raison) de la loi morale et pour la troisième, les faits du vivant et du beau. Dans le présent chapitre, j'expliquerai d'abord la notion de « fait de la raison » propre à la seconde *Critique*, puis j'étudierai les concepts de « liberté transcendantale » et de « liberté pratique ». Enfin, je terminerai avec le problème posé par le dualisme liberté - nature.

2.1 Un « fait de la raison »

Le point de départ la *Critique de la raison pratique* (1788), c'est le « fait de la raison » qu'est la loi morale. Ici, c'est la raison dans son usage pratique dont il est question. Contrairement à la raison spéculative, qui s'occupe de la connaissance des objets, la raison pratique réalise ses objets et détermine à l'action. Ici encore, la question de la proposition synthétique *a priori* est importante, mais pas en tant que moyen de connaître la nature. La question est de savoir s'il existe une telle proposition ancrée dans la raison et déterminant *a priori* la volonté. Par un tel principe (de détermination de la volonté), la raison pure se présenterait comme pratique. Ce principe, c'est la loi morale, qui est établie dans l' « *Analytique de la raison pure pratique* ». Kant affirme qu'un tel principe possède une origine *a priori* et est indépendant de toute détermination sensible. De plus, il doit pouvoir être reconnu par tout être humain, en tant que possesseur de la

raison. Cela est exprimé par Kant dans son « *Examen critique de l'analytique de la raison pure pratique* » :

*On devait d'abord établir et justifier la pureté de son origine, même dans le jugement de cette raison commune, avant que la science pût s'en emparer pour en faire un usage comme d'un fait qui est antérieur à tout raisonnement subtil (Vernuenfteln), sur sa possibilité et à toutes les conséquences qu'on pouvait en tirer.*²²

Selon Kant, tout homme possède une conscience morale, qui lui commande d'agir moralement de façon inconditionnée, c'est-à-dire sous la forme d'un impératif catégorique. Cette conscience de la loi morale est un « fait de la raison ». Tout homme sent cette obligation morale peser sur lui. Par « fait de la raison », il faut entendre deux choses. Premièrement, cela implique que la loi morale est, en tant que fait, donnée : elle ne se laisse pas déduire, mais s'impose à nous. Le fait, c'est le terme d'une discussion : on ne peut opiner sans fin si on est en sa présence. Nier un fait, c'est dire n'importe quoi. Deuxièmement, fait de la « raison » signifie que par ce fait (la loi morale) la raison se proclame législatrice *a priori*. Il ne s'agit pas d'un fait empirique affectant ma sensibilité, mais d'un fait de la raison qui prend la forme d'une loi. Cette loi s'exprime ainsi : « *Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours valoir en même temps comme principe d'une législation universelle.* »²³ Kant parle également d'un sentiment moral, qui est un sentiment de respect à l'égard de la loi morale. Ce sentiment est désintéressé et est l'effet de la loi morale sur la sensibilité. Il ne doit pas être ce qui fait agir moralement puisque l'acte moral est celui qui est fait strictement par devoir.

2.2. La liberté transcendantale

Qu'est-ce que cela nous apprend sur la liberté ? La liberté, nous l'avons dit plus haut, est du domaine de l'Inconditionné. Elle est le pouvoir de débiter une série de conditions, c'est-à-dire d'être un point de départ inconditionné. Or, pour agir conformément à la loi morale (qui commande de façon inconditionnée), l'homme doit être libre. De telle sorte que la liberté est la condition de la loi morale, bien que cette même liberté ne puisse être prouvée qu'à partir de l'existence de cette loi. La liberté authentique est donc la liberté transcendantale :

[...] qui doit être conçue comme l'indépendance à l'égard de tout élément empirique et par conséquent de la nature en général, considérée soit comme objet du sens interne, simplement dans le temps, soit comme objet du sens externe en même temps dans l'espace et dans le temps. Sans cette liberté (dans le dernier sens, qui est le sens propre), qui seule est pratique a priori, aucune loi morale, aucune imputation d'après une loi morale n'est possible.²⁴

La liberté non authentique, c'est la « liberté de faire ce qui me plaît ». Suivant mes désirs, je reste esclave de la manière dont ma sensibilité est affectée et donc des lois de la nature (l'ensemble des phénomènes). Un bon psychologue pourrait alors prévoir mon comportement. Plus généralement, tant que le mobile de mon acte demeure dans l'ordre du phénomène, je suis soumis à la condition passée : je demeure déterminé par une condition antérieure (en tant que le monde des phénomènes est soumis à la forme temporelle). Que mon acte ait une détermination intérieure (par mes représentations) ne change rien : le tournebroche et la montre fonctionnent selon un mécanisme interne, sont-ils libres pour autant ?²⁵

Ainsi, la véritable liberté se conçoit comme l'indépendance à l'égard du mécanisme de la nature (nécessité naturelle). Or, seule la chose en soi, qui est indépendante des conditions de temps, peut être libre. C'est le fait de la loi morale qui révèle à l'homme sa double nature. Elle-même inconditionnée, la loi morale ordonne sans condition et s'adresse à l'homme en tant qu'être doué de raison, c'est-à-dire comme chose en soi, comme noumène. Ici encore, le psychologue pourrait prévoir mon comportement à l'avance (comme phénomène), mais je n'en serai pas moins libre en tant que noumène. Ainsi, la loi morale me permet de donner à la liberté une réalité objective (la liberté transcendantale est la condition de possibilité de la loi morale). La liberté transcendantale c'est le libre arbitre, c'est-à-dire la capacité qu'a l'homme de se plier ou non aux exigences de la loi morale, en tant que condition inconditionnée.

2.3. La liberté pratique

Kant parle également d'une liberté pratique, qu'il définit comme « [...] *l'indépendance de la volonté à l'égard de toute autre loi que la loi morale.* »²⁶ En tant que sujet de la loi morale, l'homme est une causalité intelligible et son rapport au temps ne se comprend jamais sous un rapport d'antécédence (ce qui est le cas pour les phénomènes), mais toujours de conséquence. Ce nouveau rapport au temps de l'homme, dans sa nature suprasensible, est tourné vers l'avenir et vient donner une signification au passé, dans la mesure où, initiant une série temporelle, il introduit de la raison dans le monde et par là, lui donne sens. Telle est l'explication relative à la liberté transcendantale. Qu'en est-il de la liberté pratique ? Est-elle compatible avec la liberté transcendantale ?

La liberté pratique, c'est la soumission de ma volonté à la loi morale. Or, si je décide d'agir de façon mauvaise, c'est-à-dire que je choisis, malgré que la loi morale m'oblige, de la subordonner à mes intérêts égoïstes, est-ce que j'agis librement ? Certes, il faut que je sois libre pour pouvoir choisir, mais je « choisis »²⁷ alors d'être l'esclave de mes penchants ou de mes passions. Les deux concepts de liberté sont compatibles dans la mesure où la liberté transcendantale, c'est la possibilité pour moi d'aliéner ou non ma liberté (pratique). Si tel n'était pas le cas, on ne pourrait m'imputer mes fautes.

2.4. Nature et liberté : le dualisme comme problème

Après ces explications, on comprend mieux pourquoi l'homme a besoin d'une éducation. Une fois la liberté prouvée, une fois la double nature de l'homme établie, reste à en penser l'unité. C'est le travail auquel s'appliquera Kant, entre autres, dans sa philosophie de l'éducation et sa philosophie de l'histoire. En effet, la critique n'est pas la fin de philosophie, mais la propédeutique nécessaire à une véritable métaphysique (dont elle fait partie²⁸). Or, les réponses aux questions métaphysiques seront à chercher du côté de l'usage pratique de la raison et ensuite, par la voie téléologique. Car le concept au fondement de la philosophie est le *concept cosmique* de philosophie, selon lequel « [...] la philosophie est la science du rapport qu'a toute connaissance aux fins essentielles de la raison (teleologia rationis humanae), et le philosophe n'est pas un artiste de la raison, mais le législateur de la raison humaine. »²⁹ C'est ce *concept cosmique* de la philosophie qui intéresse tout homme et en vertu duquel l'entreprise critique prend sens. Quelle est la place de l'homme dans l'univers ? Voilà la question qui doit tous nous intéresser. C'est

pourquoi la téléologie vient remplacer la métaphysique traditionnelle, comprise comme science:

J'ai montré ailleurs que la raison, en Métaphysique, ne peut réaliser comme elle le désirerait tous les desseins en suivant la voie théorique de la nature (en ce qui concerne la connaissance de Dieu), et que par conséquent il ne lui reste plus que la voie téléologique ; entendons néanmoins par là que ce ne sont pas les fins de la nature, fondées sur des preuves tirées de l'expérience, mais une fin déterminée a priori par la raison pure pratique (dans l'Idée du Bien suprême), qui doit suppléer au défaut et aux insuffisances de la théorie.³⁰

C'est donc en fonction de sa destination totale que l'homme devra être éduqué. Car la liberté est pour lui une tâche et non pas un donné. L'homme ne vient pas au monde raisonnable. Comme tout être de la nature, sa vie commence par l'enfance et il doit se développer jusqu'à maturité :

Or, si elle [la nature] fait de l'animal un adulte conforme au type de son espèce, la croissance naturelle ne produit pas l'humanité de l'homme, mais seulement son animalité : pour que l'homme développe en l'homme l'homme dont il est porteur, il faut l'éducation, qui est art et non nature.³¹

Ce n'est donc pas de la nature qu'il faut attendre la formation d'un être raisonnable, apte à se gouverner lui-même. L'espèce humaine doit tirer d'elle-même les qualités naturelles de l'humanité. Pour ce faire, l'homme doit être éduqué, ce qui comprend la discipline et l'instruction, les deux volets d'une éducation qui doit être en accord avec les fins essentielles de la raison si l'on veut qu'elle soit authentique.

CHAPITRE 3. La téléologie : un moyen pour penser l'unité de l'homme

Le dualisme révélé par les deux premières *Critiques* pose un problème, celui de l'unité de la nature humaine. À la fois être naturel et être libre, l'homme est séparé en deux sphères qui n'ont rien en commun : phénomène et noumène. La faculté de juger intervient alors comme l'organe du passage de l'intelligible au sensible. Emmanuel Kant tente de résoudre ce problème dans sa troisième *Critique* : la *Critique de la faculté de juger* (1790). Dans la « *Préface à la première édition* » et dans son « *Introduction* », le philosophe s'explique là-dessus.

3.1. La faculté de juger téléologique

Dans la « *Préface* », l'auteur affirme que la *Critique de la raison pure* est l'examen de la faculté de connaissance par des principes *a priori*, dont il s'agit de démontrer la possibilité et de délimiter le champ d'application. Parmi les facultés de connaître, c'est l'entendement (en tant qu'il est le lieu de principes *a priori*) qui est examiné. Cette *Critique*, dit Kant, a délaissé les Idées pour ne s'occuper que des principes constitutifs *a priori*. La *Critique de la raison pratique* s'est occupé de la faculté de désirer, en tant que la raison lui prescrit *a priori* sa loi. Qu'en est-il de l'autre faculté de l'homme, c'est-à-dire du sentiment de plaisir et de peine ? Qu'en est-il de la faculté de juger ?

*[...] donne-t-elle a priori une règle au sentiment de plaisir et de peine, en tant que moyen terme entre la faculté de connaître et la faculté de désirer (tout de même que l'entendement prescrit a priori des lois à la première, mais la raison à la seconde) : telles sont les questions dont s'occupe la présente Critique de la faculté de juger.*³²

La faculté de juger, c'est le « sens commun ». Elle se propose l'application des concepts. Pour régir le sentiment de plaisir et de peine, elle doit donner un concept par lequel rien n'est connu et qui ne soit pas une règle objective mais subjective. Un tel principe ne se rencontre que dans les jugements esthétiques. En effet, ceux-ci concernent d'abord et avant tout le sujet (personne ne peut goûter à ma place) et ne me font rien connaître bien qu'ils aient une valeur universelle. C'est du beau que traitera la première partie de cette troisième *Critique*.

Cependant, il existe une autre application de la faculté de juger, c'est le jugement logique sur la nature. Là où l'expérience nous montre une certaine légalité dans les choses et que cette légalité n'est pas explicable par l'entendement, la faculté de juger peut tirer d'elle-même un principe de la relation entre la chose naturelle et l'inconnaissable suprasensible. Un tel principe *a priori* peut et doit être appliqué pour la connaissance des êtres du monde, d'autant plus qu'il peut ouvrir des perspectives profitables pour la raison pratique. Toutefois, ce principe n'est pas lié au sentiment de plaisir et de peine.

3.2. Souverain Bien et téléologie

Ainsi, la « *Préface* » nous annonce qu'il existe un moyen terme entre la nature et la liberté et qu'il doit être recherché au niveau de la faculté de juger. Bien qu'il soit pris pour thème dans la dernière *Critique*, ce moyen terme était annoncé dans la première *Critique*, du moins en ce qui concerne la téléologie, qui participe à la fois de la philosophie théorique et de la philosophie pratique. En effet, la troisième des questions résumant l'intérêt de ma raison, « Que m'est-il permis d'espérer ? » (les deux premières étant « Que

puis-je connaître ? » et « Que dois-je faire ? »)³³, concerne à la fois la philosophie pratique et la philosophie théorique puisqu'elle demande une justification de l'espoir d'arriver un jour, par une conduite vertueuse, au bonheur. Mais le savoir n'est pas l'espoir car

*L'espoir aboutit, en définitive, à cette conclusion que quelque chose est (qui détermine le dernier but possible), puisque quelque chose doit arriver ; le savoir à cette conclusion que quelque chose est (qui agit comme cause suprême), parce que quelque chose arrive.*³⁴

On sait que pour Kant l'objet de cet espoir s'appelle le « Souverain Bien » qui est l'union d'une conduite vertueuse et du bonheur. Aussi, si l'homme est maître de ses actions, il n'est pourtant pas assez puissant pour avoir une causalité par rapport à la nature. C'est pourquoi il doit postuler l'existence d'un Dieu tout puissant et infiniment bon qui soit le gouverneur d'un monde intelligible. Alors, la juste proportion entre vertu et bonheur pourrait être possible. Sans cette supposition et celle d'une vie meilleure dans un monde futur, les lois morales peuvent être à bon droit considérées comme de « vaines chimères »³⁵. Bref, il s'agit ici de résoudre un vieux problème : le « scandale du juste ». À quoi bon être juste si cela fait de nous des hommes malheureux ? Kant est très sensible à cette question et quoique l'acte moral doive être exécuté par simple devoir, il n'en reste pas moins que l'homme juste doit pouvoir espérer accéder un jour au bonheur. Cela est si vrai qu'il prend la peine d'en faire une déduction transcendantale dans la *Critique de la raison pratique*³⁶. En fait, la loi morale implique que le bonheur soit possible. Mais la vertu n'implique pas le bonheur absolument, c'est pourquoi Dieu (auteur du monde sensible et intelligible) vient prendre la position de médiation permettant le passage de la

vertu (cause dans le monde intelligible) au bonheur (effet dans le monde sensible). Un sage auteur du monde devient la condition de possibilité du Souverain Bien. Dieu est ici l'objet d'une foi pratique pure de la raison. « Foi de la raison » parce que la raison spéculative me permet de penser la possibilité de l'union de la vertu et du bonheur. Cela peut être pensé sans contradiction, mais implique plus que la seule raison pour en admettre la réalité objective. Foi de la raison « pratique pure » puisque seul un être libre peut donner consistance aux Idées de Dieu et d'immortalité. Or, est-il possible de penser autrement l'accord entre liberté et nature, entre vertu et bonheur ? Reste la voie téléologique, empruntée par la troisième *Critique*.

