Roger Verneaux

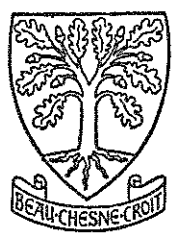
HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MODERNE

EXTRAITS

ROGER VERNEAUX
Professeur à l'Institut Catholique de Paris.

HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE MODERNE

DIX-HUITIÈME ÉDITION REVUE ET CORRIGÉE



BEAUCHESNE ET SES FILS
PARIS, RUE DE RENNES, 117

CHAPITRE PREMIER

DESCARTES

Bibliographie. — Les *Œuvres* de Descartes ont été publiées par ADAM et TANNERY, et c'est à cette édition que toute étude sérieuse doit se référer. Tout Français se doit d'avoir lu au moins le *Discours.* — Sur Descartes, la meilleure introduction est le chapitre consacré à Descartes par DELBOS dans *Figures et doctrines de philosophes.* Lire ensuite CHEVALIER, *Descartes* (Plon). Pour une étude plus approfondie, le meilleur instrument de travail est le *Commentaire du Discours*, par GILSON (Vrin).

Introduction.

Pour entrer en matière, il sera bon de recueillir quelques jugements sur Descartes.

« Descartes est un héros. Il est le véritable promoteur de la philosophie moderne. Il a repris entièrement les choses par le commencement. Il a constitué les fondements de la philosophie, et maintenant encore, après cent ans écoulés, elle est forcée d'y revenir. L'influence de cet homme sur son temps et sur l'allure de la philosophie ne saurait être exagérée » (Hegel).

« Y eut-il jamais audace aussi belle et aussi noblement et modestement cavalière, et aussi décente, et aussi couronnée, y eut-il jamais aussi grande audace et atteinte de fortune ? Descartes, dans l'histoire de la pensée, ce sera toujours ce cavalier français qui partit d'un si bon pas » (Péguy).

« Descartes est un homme qui, par un acte de la plus radicale originalité, eut assez de génie pour fournir à la philosophie moderne sa tradition la plus constante et la plus féconde » (Delbos).

« La figure de Descartes domine toute la philosophie des trois

Grand Portail Thomas d'Aquin www.thomas-d-aquin.com

derniers siècles, sa signification historique est inépuisable ». « L'idéalisme s'est introduit dans la pensée moderne avec la réforme cartésienne et par elle ». « Descartes tient sous son influence quelques siècles d'histoire humaine, et des dégâts dont nous ne voyons pas la fin » (Maritain).

Ce faisceau de citations converge vers cette idée que Descartes est le Père de la philosophie moderne, et c'est très juste.

Biographie.

La vie de Descartes a été écrite en 1691 par Baillet, et tous les historiens sont tributaires de cet ouvrage.

René Descartes est né le 31 mars 1596 à La Haye (actuellement La Haye-Descartes), aux confins de la Touraine et du Poitou. Il appartenait à une famille de bonne bourgeoisie provinciale. Son père, Joachim Des Cartes, originaire de Châtelleraut, était conseiller au Parlement de Bretagne. Sa mère, Jeanne Brochard, de santé délicate, mourut en 1597. Le jeune Descartes fut élevé par sa grand-mère et par sa nourrice. Il fut lui-même fragile jusque vers l'âge de vingt ans ; il avait, dit-il, une toux sèche qui l'incommodait.

En 1604, à l'âge de huit ans, on le met au collège de La Flèche qui venait d'être fondé par les Jésuites. Il y suit le cours complet des études : humanités, sciences, et philosophie scolastique. Il jugera plus tard cette éducation excellente et, consulté par un ami, il lui conseillera de confier son fils aux Jésuites. Par ailleurs il acquiert une piété solide qu'il gardera toute sa vie, même si sa conduite ne fut pas toujours irréprochable.

Il quitte le collège en 1612 et voyage. L'histoire perd sa trace et ne la retrouve qu'en quelques occasions. En 1616, il passe sa licence en Droit à Poitiers. En 1618, il est à Bréda où il se lie avec Isaac Beeckman, savant et mathématicien. En 1619, il assiste à Francfort au couronnement de l'empereur Ferdinand II, et c'est en revenant du Couronnement, alors qu'il hivernait en Allemagne, enfermé dans un « poêle », que se place l'événement décisif de sa vie.

Dans la nuit du 10 novembre 1619, « le feu lui prit au cerveau », raconte Baillet, il eut trois songes et une sorte d'illumination. Baillet cite cette note d'un carnet ayant pour titre *Olympica* : « Cum plenus essem enthousiasmo et mirabilis scientiae fundamenta reperirem... » Qu'est cette science admirable ? Les historiens sont bien embarrassés. Est-ce la géométrie analytique, est-ce la méthode, est-ce l'idée d'une mathématique universelle ? Nous penchons pour cette dernière hypothèse.

Le 11 novembre 1620, on trouve encore cette notation : « Cœpi

Grand Portail Thomas d'Aquin

intelligere fundamentum inventi mirabilis ». Nouvel embarras. L'« invention admirable » est-elle la même chose que la « science admirable », et faut-il entendre que Descartes commence seulement à comprendre les fondements qu'il a trouvés l'année précédente ? Ou bien l'invention admirable est-elle celle des lunettes, dont le fondement est la loi de la réfraction ? Nous penchons vers la seconde hypothèse.

En 1622-1623, Descartes est en France. En 1624, il va en Italie et fait pèlerinage à Lorette pour s'acquitter du vœu qu'il avait fait dans la nuit du 10 novembre 1619. Et, soit dit en passant, il garde le plus mauvais souvenir de l'Italie, « où l'air porte la peste, où la chaleur du jour est insupportable, la fraîcheur du soir malsaine, et où l'obscurité de la nuit couvre des larcins et des meurtres ».

En 1626-1628 il est de nouveau à Paris, où il vit en gentilhomme, vêtu de taffetas vert, portant le plumet et l'épée. Il se lie avec le Père Marin Mersenne, de l'Ordre des Minimes, qui avait été son condisciple à La Flèche et qui restera son correspondant parisien. Se trouvant un jour dans une réunion chez le nonce, M. de Bagné, il discute avec succès contre un libertin. Le cardinal de Bérulle est si frappé par la force de son génie qu'il lui fait une obligation de conscience de mettre par écrit sa philosophie.