Ce rapprochement entre les deux premières *Critiques* et avec la dernière sur la question du Souverain Bien, je ne suis pas seul à le faire. Ce concept subit une modification importante dans la troisième *Critique* : le Souverain Bien « s'incarne », pour ainsi dire. C'est la preuve morale qui prend un autre sens dans la *Critique de la faculté de juger* et ce, par la voie téléologique. Comme le signale Éric Weil :

La preuve morale subit dans la Critique de la judiciaire une transformation, légère en apparence, mais qui nous apparaît décisive. Dans les Critiques antérieures, l'existence de Dieu, du Dieu moral, avait été postulée parce que l'être moral, fini en même temps que raisonnable, reste soumis, malgré toute l'autonomie de sa raison pratique, au besoin de la nature animale : le souverain bien, cet accord réalisé entre le mérite des maximes et le degré du bonheur, exigeait un dieu et, vu le désaccord qui règne sur terre entre mérites et récompenses, une existence au-delà de notre vie biologique. À présent, il n'est plus question de postulats, l'accord moral n'est plus au centre de la déduction, la vie future n'est guère plus mentionnée : Dieu est le « souverain législateur dans le royaume moral des fins » et le souverain bien, possible seulement sous son règne, est « l'existence d'êtres raisonnables sous des lois morales. » L'existence et non la satisfaction de l'appétit naturel de ces êtres moraux et raisonnables, voilà qui fonde maintenant tout.³⁷

La preuve morale n'est plus tirée d'un « besoin » de la raison, mais plutôt de la téléologie qui conçoit la nature comme un système de fins. Comme le dit Weil, « [...] *il ne s'agit plus du bonheur ; il s'agit de la possibilité de s'orienter dans le monde : toute volonté concrète présuppose un monde sensé, en tant qu'elle est - et elle l'est en son essence - volonté d'action sensée.* »³⁸ Ce que Weil désigne par monde sensé, c'est ce que Kant appelle la nature comme système de fins. Plus encore, ce système a une fin dernière, qui est la culture de l'espèce humaine, et une fin ultime, qui n'en suppose aucune autre comme condition de possibilité, qui est l'homme considéré comme noumène (liberté), lieu d'une causalité téléologique (ou idéale) dont la loi (morale) est inconditionnée et comprenant en lui-même sa fin suprême :

*[...] c'est le seul être naturel en lequel nous puissions reconnaître, du fait de sa propre constitution, une faculté supra-sensible (la liberté) et même la loi de la causalité, ainsi que l'objet de celle-ci, qu'il peut se proposer comme fin suprême (le souverain bien dans le monde).*³⁹

3.3. La faculté de juger réfléchissante

Mais quel est donc le principe de cette connaissance téléologique et quel est son degré de certitude ? L'« Introduction » nous donne de plus amples renseignements là-dessus. Encore une fois, c'est le dualisme entre nature et liberté qui sert de point de départ. La philosophie théorique concerne les concepts de la nature tandis que la philosophie pratique concerne le concept de liberté. Ce sont là deux domaines où la faculté de connaître légifère *a priori*, mais qui sont tout à fait distincts. Pour ce qui est des concepts de la nature, c'est l'entendement qui légifère théoriquement et les objets sont représentés dans l'intuition comme des phénomènes. En ce qui a trait au concept de la

liberté, la raison offre une législation pratique et représente en son objet une chose en soi, mais non dans l'intuition. Son champ est celui des Idées, qui n'ont qu'une réalité pratique. On ne peut passer du domaine des concepts de la nature à celui du concept de la liberté : le sensible ne mène pas au suprasensible, comme l'a montré la première *Critique*. Cependant le concept de liberté doit influencer le sensible :

[...] le concept de liberté doit rendre réel dans le monde sensible la fin imposée par ses lois ; et la nature doit par conséquent pouvoir être pensée de telle manière que la légalité de sa forme s'accorde tout au moins avec la possibilité des fins qui doivent être réalisées en elle d'après les lois de la liberté. Il faut bien donc qu'il existe un fondement de l'unité du supra-sensible, qui est au principe de la nature[...]⁴⁰

Ce concept servant de fondement au suprasensible dans le sensible ne peut être connu théoriquement ou pratiquement, mais doit servir de passage entre ces deux manières de penser.

Lors de ce passage, c'est la faculté de juger qui joue le rôle de moyen terme entre l'entendement et la raison. Qu'est-ce que la faculté de juger ? Elle est le pouvoir de penser le particulier comme compris sous l'universel. Elle est « déterminante » si l'universel est donné et qu'on y subsume un cas particulier (il en va de même pour la faculté de juger transcendantale qui indique *a priori* les conditions d'une telle subsumption). Elle est « réfléchissante » si le particulier est donné et qu'il s'agit de trouver l'universel correspondant.

Or cette faculté de juger réfléchissante doit posséder un principe fondateur de l'unité de l'expérience afin de passer du particulier à l'universel. Ce principe est celui de la « finalité de la nature » en sa diversité. Ainsi, on se représente la nature *comme si un*

entendement (divin) contenait le principe de l'unité de la diversité de ses lois empiriques. C'est *comme si* l'unité de la nature lui avait été donnée au profit de notre faculté de connaître, afin que soit possible un système de l'expérience selon des lois naturelles particulières. Quelle est la validité de ce principe ?

Ce n'est pas que l'on doive pour cela admettre réellement un tel entendement (car c'est, en effet, à la faculté de juger réfléchissante seulement que cette Idée sert de principe pour réfléchir et non pas pour déterminer), mais au contraire cette faculté, ce faisant, se donne une loi seulement à elle-même, et non à la nature.⁴¹

Il faut donc éviter de mettre les lois particulières de la nature comme mécanisme sur le même pied que la loi de la faculté de juger réfléchissante. Bien qu'il s'agisse d'un principe *a priori* (dont l'origine est la faculté de juger), la finalité de la nature (quant à la forme des choses) sert uniquement de principe pour la réflexion au point de vue de la liaison des phénomènes, donnée par les lois empiriques. Un tel concept est également distinct de la finalité pratique (relevant de la liberté), mais est pensé par analogie avec cette dernière. Pour Kant, il s'agit d'un principe transcendantal. Voyons cela de plus près.

Le titre de la cinquième section de l'« Introduction » est « *Le principe de la finalité formelle de la nature est un principe transcendantal de la faculté de juger* ». En d'autres termes (plus contemporains peut-être), ce principe transcendantal est le principe de l'intelligibilité de la nature. En effet, un principe transcendantal est un principe par lequel est représentée la condition universelle *a priori*, sous laquelle seule des choses peuvent devenir objets de notre connaissance en général. Toute tentative de connaissance de la nature postule, au moins implicitement, un tel principe : la nature est intelligible. Ce thème est aussi traité dans l'« Appendice à la dialectique transcendantale »⁴², dans la

différence entre le *penser* et le *connaître*. *Connaître* la nature, par la physique par exemple, c'est *penser* Dieu, c'est-à-dire agir *comme si* le monde avait été créé par un entendement qui n'est pas le nôtre, mais qui a créé le monde pour que notre esprit puisse le comprendre. C'est ce que j'exprimais tantôt par un « principe d'intelligibilité de la nature ». Le statut d'un tel principe demeure, dans la *Critique de la raison pure*, celui d'un principe régulateur. Quelle différence y a-t-il avec la troisième *Critique* ? L'unité postulée de la nature en un système de l'expérience est un principe transcendantal. Comme dans « *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* » (1786), Kant parle d'un besoin de la raison⁴³. Nous avons besoin, parce que notre esprit est ainsi constitué, de postuler une unité systématique au fondement de la nature. Cette unité est donc légitime du point de vue rationnel mais contingente en soi. Le concept transcendantal de la finalité de la nature

[...] représente seulement l'unique manière suivant laquelle nous devons procéder dans la réflexion sur les objets de la nature en vue d'une expérience complètement cohérente, et par suite c'est un principe subjectif (maxime) de la faculté de juger ; aussi, tout comme si cela était un heureux hasard favorable à notre dessein, nous nous réjouissons (proprement débarrassés d'un besoin), lorsque nous rencontrons une telle unité systématique sous des lois simplement empiriques, bien que nous ayons dû admettre qu'il existait une telle unité, sans pouvoir cependant la pénétrer par notre intelligence et la prouver.⁴⁴

Ce principe joue donc le rôle de fil conducteur pour l'expérience et la recherche des lois de la nature dans leur diversité. C'est un principe *a priori* pour notre faculté de juger.

3.4. La téléologie : un *organon* pour la philosophie de l'éducation et de l'histoire

J'ai expliqué plus haut comment la troisième *Critique* s'insère comme médiation entre les deux premières. Dans la perspective de ce mémoire, c'est le jugement téléologique qui est intéressant. En effet, la philosophie de l'éducation et la philosophie de l'histoire de Kant sont des applications de la téléologie. Les notions de germes, de destination, de dispositions naturelles en sont des exemples. Dans la philosophie de l'histoire, il est question de savoir à quelles conditions l'homme peut atteindre sa destination finale, comme espèce morale. Dans la philosophie de l'éducation, le véritable pédagogue prépare l'élève à devenir un être humain authentique pouvant atteindre sa destination : la moralité. Dans les deux cas, il s'agit de développer les germes qui feront de l'enfant un homme conforme au type de son espèce. Kant cherche une finalité dans l'histoire et éduque selon cette même finalité, qui est l'humanité ou la moralité.

3.5. L'être organisé : la finalité naturelle

Les choses, quand on les conçoit comme des fins naturelles sont des êtres organisés. Ici, une distinction s'impose. Le concept de causalité dans le mécanisme naturel diffère du concept de causalité à l'œuvre chez les êtres organisés. En effet, le premier est pensé par l'entendement selon une série descendante, c'est-à-dire d'après la liaison des causes efficientes (*nexus effectivus*), où l'effet d'une cause ne peut être à son tour cause de sa propre causalité. On parle alors de causes réelles. Dans le cas des fins naturelles, les causes sont dites idéales et pensées par la raison en une série descendante et ascendante (par exemple, si j'achète une voiture pour faire du taxi, c'est une Idée qui est à

la fois cause et effet : la voiture est le moyen pour arriver à ma fin, qui est de faire du taxi et cette voiture est à la fois le motif et le résultat de mon achat), c'est la liaison par les causes finales (*nexus finalis*). Le premier type de causalité permet des jugements déterminants et le second des jugements réfléchissants. Un organisme est déterminé par l'Idée d'un tout, mais les parties sont également l'une et l'autre causes et effets de leur forme et de leur liaison.

Toute partie d'un produit de la nature existe par les autres, pour les autres et pour le tout, c'est-à-dire en tant qu'organe. L'estomac existe *par* les autres membres du corps (l'oesophage et l'estomac sont liés organiquement), *pour* les autres parties du corps (par exemple, pour le foie) et *pour* le tout, en tant qu'organe dont la fonction est la digestion, qui est vitale pour la survie du tout. Dans un mécanisme, par exemple celui d'une montre, la partie est un instrument, elle existe pour une autre partie, mais non par une autre partie. Une autre partie ne rend pas possible cette partie et encore moins la produit, ce qui est le cas chez l'être organisé, où non seulement les parties existent les unes pour les autres, mais également par les autres et pour le tout. Une machine ne se répare pas elle-même et ne se reproduit pas. Pour la machine, on parle d'une *force motrice*, d'une faculté de se mouvoir et pour l'être organisé, c'est la *force formatrice* qui se propage et se communique aux matériaux qui ne la possèdent pas.

3.6. Fin dernière et fin ultime

Kant tire de ces réflexions un principe pour le jugement téléologique concernant la finalité interne des êtres organisés : tout y est à la fois moyen et fin. En fait, ce principe

dérive de l'observation méthodique. Quiconque observe un organisme ne peut pas ne pas en juger de façon téléologique et selon ce principe. Cependant, Kant élargit ce principe à la nature en général. Du principe que rien dans un organisme n'est vain (la maxime du jugement de la finalité interne des êtres organisés, dont l'usage est, bien entendu, régulateur), il passe à la pensée de la nature comme système des fins. Une fin naturelle n'est pas une fin de la nature, mais elle permet de penser la nature comme système final. Car pour qu'une fin naturelle soit considérée comme fin de la nature, il faut la connaissance de la fin dernière, ce qui suppose la relation à une fin ultime, c'est-à-dire à quelque chose qui dépasse la nature (suprasensible), qui puisse se donner soi-même des fins indépendamment de la nature. Ainsi, Kant passe de la finalité interne à la finalité externe⁴⁵. Or, la nature ne peut être pensée comme système final que si elle possède une fin ultime qui, en tant qu'inconditionnée, se trouve en dehors de la nature (qui n'est pas simplement une fin naturelle). Cette Idée (fin ultime) est une maxime de la raison (un principe subjectif de la raison), ce qui veut dire que c'est l'unique façon *pour nous* de penser la nature comme système de fins. En effet, sans cette fin ultime (*der Endzweck*), la fin dernière (*der letzter Zweck*)⁴⁶ demeure instable et la position du chevalier Linné reste possible. On peut bien dire que l'herbe existe pour les vaches qui existent pour l'homme, considéré comme fin dernière. En revanche, et c'est la position de Linné, on peut affirmer que l'homme existe pour maintenir un équilibre parmi les animaux afin qu'ils ne dévorent pas toute l'herbe pour qu'elle soit vigoureuse, l'herbe étant la fin dernière de la nature. La fin dernière, c'est ce pour quoi la nature en son entier existe. La fin ultime, c'est ce qui n'est pas produit par la nature, ce qui n'est pas maillon de la chaîne (le dernier étant la fin

dernière), mais doit être en dehors de la nature, comme son fondement suprasensible. Or, un seul être possède un entendement et peut se donner à lui-même ses propres fins selon une législation suprasensible et cet être est l'homme considéré comme noumène. C'est donc l'homme qui est la fin dernière de la nature parce qu'il peut aussi en être la fin ultime. La fin ultime vient donc stabiliser la fin dernière et justifier que cette position revienne à l'homme :

Étant sur terre le seul être qui possède un entendement, donc une faculté de se proposer arbitrairement des fins, il mérite certes le titre de seigneur de la nature et si l'on considère la nature comme système téléologique, il est selon sa destination la fin dernière de la nature ; mais c'est seulement toujours de manière conditionnelle, c'est-à-dire à la condition qu'il sache et qu'il ait la volonté d'établir entre elle et lui une relation finale qui soit indépendante de la nature et se suffise à elle-même, qui par conséquent puisse être but ultime, mais qui ne doit pas du tout être recherchée dans la nature.⁴⁷

On comprend alors le rôle que jouera la fin dernière : préparer l'homme à être ce qu'il s'est librement décidé à être, c'est-à-dire fin ultime. La fin dernière, c'est donc ce que fait la nature pour préparer l'homme à être fin ultime, à se déterminer librement en fonction d'une fin qui dépasse le monde sensible, c'est-à-dire le Souverain Bien dans le monde. Cette fin dernière c'est la culture, c'est-à-dire l'aptitude à se déterminer selon des fins. Cette culture comprend le développement de l'habileté et la discipline, les deux éléments essentiels afin que l'homme atteigne sa destination. J'y reviendrai plus tard, dans l'analyse de la philosophie de l'histoire de Kant. Sa philosophie de l'éducation, quant à elle, est la réflexion sur la façon dont l'homme, et non pas la nature, peut aider son semblable à atteindre sa destination, sa fin ultime, qui est la moralité.

CHAPITRE 4. L'éducation selon l'Idée

La seule éducation véritable, c'est l'éducation selon l'Idée de l'humanité. Or, une Idée c'est « [...] le concept d'une perfection qui ne s'est pas encore rencontrée dans l'expérience. »⁴⁸ Kant fait ici référence, comme dans la *Critique de la raison pure* (« Des concepts de la raison pure »), à Platon et à sa *République* comme l'exemple parfait de ce qu'est une Idée.

4.1. L'idée comme « analogon »

Avec la philosophie de l'éducation, nous sommes dans le domaine de la téléologie. En effet, les notions de germes, de développement (croissance), de finalité (ou de destination) reviennent à plusieurs reprises. Or, dans ce domaine, le seul usage qu'il est possible de faire des concepts est un usage régulateur. Dans le cas de la connaissance scientifique (usage constitutif), c'était le schème qui permettait au concept de s'appliquer au divers de l'intuition. Je subsumais alors le particulier sous un concept. Dans le cas de l'usage téléologique de la raison, je tire du particulier une règle générale. Il n'existe pas de schème proprement dit pour l'usage régulateur. On sait que, dans cet usage, la raison unifie le divers des concepts de l'entendement de façon à lui donner une unité systématique, qui est le propre de la science. Kant parle alors de l'analogie d'un schème :

*Mais, bien que, pour l'unité systématique complète de tous les concepts de l'entendement, on ne puisse trouver dans l'intuition aucun schème, l'analogie d'un schème de ce genre peut, cependant, et doit être donné, et c'est l'idée du maximum de la division et de la liaison de la connaissance de l'entendement dans un seul principe.*⁴⁹

L'application des concepts de l'entendement au schème de la raison fournit alors une règle de l'unité systématique de l'usage de l'entendement. Kant parle aussi des principes régulateurs comme « maximes de la raison » puisque ces principes ne dérivent pas de l'objet, mais plutôt de l'intérêt de la raison pour une perfection possible de la connaissance. Les trois Idées transcendantales sont des exemples de cet usage de la raison. Le sujet (unité absolue du sujet pensant), la nature (unité absolue de la série des conditions du phénomène) et Dieu (unité absolue de la condition de tous les objets de la pensée en général) ne se rapportent pas à un objet de l'intuition, mais servent de règles pour l'unité systématique de l'usage empirique de l'entendement. Par là, l'existence de l'objet correspondant à ces Idées n'est pas prouvée, mais nous faisons *comme si* ce que désignent ces Idées était au fondement de la réalité. Par exemple, nous étudions la nature *comme si* elle avait été créée par une intelligence suprême (condition de l'intelligibilité du monde). Le « comme si » indique le caractère analogique de l'Idée. Par exemple l'Idée d'une cause suprême (Dieu) doit être prise comme l'analogie (qui signifie identité de rapports) d'une chose réelle (ici d'une cause naturelle), mais dépouillée de toutes ses conditions. Ces Idées sont placées au fondement des choses en tant que principes de recherche de la plus grande unité systématique possible de la connaissance.

Ce que je viens d'énoncer sur l'usage régulateur des Idées vaut pour la connaissance spéculative. L'usage proprement téléologique de la raison s'applique aussi au vivant, à un organisme. Il ne s'agit pas ici de penser l'unité systématique de l'usage de l'entendement, mais plutôt la finalité de la nature. Kant parle alors de la faculté de juger réfléchissante, en opposition à la faculté de juger déterminante.

4.2. L'Idée de l'humanité : la fin de l'éducation

Ces remarques sont très importantes pour éclairer la notion d'éducation chez Kant puisque pour lui, le rôle du pédagogue est de développer les germes contenus en l'homme afin que ce dernier atteigne sa destination. Nous sommes donc forcés de passer par la faculté de juger réfléchissante pour trouver la destination de l'homme. Cette destination, ce sont les Lumières ou plutôt la majorité, c'est-à-dire l'aptitude à se gouverner soi-même selon des principes dictés par la raison. Les Lumières, c'est une Idée, c'est l'Idée d'une humanité ayant développé pleinement ses dispositions naturelles et maîtresse d'elle-même. Dans la *Réponse à la question : « Qu'est-ce que les Lumières ? »*, Kant dit de son siècle qu'il est en marche vers les Lumières, c'est-à-dire que moins d'obstacles sont faits à l'usage public de la raison qu'auparavant : « *Si donc on vous demande : " Vivons-nous actuellement dans un siècle éclairé ? ", voici la réponse : " Non, mais bien dans un siècle en marche vers les Lumières. " »*⁵⁰

En fait, les Lumières, c'est l'Idée d'une perfection du genre humain. En tant qu'Idée, il s'agit d'un principe régulateur, cela ne nous fournit pas un savoir de l'histoire : on ne peut pas conclure que nous atteindrons un jour les Lumières. Toutefois, on peut s'en servir comme d'un idéal régulateur en éducation. C'est pourquoi il est possible que le secret de la perfection future de l'humanité réside dans le progrès du concept d'éducation.

4.3. Le problème insoluble de l'éducation

Qui possède le véritable concept d'éducation ? Jusqu'ici, nous dit Kant, elle n'a été que tâtonnements, s'améliorant par essais et erreurs. Comment aurait-il pu en être

autrement, puisque c'est de lui-même que l'homme, en tant qu'être libre, doit tirer les qualités de l'humanité ? Ainsi, l'éducateur ne peut être qu'imparfait et nul homme n'est, à proprement parler, digne d'être le maître d'un autre. C'est là le problème fondamental de l'éducation : « *C'est pourquoi l'éducation est le plus grand problème qui puisse être proposé à l'homme. En effet les lumières dépendent de l'éducation et à son tour l'éducation dépend des lumières.* »⁵¹

Cette phrase exprime fort bien le caractère insoluble du problème de l'éducation : seul un homme éclairé peut être le maître d'un autre homme et l'éduquer adéquatement, mais l'homme a besoin d'être éduqué pour devenir un être humain éclairé. La philosophie de l'histoire de Kant sera la méditation de ce problème et j'aurai l'occasion d'en reparler dans la deuxième partie. Pour l'instant, je me limiterai à une explication du concept d'éducation selon l'Idée.

Comme on vient de le voir, il faudra bien des générations avant de trouver le concept exact d'éducation et d'atteindre les Lumières. C'est pourquoi il faut éduquer en fonction d'un état futur et meilleur de l'humanité et non pas simplement d'après son état présent. Il faut donc éduquer d'après l'Idée de l'humanité et de la destination totale de l'homme. C'est pourquoi les pédagogues doivent être recherchés parmi les hommes éclairés ayant à cœur le bien de l'humanité, de façon à ce que l'humanité ne devienne pas seulement habile, mais également morale. Ce point mérite qu'on s'y arrête, d'autant plus qu'il rejoint l'introduction de cette première partie. Par l'éducation, l'homme doit être discipliné, afin d'éviter que l'animalité soit la perte de l'humanité. Il doit aussi être cultivé, c'est-à-dire habile, capable d'atteindre des fins en général. De plus, il faut qu'il

soit prudent, c'est-à-dire adapté à la société humaine et capable d'utiliser autrui pour atteindre ses fins et enfin, il faut qu'il soit moralisé, ce qui signifie qu'il doit acquérir une disposition à ne choisir que de bonnes fins (universalisables). L'éducation est donc tout à la fois discipline, technique, pragmatique et morale.

Kant remarque que la civilisation est déjà fort avancée en matière de discipline, d'habileté et de prudence. Cependant, elle est encore loin d'être moralisée. « *Nous sommes cultivés au plus haut degré par l'art et la science. Nous sommes civilisés, jusqu'à en être accablés, par les bienséances et la politesse de toute sorte. Mais nous sommes encore loin de pouvoir nous tenir pour déjà moralisés.* »⁵²

Comme le loup, l'homme peut être dressé et mécaniquement instruit. C'est ce que Kant reproche au Prince et aux parents : le Prince veut des sujets serviles et les parents veulent que leur enfant réussisse dans la société. Tous deux éduquent uniquement en fonction de l'état présent de l'humanité. Or, montrer à quelqu'un à réussir dans la vie ou à servir, cela ne diffère pas tellement de l'apprentissage de la chasse chez le louveteau. Dans les deux cas, « l'éducation » ne tient pas compte de la liberté et n'a pour but que la survie. La différence est que le loup atteint ainsi sa destination, mais pas l'homme. La nature ne s'est pas chargée de tout chez l'homme et il a à tirer de lui-même les qualités qui feront son humanité.

4.4. Unité technique et unité systématique du concept d'éducation

À l'éducation selon les Princes et les parents, Kant oppose « l'éducation selon un plan », c'est-à-dire l'éducation en fonction d'une Idée. On retrouve ici le thème de l'unité

systématique évoquée plus haut. Elle s'oppose à l'unité technique, dont le schème (comme esquisse du tout et de sa division) dépend de fins accidentelles (dont on ne peut savoir à l'avance le nombre), soumises aux circonstances et donc contingentes. Certes, l'homme doit être discipliné, habile et prudent, mais ces qualités doivent être mises en relation avec sa destination totale (fin suprême), qui est l'humanité. Par là, le concept d'éducation acquiert une unité systématique et vient s'accorder avec les fins essentielles (*a priori*) de la raison. Tant que l'éducation reste dans les mains des dirigeants, des parents ou des hommes d'affaires et des bureaucrates, l'unité de son concept reste technique, subordonnée aux caprices et aux intérêts de l'un ou l'autre de ces groupes. Pour que l'éducation ait un sens, elle doit recevoir une orientation cosmopolitique et être pensée du point de vue de la raison, dans l'intérêt de l'humanité et non pas simplement de certains individus.

Les termes que j'emprunte ici n'apparaissent pas dans les *Réflexions*, le technique et le systématique proviennent de l'« *Architectonique de la raison pure* » de la *Critique de la raison pure*. Dans les *Réflexions*, Kant parle du passage du « mécanique » au « raisonné », de la « technique » à la « science ». Or, ce qui est le propre de la raison et de la science, c'est précisément ce caractère systématique⁵³. On rejoint également ici le concept cosmique de la philosophie, car il s'agit bien de la question de la destination de l'homme. Et le détenteur de l'Idée n'est nul autre que le philosophe (bien que tout homme, en tant que dépositaire de la raison, possède une telle Idée), l'homme éclairé ayant à cœur le bien universel. Toutefois, le philosophe se caractérise plus par son intérêt

pour le bien universel que par la possession de l'Idée, qui, comme un germe, se dévoile de générations en générations. En effet,

Personne n'essaie d'établir une science sans avoir une idée pour fondement. Mais, dans l'exécution de cette science, le schème et même la définition, que l'on donne dès le début de ladite science, correspondent très rarement à son idée : car celle-ci réside dans la raison comme un germe où toutes les parties sont encore très enveloppées et à peine reconnaissables à l'observation microscopique. C'est pourquoi, toutes les sciences étant conçues du point de vue d'un certain intérêt général, il faut les définir et les déterminer, non pas d'après la description qu'en donne leur auteur, mais suivant l'idée qu'on trouve fondée dans la raison même de l'unité naturelle des parties qu'il a rassemblées.⁵⁴

Ainsi, le temps est nécessaire afin que le germe se développe et qu'on puisse entrevoir l'idée permettant d'articuler les parties dans un Tout d'après les fins de la raison. L'éducation ne pouvait, par conséquent, que commencer par essais et erreurs et par un schème esquissé d'après des fins accidentelles (*a posteriori*), qui fournit une unité technique et non pas systématique.

Donc, l'unité systématique du concept d'éducation est ce qui doit la distinguer du dressage et de l'instruction mécanique simplement animale. Seule une éducation selon l'Idée peut permettre à l'espèce humaine d'atteindre sa destination. C'est d'ailleurs cela seulement qu'il faut appeler une éducation. Pour Kant, il ne s'agit ni d'un simple dressage, ni d'une imitation. Lui-même revient souvent sur cette question déjà aperçue « d'apprendre à penser » (et non pas « d'apprendre des pensées »), qui est le seul véritable apprentissage au sens propre du terme. Apprendre n'est pas imiter ou mémoriser, c'est plutôt exercer une faculté de façon à la développer et à pouvoir en faire un usage autonome : l'élève doit dépasser le maître et non pas le reproduire. Éduquer selon l'Idée

revient à éduquer l'homme comme un être apte à la liberté et à la raison dont le but consiste à devenir maître de lui-même.

Conclusion de la première partie

Au cours de la première partie, j'ai examiné les rapports entre philosophie de l'éducation et philosophie critique. Plus précisément, la philosophie de l'éducation m'apparaît être une application des trois *Critiques*. Elle suppose à la fois l'animalité de l'homme et sa liberté ainsi que la méthode téléologique. Par conséquent, j'ai montré, dans un premier temps, comment la première *Critique* nous laisse la liberté comme problème, ne nous permettant la connaissance de l'homme que comme phénomène. Puis je me suis arrêté sur sa preuve de la liberté dans la *Critique de la raison pratique*. Au troisième chapitre, j'ai expliqué comment la téléologie advient comme moyen pour penser l'unité de l'homme et enfin, l'éducation est apparue comme application de la téléologie et tentative d'articuler nature et liberté.

DEUXIÈME PARTIE

MAL RADICAL, DISCIPLINE ET PROGRÈS

Dans cette seconde partie, j'aborderai la notion de discipline en rapport avec la question du mal. Comme on l'a vu plus haut, qui dit « culture » (ou éducation), dit « discipline ». En effet, la culture vise à développer une aptitude à agir selon des fins. L'habileté y est certes nécessaire : pour être capable d'atteindre les fins proposées, il faut savoir prendre les bons moyens. La discipline, toutefois, est l'élément central de la culture puisqu'elle libère l'homme de l'emprise de ses penchants animaux afin qu'il puisse choisir des maximes bonnes et qu'il puisse s'y tenir. Elle libère la liberté, développe l'autonomie. Pourquoi mettre côte à côte discipline et mal ? Tout simplement parce que pour Kant, il existe chez l'homme un penchant au mal et que la discipline vise la domestication (ou sublimation) des penchants et s'avère être en quelque sorte le « remède » au mal radical. Finalement, j'examinerai, à la lumière de ces considérations, la philosophie kantienne de l'histoire, où la Nature apparaît comme l'éducatrice de l'humanité et dans laquelle est justifiée l'espérance dans le Progrès de l'humanité.

CHAPITRE 5. Le mal radical

Le livre de référence pour cette question du « mal radical », c'est *La religion dans les limites de la simple raison* (1793). Mais j'utiliserai également *l'Anthropologie du point de vue pragmatique* (1797) et les *Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine* (1786). C'est en tant que pré-supposé à la philosophie de l'éducation que cette question est étudiée ici.

5.1. Le mal comme « donnée »

Qu'est-ce que le mal ? Pour Kant, le mal existe : c'est un fait. Mais ce qu'on voit, les actes dits « mauvais », ce sont des phénomènes, des actes qui, en eux-mêmes, ne sont ni bons, ni mauvais. Est-ce bien l'acte qui est mauvais ? Non, dire qu'un tel a commis une mauvaise action, c'est postuler que la maxime au fondement de son acte est mauvaise. Cette maxime, c'est la règle forgée par le libre arbitre pour l'usage de la liberté. Une fois ceci bien compris, on peut encore se demander pourquoi l'homme se donne de telles maximes. Selon Kant, l'homme porte en lui-même la possibilité de se créer des maximes mauvaises. L'être humain possède un penchant, une tendance à se détourner de la loi morale comme principe unique de détermination de ses actes.

5.2. Le fondement du mal : le penchant

L'homme peut agir selon des maximes morales, car il porte en lui la loi morale et il est libre. Mais il s'écarte parfois de cette loi morale pour lui substituer une maxime mauvaise. Ce qui fonde la possibilité (sa condition de possibilité) qu'a l'homme de

s'écarter de la loi morale, c'est le penchant au mal. Il est le fondement subjectif de la possibilité d'une inclination. Quelle est la différence entre penchant et inclination ?

À proprement parler, un penchant n'est autre chose que la prédisposition à désirer une jouissance ; mais il produit l'inclination à celle-ci quand le sujet en a fait l'expérience [...] Entre le penchant et l'inclination, qui suppose la connaissance de l'objet du désir, se trouve encore l'instinct, besoin que l'on ressent de faire une chose ou d'en jouir, alors qu'on n'a pas encore l'idée de cette chose (tel est l'instinct industriel chez les animaux, ou l'instinct sexuel). En partant de l'inclination, il existe encore un degré de la faculté d'appétition, c'est la passion, (non l'affection, qui relève du sentiment de plaisir et de peine), c'est-à-dire une inclination qui exclut l'empire sur soi-même.⁵⁵

Le penchant est donc bien un fondement, une condition de possibilité. On peut donc, comme Ricoeur, affirmer qu'il y a là une véritable déduction transcendantale du mal, c'est-à-dire « [...] la position par voie régressive de ce qui doit être présupposé à titre de condition de possibilité d'un certain phénomène. »⁵⁶ Le phénomène est l'acte mauvais, c'est-à-dire basé sur des maximes mauvaises, reposant elles-mêmes sur un penchant enraciné en tout homme. Bref, le mal est toujours le résultat d'une action contingente, mais il est présent au départ. On pourrait penser que cette notion de penchant radical au mal dégage l'homme de toute responsabilité. Mais l'homme possède également des dispositions au bien, qui entrent en conflit avec le penchant au mal.

5.3. La cause du mal : la contradiction entre espèce naturelle et espèce morale

Dans ses *Conjectures*, Kant tente, par un exercice de l'imagination accompagné de raison, de lever le voile posé sur l'origine de l'espèce humaine en tant qu'espèce morale. Ce texte, qui fut publié deux ans après l'*Idée d'une histoire universelle* (1784), reprend la méthode : la téléologie, dont le principe est que la nature ne fait rien en vain.