Pour trouver la paix et la liberté, il part en Hollande, où il restera jusqu'en 1649, mais changeant souvent de résidence. En 1628-1629, il compose les *Regulae ad directionem ingenii*, petit traité de méthode qui contient en germe tout le cartésianisme ; mais il ne se donne pas la peine de l'achever. De 1630 à 1633, il travaille à un *Traité du monde* qui devait comprendre deux parties : un traité de la lumière et un traité de l'homme. Mais apprenant la condamnation de Galilée (23 juin 1633), il décide de ne pas le publier, tant par amour de sa tranquillité que par déférence envers l'Église.

Sur les instances de Mersenne, il consent enfin à donner un échantillon de sa philosophie : ce sont trois petits traités intitulés la *Dioptrique*, les *Météores* et la *Géométrie*. Le premier est un traité d'optique qui contient les lois de la réfraction. Le second étudie l'arc-en-ciel, les parhélies et « autres phénomènes sublunaires ». Le troisième pose les bases de la géométrie analytique. Descartes rédige rapidement, dans les derniers mois de 1636, une préface qu'il pense d'abord intituler : *Le projet d'une science universelle qui puisse élever notre nature à son plus haut degré de perfection*. Mais il lui donne finalement pour titre : *Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*. Le tout paraît le 8 juin 1637 à Leyde. Le *Discours* passe inaperçu, mais les traités scientifiques soulèvent de vives polémiques.

www.thomas-d-aquin.com

De novembre 1639 à mars 1640, Descartes rédige sa métaphysique en forme de « méditations ». Par l'intermédiaire de Mersenne, il soumet son manuscrit à divers philosophes et théologiens qui lui présentent des objections. Les premières objections sont de Caterus, théologien anversois, les secondes d'un groupe de théologiens parisiens, les troisièmes de Hobbes, les quatrièmes d'Arnauld, ce sont les plus pénétrantes, les cinquièmes de Gassendi, les sixièmes de divers théologiens et philosophes, et les septièmes du Père Bourdin S. J. Descartes, une fois en possession des objections, écrit des *Réponses* qui précisent, développent, éclairent tous les points essentiels des *Méditations*. L'ouvrage paraît en 1641 sous le titre : *Meditationes de prima philosophia in qua existentia Dei et immortalitas animae demonstratur*. Une deuxième édition paraît en 1642. Une traduction française, faite par le jeune Duc de Luynes et revue par Clerselier, paraît en 1647.

Malgré sa prudence et la liberté de pensée qui régne en Hollande, Descartes est inquiété. En décembre 1641, un professeur d'Utrecht, Regius, qui enseigne la philosophie cartésienne, est censuré par le recteur Vœtius. Cité en justice, Descartes est condamné par défaut, en 1643, à une amende, à la destruction de ses livres, et à l'expulsion. Mais il fait intervenir l'Ambassade de France, qui arrête les poursuites. Puis Regius se tourne contre lui et publie un pamphlet, à quoi Descartes répond par un écrit qui est connu sous le nom de *Réponse au placard de Regius*, et qui contient des indications précieuses sur la théorie des idées innées.

Entre temps, Descartes travaille à sa physique. Les *Principes de la philosophie*, qui paraissent en 1644, sont une reprise du *Traité du monde*. Le premier livre résume la métaphysique, le deuxième traite de la matière, le troisième du ciel, le quatrième de la terre. Il manque les deux dernières parties qui auraient dû traiter des plantes, des animaux et de l'homme. Une traduction française, faite par l'abbé Picot, paraît en 1647 ; elle est très mauvaise, mais comme Descartes l'a connue et approuvée, elle fait foi au même titre que le texte latin.

En 1649 paraît le *Traité des passions*, qui est une sorte de psychologie, et opère le passage de la physique à la morale.

Pendant toute cette période, Descartes entretient une correspondance active avec Mersenne, principalement, mais aussi avec d'autres bons esprits comme Huygens, Fermat, Morin, Clerselier, la princesse Élisabeth. Tous les sujets sont abordés, et d'une manière beaucoup plus libre et sincère que dans les ouvrages destinés au public. En particulier la correspondance avec la princesse Élisabeth est irremplaçable, parce qu'elle expose les grands traits de la morale définitive que Descartes n'a pas eu le temps de rédiger.

Grand Portail Thomas d'Aquin

En Hollande, Descartes mène une vie très retirée, mettant en pratique sa devise : *bene vixit bene qui latuit*. Il consacre peu d'heures par jour au travail intellectuel, et se félicite de dormir dix heures toutes les nuits. Il se livre à des expériences diverses, en particulier à des dissections sur des pièces qu'il se fait apporter par le boucher. Il a une aventure avec une servante nommée Hélène, dont il a une fille, Francine, née en 1635, pour laquelle il eut la plus vive affection. La mort de l'enfant en 1640 fut pour lui une profonde douleur. Il fait de courts séjours en France. En 1647, il visite Pascal et lui suggère, dit-il, l'idée des expériences sur le vide. En 1648 il revient pour obtenir une pension promise par le Roi, mais sans succès.

En 1649, il reçoit une invitation pressante de la cour de Suède. La reine Christine est une femme savante, amateur de beaux esprits. Elle envoie un bateau et un amiral chargé de le ramener, mais Descartes hésite, retarde, et part seulement en septembre. A Stockholm, il est obligé de mener la vie de courtisan, il participe aux fêtes, il écrit même un ballet. La reine se lève à cinq heures du matin, et Descartes est tenu d'être présent. Il souffre du froid, contracte une pneumonie, et meurt le 11 février 1650 à l'âge de cinquante-quatre ans.

Son corps est ramené en France en 1667 et enseveli à Saint-Étienne-du-Mont, puis transféré en 1819 à Saint-Germain-des-Prés. Son œuvre est censurée par l'Université de Louvain en 1662, et mise à l'Index en 1663.

Comme homme, Descartes n'est peut-être pas très sympathique. Le trait dominant de son caractère n'est pas l'audace, mais au contraire la prudence. Il interrompt la rédaction de son traité du *Monde* au moment de la condamnation de Galilée ; il obscurcit à dessein la *Géométrie* « afin de retenir les esprits malins en leur devoir », dit-il ; et quant aux *Méditations*, leur but réel est tenu secret : il n'est autre que de détruire les principes d'Aristote, « mais il ne faut pas le dire, s'il vous plaît, écrit Descartes à Mersenne, car ceux qui favorisent Aristote feraient peut-être plus de difficulté de les approuver ».

Mais par ailleurs Descartes est un génie puissant. Son originalité éclate spécialement dans le domaine scientifique. Il apporte une réforme de l'algèbre et une théorie générale des équations, — il fonde la géométrie analytique, qui permet de traduire les équations en courbes grâce aux coordonnées ; — en physique, il découvre les lois de la réfraction ; — en physiologie, il découvre pour son compte la circulation du sang, mais Harvey l'avait précédé.

En philosophie, son originalité est moins grande qu'il ne le laisse croire. Comme on s'en aperçoit de mieux en mieux, il a de nombreuses sources, augustiniennes et scolastiques. Mais son idée directrice est neuve. C'est l'idée d'une *mathématique universelle*, c'est-à-dire l'idée

www.thomas-d-aquin.com

d'étendre à tous les domaines du savoir la méthode mathématique, tenue pour parfaite, à la fois rigoureuse et progressive.

Il y a là un double postulat. Le premier est que la science est une. Alors que pour l'École il y a diverses sciences, chacune étant spécifiée par son objet, pour Descartes les sciences ne sont pas autre chose que l'intelligence « qui reste toujours une et toujours la même, si variés que soient les objets auxquels elle s'applique, sans que cette variété apporte à sa nature plus de changements que n'en apporte à la lumière du soleil la diversité des choses qu'elle éclaire ». Le second postulat est que la méthode mathématique est non seulement la plus satisfaisante pour l'esprit, mais qu'elle est applicable à tout ce qui tombe sous la connaissance humaine. L'essence même du cartésianisme est contenue dans cette phrase du *Discours* : « Ces longues chaînes de raisons toutes simples et faciles dont les géomètres ont coutume de se servir pour parvenir à leurs plus difficiles démonstrations m'avaient donné occasion de m'imaginer que toutes les choses qui peuvent tomber sous la connaissance des hommes s'entresuivent en même façon, et que, pourvu seulement qu'on s'abstienne d'en recevoir aucune pour vraie qui ne le soit, et qu'on garde toujours l'ordre qu'il faut pour les déduire les unes des autres, il n'y en peut avoir de si éloignées auxquelles, enfin, on ne parvienne, ni de si cachées qu'on ne découvre. »

I

LA MÉTHODE

SOURCES : les *Regulae* et la deuxième partie du *Discours*.

La méthode est chez Descartes à la fois le point de départ et le point d'aboutissement de la philosophie : elle sert à faire la métaphysique et elle est justifiée par elle.

L'instrument général de la connaissance est la *raison*, ou le bon sens, « puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux ». Cette faculté est naturelle à l'homme, innée donc en tout homme et égale chez tous. La diversité des opinions provient, non pas de la raison, mais de la façon dont on l'applique, c'est-à-dire de la méthode qu'on adopte. Il importe donc avant tout, pour le philosophe qui cherche la vérité, de trouver la méthode la plus propre à l'y conduire.

Les méthodes en usage ne sont pas satisfaisantes. Dans les écoles règne la logique formelle. Le reproche que Descartes lui

Grand Portail Thomas d'Aquin

adresse est qu'elle est purement formelle : elle ne peut que développer les conséquences des vérités déjà trouvées, mais elle ne permet pas d'en découvrir de nouvelles ; à la limite, comme chez Raymond Lulle, elle est un art de parler sans penser. Les méthodes mathématiques sont l'analyse des géomètres et l'algèbre. Descartes y trouve la même rigueur que dans la logique formelle, avec cet avantage qu'elles font progresser la connaissance et permettent de découvrir des vérités nouvelles. Mais leur inconvénient est d'être liées à la considération de figures et de nombres. Il faut donc tirer l'essentiel de la méthode mathématique et la généraliser de manière qu'elle soit applicable en tout domaine.

Les quatre préceptes du *Discours* définissent cette méthode mathématique réduite à l'essentiel et par là même généralisée. Le premier concerne l'intuition, les trois autres la déduction.

« Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle ; c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention, et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute. » Ce premier précepte est souvent appelé la *règle d'évidence*, et en effet il revient à ceci : ne recevoir pour vrai que ce qui est évident.

Si Descartes se bornait à rejeter l'argument d'autorité, ce ne serait pas très nouveau. Mais il a une conception particulière de l'évidence. L'évidence consiste dans l'intuition intellectuelle d'une idée claire et distincte, elle se caractérise par l'indubitabilité, et elle exclut toute possibilité d'erreur. Serrons un peu chacun de ces points.

L'*intuition* est ainsi définie dans les *Regulae* : « J'entends par intuition, non pas le témoignage variable des sens, ni les jugements trompeurs de l'imagination, mais la conception d'un esprit sain et attentif, si facile et si distincte qu'aucun doute ne reste sur ce que nous comprenons ; ou bien, ce qui est la même chose, la conception non douteuse qui naît dans un esprit sain et attentif des seules lumières de la raison. Ainsi chacun peut voir par intuition qu'il existe, qu'il pense, qu'un triangle se termine par trois lignes. » De là ressort qu'il n'y a ni intuition ni évidence sensibles. L'intuition est d'ordre intellectuel, elle naît des seules lumières de la raison.

Son objet est l'idée claire et distincte. Ces termes ont un sens très précis. Une idée est *claire* quand on aperçoit tous ses éléments ; et une idée est *distincte* quand on ne peut la confondre avec aucune autre. Le type de l'idée claire et distincte est la « nature simple »,

www.thomas-d-aquin.com

car étant simple elle est connue tout entière dès qu'elle est comprise. Une nature simple peut être une essence comme l'idée de triangle, un fait comme la pensée, une existence comme celle du moi, ou encore un rapport entre deux termes comme l'égalité.

L'évidence a pour propriété d'être indubitable. Les deux notions sont interchangeables, et l'on pourra reconnaître qu'on tient une évidence au fait qu'on ne peut la mettre en doute. D'autre part, l'évidence est nécessairement vraie. L'erreur n'est possible que si l'esprit juge sans avoir l'intuition de l'objet, en vertu non de l'évidence, mais de préjugés. La « prévention » consiste précisément à avoir sur une chose une idée préconçue, et la « précipitation » consiste à juger avant d'avoir examiné la chose avec tout le soin possible.