Toutefois, Kant s'interroge ici sur les débuts de l'histoire de l'espèce humaine plutôt que sur son avenir.

Cet écrit est important pour l'analyse du mal radical puisque Kant y explique comment le premier homme a pu en arriver à commettre le mal, malgré le fait qu'il ne possédait de dispositions que pour le bien. L'auteur énonce deux considérations méthodologiques : 1) la nature n'était ni pire ni meilleure à ses tout débuts qu'aujourd'hui ; 2) puisqu'on ne peut éclairer adéquatement la question de l'apparition de l'espèce humaine, il pose, au début ses *Conjectures*, un homme complètement développé. Son point de départ est le fait humain et sa spécificité comme espèce. Aussi, il s'inspire du récit de la *Genèse* comme d'une carte géographique, dont il suit l'itinéraire. Tout commence donc dans un jardin avec un climat égal, un couple unique de personnes qui se tiennent debout, marchent, parlent et qui sont gouvernées par l'instinct (la voix de Dieu).⁵⁷

Tant que l'homme obéit à l'instinct, tout alla pour le mieux dans le meilleur des mondes. Mais la raison (la voix du serpent) commença à s'éveiller et poussa (en comparant des impressions sensibles) Adam vers des connaissances qui débordèrent l'instinct. Cela aurait pu néanmoins fonctionner, nous dit Kant, sauf qu'il y eut une rupture, qui se mua en contradiction, entre la raison et l'instinct :

*Or, une propriété de la raison consiste à pouvoir, avec l'appui de l'imagination, créer artificiellement des désirs, non seulement sans fondements établis sur un instinct naturel, mais même en opposition avec lui ; ces désirs, au début, favorisent peu à peu l'éclosion de tout un essaim de penchants superflus, et qui plus est contraires à la nature, sous l'appellation de « sensualité » [...]*⁵⁸

Bref, l'homme, contrairement aux autres animaux, put franchir les bornes de l'instinct grâce à la liberté que lui conférait sa raison. Car il faut être libre pour ériger des

besoins en désirs (besoins superflus). C'est ainsi que l'homme découvrit le libre choix, à travers l'opposition entre raison et nature. Ensuite, la raison progressa dans le domaine de l'instinct sexuel, où elle introduit la décence et les fantasmes, à travers le jeu du refus et du dévoilement. De même, la raison amena chez l'homme l'attente réfléchie de l'avenir et la conscience de lui-même comme fin de la nature et centre de l'univers (égoïsme).

Or, en passant du giron de la nature à la liberté, l'espèce humaine progressa, tandis que l'individu chuta. Car si l'apparition de la raison signifie pour l'espèce la marche progressive vers la perfection, elle est pour l'individu une chute morale : l'apparition du mal coïncide avec celle de la raison. Plus précisément, le vice ne pouvait surgir que suite à la culture de la raison. C'est en ce sens que Kant écrira : « *L'histoire de la nature commence donc par le Bien, car elle est l'œuvre de Dieu ; l'histoire de la liberté commence par le Mal, car elle est l'œuvre de l'homme.* »⁵⁹

Si Kant prend le texte de la *Genèse* comme « carte », le dogme du péché originel n'est pas son modèle. « Le mal est l'œuvre de l'homme » et j'ajouterais « l'œuvre de l'homme placé devant un libre choix, dont il est lui-même responsable. » Rien à voir avec un péché originel héréditaire. Le mal est toujours contingent. Il est enraciné en nous sous la forme d'un penchant. Il n'y a en l'homme qu'un penchant au mal diagnostiqué *a posteriori* et qui n'entre en action que lorsqu'il y a culture :

*[...] la méchanceté et le mal ne sont pas une donnée statique, mais un aspect de la dynamique téléologique qui constitue l'originalité humaine. L'homme devient méchant lorsqu'il devient vraiment homme, c'est-à-dire sa propre fin, et que son égoïsme le conduit à tout considérer dans la nature comme devant se plier à cette fin ; le mal est l'effet de l'accession à la raison et à la liberté [...]*⁶⁰

Cela ne contredit pas l'idée d'un penchant au mal radical. Le penchant, c'est le fondement des maximes mauvaises. L'accession à la raison et à la liberté (par la culture) est la cause du mal. Un homme sans raison ne peut faire le mal et un penchant au mal est absurde chez lui. Ce penchant est « radical » puisqu'il ne peut être extirpé et parce qu'il est enraciné en tout homme comme une condition subjective. La découverte du penchant au mal résulte d'une déduction transcendantale et la découverte de la contradiction entre espèce naturelle et rationnelle relève du jugement téléologique appliqué aux débuts de l'histoire de l'espèce humaine. Ce qui ne veut surtout pas dire que nos dispositions naturelles soient mauvaises en elles-mêmes ou que la civilisation soit le mal incarné :

[...] ces dispositions, étant donné qu'elles n'ont été créées qu'en fonction de l'état de nature, sont contrariées par les progrès de la civilisation ; et réciproquement elles portent préjudice à ces progrès, jusqu'au moment où l'art, atteignant sa perfection, devienne à nouveau nature ; ce qui est la fin dernière de la destination morale pour l'espèce humaine.⁶¹

Ainsi, l'homme demeure responsable de son malheur (moral) et ce qui est une chute pour l'individu peut fort bien constituer un progrès pour l'espèce. Cette perspective sera développée dans mon dernier chapitre, qui porte sur la possibilité du progrès de l'espèce humaine.

5.4. Les dispositions au bien⁶²

La disposition diffère du penchant par sa caractère originel : elle fait partie de la possibilité de la nature humaine. Cette disposition est révélée par le jugement réfléchissant appliqué à la nature humaine considérée téléologiquement. L'homme ne possède de

dispositions que pour le bien, quoique s'y greffent (et non pas s'y enracinent) parfois des vices. Il y a trois classes de dispositions chez l'homme :

- 1) En tant qu'être vivant, l'homme est disposé à *l'animalité*, c'est-à-dire à un amour de soi mécanique (dénué de raison). Cette disposition se rapporte à la conservation de soi-même, à la propagation de l'espèce et à l'association avec d'autres hommes (instinct de société). Sur cette disposition se greffent les vices de grossièreté de la nature et, quand ils s'écartent le plus de la fin de la nature, les vices bestiaux (intempérance, lascivité et anarchie effrénée) ;
- 2) Comme être vivant et raisonnable, l'homme est disposé à *l'humanité*, c'est-à-dire à l'amour de soi physique qui se compare (l'estime de soi) ; de là l'inclination à vouloir qu'autrui ait de nous une bonne opinion. Au départ, c'est la valeur d'égalité qui est recherchée, mais il en résulte le désir d'être supérieur à autrui. Les vices correspondants ont pour origine la crainte de voir quelqu'un acquérir sur nous une supériorité, crainte qui en elle-même vise la sécurité. Jalousie et rivalité ne sont pour la nature que des moyens pour la civilisation de l'homme, mais en dérivent les vices de civilisation et, au plus haut degré de malignité (Idée d'un maximum de mal), les vices diaboliques : envie, ingratitude, joie prise au mal d'autrui ;
- 3) L'homme, comme être raisonnable et responsable (sujet de la loi morale), possède une disposition à la *personnalité*, c'est-à-dire l'aptitude à ressentir le respect devant la loi morale comme motif suffisant en lui-même (devoir) pour notre libre arbitre. Cette disposition est le fondement subjectif pour admettre dans nos maximes le respect comme motif. Rien de mauvais ne peut s'y greffer.

Ces trois dispositions sont bonnes : elles s'accordent avec la loi morale et en avancent l'accomplissement. Elles sont originelles et nécessaires puisqu'en prélever une, c'est morceler l'homme, dont l'unité se comprend par ces trois dispositions.

L'homme, il est vrai, peut user des deux premières à l'encontre de leur fin, mais n'en peut anéantir aucune. Par dispositions d'un être, nous entendons aussi bien les parties constitutives qui lui sont nécessaires que les formes de leur liaison, requises pour qu'il soit tel. Elles sont originelles, si elles font nécessairement partie de la possibilité de cet être, mais contingentes si l'être sans elles était en soi possible.⁶³

Ce qui distingue la disposition au bien du penchant au mal, c'est ce qui sépare le nécessaire du contingent. La disposition est ce qui fait d'un homme un homme. Le penchant au mal n'entre pas nécessairement dans la définition d'un homme. À l'origine, l'homme a tout ce qu'il faut pour faire le bien. Le penchant au mal n'est pas tiré d'une analyse de la nature originelle de l'homme, mais plutôt de l'expérience. L'histoire, les journaux, la télévision, la radio et notre expérience personnelle quotidienne nous mettent face à face avec des actes mauvais. Une téléologie rationnelle prenant la nature humaine comme objet n'y trouve rien de mauvais en soi. Que l'homme soit un animal, rationnel et responsable n'implique pas qu'il soit mauvais en lui-même et à l'origine. Au contraire, il possède tout ce qu'il faut pour faire le bien. En fait, l'origine du mal est tout à fait inintelligible. Et pourtant... tout homme possède la possibilité de s'écarter de la loi morale.

5.5. La nature humaine n'est ni bonne ni mauvaise

Kant affirme que l'homme n'est ni bon ni mauvais par nature. Ni sa sensibilité, ni sa raison ne sont coupables de l'existence du mal. Les inclinations et les penchants provenant de la sensibilité ne sont pas mauvais, ils sont naturels. La raison, le seuil de la loi morale, n'est pas diabolique, ce qui reviendrait à nier l'autorité de la loi morale. La raison n'exige pas impérativement le mal. L'homme mauvais est celui qui refuse de prendre la loi morale comme maxime suprême. En prenant les mobiles de la sensibilité (principe subjectif de l'amour de soi) comme suffisants par eux-mêmes, l'homme est mauvais moralement :

[...] l'homme (même le meilleur), ne devient mauvais que s'il renverse l'ordre moral des motifs lorsqu'il les accueille dans ses maximes [...] il fait des mobiles de l'amour de soi et de ses inclinations la condition de l'obéissance à la loi morale alors que c'est bien plutôt cette dernière qui devrait être accueillie comme condition suprême de la satisfaction des autres dans la maxime générale du libre arbitre, en qualité de motif unique.⁶⁴

L'homme cesse d'être fin dernière de la nature lorsqu'il nie l'autorité de la loi morale, comme on l'a vu plus haut. Il utilise alors ses dispositions à des fins inadéquates et nie son humanité. C'est là la différence entre l'homme de bonnes moeurs et l'homme moral, entre civilisation et moralité : l'homme de bonnes moeurs n'a que l'apparence de la moralité, mais ses motifs sont déterminés empiriquement, au gré des circonstances ; l'homme moral détermine sa volonté selon de bons principes parce qu'ils sont bons. Je puis faire un don à un mendiant parce que c'est mon devoir et que je m'y sens moralement obligé. Cependant, le même acte peut être exécuté simplement pour éviter qu'il vienne un jour voler ma télévision, lorsqu'il n'aura plus d'argent pour manger.

Le penchant au mal admet trois degrés, dont seul le troisième constitue le mal moral. Car il ne s'agit pas d'un penchant au mal moral, mais d'une tendance à s'écarter des maximes morales. Or, prendre une distance vis-à-vis d'une maxime morale n'est pas nécessairement faire le mal moral. L'acte mauvais est celui qui fait passer la loi morale après d'autres motifs. C'est ce que Kant appelle la méchanceté, qui est le troisième degré du penchant. La faiblesse du cœur (ou fragilité) est le premier degré, celui où je sais ce qui est bien, mais je ne le fais pas, je m'abstiens d'agir conformément à la maxime morale. Je ne fais rien de mal, mais je ne fais rien de bien. Le second degré est l'impureté, je mêle aux motifs moraux des motifs immoraux, j'agis conformément à la loi morale, mais pas seulement par devoir : j'ai besoin de plus que la loi morale seule. Je fais le bien, mais en même temps je tire profit de la situation. Je donne au mendiant parce que je sais que c'est bien, mais aussi parce que je crains qu'il vole ma chaîne stéréo un jour ou l'autre. Mon action n'est pas encore mauvaise. Tels sont les trois degrés du penchant au mal. Il n'est donc pas un penchant au mal moral, mais un simple fondement subjectif de la possibilité de s'écarter des maximes de la loi morale.

5.6. La liberté de faire le mal

Une question est laissée en suspens chez Kant et elle est particulièrement épineuse. Je l'ai effleurée dans le chapitre sur la liberté (cf. chapitre 2 de la première partie), mais j'y reviens maintenant : peut-on faire le mal librement ? Certes, pour que mes actions me soient imputables, on doit pouvoir dire que j'aurais pu agir autrement. Cela implique-t-il, en suivant les notions kantienne, qu'on fasse le mal librement ?

Si la liberté pratique se définit comme la soumission à la loi morale ; si la liberté transcendantale se comprend comme condition de la loi morale et comme possibilité pour l'homme de s'arracher à la « tyrannie des penchants » (indépendamment de sa condition temporelle) ; si se déterminer selon la loi morale est à la fois le résultat de la liberté et la liberté en acte, peut-on choisir librement de faire le mal ? Non... mais je puis choisir de faire le bien. S'il était possible de faire librement le mal, cela impliquerait une raison diabolique exigeant l'action mauvaise inconditionnellement et impérativement. Or, la raison étant pratique, elle se nierait elle-même.

Le fondement du mal se situe dans la règle que le libre arbitre se forge pour lui-même (maxime). Cette maxime peut être mauvaise si l'homme, bien qu'il sente la loi morale s'imposer à lui, admet les mobiles de la sensibilité comme suffisants par eux-mêmes. Cette tendance est exprimée par le penchant au mal (fondement subjectif). En fait, l'homme est le lieu d'une lutte : d'un côté la loi morale s'imposant *a priori* et de l'autre le penchant au mal se situant *a posteriori*. L'homme qui refuse d'entendre la loi morale nie sa propre liberté, sa propre humanité. L'acte mauvais n'est donc pas acte de liberté, mais une « faiblesse du cœur » : j'ai la possibilité (car je suis libre) d'écouter la loi morale, mais je puis pencher vers la sensibilité pour elle-même, je puis me laisser tenter, me laisser séduire. Le mal n'appartient pas *a priori* à la nature humaine, il dérive de l'expérience et, en quelque sorte, arrive de l'extérieur : le penchant au mal n'est que cette propension à se laisser subjugué par les objets de la sensibilité et donc par l'extérieur. La loi morale, elle, est toute intérieure et appartient à la nature humaine. On ne peut donc pas faire le mal librement, dans la mesure où la liberté est transcendantale. On peut vouloir

inconditionnellement s'enrichir, et faire passer la morale au second plan, il s'agit alors d'une passion. De cette passion peuvent résulter des actes mauvais. Seulement, on ne peut vouloir inconditionnellement faire le mal pour faire le mal. Cela impliquerait une « raison diabolique ». C'est en ce sens qu'on ne peut faire le mal librement. Par conséquent, il importe de distinguer entre « liberté transcendantale », qui suppose une volonté inconditionnée, et « libre arbitre », qui désigne la possibilité de choisir de faire le bien ou le mal.

La malignité de la nature humaine n'est donc pas diabolique, mais se caractérise par un mauvais cœur ou une faiblesse. *Grosso modo*, le penchant au mal est une forme de « paresse » : il s'agit d'une courbure, d'une tendance à préférer être mou plutôt que de se tenir droit. C'est cette même tendance qui, si elle n'est pas réprimée (discipline), « [...] empêche le germe du bien de se développer comme il le ferait sans aucun doute. »⁶⁵ Les dispositions au bien sont donc premières (tout comme la loi morale) et le penchant au mal est second (découvert *a posteriori*) puisqu'il implique le recours à l'expérience, à des objets de ma sensibilité et de mon désir. La façon de venir à bout de ce penchant est le « caractère », qui est l'aptitude à tenir ses résolutions jusqu'au bout (donc le contraire de la paresse), et plus précisément le « bon caractère », qui n'admet que des bonnes maximes.