En fin de compte, il revient au même de s'en tenir à l'évidence, d'écarter tout préjugé, et d'éprouver ses certitudes en essayant de les mettre en doute. Voilà pourquoi la première démarche du système cartésien sera le doute méthodique.

Les idées simples sont en petit nombre. La plupart de nos idées sont complexes ; il faut donc trouver le moyen de les ramener à des idées simples. C'est ce qu'indiquent les trois préceptes suivants : *analyse, synthèse* et *énumération*.

« Le second, de diviser chacune des difficultés que j'examinerais en autant de parcelles qu'il se pourrait et qu'il serait requis pour les mieux résoudre. » L'analyse ne consiste pas seulement dans la décomposition d'une idée complexe en ses éléments simples, par un procédé mental analogue à l'analyse chimique d'un corps. Elle est aussi, et plus profondément, un procédé qui ramène l'inconnu au connu et remonte aux principes dont il dépend. C'est ce que fait le mathématicien quand, pour résoudre un problème, il le suppose résolu. Dans un cas comme dans l'autre, l'esprit cherche l'intuition pour donner un point de départ à la déduction.

« Le troisième, de conduire par ordre mes pensées, en commençant par les objets les plus simples et les plus aisés à connaître, pour monter comme par degrés jusques à la connaissance des plus composés, et supposant même de l'ordre entre ceux qui ne se précèdent pas naturellement les uns les autres. » La synthèse est le complément obligé de l'analyse. Elle consiste à reconstituer le complexe en partant du simple, ou à déduire une conséquence en partant des principes. Elle est la déduction même.

Les mots importants ici sont : « ordre » et « degré » ; ils sont caractéristiques de l'esprit cartésien. L'ordre est logique, c'est l'ordre selon lequel les vérités *dépendent* les unes des autres. En mathématiques, les théorèmes se suivent logiquement, s'enchaînent de telle

Grand Portail Thomas d'Aquin

sorte qu'on ne peut en démontrer un sans avoir auparavant établi ceux dont il dépend. Aux yeux de Descartes, la nécessité de l'ordre est telle, pour la rigueur de la pensée, pour la satisfaction de l'esprit, qu'on doit supposer de l'ordre même là où il n'y en a pas. L'ordre est une exigence *a priori* de la science parce que la science ne peut être que de type mathématique.

Il en va de même pour l'idée de degré. Elle est prise dans son sens mathématique comme dans les expressions : une équation du premier degré, du second degré. Car, pour Descartes, aucun objet de connaissance n'est par nature plus obscur qu'un autre, il est seulement plus complexe, plus éloigné des principes évidents. Les degrés du savoir ne sont donc pas des sciences spécifiquement différentes, ce sont les étapes d'une même science.

« Et le dernier, de faire partout des dénombrements si entiers et des revues si générales que je fusse assuré de ne rien omettre. » La déduction consiste à passer d'un terme à un autre. Ce passage n'est rigoureux que s'il se fait « par un mouvement continu et nulle part interrompu de la pensée ». Car on doit avoir non seulement l'intuition de chaque terme, mais en même temps celle du lien qui l'unit au précédent et au suivant. Plus le mouvement de l'esprit est rapide, mieux il élimine toute intervention de la mémoire qui est une source d'erreur. A la limite, on obtiendrait une vue globale de l'objet complexe, de toute la chaîne des vérités. Ainsi l'on revient à la première règle : la déduction part de l'intuition et y revient ; à tout prendre, elle n'est qu'une intuition développée.

II

LA MÉTAPHYSIQUE

SOURCES : la quatrième partie du *Discours*, les *Méditations*, et la première partie des *Principes*.

La métaphysique, chez Descartes, n'est pas cultivée pour elle-même, c'est-à-dire pour la seule satisfaction de connaître la vérité, mais pour poser les fondements de la physique, laquelle à son tour est cultivée en vue des applications pratiques. Descartes, en effet, reprend la comparaison stoïcienne de la science humaine à un arbre : les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui portent les fruits sont la mécanique, la médecine et la morale.

Pour fonder une physique mathématique, Descartes juge néces-

www.thomas-d-aquin.com

saire de remplacer la métaphysique d'Aristote qui est enseignée dans les écoles, car cette métaphysique admet dans les choses des principes qui ne sont pas quantitatifs : des qualités sensibles, des formes substantielles. La métaphysique cartésienne a pour but de démontrer que le monde matériel est, et n'est que de l'étendue, que les corps sont intégralement compréhensibles par la géométrie, que tout dans la nature s'explique mécaniquement, c'est-à-dire par figure et mouvement.

La déduction de la métaphysique cartésienne est une des joies de l'esprit, car elle se fait selon « l'ordre ». Ses thèses principales s'enchaînent comme une suite de théorèmes.

1. — Le doute méthodique.

La première démarche de la philosophie est le doute. Cela résulte de la règle d'évidence : il est nécessaire de se défaire de ses préjugés et d'éprouver ses certitudes spontanées, spécialement celles que nous avons acquises pendant l'enfance en nous fiant à nos sens. Mais c'est un travail dangereux, qui ne peut être recommandé à tous. D'ailleurs, il n'a besoin d'être fait par le philosophe qu'une fois en sa vie.

Descartes prend bien soin de préciser que son doute est *méthodique* et non pas sceptique. La différence tient au but. Les sceptiques « ne doutent que pour douter », c'est-à-dire font du doute une fin, tandis que Descartes ne doute que pour trouver la vérité, le doute n'est pour lui qu'un moyen. Mais au point de départ il n'y a pas de différence dans l'étendue du doute : on essaiera de tout mettre en doute, de telle sorte que si l'on rencontre une vérité indubitable, ce sera la preuve que le scepticisme intégral est impossible.

Cependant il y a deux domaines qui sont exemptés du doute : la religion et la morale. La religion est révélée, ses vérités dépassent l'entendement et ne sont donc pas soumises à ses méthodes. De plus, la religion est avant tout pratique, son but étant de nous apprendre à gagner le ciel. La morale, par définition, est purement pratique, elle vise non pas le vrai, mais le bien, non pas la contemplation de la vérité, mais l'action. Cela autorise à constituer une morale provisoire qui permettra de vivre le mieux possible pendant que l'entendement sera dans le doute. Au fond, cette double exemption revient à situer le doute dans l'ordre théorique, ou plus précisément à le définir comme moyen de rechercher la vérité philosophique.

L'argument principal, que Descartes reprend aux sceptiques antiques, en s'excusant d'ailleurs de « remâcher une viande si commune », est l'*erreur*. C'est le seul motif qu'il invoque pour rejeter

Grand Portail Thomas d'Aquin

comme fausses toutes les opinions qu'il a jusqu'alors admises sans critique. Les sens nous trompent souvent, nous commettons des erreurs dans les raisonnements les plus simples, enfin toutes les pensées que nous avons étant éveillés peuvent nous venir pendant le sommeil, et nous sommes trompés par les illusions de nos songes. Or il est prudent de ne se fier jamais à quelqu'un qui nous a trompé ne serait-ce qu'une fois.

Le point délicat est de savoir si le doute va toucher jusqu'à l'évidence. Dans les *Méditations*, Descartes utilise un argument qu'il estime trop troublant pour le faire figurer dans le *Discours* destiné au grand public : *l'hypothèse du Malin Génie*. Peut-être « un certain mauvais Génie, non moins rusé et trompeur que puissant, m'a-t-il donné une nature telle que je me trompe même dans les choses qui me paraissent les plus évidentes ».

A cela, Arnauld objecte que si l'on fait sérieusement cette hypothèse un seul instant on s'enferme définitivement dans le doute. En effet, le seul motif que nous aurons de tenir pour vrai le *cogito*, c'est qu'il est évident ; mais si l'évidence comme telle est d'avance affectée d'un indice d'incertitude, on doutera du *cogito* comme de toute autre évidence. Aussi dans les réponses aux objections Descartes fait-il un pas en arrière. Il déclare qu'il n'a jamais voulu toucher l'évidence présente, mais seulement le souvenir d'une évidence passée. Dans ce cas, on revient au doute sur la mémoire, ou sur le raisonnement, et point n'était besoin de l'hypothèse du Malin Génie.

Par ailleurs, un jeune homme nommé Burman a noté sur un cahier, qui a été conservé, une conversation qu'il eut avec Descartes. Il lui objecta que l'hypothèse du Malin Génie est intrinsèquement contradictoire, car pour être auteur de la nature, le Génie doit être tout-puissant, mais s'il est tout-puissant il est infini, et donc nécessairement bon. A quoi Descartes répondit simplement qu'il avait pris soin de mettre dans son texte l'incidente : « s'il est permis de parler ainsi ». Ce qui est à notre avis une rétractation pure et simple.

2. — Le cogito.

« Mais aussitôt après je pris garde que, pendant que je voulais ainsi penser que tout était faux, il fallait nécessairement que moi qui le pensais fusse quelque chose ; et remarquant que cette vérité : *je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir sans scrupule pour le premier principe de la philosophie que je cherchais. »

www.thomas-d-aquin.com

Le doute est impossible devant cette évidence concrète qui présente en même temps le fait de la pensée et l'existence du sujet pensant.

Si l'on considère d'abord la formule de cet argument célèbre, on en trouve deux versions. L'une est : *si fallor sum*. Que le Malin Génie me trompe autant qu'il voudra, si je me trompe, je suis. Cette formule se trouve déjà littéralement chez saint Augustin. L'autre, devenue classique, est : *cogito ergo sum*.

Est-ce un raisonnement ou une intuition? La forme grammaticale, l'emploi du mot « donc », feraient croire à un raisonnement. Et Descartes présente parfois le *cogito* sous la forme d'un syllogisme : pour penser il faut être, or je pense, donc je suis. Et il signale qu'il n'a jamais mis en doute la majeure qui est un principe évident. Mais il dit aussi que si le *cogito* peut être exprimé par un raisonnement, il n'est pas un raisonnement, il est une intuition : la saisie immédiate d'une nature simple. Et de fait, au moment où nous sommes, seule une intuition peut être tenue pour valable.

Cette intuition est le premier principe de la philosophie cartésienne. Que faut-il entendre par là? Descartes distingue deux sortes de principes : les principes abstraits ou formels, comme le principe de contradiction, et les principes réels. Les principes formels gouvernent la pensée et sont évidents, mais ils ne nous font connaître aucune chose qui existe. Tandis que le *cogito* est la première vérité d'existence : il prend pied dans le réel, et il permet ensuite de déduire d'autres existences.

Enfin, il faut noter ici que le *cogito* est une première justification de la règle d'évidence. Tenant une proposition vraie, nous savons par là même quel est le critère de la vérité. Or ce qui me fait juger vrai le *cogito*, c'est uniquement que « je vois très clairement que pour penser il faut être ». Par conséquent « je jugeai que je pouvais prendre pour règle générale que les choses que nous concevons fort clairement et fort distinctement sont toutes vraies ». Cependant, le fondement dernier n'est pas encore trouvé, car on ne peut être absolument certain d'aucune vérité tant qu'on n'est pas remonté jusqu'à Dieu.

3. — Le je.

Je sais que j'existe, mais je ne sais pas encore qui, ou ce que je suis. Après la question *an est*, vient la question *quid est*.

Ce qui est d'abord donné dans le *cogito*, c'est la pensée : elle est immédiatement connue par la conscience. De là suit qu'il y a identité entre la pensée et la conscience, ou ce qui revient au même

Grand Portail Thomas d'Aquin

qu'il n'y a pas de pensée inconsciente. C'est pour Descartes une simple définition nominale : « Par le nom de pensée, j'entends tout ce qui se fait en nous de telle sorte que nous en soyons immédiatement conscients. » Ainsi, sentir, imaginer, vouloir sont des pensées au même titre que le doute.