5.7. Les images du mal : « souillure » et « courbure »

Ce penchant au mal est naturel car il appartient à l'espèce humaine dans son entier et ne peut être extirpé par des forces humaines. Le mal est « radical » puisqu'il corrompt

le fondement de toutes nos maximes : il est enraciné en l'homme. Kant parle d'une « souillure »⁶⁶ de l'espèce ou d'une « courbure »⁶⁷. La « souillure » semble indiquer le caractère inné du mal radical. Cependant, l'image de la « courbure » revient beaucoup plus souvent et m'apparaît plus révélatrice encore pour la conception kantienne du mal. De plus, cette image s'apparente mieux à la notion de « penchant », qui est présente tout au long de l'œuvre kantienne, jusque dans la première *Critique*, où elle tient une place importante. En effet, dans cette dernière, Kant pose un penchant dans la raison humaine à s'éloigner du champ de l'expérience pour aller spéculer sur l'intelligible, où il n'y a nul objet qui nous soit donné et qui puisse justifier une telle spéculation. Aussi, l'auteur emploie-t-il toute son énergie dans une critique du pouvoir de connaître afin de bien le délimiter et d'éviter que le penchant soit la perte de l'homme. Bref, l'ennemi, c'est le penchant, il est ce qu'il faut contrôler, domestiquer et mettre au service d'une bonne cause. Pour la connaissance, le penchant est le fondement de l'erreur ; pour la morale, il est le fondement du mal. Il faut se garder de confondre « penchant » au mal et « penchants » animaux. Le « penchant » au mal est la propension à laisser les « penchants » animaux gouverner l'homme, au détriment de la loi morale. Il faut dominer le « penchant », afin de faire un usage adéquat des « penchants », c'est-à-dire de les mettre au service de l'humanité. C'est d'ailleurs ce rôle que doit remplir la discipline.

Quel lien peut-on faire entre « penchant » et « courbure » ? La courbure, comme le penchant, s'oppose au droit. Affirmer que l'homme est fait d'un bois courbe ou qu'il est un être de penchants, c'est l'opposer à un être humain « droit ». Parmi les symboles relatifs à la nature humaine, on retrouve encore celui de l'arbre, qui exprime bien

l'opposition entre penchant et droit. Seul dans un champ (laissé à lui-même et à ses caprices et penchants), l'arbre pousse dans tous les sens, se courbe et se tord en toutes directions. L'arbre de la forêt, du fait que sa liberté est limitée par celle d'autrui, ne peut croître dans tous les sens et n'a d'autres choix que de grandir droit. C'est d'ailleurs ce qui fait écrire à Kant que « *L'unique cause du mal, c'est que la nature n'est pas soumise à des règles. Il n'y a donc en l'homme de germes que pour le bien.* »⁶⁸ Cette idée d'un fondement du mal en l'homme est importante pour la conception kantienne de l'enfant qui, comme chez Locke, est considéré comme un despote en puissance⁶⁹. Si ses éducateurs ne lui opposent pas bien jeune de la résistance, l'enfant devient facilement un véritable tyran, un défaut pratiquement incorrigible par la suite. C'est d'ailleurs ce qui faisait préférer à Kant l'enseignement public à l'enseignement privé.⁷⁰ Les éducateurs doivent faire attention de ne pas empoisonner la source (dispositions naturelles au bien). C'est ici qu'intervient la discipline, comme moyen d'empêcher que les penchants des hommes ne soient la perte de leur humanité.

CHAPITRE 6. La discipline

La discipline tient une place importante dans les réflexions kantienne. En fait, partout où il est question de penchants et de culture, il est question de discipline. C'est pourquoi ce concept est présent tout au long de l'œuvre du philosophe. Il apparaît dans les réflexions sur la tension entre liberté et nécessité (nature). On le retrouve d'ailleurs dans la *Critique de la raison pure*, les *Réflexions sur l'éducation*, la *Critique de la faculté de juger*, l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*, la *Religion dans les limites de la simple raison*, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*.

Comme je l'ai signalé auparavant, la discipline et l'habileté constituent les deux éléments de la culture, qui est la fin dernière de la nature et qui nous prépare à la fin ultime. Si l'habileté est une partie de la culture, sa partie la plus importante est certes la discipline. Elle consiste dans la répression des penchants, plus précisément en une forme systématique de répression. La discipline est donc plus qu'une simple contrainte.

6.1. Discipline et raison pure

La *Critique de la raison pure* contient un chapitre intitulé « *Discipline de la raison pure* ». Cette discipline particulière vise à éviter l'erreur. Pour ce faire, elle doit réprimer un penchant de l'esprit humain à verser dans l'illusion. Il s'agit d'une législation particulière qui n'élimine pas le penchant (qui ne peut être extirpé), mais qui en assure le contrôle :

On peut remédier aux erreurs particulières par la censure (durch Censur) et à leurs causes par la critique. Mais là où, comme dans la raison pure, l'on rencontre tout un système d'illusions et de prestiges bien liés entre eux et réunis sous des

principes communs, il semble alors que soit indispensable une législation tout à fait spéciale, mais négative, qui sous le nom de discipline, établisse, en se réglant sur la nature de la raison et des objets de son usage pur, un système de circonspection et d'examen de soi-même, devant lequel nulle apparence fausse et sophistique ne peut subsister, mais doit aussitôt se trahir, de quelques prétextes qu'elle s'affuble.⁷¹

Ici, le penchant en question est la tendance naturelle qu'a la raison à sortir des limites de l'expérience possible pour aller spéculer à l'aveugle à propos d'objets qui ne me sont pas donnés dans l'intuition sensible, la seule que j'ai. Le danger consiste dans la confusion entre usage constitutif et usage régulateur des concepts ainsi qu'entre connaissance par construction de concepts (mathématique) et connaissance par concepts (philosophie). Kant établit donc une discipline par rapport aux usages possibles d'une raison pure, dans son usage dogmatique, polémique, pour les hypothèses et les démonstrations. Comme pour le mal radical (qui n'est pas penchant au mal moral), le penchant dans la raison n'est pas penchant à l'erreur, mais penchant à s'écarter des limites à l'intérieur desquelles la connaissance est possible. L'erreur résulte d'un mauvais usage de la raison : nous laisser guider par notre penchant plutôt que par la critique. La discipline vient contraindre systématiquement ce penchant. Par la critique, la raison est arrachée à son état de nature, à l'intérieur duquel guerroient les systèmes métaphysiques, aussi valables les uns que les autres, mais aussi faux les uns que les autres. La critique fait entrer la raison dans un état de droit, dont la législation est la discipline de la raison pure.

On peut encore se demander pourquoi la raison tend naturellement à entrer en conflit avec elle-même. Comment justifier un tel penchant naturel de la raison ? (On revient ici au problème du mal : pourquoi l'homme possède-t-il un tel penchant ?) :

Pourquoi la providence a-t-elle placée maints objets, qui sont pourtant liés à notre intérêt suprême, à une telle hauteur qu'il ne nous est guère permis que de les voir dans une perception obscure et douteuse pour nous et que notre curiosité est plutôt excitée que satisfaite ? Est-il utile de risquer sur ces points de vue de l'esprit des déterminations hardies ? C'est ce qui est pour le moins incertain et peut-être même dangereux ?⁷²

Comme je l'ai dit plus haut, ce n'est pas la raison qui est source d'erreurs ni ses idées. Seul l'abus qu'on en fait est source d'erreurs. Le problème, c'est l'usage. Or, la découverte de la solution (la distinction critique entre phénomène et noumène) ne pouvait se faire que suite au constat de la stérilité des spéculations métaphysiques de la raison pure. Kant fait ici un usage téléologique du jugement, selon le principe que « la nature ne fait rien en vain ». Comme dans le cas du péché d'Adam, le premier métaphysicien ne pouvait pas ne pas se tromper. La solution au problème, c'est la critique, qui aboutit à une discipline (culture négative). Son résultat est cependant positif : elle ouvre sur une nouvelle manière de s'attaquer aux grandes questions métaphysiques, sur un usage pratique de la raison. Voilà la justification du « penchant à l'erreur » : la raison pure spéculative tombe inévitablement en contradiction avec elle-même si on l'utilise pour répondre à des interrogations qui sont du ressort de l'usage pratique de la raison pure. Selon moi, la discipline tient déjà une place fort importante dans la première *Critique*. J'irais même jusqu'à dire, comme Kant, qu'elle est le résultat de toute cette philosophie de la raison pure spéculative :

[...] là où ni l'intuition empirique, ni l'intuition pure ne retiennent la raison dans une voie parfaitement visible, je veux dire dans l'usage transcendantal, où elle procède par simples concepts, elle a tellement besoin d'une discipline qui réprime sa tendance au-delà des étroites limites de l'expérience possible et la préserve de tout écart et de toute erreur, que toute la philosophie de la raison pure n'a pas d'autre but que cette utilité négative.⁷³

6.2. La discipline des penchants

La discipline se rapporte aux penchants et son rôle est d'empêcher l'homme de faire un usage inadéquat de ses facultés. C'est parce que l'homme est un être qui a des penchants qu'il peut faire le mal ou tomber dans l'erreur ; mais c'est parce qu'il est libre et rationnel qu'il est responsable du mal qu'il fait et des erreurs qu'il commet. Se donner à soi-même une discipline, faire passer ses penchants en second (derrière la loi morale), cela est en son pouvoir. La contrainte apparaît donc, dans une perspective téléologique, comme l'obstacle à un obstacle (le penchant) qui empêche l'homme de devenir lui-même. En philosophie, elle s'oppose à la tendance de la raison à s'illusionner pour faire place à un usage pratique de la raison, et, par là, donne son fondement moral à une métaphysique « humaine » (celle d'un être qui n'a pas d'intuition intellectuelle) ; en éducation, la discipline contrecarre les penchants animaux afin de faire place à la possibilité d'une détermination rationnelle et morale de la volonté (liberté).

6.3. Le remède au mal : la discipline

Je l'ai dit auparavant, mais je le répète encore : l'origine du mal est cachée à jamais⁷⁴. L'homme n'est ni bon ni mauvais par nature : les penchants et les inclinations ne sont pas mauvais en eux-mêmes. Ils le deviennent lorsqu'on les érige en règles d'actions, comme maximes de notre volonté. La discipline, c'est une contrainte systématiquement exercée sur l'homme afin que ses penchants ne soient pas la perte de son humanité. Il faut discipliner nos penchants puisqu'on ne peut les extirper : le penchant au mal est enraciné

en nous. Autre remarque importante, la discipline n'écarte pas les penchants, mais les utilise conformément aux fins de la raison :

Cette dernière condition de l'aptitude, que l'on pourrait nommer culture de la discipline, est négative et consiste dans la libération de la volonté du despotisme des désirs, qui, en nous attachant à certains objets de la nature, nous rendent incapables de choisir par nous-mêmes, parce que nous recevons comme chaînes les tendances, que la nature nous a données comme fils conducteurs, afin que nous ne négligions pas en nous la destination de l'animalité et que nous ne la lésions pas, puisque nous sommes assez libres pour retenir ou délaissier, pour développer ou réduire ces tendances, conformément à ce qu'exigent les fins de la raison.⁷⁵

On peut donc parler d'une « sublimation » de l'animalité ou des penchants. Ceux-ci sont mis au service de fins supérieures (rationnelles) : ils deviennent alors des forces motrices, des moyens pour atteindre des fins rationnelles.

6.4. La possibilité du progrès

Comme je l'ai signalé dans le cinquième chapitre, il n'y a en l'homme de dispositions que pour le bien. Par conséquent, le mal n'a pu commencer que comme mal moral. Le penchant au mal est cette propension à ne pas se soumettre uniquement à la loi morale. Pour Kant donc, il n'y a ni péché originel et héréditaire, ni dieux mauvais : on ne peut rien affirmer là-dessus. Toutefois, si Adam a péché, il pèche encore aujourd'hui, ce qui nous force à admettre un mal radical en l'homme. L'image de la séduction de la Bible exprime bien la situation de l'homme : l'être humain possède une destinée sublime et sensée, mais il est devenu la proie du mal par séduction. Sauf qu'il est prédisposé à se laisser séduire : il n'est pas corrompu à l'origine:

[...] il n'est donc pas corrompu foncièrement (même suivant sa disposition première au bien), mais capable d'amélioration par rapport à un esprit séducteur, c'est-à-dire un être dont on ne saurait atténuer la faute en tenant compte de la tentation de la chair ; ainsi en l'homme qui malgré la corruption de son cœur garde encore la bonne volonté, demeure l'espérance d'un retour au bien dont il s'est écarté.⁷⁶

Le premier homme ne pouvait pas ne pas commettre une faute (n'importe qui aurait fait la même chose que lui). En revanche, il a la possibilité de s'améliorer et de faire le bien. La conception kantienne du mal, par le biais de l'image de la séduction (propension à se laisser gouverner par nos penchants), nous permet d'espérer un progrès de l'humanité. C'est précisément sur le chemin du « retour au bien » que nous retrouvons la discipline, l'outil qui permet le rétablissement du bon principe. « *La discipline transforme l'animalité en humanité.* »⁷⁷ Par l'éducation et la culture, l'homme peut espérer atteindre un jour sa destination, bien que, nous le verrons bientôt, le progrès ne soit possible que du point de vue de l'espèce.

CHAPITRE 7. La philosophie de l'histoire : Éducation et Progrès

7.1. L'Histoire : l'éducatrice du genre humain

Pourquoi étudier la philosophie de l'histoire de Kant dans un travail sur sa philosophie de l'éducation ? La réponse est fort simple . D'une part, Kant considère l'Histoire comme l'éducatrice du genre humain. Le modèle de la philosophie de l'histoire est la philosophie de l'éducation, qui s'inscrit dans une anthropologie philosophique.

Nous retrouverons donc les notions de contrainte et de discipline dans les méditations sur l'histoire. D'autre part, nous avons pu constater, au quatrième chapitre, que le concept d'éducation est inséparable du progrès de l'espèce humaine. On doit, bien sûr, entendre par là le progrès l'espèce morale et non celui de l'espèce naturelle. En fait, l'histoire de l'espèce morale commence au moment où l'espèce naturelle est complètement développée. Bref, l'éducation vise à faire progresser l'humanité vers sa perfection, selon l'Idée d'une espèce humaine future et meilleure. Ici encore, le problème central est le passage de l'espèce naturelle à l'espèce morale, car il s'agit d'un progrès moral, tout comme l'éducation est d'abord et avant tout morale. Enfin, la conception kantienne de l'histoire dont l'organon est la téléologie, apparaît comme le « corrélât réaliste » de sa philosophie morale :

La référence à la finalité naturelle a pour fonction ici d'établir une continuité entre la raison commune et la réflexion critique et d'explicitier pour nous les conditions auxquelles les exigences de la Raison peuvent être réalisées dans le monde sensible : en ce sens, l'histoire idéale que décrit Kant est le corrélât réaliste de sa philosophie morale.⁷⁸

Elle poursuit, en ce sens, les réflexions kantiennees sur le Souverain Bien, car elle donne espoir au « juste » en fondant la possibilité d'une histoire, où la Nature (ou « Providence ») est l'éducatrice préparant l'homme à la moralité. Dans cette perspective, le Souverain Bien apparaît comme un Idéal qu'il est possible de réaliser sur terre.

Au cours de ce chapitre, je ferai état des principales difficultés posées par la tentative d'une histoire du progrès humain, puis j'analyserai la métaphore de l'arbre et de la forêt en faisant ressortir le sens qu'y a la contrainte. Ensuite je m'attarderai sur les notions de discipline et d'habileté telles qu'elles apparaissent en philosophie de l'histoire

et enfin, je terminerai par une analyse de la distinction fondamentale entre moralité et civilisation, distinction qui interdit un « savoir absolu » de l'histoire.

7.2. Difficultés et méthode

Avant de nous lancer dans une recherche des fins rationnelles dans l'histoire, éclairons la façon dont Kant approche l'histoire. Voyons sa méthode. L'écrit principal de Kant sur l'histoire demeure *l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Toutefois, le paragraphe 83 de la *CFJ* ainsi que le texte *Sur l'usage des principes téléologiques en philosophie* sont également très révélateurs à ce sujet. Pour ma part, je concentrerai mon analyse sur *l'Idée d'une histoire universelle*.

Rédiger une histoire du point de vue cosmopolitique pose certains problèmes. Car le terme « histoire » renvoie à un travail qui dépasse la simple description ou le seul agrégat. Certes, il faut une matière, il faut des faits. Seulement, l'histoire est également un récit et elle implique donc une continuité, un fil conducteur. Pour Kant, il s'agit donc de rassembler le divers offert par la collection des faits, les « histoires » en une unité systématique dérivant d'un principe, l'« Histoire »⁷⁹. Le fil directeur utilisé est l'Idée d'un état où l'humanité aura pleinement développé toutes ses dispositions : c'est le progrès moral qui agira comme principe régulateur.