Mais le moi ne se réduit pas au phénomène psychologique de pensée, il est une « chose pensante », « une substance dont toute l'essence ou la nature n'est que de penser ». — Hobbes, puis Kant, et tous les idéalistes modernes voient un paralogisme dans le passage de la pensée comme phénomène au moi comme substance pensante, et ils en rendent responsable la formation scolastique dont Descartes n'a pas réussi à purger complètement son esprit. — Mais il est essentiel à la philosophie cartésienne que l'intuition porte au-delà du pur phénomène, qu'elle atteigne l'être. C'est cet être que désignent les mots « chose » et « substance ».

Le moi est donc une âme. Le terme est encore aristotélicien, et il est assez mal adapté à la philosophie cartésienne. Car le terme d'âme signifie proprement le principe de vie d'un corps organisé. Or pour Descartes le moi révélé dans le *cogito* n'est justement pas le principe de vie d'un corps, il est esprit pur. Descartes écrit dans les *Méditations* : « moi ou mon esprit » ; c'est le mot juste. En effet, l'âme est une substance spirituelle entièrement distincte du corps. Car on doute encore s'il existe des corps, alors qu'on est certain de l'existence de l'esprit. L'esprit est donc, en comparaison du corps, plus connu, plus évident, et plus certain, *cognitu prior, evidentior et certior*.

L'âme est immortelle, au moins en ce sens que son existence n'est aucunement liée à celle du corps. A vrai dire, Descartes ne dit pas un mot de l'immortalité de l'âme dans les *Méditations*, aussi a-t-il changé le titre à partir de la seconde édition, et au lieu de : « où l'on prouve l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme » il a mis : « où l'on prouve l'existence de Dieu et la distinction de l'âme d'avec le corps ». Mais il a raison de dire qu'en fait il a fourni la preuve de l'immortalité.

Enfin il faut noter ici que l'âme se trouve en possession d'idées innées. Elle possède en particulier une idée de Dieu, comme Être parfait, et c'est ce qui va permettre de s'élever de l'âme à Dieu, selon le mouvement de la philosophie augustinienne.

4. — Dieu.

Le premier point à envisager est l'existence de Dieu ; le second, sa nature ou ses attributs.

www.thomas-d-aquin.com

Il y a trois preuves cartésiennes de l'existence de Dieu : deux par le principe de causalité, la troisième, qu'on appelle depuis Kant la « preuve ontologique », par l'analyse de l'idée de parfait.

Le mouvement des deux premières preuves est classique : on part d'un être contingent donné dans l'expérience, et on s'élève à Dieu en s'appuyant sur le principe de causalité. Ce qui est propre à Descartes, c'est le point de départ de ses preuves. Alors que chez saint Thomas c'est l'expérience sensible qui nous fournit des données évidentes, chez Descartes le seul point de départ possible est le moi avec ses idées, puisque nous ignorons encore s'il existe autre chose.

Les deux preuves ne se distinguent que par une nuance. La première part de l'existence en moi de l'idée de Parfait ; la seconde de moi qui ai l'idée de Parfait.

Première preuve. — Nous avons l'idée d'un Être parfait, par le seul fait que nous sentons qu'il est imparfait de douter. D'où vient cette idée ? Elle ne peut venir de moi, car il doit y avoir au moins autant de réalité dans la cause que dans l'effet. Admettre que le plus parfait provienne du moins parfait, ce serait admettre que quelque chose provienne de rien, ce qui est absurde. La cause de l'idée de parfait ne peut donc être que l'Être parfait lui-même.

Deuxième preuve. — Je suis imparfait, puisque je doute, et j'ai l'idée de parfait. Par conséquent le peu de perfection que je possède ne vient pas de moi, car si j'étais capable de me donner une perfection je me serais donné toutes les perfections que je conçois. Je dépends donc d'une cause qui possède par soi toute perfection.

La preuve ontologique. — Dans le *Discours*, elle semble rencontrée par hasard. En réalité, c'est elle qui est la mieux alignée avec le système, car les deux premières preuves sont des raisonnements, et on peut se demander si Descartes a le droit de se fier à aucun raisonnement au moment où il les fait. Tandis que la preuve ontologique est comme un simple prolongement de l'intuition qui a donné l'existence du moi.

Son point d'application est l'idée de Parfait. De même qu'il est compris dans l'idée de triangle que la somme de ses angles est égale à deux droits, de même il est compris dans l'idée de Parfait qu'il existe, car l'existence est la première des perfections. L'analyse de l'idée de triangle ne permet pas d'affirmer l'existence d'aucun triangle, mais celle de l'idée de Parfait oblige à poser qu'il existe : si on le niait, on se contredirait, l'Être parfait ne serait pas parfait.

Ce n'est pas la première fois que cet argument apparaît dans l'histoire. Il constitue comme une ligne de partage entre les grandes philosophies. Saint Anselme est le premier à l'avoir formulé. Il dit :

Grand Portail Thomas d'Aquin

« Dieu est un être tel qu'on ne peut en concevoir de plus grand ; or il est plus grand d'exister dans l'esprit et dans la réalité que dans l'esprit seulement ; donc Dieu existe. » Et l'homme qui dit dans son cœur : « il n'y a pas de Dieu », est vraiment un insensé, comme le déclare le Psaume *13* : « *Dixit insipiens in corde suo : non est Deus* ».

L'argument de saint Anselme a été critiqué par Gaunilon, puis par saint Thomas ; celui de Descartes par Gassendi, puis par Kant. Saint Thomas et Kant se trouvent d'accord pour penser qu'on ne peut pas tirer l'existence réelle par la simple analyse d'une essence ou d'un concept. Leur raison est que le concept étant abstrait laisse de côté les caractères concrets et l'existence de son objet. — C'est très juste, seulement ni chez saint Anselme, ni chez Descartes la base de l'argument n'est un concept abstrait du sensible comme l'entend Aristote, ni un concept pur comme l'entend Kant : c'est une idée innée, qui n'est pas autre chose, au fond, qu'une intuition confuse de l'essence divine. Dans cette perspective, il semble que la démarche soit valable puisqu'elle consiste seulement à éclaircir une connaissance qu'on possédait déjà. Ce n'est plus une preuve, mais justement on n'a pas besoin de preuve, puisqu'on a une intuition. — Ainsi la « preuve ontologique » est valable si elle est donnée comme le développement d'une idée, elle n'est pas valable si elle est donnée comme l'analyse d'un concept. Quant à savoir si nous avons une idée innée de Dieu, c'est une autre question, et il est à craindre que la réponse ne doive être négative.

Considérons maintenant la nature de Dieu. Descartes énumère brièvement les attributs classiques, mais il insiste sur la causalité et la véracité de Dieu.

Dieu est «cause de soi». « Il fait à l'égard de lui-même la même chose qu'une cause efficiente à l'égard de son effet. » Cette notion d'*ens causa sui*, qui paraissait intrinsèquement contradictoire à saint Thomas, exprime chez Descartes le dynamisme de l'aséité : Dieu est non seulement sa propre raison d'être, mais il est sa propre cause, il s'engendre lui-même, son essence produit son existence. Cette idée vient de ce que Descartes pose le principe de causalité absolument, c'est-à-dire que pour lui le principe de causalité est valable non seulement pour tout être contingent, mais pour tout être, y compris Dieu.

Dieu est cause du monde, c'est-à-dire créateur. L'originalité de Descartes se marque sur deux points : la création des « vérités éternelles » et la « création continuée ».

Selon Descartes, Dieu crée librement non seulement l'existence des créatures, mais aussi leurs essences, et les lois nécessaires de l'être, les principes premiers, la distinction du bien et du mal. Par exemple, c'est en vertu d'un libre décret de Dieu qu'un cercle carré est impos-

www.thomas-d-aquin.com

sible. Pour saint Thomas, la toute-puissance de Dieu n'a de sens que dans le domaine du possible, lequel dépend non pas de sa volonté, mais de son intelligence et plus profondément de son être. Dieu ne peut pas créer un cercle carré, non parce qu'il manque de puissance, mais parce qu'un cercle carré ne peut pas exister. Pour Descartes, dire que Dieu ne peut pas réaliser les contradictoires, c'est mettre une limite à sa liberté et à sa toute-puissance. « Les vérités que nous nommons éternelles ont été établies par Dieu et en dépendent entièrement aussi bien que tout le reste des créatures. C'est en effet parler de Dieu comme d'un Jupiter ou d'un Saturne, et l'assujétir au Styx et aux Destinées, que de dire que ces vérités sont indépendantes de lui. » Cependant Descartes admet que Dieu ne peut pas créer un autre Dieu, ou des êtres qui seraient indépendants de lui. Il met donc tout de même une limite à la liberté divine. De plus l'immutabilité de Dieu nous garantit qu'il ne changera pas les lois qu'il a librement établies : aucun risque de voir un jour surgir un cercle carré ; le mathématicien peut être en paix.

Enfin Dieu est cause permanente du monde. Dire que Dieu conserve dans l'existence le monde qu'il a créé, c'est une thèse très classique. Mais Descartes lui donne à la fois un nom et un sens nouveaux. Car la notion de « création continuée » n'est pas identique à celle de « conservation ». La différence provient de la conception qu'on se fait du temps. Pour l'École, le temps est un continu ; l'esprit peut le diviser indéfiniment sans jamais rencontrer d'instant indivisible. Pour Descartes, le temps est une succession discontinue d'instants. Comme un instant ne dépend pas de celui qui le précède, Dieu doit créer, ou recréer, le monde à chaque instant.

La véracité divine joue dans la métaphysique cartésienne un rôle considérable. Dieu ne peut être trompeur, car la tromperie provient toujours de quelque défaut. De là suit que la lumière naturelle de l'esprit est droite, non viciée ou perverse, puisqu'elle est créée par Dieu.

C'est seulement maintenant que se trouve fondé définitivement le critère d'évidence : il n'est pas possible que je me trompe dans les choses qui me paraissent évidentes parce que l'erreur proviendrait de Dieu. La véracité divine garantit donc la valeur des idées claires et distinctes : ce que je conçois clairement est tel que je me le représente. L'erreur ne peut avoir pour cause que notre imperfection, c'est-à-dire l'obscurité de nos idées et la précipitation de notre jugement.

Cette thèse pose un problème difficile aux historiens, le problème du « cercle cartésien » ou problème de « la science de l'athée ». Car on s'est fié à l'évidence pour prouver Dieu, mais c'est Dieu qui garantit la valeur de l'évidence. Et Descartes déclare formellement qu'un athée

Grand Portail Thomas d'Aquin

ne peut avoir la science certaine d'aucune chose parce qu'il ne sait pas que sa nature est créée par un Dieu bon et véridique. N'y a-t-il pas cercle vicieux ? L'objection a été faite à Descartes et il y répond : « je ne suis pas tombé dans cette faute que les logiciens appellent cercle ». A notre avis, il y a cercle, mais ce cercle n'est pas vicieux. Nous avons simplement affaire à une analyse : on prend l'évidence comme un fait, et on remonte au principe qui la fonde ou qui l'explique. Le critère d'évidence permet de *prouver* Dieu, et Dieu *explique* le critère. Un athée ne peut pas plus que personne douter de ses évidences, mais ne sachant pas pourquoi ses évidences sont vraies, sa connaissance n'est pas « scientifique ».

5. — Le monde.

Il ne nous reste plus maintenant qu'à démontrer ou déduire l'existence du monde matériel qui jusqu'à présent est toujours en doute.

L'essence des choses matérielles ne peut être que l'*étendue* géométrique. Les qualités sensibles, en effet, sont confuses et obscures ; seule l'idée d'étendue, qui est innée comme l'idée de Dieu, est claire et distincte. C'est donc elle qui servira de base à la preuve. Mais on ne peut pas passer immédiatement de l'idée à l'existence comme pour Dieu, car l'idée d'étendue ne renferme pas l'existence de son objet. La preuve se fait par éliminations successives des causes possibles de l'idée.

D'abord, l'idée des corps ne peut être produite par notre esprit. En effet, nous n'avons pas conscience de produire cette idée ; au contraire, nous avons conscience de ne pas la produire et d'être passifs à son égard. Or la conscience est coextensive à la pensée.

Ensuite il faut montrer que la cause de l'idée de corps est un corps. Trois hypothèses sont possibles : cette cause pourrait être Dieu, un esprit autre que le mien, ou un corps. Mais nous n'avons aucun moyen de connaître la production de l'idée par Dieu ou par un esprit, et au contraire nous avons une inclination naturelle à croire qu'elle est produite par un corps. Donc Dieu serait trompeur si l'idée de corps provenait d'autre chose que d'un corps.