D'emblée, un tel essai pose deux difficultés. Premièrement, d'un point de vue empirique, le spectacle que nous offre l'histoire ne montre que désordre et chaos, crimes et vices. Rares sont les exemples de moralité. Deuxièmement, les hommes sont libres, ce qui explique en partie la première difficulté : on ne peut prévoir leur comportement.

Puisque le particulier ne nous offre aucune régularité, c'est dans les grandes lignes de l'histoire empirique qu'il faudra chercher un ordre, c'est-à-dire au point de vue de l'espèce et non de l'individu :

*[...] ce dont la complication et l'irrégularité saute aux yeux quand on considère les sujets individuels pourrait au contraire, quand on considère l'espèce toute entière, être reconnu comme un développement progressif et continu, quoique lent, des dispositions originelles de cette espèce.*⁸⁰

C'est pourquoi Kant utilise l'exemple de la météorologie et de la statistique⁸¹. Même si le climat semble capricieux d'un année à l'autre, il n'en reste pas moins que, *grosso modo*, on y remarque une certaine régularité. De même pour les morts, les mariages et les naissances qui, individuellement, relèvent de l'arbitraire. Malgré l'imprévisibilité de leur nombre et leur caractère accidentel, les statistiques annuelles nous montrent une constance d'année en année. Le philosophe de l'histoire doit donc étudier l'histoire à l'aide du jugement réfléchissant. Comme pour la statistique, ce dernier établit *a posteriori* une régularité dans le cours des événements, il en fait ressortir les grandes lignes : « *Le jugement réfléchissant* » découvre bien plutôt *a posteriori* dans ces dernières une forme de rationalité que la raison morale affirme pour sa part *a priori*.⁸² En effet, le jugement réfléchissant est doublé d'une Idée lui servant de fil directeur *a priori*. L'Idée agit comme principe pour dégager l'unité systématique de l'histoire empirique, de l'« agrégat » des actions humaines.

La méthode employée par Kant est donc la téléologie : il s'agit de trouver les moyens par lesquels les germes de l'humanité de l'homme seront pleinement développés, c'est-à-dire conformément à leurs fins. C'est le principe de la téléologie naturelle (la

nature ne fait rien en vain) qui est appliqué aux dispositions de l'homme. Il s'agit cependant d'une analogie avec la finalité naturelle : puisque dans la nature, toutes les dispositions des êtres se développent complètement et conformément à une fin, on peut penser qu'il en est de même pour les dispositions rationnelles de l'homme. Or, le problème est que les dispositions à l'humanité - précisément parce qu'elles dépassent la seule Nature - ne peuvent être développées que par l'homme lui-même. Ici s'impose une distinction importante : histoire de la nature (téléologie naturelle) et histoire de l'humanité (téléologie pratique).

On connaît la position de Kant en matière de téléologie naturelle : l'épigénèse. Selon cette théorie, la Nature est une matrice riche d'une infinité de germes qui, selon les circonstances environnementales, se développent d'eux-mêmes pour adapter l'organisme à son entourage. Cette hypothèse a, selon Kant, l'avantage non négligeable d'exclure le recours à une hyperphysique, c'est-à-dire d'éliminer l'intervention divine dans l'évolution des espèces. Par exemple, les théories de la préformation présupposent un « grand architecte » créant les êtres selon des modèles préconçus. Selon Kant, l'être organisé peut se passer de Dieu : il se reproduit et se répare de lui-même et toutes ses parties vivent *par* et *pour* le tout. Ainsi, l'évolution des espèces va dans le sens d'une diversification, à mesure que se développent de nouveaux germes. L'organisme est un être du présent : sa vie est une adaptation constante aux conditions ambiantes. Voilà pour l'histoire de la nature.

L'histoire de l'humanité obéit à un principe différent. On parle alors d'une téléologie pratique puisqu'il s'agit de la destination d'êtres libres, de l'humanité comme

espèce morale et non comme espèce naturelle. Dans cette histoire, l'homme tend vers un idéal (pratique), un modèle. L'humanité est tournée vers l'avenir, vers une perfection future. Le progrès est donc son mode temporel. La diversification (épigenèse) n'est pas un progrès au sens d'un rapprochement vers un type idéal. Les races humaines sont l'effet de la diversification et nous concernent comme espèce naturelle. Cela n'a rien à voir avec le progrès. Kant récuse donc tout « darwinisme » moral. Sa philosophie de l'histoire ne sera donc pas un naturalisme expliquant tout (par exemple, l'apparition de la moralité comme adaptation), mais une tentative pour « penser » la liberté dans la nature. Faire une téléologie naturelle expliquant l'avènement de la morale comme phénomène d'adaptation, c'est nier la morale (et la liberté). Or, pour Kant, la moralité est un « fait de la raison » (nouménal), elle est donc irréductible à une explication phénoménale : la nature ne peut produire la liberté. Le seul point de contact des deux réalités est l'action morale, dans laquelle l'intention est nouménale et le résultat phénoménal.

Ainsi, la philosophie de l'histoire cherchera ce que la Nature fait pour nous préparer à la liberté, à la moralité. Kant concentre ses efforts pour montrer comment la Nature nous force à développer les germes de l'humanité afin que nous soyons en mesure, par nos actions morales, de mettre du sens dans le monde, de l'intelligible dans le sensible.

C'est donc dans un usage régulateur de la raison qu'il faudra chercher l'outil permettant de déchiffrer l'histoire humaine (la statistique a d'ailleurs un statut régulateur pour Kant). Le résultat de l'enquête kantienne sur l'histoire ne sera donc pas un « savoir de l'histoire » qui en découvrirait les lois, mais bien une « compréhension de l'histoire »,

une façon de la *penser* afin d'offrir à l'homme juste « une perspective consolante ». Il s'agit de rendre plausible l'idée d'un progrès de l'espèce humaine. Et puisqu'on n'observe pas que les hommes soient pleinement rationnels et soient eux-mêmes les auteurs conscients du progrès, il faut voir si on peut découvrir un « dessein » de la nature » entraînant les hommes, malgré eux, à travailler au progrès de l'humanité : « *Fata volentem ducunt, nolentem trahunt.* »⁸³

Donc, téléologie naturelle et téléologie pratique fonctionnent à l'inverse : « *Dans un cas, la diversité des germes est prévue pour réagir par adaptation aux différents milieux ; dans l'autre l'homme est mis à dessein dans une situation qui provoque son développement : la liaison téléologique est inversée.* »⁸⁴

La dernière difficulté que pose une histoire de l'espèce humaine est que sa disposition à la raison admet un développement indéfini. Le problème est que les germes qui s'y rapportent ne peuvent se développer complètement à l'intérieur d'un seul et même individu. En effet, l'aptitude à la raison est illimitée quant à son développement, qui nécessite bien du travail, des essais et des erreurs. Seule l'espèce humaine peut espérer la développer un jour complètement et cela à cause de son « immortalité ». Seul un progrès, où les générations transmettent aux suivantes leurs lumières, peut porter les germes de l'espèce humaine à leur plein épanouissement. Encore là, une série indéfinie de générations est nécessaire. Le progrès ne peut donc être qu'indéfini.

Voyons maintenant comment la Nature (ou l'Histoire) s'y prend pour développer les dispositions rationnelles de l'homme malgré lui.

7.3. La métaphore de l'arbre et de la forêt : résurgence de la contrainte

Je l'ai dit plus tôt : le modèle de l'histoire est l'éducation. L'Histoire est la culture, le pont entre nature (nécessité) et liberté. C'est par la culture, qui est phénoménale, que l'homme développe ses dispositions d'être raisonnable (nouméal). Or, la culture est un art et implique un modèle, une Idée. Comme en éducation, cette Idée est le développement complet des germes contenus en l'homme (perfection). La Nature est donc l'éducatrice de l'espèce humaine. Cela rejoint les affirmations du paragraphe 83 de la *Critique de la faculté de juger* ; la fin dernière de la Nature est la culture et la fin ultime de la création est l'homme qui se donne pour but le Souverain Bien. On retrouve sensiblement le même argument en philosophie de l'histoire. Par analogie avec les autres espèces de la Nature, on peut croire que l'homme développera toutes les dispositions dont il est gros. Sinon, la Nature aurait fait quelque chose en vain et la création n'aurait aucun sens, pas plus que l'existence humaine. Il s'agit d'un raisonnement par l'absurde, semblable d'ailleurs à celui de la *Critique de la raison pratique*, dans la méditation sur le Souverain Bien. Notre vie serait absurde si la raison, en plus de signifier un chute morale pour l'individu, était une aberration téléologique. Kant refuse l'absurdité : il cherche à fonder l'espoir. C'est donc comme solution au problème du sens de l'existence que la philosophie de l'histoire advient.

L'Histoire est culture ou notre existence est absurde. Mais comment s'y prend-elle au juste pour nous éduquer? C'est une réponse à cette énigme que fournit la métaphore de l'arbre et de la forêt :

[...] ainsi les arbres, dans une forêt, justement parce que chacun cherche à prendre à l'autre l'air et le soleil, sont contraints les uns par les autres de chercher l'air et le soleil au-dessus d'eux, et acquièrent par là une belle et droite croissance tandis qu'en liberté, séparés les uns des autres, ils lancent leurs branches comme il leur plaît, et poussent rabougris, inclinés et courbés. Toute culture, tout art qui orne l'humanité, le plus bel ordre social, sont les fruits de l'insociable sociabilité qui se contraint elle-même à se discipliner et ainsi à développer complètement, par cet art extorqué, les germes de la nature.⁸⁵

J'étudierai cette métaphore sous deux aspects : comme connaissance et quant à sa signification.

Le type de connaissance de cette métaphore est l'analogie du second degré⁸⁶. Tout le monde sait ce qu'est un argument analogique. Le raisonnement par l'absurde mentionné ci-haut en est un : si les facultés et dispositions naturelles possèdent une finalité naturelle, on peut, par analogie (qui signifie identité de rapports), penser qu'il en est de même pour les facultés et dispositions rationnelles de l'homme. L'analogie simple prend la forme : $a/b = c/d$, où « d » est l'inconnu. L'analogie de second degré prend cette forme : $a/b = b/c = c/d$. C'est précisément le cas pour notre métaphore où : ce que l'agronome est à sa plantation (finalité technique), la nature l'est à la forêt (finalité naturelle) ; et ce que la nature est à la forêt, l'histoire et la culture le sont à l'homme (finalité pratique). Un tel procédé justifie fort bien que la philosophie de l'histoire de Kant ne soit pas une science, mais bien un effort pour trouver un sens à l'univers, une sorte de « cosmologie critique » (ou « philosophie cosmique »):

La philosophie en son vrai sens est sagesse, comme le voulaient les Anciens. La sagesse consiste ici à considérer l'histoire avec philosophie. Et sagesse, c'est non pas simplement Weisheit, mais selon l'usage du siècle Weltweisheit, sagesse du monde. Il n'y a pas de sagesse seulement spéculative, sinon mystique, comme dans le Platon de Kant qui croyait spéculative la téléologie morale, nous donnant l'illusion de quitter le monde sur les ailes des idées ; il n'y a de sagesse que du

monde, terrestre, pensée du suprasensible dans le sensible ; et le suprasensible ne peut être pensé que par un usage symbolique ou analogique des catégories, métaphysique d'un « fils de la terre » qui jamais ne s'arrache au monde ni ne renonce en rien à la métaphysique. Aussi cette Weltweisheit, outre la connaissance scolaire, doit comprendre une Weltkenntnis.⁸⁷

La métaphysique proprement humaine ne peut donc être qu'analogique. En effet, puisque les objets de ma réflexion ne sont pas donnés dans l'intuition, je ne puis les penser qu'à partir de ce que je connais déjà. Je n'ai aucune intuition de la Nature en général (inconditionnée) ou de Dieu : je peux cependant les comprendre par analogie. Le statut de cette connaissance est régulateur : c'est une réflexion et non une preuve.

Examinons maintenant la signification de cette métaphore. Elle nous éclaire sur les moyens mis en œuvre par la Nature (Providence) pour forcer l'homme à pousser droit. Ce moyen, Kant l'appelle l'« insociable sociabilité »⁸⁸. Ce terme désigne deux penchants : l'un pousse les hommes à s'isoler et à désirer une liberté illimitée ; l'autre amène l'homme à s'associer. À première vue, ces penchants semblent moraux : l'un est bon (sociabilité), l'autre est mauvais (insociabilité). Toutefois, il faut y prendre garde : ils ne sont ni bons ni mauvais. Le penchant à s'associer et le penchant à se détacher (à vouloir tout faire à sa façon) sont tous deux naturels. Or, comme les arbres en forêt, les hommes vivent en société et celle-ci agit comme un enclos à l'intérieur duquel peuvent s'affronter les libertés individuelles. Car le penchant à se détacher existe chez tous et l'homme sait que s'il résiste aux autres, ceux-ci lui résisteront également et il s'attend à ce qu'on lui résiste. C'est précisément cette résistance (ou contrainte) qui éveille les forces de l'homme et qui le pousse à surmonter sa paresse et à sortir de l'état de rudesse originel

pour passer à un état où la moralité peut apparaître. Arrêtons-nous sur le sens de cette « résistance » et rapprochons-la de la discipline en éducation.

On voit resurgir les notions de contrainte et de discipline propres à la philosophie de l'éducation. Étant sociables, les hommes ne peuvent se passer les uns des autres, mais étant insociables, ils ne peuvent souffrir de voir leur liberté limitée. C'est de cette lutte des forces que surgit le droit. Chacun désirant un maximum de liberté pour lui-même, les hommes réalisent qu'il est dans leur intérêt de se soumettre à une loi qui les traite tous équitablement. Mais, en même temps, tous voudraient y faire exception. Ainsi, par la lutte des volontés individuelles cherchant l'air (la liberté) et le soleil (le bonheur), les hommes développent malgré eux des dispositions au bien et sont forcés de se civiliser et d'entrer dans un état de droit. Le droit apparaît alors comme un accord pathologiquement extorqué et non comme le produit d'une bonne volonté. Combien de discipline et de sacrifices doivent endurer l'athlète olympique, le scientifique ou l'homme d'affaires pour atteindre les plus haut sommets ?

C'est cette situation qu'exprime de façon géniale la métaphore de l'arbre et de la forêt : sans contrainte (résistance), point de développement, point de progrès. En d'autres termes, une « aliénation » est nécessaire pour que l'individu se dépasse. Sans un tel « jeu de forces »⁸⁹, on ne peut parler de culture, pas plus que d'apprentissage ou de dépassement. Ainsi, le mal et la guerre peuvent être pensés comme des événements qui poussent l'homme à développer des germes qui, sinon, resteraient bruts.

7.4. Discipline et habileté

La justification des affrontements humains, de la guerre par exemple, tient à l'effet civilisateur de ces derniers. En aucun cas il ne s'agit d'une justification morale. Au contraire, la guerre demeure le pire des fléaux, mais la téléologie pratique nous la fait comprendre dans un autre sens. Ainsi, la lutte des passions vise à cultiver l'homme et, ultimement, à le libérer du giron de la nature : « [...] *La nature nous rend capables, par les passions, de n'être plus gouvernés par la nature, c'est-à-dire de nous gouverner nous-mêmes. Un processus naturel pousse l'homme à suivre sa raison et non plus ses désirs.* »⁹⁰ Examinons cela plus en détails.

L'Histoire est culture, qui est l'aptitude à agir selon des fins arbitraires (qui ne relèvent pas de la seule nature). La culture enveloppe l'habileté et la discipline. La Nature, pour cultiver l'habileté, se sert de l'inégalité entre les hommes. Le prolétaire permet au bourgeois de pouvoir développer des dispositions qui seraient restées à l'état de germes s'il avait dû, comme l'ouvrier, travailler toute la journée pour assurer sa survie. Il fallait pour cela que le bourgeois se détache d'un rapport au monde purement utilitaire. Ainsi sont nés les beaux-arts, les sciences, la culture du goût, les sports, enfin tous les domaines qui nécessitent un rapport aux choses qui dépasse la simple utilité.

Pour discipliner les hommes, la Nature a utilisé le luxe. En effet, par la culture des sciences et des arts, l'homme est entré dans le domaine du superflu et de l'arbitraire. Le luxe signifie l'artificiel, qui s'oppose au naturel. En quoi cela a-t-il rapport à la discipline ? La discipline est une contrainte systématique dont le but est d'empêcher que l'animalité soit la perte de l'humanité. Elle doit mettre fin à la « tyrannie des penchants ».

C'est précisément ce que fait le luxe : il raffine l'homme à un tel point que ce dernier devient moins sensible à ses penchants animaux et il le fait passer de l'état de sauvagerie à l'état de civilisation. Ainsi, les démonstrations rationnelles de l'existence de Dieu tant critiquées par Kant ont une valeur civilisatrice, malgré qu'elles soient illusoire. Par elles, l'homme se tourne vers une réalité qui dépasse le monde sensible. Ainsi, l'être raffiné apprend à « canaliser » et à « sublimer » ses penchants. Dès lors, un premier pas est fait vers l'universalité, vers la raison.

Donc, la société apparaît comme la condition du redressement de l'homme. L'être humain, fait d'un bois courbe, a besoin d'une contrainte. Cette contrainte, si elle est absente dans son éducation personnelle est, de toute façon, rencontrée dans la vie sociale et l'individu doit apprendre à ses dépens que sa liberté se termine où celle d'autrui commence. La contrainte l'obligeant à restreindre sa liberté, l'homme limite ainsi ses prétentions égoïstes et s'ouvre à une perspective universelle : la moralité.

7.5. Moralité et civilisation

Comme Rousseau, Kant n'est pas dupe : la civilisation n'est qu'une « morale provisoire ». On peut espérer que le mécanisme de l'insociable sociabilité résultera en une Société des Nations, le jour où les États verront qu'il est dans leur intérêt de ne pas faire la guerre, mais on ne peut s'attendre à ce que ce même mécanisme produise la moralité. La civilisation, vertu phénoménale, n'est pas la moralité, qui est une vertu nouménale. Un individu habile et discipliné est apte à agir selon des fins arbitraires... mais cela n'implique pas qu'il agisse selon de bonnes fins. La culture libère la liberté en ce sens

qu'elle permet à la moralité de s'exprimer. Toutefois, comme le phénomène n'est pas le noumène, la culture n'est pas la moralité.

Le maître, que ce soit l'Histoire ou un « homme éclairé », demeure quelque chose qu'il faut dépasser : l'homme a besoin d'un maître parce qu'il doit devenir maître de lui-même. Or, cette maîtrise de soi passe par la contrainte appliquée de l'extérieur d'abord et de l'intérieur ensuite. Le maître cultive la discipline et l'habileté de son élève, mais il ne peut pas être autonome à sa place. L'autonomie signifie le contraire de l'hétéronomie : je ne suis plus déterminé par des mobiles pathologiques, mais je me détermine moi-même selon des principes. Ainsi, l'éducation forme un caractère, une aptitude à agir selon des principes et à les appliquer habilement et jusqu'au bout. Or, même si le caractère est formé, l'élève n'est pas encore un homme de caractère, encore moins un homme de bon caractère (qui implique des principes moraux). Un acte de liberté doit pour cela avoir lieu :

On peut admettre aussi que l'acte qui fonde ce caractère, à la manière d'une seconde naissance, constitue une promesse solennelle que l'homme se fait à lui-même ; cet acte, et l'instant où il se produit, sont, comme une ère nouvelle, inoubliable pour lui. Cette vigueur et cette fermeté dans les principes ne peuvent pas être produites peu à peu par l'éducation, les exemples, et l'enseignement, mais par une sorte d'explosion, qui résulte tout d'un coup d'un dégoût pour les fluctuations de l'instinct.⁹¹

Cette irréductibilité de l'intelligible au sensible se rencontre dans la fameuse expression « apprendre à penser ». Encore aujourd'hui, la philosophie est le lieu privilégié où l'on « apprend à penser ». Pour Kant, c'est l'objectif de l'éducation que de développer chez l'élève une pensée libre qui n'implique non pas simplement une connaissance *ex datis* (historique), mais une *cognitio ex principiis* (rationnelle). Bien entendu,

l'apprentissage de la pensée implique discipline et habileté. Socrate ne faisait de cadeau à personne et ne se gênait pas pour critiquer les dogmes communément admis. Kant s'inscrit dans cette ligne : la contrainte est ce qui libère l'homme de ses préjugés infantiles comme de la tentation à tout ramener à son point de vue. Elle permet une ouverture de l'esprit et lui permet de s'étonner à nouveau. La discipline intellectuelle, dont la « philosophie critique » nous offre un bel exemple, n'est pas un esclavage, mais une libération. Elle n'est pas une négation de la philosophie cosmique ou de la métaphysique : elle en est le nécessaire préambule, celui qui nous fait prendre conscience du caractère proprement humain de notre connaissance. Car l'une des mises en garde de la philosophie critique consiste à nous rappeler que nous ne sommes pas des dieux et que l'intuition intellectuelle ou divine nous est refusée. Plutôt que de tourner le dos aux questions les plus intéressantes pour l'homme, cette philosophie de l'histoire nous libère de nos illusions pour nous rappeler que nous sommes encore « fils de la terre » et que le libre penseur n'est pas celui qui peut affirmer n'importe quoi, mais celui dont la pensée sait se garder des illusions et des mirages qui l'enchaînent. La contrainte est inséparable de l'accession à la liberté et à la libre pensée, qu'exprime la devise des Lumières : « *Sapere aude* ».

CONCLUSION

Dans le cadre de ce mémoire, je crois avoir montré que les thèmes de l'éducation et de la discipline chez Kant fournissent d'excellents fils directeurs pour lier entre elles les œuvres importantes de cet auteur. Une telle étude a, selon moi, le mérite de dégager la signification du projet philosophique de Kant : établir une « philosophie cosmique », une véritable métaphysique, qui répond à la question de la philosophie : quelle est la place de l'homme dans l'univers?⁹² Aussi, je pense avoir bien situé les thèmes de l'éducation et de la discipline, dans le cadre de la pensée kantienne. En effet, j'ai relié mes thèmes à la philosophie critique (ch. 1), à la philosophie pratique (ch. 2), à la téléologie (ch. 3), à la doctrine du mal radical (ch. 5) et à la philosophie de l'histoire (ch. 7).

Par conséquent, les éléments formant ma grille de lecture de départ – ces éléments ont été énumérés dans l' « Introduction » - se sont révélés utiles et pertinents. Les guides de lecture suivants se sont avérés révélateurs des liens unissant l'éducation, la discipline et une bonne partie de la philosophie kantienne : 1) la téléologie est la « philosophie cosmique » (*teologia rationis humanae*) annoncée dans la *Critique de la raison pure*; 2) la philosophie de l'éducation est une application des résultats de la téléologie; 3) l'homme, en tant que noumène, est la fin ultime de l'éducation; 4) le penchant au mal radical, et non simplement les penchants en eux-mêmes, justifie le recours à la discipline; 5) la

philosophie de l'éducation est le modèle pour la philosophie de l'histoire; 6) la contrainte joue le même rôle en éducation qu'en philosophie de l'histoire, c'est-à-dire que la contrainte est la condition du progrès moral.

Selon moi, le fait que les notions d'éducation et de discipline permettent de lier entre elles plusieurs œuvres de Kant s'explique ainsi : la philosophie de l'éducation est le résultat des réflexions kantienne antérieures. *La Critique de la raison pure* ne nous réserve que la connaissance des phénomènes. *La Critique de la raison pratique* prouve « pratiquement » la liberté – transcendantale, donc nouménale - de l'homme. Si l'on s'arrête après la lecture de ces deux *Critiques*, la philosophie kantienne semble inachevée. L'homme, à la fois être de penchants naturels et phénomène et, être libre et noumène, est le lieu d'une dualité irréductible. Sa qualité d'être moral peut même apparaître absurde, puisque la nature qui l'entoure n'est pas en mesure de combler ses attentes : la loi morale a pour conséquence le Souverain Bien, qui est un bonheur proportionnel au mérite. Or rien dans la vie terrestre ne semble indiquer que le Souverain Bien soit effectivement possible... à moins de supposer une vie future dans une autre monde (telle est la solution de la *Critique de la raison pratique*). C'est à la *Critique de la faculté de juger* que revient la tâche de penser l'harmonie et les rapports entre la loi de la nature et la loi morale. En fait, c'est le problème du dualisme qu'il s'agit de régler. Même si je n'aborde pas cette question dans mon mémoire, la première partie de la *Critique de la faculté de juger*, qui porte sur le beau, comporte une dimension métaphysique, dans la mesure où l'on peut y voir un effort du philosophe pour penser l'unité de la nature et de la liberté⁹³. Quant à moi, c'est sur la deuxième partie de la *Critique de la faculté de juger* que je me suis

concentré. Le philosophe de Koeningsberg y développe sa téléologie. Il s'agit pour lui de comprendre la finalité de la nature et d'examiner les rapports entre liberté et nature. Comme je l'ai expliqué au chapitre trois, ce n'est plus la possibilité d'une vie future dans un autre monde qui donne sens à l'existence humaine, mais bien l'existence d'un être ayant la possibilité d'agir librement et de se donner le Souverain Bien comme tâche. Alors, l'homme apparaît comme la fin ultime de la nature, dont la fin dernière est la culture, où l'éducation. C'est ici que se lient philosophie critique, philosophie pratique, téléologie et philosophie de l'éducation : les résultats de la téléologie sont appliqués à la philosophie de l'éducation, dont le but ultime est la liberté. La philosophie de l'éducation, la philosophie de l'histoire et la téléologie disent toutes la même chose : l'homme, comme être libre et nouménal, est la fin ultime de la nature et c'est par l'éducation qu'est rendue possible cette accession à la liberté.

C'est ce que je montrais au chapitre quatre en explicitant l'éducation selon l'Idée. L'éducation discipline, cultive l'habileté et la prudence et moralise. Toutefois, l'éducation n'est, dans ses méthodes, que mécanique, et soumise aux lois de la nature; c'est l'Idée qui lui fixe son plan, qui dépasse l'ordre des phénomènes et du mécanisme. Cette Idée est celle d'une espèce humaine ayant pleinement développé ses germes et, par conséquent, libre. L'éducation est donc bel et bien le lieu d'une médiation entre nature et liberté. Les thèmes de l'éducation et de la discipline touchent également au problème du mal radical. Aux chapitres cinq et six, j'explique comment le penchant au mal radical justifie la discipline. Selon Kant, la discipline devrait libérer l'homme... mais de quoi? Le but de la discipline est d'empêcher que la « tyrannie des penchants animaux » nuise au

développement des germes du bien, qui, sans cette « tyrannie », se développeraient tout naturellement. Ce ne sont donc pas les penchants animaux en eux-mêmes qu'il faut dompter, mais bien la propension à les élever en maximes à l'usage de notre volonté : c'est le penchant au mal (ladite propension) qu'il faut combattre et contrôler puisqu'on ne peut l'extirper. La liberté, le but ultime de l'éducation, ne peut être atteinte qu'à condition qu'une contrainte systématique soit appliquée aux penchants, afin de laisser « l'espace, le soleil et l'air » nécessaires au développement des germes du bien. Ce rôle « positif » de la contrainte se retrouve aussi dans la philosophie de l'histoire. L'« insociable sociabilité » est le mécanisme par lequel l'Histoire éduque le genre humain à la liberté. Comme pour la philosophie de l'éducation, les moyens utilisés par l'Histoire sont de l'ordre du phénomène, cependant il s'agit d'une Histoire selon l'Idée – et donc nouménale -, qui vise la destination totale de l'espèce humaine, qui est la liberté. Il faut ici souligner que la liberté n'est pas, en Histoire comme en éducation, « pathologiquement extorquée ». En effet, la culture rend les hommes habiles et disciplinés, mais il ne s'agit que des conditions de possibilité permettant aux germes du bien de se développer tels qu'ils le feraient naturellement.

Pour finir, je m'arrêterai sur la question suivante : que penser de la philosophie de l'éducation kantienne? Une telle interrogation implique, je crois l'avoir montré suffisamment dans mon mémoire, bien plus qu'une simple lecture de *Über Pädagogik*. C'est la métaphysique de Kant, qui comprend une « philosophie critique » et une « philosophie cosmique »⁹⁴, qu'on évalue par cette question. En fait, c'est l'articulation entre nature phénoménale et nature nouménale qu'il importe d'examiner. Il est clair que

les mécanismes de l'éducation et de l'Histoire ne causent pas la liberté. Pour que le progrès moral soit possible, il est nécessaire que des dispositions naturelles, ce que Kant appelle aussi des germes, soient constitutifs de notre être. Aussi, la notion de germes implique un développement relativement autonome. Je m'explique. Un germe se développe de lui-même, s'il est placé dans les bonnes conditions. En fait, c'est par analogie avec les organismes vivants, qui se développent eux-mêmes, que Kant conclut que les germes du bien dans l'homme se développeraient d'eux-mêmes, si ce n'était de la « tyrannie des penchants », qui limite leur croissance. Ainsi, la contrainte des penchants vise à permettre aux germes du bien de se développer, comme ils le feraient de toute façon. C'est pourquoi Kant écrit - et c'est là un passage tout à fait fondamental pour comprendre le sens de la discipline et de l'éducation - : « *L'unique cause du mal, c'est que la nature n'est pas soumise à des règles. Il n'y a en l'homme de germes que pour le bien (...)* »⁹⁵ Les « règles », c'est l'éducation qui les donne. Plus précisément, c'est la discipline qui est cette « législation » visant à libérer l'homme de la tyrannie des penchants. Soumettre la nature à des règles, c'est l'unique manière par laquelle l'homme acquiert son autonomie, c'est-à-dire, qu'il lui est possible d'être attentif aux impératifs de la loi morale. La volonté du sauvage indiscipliné demeure une pure hétéronomie, parce qu'elle est soumise aux penchants et aux passions, qui varient au gré des circonstances.

C'est donc dire que la possibilité du progrès moral se fonde sur l'existence des germes du bien. D'où Kant sait-il que de tels germes existent? L'argument utilisé est de type analogique. Pour Kant, d'ailleurs, la métaphysique ne peut être une connaissance qu'analogique. L'homme, comme tout animal, possède des dispositions naturelles devant

se développer conformément au type de son espèce. Par analogie, on peut penser que l'homme développera aussi les germes relatifs à la liberté. Toutefois, les autres animaux ne se développent pas selon des modèles (des Idées). C'est ici qu'est l'analogie avec le « germe » du monde animal : puisque les germes de animaux se développent complètement durant une vie, ceux de l'homme, même s'ils sont de type différent - ils se développent selon un type, selon une Idée – devraient pouvoir se développer. Les germes des animaux (et autres organismes) se développent, pour leur part, au gré des circonstances -, mais doivent se développer une jour complètement. L'analogie se situe entre finalité naturelle et finalité pratique. La finalité pratique est pensée par analogie avec la finalité naturelle. Ce que je veux dire ici, c'est que l'existence de germes relatifs à la raison et à la liberté, ainsi que la possibilité de leur développement complet, reposent sur un argument analogique, qui permet à Kant de penser la possibilité d'un progrès moral. C'est donc dire que le « saut métaphysique » est garanti par un argument analogique, qu'exprime la métaphore du « germe ». La liberté survient dans la mesure où l'on permet à son germe de se développer tout naturellement. Bien sûr, Kant ne prétend pas « savoir » que ces germes existent, mais ceux-ci lui servent pour « comprendre » et pour donner un sens à l'existence humaine. En fait, Kant, avec sa notion de germes, est au même niveau que Platon, avec sa théorie de la réminiscence des Idées : pour les deux philosophes, il s'agit de trouver l'élément qui, aux limites de la pensée, permet de solutionner le problème du dualisme et de donner sens à l'existence humaine. La différence est que Kant refuse à la métaphysique son caractère de savoir indubitable et n'oublie jamais son rôle de « veilleur critique ».

¹ Sur cette question, voir la *Crprat.*, p. 33.

² En fait, l'éducation est discipline, technique, pragmatique et morale, selon les *Réflexions* (p. 81-82). Toutefois, pour mon propos, je limiterai l'éducation à la culture de l'habileté (qui est « technique », en formant l'habileté, et « pragmatique », formant à la prudence) et à la discipline. L'éducation est également « morale », dans sa finalité.

³ Sur cette question des germes constitutifs de l'être humain, voir les *Réflexions*, pp. 73-78.

⁴ Cette « philosophie cosmique » est annoncée par la *CRP*, dans l'« Architectonique de la raison pure », p. 562. La « philosophie critique » est, dans ce contexte, la nécessaire propédeutique de la « philosophie cosmique ».

⁵ J'écris « Histoire » et non « histoire » parce que, dans la philosophie de l'histoire de Kant, c'est de « l'histoire en soi » dont il est question, et non pas de l'histoire des cultures, par exemple. L'Histoire éduque l'humanité, elle est un sujet qui agit, qu'il ne faut pas confondre avec les « histoires », comme par exemple, l'histoire du Québec, c'est-à-dire un « agrégat » d'actions humaines. Kant pense l'histoire du point de vue cosmopolitique, c'est-à-dire dans une perspective universelle. C'est de l'histoire de l'humanité dont il est question, l'histoire de la marche de l'espèce humaine vers la liberté.

⁶ Cet ouvrage est en fait un recueil de notes assemblées par l'un de ses disciples, Rink. Elles proviennent de leçons de pédagogie données par Kant à l'Université de Königsberg, entre 1776 et 1787. Il ne s'agit donc pas d'un traité systématique.

⁷ *Réflexions*, p. 141.

⁸ *CRP*, « *Discipline de la raison pure* », pp. 491-493.

⁹ *CFJ*, voir le par. 83, « *De la fin dernière de la nature en tant que système téléologique* », pp. 377-382.

¹⁰ Sur cette idée du « fait » comme point de départ de la pensée de Kant, voir Éric Weil, *Problèmes kantians*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1963, « *Sens et fait* », pp. 57-70.

¹¹ La question des jugements synthétiques *a priori* en mathématiques (et non pas en métaphysique) est abondamment développée dans la « *Discipline de la raison pure* », chapitre premier de la « *Théorie transcendantale de la méthode* », pp. 493-507 de la *CRP*.

¹² *CRP*, p. 41.

¹³ *Ibid.*, p. 42.

¹⁴ *Ibid.*, « *Introduction* », p. 49.

¹⁵ *Ibid.*, « *Esthétique transcendantale* », p. 53.

¹⁶ *Anthr.*, « *De la faculté de connaître, dans la mesure où elle est fondée sur l'entendement* », p. 68.

¹⁷ Voir *CRP*, par. 24, pp. 127-135.

¹⁸ *CRP*, pp. 129-130.

¹⁹ *CRP*, p. 133.

²⁰ *Logique*, p. 34.

²¹ *CRP*, *Préface à la 2^e édition*, p. 22.

²² *CR prat.*, p. 97

²³ *CR prat.*, p. 30.

²⁴ *Ibid.*, p. 103.

²⁵ Voir *CR prat.*, p. 103 et suivantes.

²⁶ *Ibid.*, p. 100.

²⁷ Je reviendrai sur cette question dans la sous-section : « La liberté de faire le mal », au cinquième chapitre.

²⁸ Voir dans la *CRP*, « *Architectonique de la raison pure* », pp. 558-565.

²⁹ *Ibid.*, p. 562.

³⁰ *Sur l'emploi*, p. 165.

³¹ Jean-Michel Muglioni, « *La philosophie de l'histoire de Kant* », dans *Philosophie politique*, 2, Kant, PUF, 1992, pp. 169-170.

³² *CFJ*, p. 26.

³³ *CRP*, p. 543.

³⁴ *Ibid.*, p. 544. Ce texte donne un avant-goût de la distinction entre jugement déterminant et jugement réfléchissant : le premier est relatif au savoir et le second à la réflexion, qui, elle seule, peut justifier l'espoir (mais jamais le démontrer : cela signifierait son anéantissement).

³⁵ *Ibid.*, p. 547. Le rigorisme de la morale kantienne ne peut donc être confondu avec un certain « idéal ascétique », désignant l'obligation de faire son devoir même si le bonheur est impossible. Pour Kant, si le Souverain Bien est impossible, la morale n'a plus de sens et la raison pratique qui commande de faire son devoir n'est qu'un appendice monstrueux.

³⁶ *CR prat.*, « *Dialectique de la raison pure pratique* », pp. 119-122.

³⁷ Éric Weil, *Problèmes kantien*s, « Sens et fait », Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1963, pp. 86-87.

³⁸ *Ibid.*, p. 88.

³⁹ *CFJ*, par. 84, p. 384.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 36.

⁴¹ *Ibid.*, p. 41.

⁴² *CRP*, pp. 467-485

⁴³ *S'orienter*. Kant parle plutôt ici d'un « principe subjectif qui n'est rien d'autre que le sentiment d'un besoin de la raison inhérent à la raison. » (p. 78) Toutefois, l'effet est le même, il s'agit encore un fois de trouver une façon d'exprimer le besoin de poser un être sans limite au principe des êtres limités. C'est d'ailleurs la seule façon de donner une réponse à la contingence des choses et à l'ordre et la finalité découverts dans la nature. « En effet, ce besoin n'est satisfait par aucune chose, à laquelle la raison puisse, par ailleurs, rattacher un concept, elle a besoin de supposer ce qui lui est intelligible, pour en dégager l'explication du phénomène donné. » (p. 81). Il s'agit, bien sûr, d'un principe valable subjectivement. La raison ne nous permet pas de conclure qu'il existe de fait un sage créateur. C'est un besoin de la raison, une maxime (principe subjectif) pour notre raison.

⁴⁴ *CFJ*, pp. 31-32.

⁴⁵ La différence entre l'interne et l'externe est la suivante : un être possède une finalité interne dans la mesure où chaque partie existe pour et par les autres parties dans l'organisme même (son existence est dite finale, mais l'organisme n'existe que pour lui-même) ; la finalité externe concerne l'existence d'êtres pour d'autres êtres, par exemple l'herbe pour la vache, ce qui pose le problème de la relativité des moyens et des fins.

⁴⁶ Je reprends ici la terminologie d'Éric Weil, dans ses *Problèmes kantien*s, où il utilise fin dernière (*der letzter Zweck*) et fin ultime (*der Endzweck*).

⁴⁷ *CFJ*, p. 378-379.

⁴⁸ *Réflexions*, p. 75.

⁴⁹ *CRP*, p. 464-465.

⁵⁰ *Réponse*, p. 90.

⁵¹ *Réflexions*, p. 77.

⁵² Jean-Michel Muglioni, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, de Kant*, trad. et comm. par Jean-Michel Muglioni, Paris, Éditions Pédagogie Moderne - Bordas, Collection Philosophie, 1981, p. 21.

⁵³ Sur ce point, voir *CRP*, « *Architectonique de la raison pure* », pp. 558-560.

⁵⁴ *CRP*, p. 559.

⁵⁵ *Religion*, p. 48.

⁵⁶ Paul Ricoeur, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 1994, « *Une herméneutique philosophique de la religion : Kant* », p. 23.

⁵⁷ La question peut se poser ici du choix de la *Genèse* comme « carte ». Il ne s'agit pas pour Kant de justifier certains dogmes chrétiens, comme on le verra. Le choix de cette œuvre repose certes sur la tradition religieuse allemande, mais le travail de Kant aurait pu être fait à propos de tout autre texte classique portant sur la question du mal et de sa justification ou de son origine. L'important consiste dans le déplacement de la responsabilité de la faute. Avec Kant, l'homme est libre et est l'auteur du mal : il est pleinement responsable. La *Genèse* est réinterprétée en ce sens. L'*Oedipe* de Voltaire offre un exemple semblable. En effet, la conception de l'homme et cela du mal propres à Voltaire n'ont rien à voir avec la tragédie de Sophocle. Il s'agit plutôt d'un texte classique relu et repensé avec les catégories modernes. Par exemple, la femme (et mère) d'Oedipe se révolte contre les dieux pour affirmer sa pleine liberté.

⁵⁸ *Conjectures*, p. 156.

⁵⁹ *Conjectures*, p. 162.

⁶⁰ Gérard Raullet, *Kant. Histoire et citoyenneté*, Paris, PUF, 1996, p. 72.

⁶¹ *Conjectures*, p. 164.

⁶² Kant dénombre les dispositions humaines selon deux catégories : les dispositions au bien et les dispositions qui font de l'homme un être différent des autres animaux. Ces dernières sont : 1) disposition technique : l'aptitude

mécanique doublée de conscience ; 2) disposition pragmatique : l'aptitude à utiliser habilement autrui à ses propres fins ; 3) disposition morale : aptitude à agir envers soi et les autres selon le principe de la liberté (la loi morale). Par ces dispositions, l'homme se distingue des animaux. À quel point peut-on les rapprocher des dispositions au bien ? Il y a évidemment des ressemblances. Toutefois, on remarque une gradation semblable dans les deux classes de dispositions : de l'aptitude mécanique à l'aptitude mécanique qui compare et de l'aptitude mécanique raisonnée à l'aptitude à la moralité.

⁶³ *Religion*, pp. 47-48.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 57.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 60.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 60.

⁶⁷ Entre autres dans les *Réflexions*, p. 80 et dans *IHU*, pp. 76-77.

⁶⁸ *Réflexions*, p. 96.

⁶⁹ Voir *Réflexions*, p. 96 et John Locke, *Quelques pensées sur l'éducation*, trad. de G. Compayré, introd. et notes de J. Château, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1966, pp. 55-56.

⁷⁰ Voir les *Réflexions*, p. 86.

⁷¹ *CRP*, p. 492.

⁷² *CRP*, p. 510.

⁷³ *CRP*, p. 492.

⁷⁴ Voir la *Religion*, pp. 63-65. On ne peut connaître l'origine temporelle du mal : une telle tentative nous fait inévitablement retomber dans la troisième antinomie (le déterminisme naturel et la liberté) de la *Critique de la raison pure* (p. 348-349).

⁷⁵ *CFJ*, p. 380.

⁷⁶ *Religion*, p. 66.

⁷⁷ *Réflexions*, p. 70.

⁷⁸ Extrait de l'« introduction » de Philippe Raynaud, dans Kant, *Opuscules sur l'histoire*, trad. de Stéphane Piobetta, introd., notes, bibliographie et chronologie par Philippe Raynaud, Paris, GF-Flammarion, 1990, p. 36.

⁷⁹ Sur cette question des « histoires » et de l'« Histoire », voir KOSELLECK, Reinhart, « « *Historia magistra vitae* » De la dissolution du « *topos* » dans l'histoire moderne en mouvement », *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. de l'allemand par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 1990. L'auteur montre bien comment Kant est l'un des pionniers en tentant une « histoire en soi » (Geschichte).

⁸⁰ *IHU*, p. 11.

⁸¹ *Ibid.*, p. 11.

⁸² Gérard Raullet, *Kant, Histoire et citoyenneté*, p. 22.

⁸³ « Le destin guide les hommes de bonne volonté et entraîne les réfractaires. », proverbe cité par Gérard Raullet, *Ibid.*, p. 50.

⁸⁴ Jean-Michel Muglioni, « *Qu'est-ce que l'homme ?* ». *La philosophie de l'histoire de Kant*, p. 98.

⁸⁵ *IHU*, p. 17.

⁸⁶ Cette remarque est largement inspirée de J.-M. Muglioni, dans « *Qu'est-ce que l'homme ?* ». *La philosophie de l'histoire de Kant*, dans le chapitre sur l'« analogie téléologique ». Ce dernier rapproche d'ailleurs cette double analogie de la cosmologie grecque et en particulier de Platon.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 59-60.

⁸⁸ Sur ce thème, voir *IHU*, pp. 74-75.

⁸⁹ Ce « jeu » s'apparente beaucoup au principe newtonien selon lequel à toute action correspond une force contraire, la réaction. Ainsi peut-il expliquer que de deux corps superposés (par exemple, la table sur le plancher), l'un puisse soutenir l'autre. Les deux forces sont alors à l'équilibre. Chez Kant cependant, l'équilibre des forces n'est jamais atteint, sinon dans l'Idée : un tel équilibre signifierait d'ailleurs la fin du devenir.

⁹⁰ *IHU*, p. 82 (commentaire de J.-M. Muglioni)

⁹¹ *Anthropologie*, p. 141. Kant privilégie d'ailleurs l'homme de caractère même mauvais (Sylla par exemple) à l'homme bon mais imitateur. Le caractère (ou la force d'âme) est en fait une discipline que l'homme se donne à lui-même de lui-même. Unie à la bonté d'âme, la force d'âme produit la grandeur d'âme (*Anthr.* pp. 140-142). Le personnage Jean Valjean, de Victor Hugo (*Les Misérables*) est l'exemple parfait d'une telle « grandeur d'âme », résultat d'une conversion morale.

⁹² Cf. *CRP*, pp. 561-563.

⁹³ Sur la dimension métaphysique de l' « Analytique du Beau », voir Éric Weil, dans ses *Problèmes kantiens* et Claude Veillette, dans « Art, nature et expérience esthétique chez Kant », *Dialogue*, vol. 35, no. 2, Printemps 1996, pp. 219-234.

⁹⁴ Sur cette question de la métaphysique englobant les philosophies critique et cosmique, voir *CRP*, « Architectonique de la raison pure », pp. 563. L'ensemble de cette section me semble essentielle pour l'intelligence du sens du projet philosophique de Kant.

⁹⁵ *Réflexions*, p. 80.

BIBLIOGRAPHIE

Oeuvres de Kant:

Anthropologie du point de vue pragmatique, trad. par Michel Foucault (seconde édition), Paris, Librairie philosophique Jean Vrin, 1970.

Critique de la raison pratique, trad. de François Picavet, introd. de Ferdinand Alquié, Paris, Quadrige/PUF, 1989.

Critique de la raison pure, trad. et notes de A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris, Quadrige/PUF, 1990.

Critique de la faculté de juger, trad. et introd. par Alexis Philonenko, Paris, Librairie philosophique Jean Vrin, 1993.

La religion dans les limites de la simple raison, trad. et avant-propos par J. Gibelin, Paris, Librairie philosophique Jean Vrin, 1965.

Logique, trad. par L. Guillermit, Paris, Librairie philosophique Jean Vrin, 1970.

Opuscules sur l'histoire, trad. de Stéphane Piobetta, Paris, Flammarion, 1990.

Réflexions sur l'éducation, trad., introd. et notes par A. Philonenko, Paris, Librairie philosophique Jean Vrin, 1966.

Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?, comm., trad. et notes par A. Philonenko, préf. de Ferdinand Alquié, Paris, Librairie philosophique Jean Vrin, 1959.

Projet de paix perpétuelle, trad. par J. Gibelin, Paris, Librairie philosophique Jean Vrin, 1990.

Commentateurs et références:

CASSIRER, Ernst , *La philosophie des Lumières*, trad. de Pierre Quillet, Paris, Librairie Arthème Fayard, coll. Agora, 1966.

KOSELLECK, Reinhart, « « *Champ d'expérience* » et « *horizon d'attente* » : deux catégories historiques » et « *Historia magistra vitae* ». *De la dissolution du « topos » dans l'histoire moderne en mouvement.* », dans *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, trad. de l'allemand par Jochen Hoock et Marie-Claire Hoock, Paris, Éditions de l'École des hautes études sociales, 1990.

KOSELLECK, Reinhart, *Le règne de la critique*, trad. de l'allemand par Hans Hildenbrand, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.

MOREAU, Paul, *L'éducation morale chez Kant*, Paris, Éditions du Cerf, 1988.

MUGLIONI, Jean-Michel, *La philosophie de l'histoire de Kant. Qu'est-ce que l'homme?*, Paris, PUF, 1993.

MUGLIONI, Jean-Michel, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, de Kant*, trad. et comm. par Jean-Michel Muglioni, Paris, Éditions Pédagogie Moderne - Bordas, Collection Philosophie, 1981.

RAULET, Gérard, *Kant, histoire et citoyenneté*, collection « Philosophies », Paris, PUF, 1996.

REBOUL, Olivier, *Kant et le problème du mal*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1971.

RICOEUR, Paul, *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 1994.

WEIL, Éric, *Problèmes kantians*, Paris, Librairie philosophique Jean Vrin, 1963.