Conclusion : il existe une substance dont toute l'essence est d'être étendue. Les divers corps sont des déterminations de l'étendue, d'où suit que toute la physique n'est que géométrie.

Les sens sont-ils donc sans valeur ? Non, mais leur fonction est purement pratique ou pragmatique : ils ne nous renseignent pas sur ce que les choses sont en elles-mêmes, ou sur leur nature, ils nous apprennent seulement en quoi elles sont utiles ou nuisibles au composé humain.

www.thomas-d-aquin.com

Les qualités sensibles (couleurs, sons, etc.) ne sont donc pas objectives *formellement*, elles n'existent pas telles que nous les sentons ; mais elles ont un *fondement* réel, à savoir la figure et le mouvement des corps.

III

LA SCIENCE

Le but de la métaphysique était de fonder la physique mathématique. C'est chose faite puisqu'on a démontré l'existence de choses matérielles dont l'essence se réduit à l'étendue. Une fois éliminées du réel les formes substantielles d'Aristote et tout élément qualitatif, la physique peut se développer *more geometrico*. Jetons un coup d'œil sur quelques points principaux.

1. — La physique.

« Mais l'ordre que j'ai tenu en ceci a été tel : premièrement j'ai tâché de trouver en général les principes ou premières causes de tout ce qui est ou peut être dans le monde, sans rien considérer pour cet effet que Dieu qui l'a créé, ni les tirer d'ailleurs que de certaines semences de vérités qui sont naturellement en nos âmes. Après cela, j'ai examiné quels étaient les premiers et ordinaires effets qu'on pouvait déduire de ces causes ; il me semble que j'ai trouvé par là des cieux, des astres, une terre, et même sur la terre de l'eau, de l'air, du feu, des minéraux... »

Il va de soi que la physique cartésienne se développe *a priori*. Comment, par exemple, les principes les plus généraux de tout ce qui est ou peut être dans le monde se déduisent-ils de Dieu ? Très simplement. Dieu étant immuable, la quantité de mouvement doit être constante dans l'univers. « Dieu doit conserver en l'univers par son concours ordinaire autant de mouvement et de repos qu'il y a mis en le créant. » Et pour la même raison, chaque chose « demeurera en l'état qu'elle est pendant que rien ne la changera » ; autrement dit un corps reste dans le même état de repos ou de mouvement tant qu'une force ne s'exerce pas sur lui. Ainsi les deux premiers principes de la physique cartésienne sont déduits *a priori* : le principe de la conservation du mouvement et le principe d'inertie.

On pourrait croire après cela que l'expérience n'a aucun rôle à jouer dans le développement de la science. Ce serait une erreur. L'expérience intervient quand on en arrive aux effets particuliers. Car,

Grand Portail Thomas d'Aquin

étant donné un principe général, l'esprit en déduit diverses conséquences également possibles, mais il ne peut pas savoir *a priori* laquelle Dieu a effectivement réalisée. Seule l'expérience peut nous l'apprendre. Ainsi l'expérience n'a pas pour rôle de donner un objet à la pensée, mais elle est indispensable pour affecter telle pensée plutôt que telle autre d'un indice d'existence.

Il va de soi aussi que la physique cartésienne n'admet qu'une explication « mécaniste » des phénomènes, par figure et mouvement. Mais deux points méritent d'être signalés. D'abord le mouvement ne peut être pour Descartes ce qu'il était pour Aristote, le passage de la puissance à l'acte. Dans une conception « géométrique » du monde, le mouvement est pur déplacement dans l'espace, relativement à des repères supposés immobiles. Le mouvement est « le transport d'un corps du voisinage de ceux qui le touchent et que nous considérons comme en repos dans le voisinage de quelques autres ».

D'autre part, la science cartésienne exclut la recherche des causes finales. « C'est le plus grand vice d'Aristote que de toujours tirer argument de la fin. » Descartes admet sans peine qu'il y a de la finalité dans le monde, car Dieu est la cause finale de toutes choses comme il en est la cause efficiente. Mais c'est la seule finalité qu'il reconnaisse, et comme nous ne pouvons comprendre les desseins de Dieu, la recherche des fins dans la nature est inutile et téméraire.

2. — La psychologie.

L'anthropologie cartésienne repose tout entière sur la distinction du corps et de l'âme, le corps étant une substance dont l'essence est l'étendue, l'âme une substance dont l'essence est la pensée.

Le corps, considéré en lui-même, relève de la physique. C'est une sorte d'automate, il est entièrement explicable par les lois du mouvement. De là suit la théorie des « animaux-machines ». Car les animaux ne pensent pas ; la preuve en est qu'ils ne parlent pas et qu'ils n'agissent pas par connaissance. Mais s'ils ne pensent pas, ils n'ont pas d'âme et ne sont que des machines.

L'âme est pur esprit. En tant que passive, contemplant les idées, elle est entendement. En tant qu'active, volonté.

Descartes distingue trois sortes d'idées d'après leur origine. 1° Celles qui sont construites par l'imagination, comme l'idée de centaure ou de chimère, ce sont les idées « factices ». 2° Celles qui viennent du dehors par les sens, comme les sensations de couleur ou de chaleur, ce sont les idées « adventices ». 3° Enfin les idées innées, l'idée de Dieu et l'idée d'étendue, qui sont seules à jouer un rôle dans la métaphysique, parce qu'elles sont seules claires et distinctes.

www.thomas-d-aquin.com

Certaines expressions employées par Descartes laisseraient croire que les idées innées sont en acte, toutes formées dans l'esprit : « je les tire en quelque sorte du trésor de mon esprit ». Mais quand il serre la question de plus près, il déclare expressément que les idées ne sont pas en acte, elles sont seulement *en puissance* comme la générosité est innée dans certaines familles ; nous avons la puissance de les tirer de notre propre fond. Il n'y a donc pas grande différence entre la conception cartésienne et la conception leibnizienne de l'innéité ; dans un cas comme dans l'autre, l'innéité est virtuelle. Par ailleurs il est très remarquable de voir Descartes appeler « idées » les simples sensations. Ces impressions sont adventices, elles sont confuses, mais ce sont tout de même des idées. Cette manière de parler passera dans toute l'école empiriste. Le terme d'idée est donc très large, il équivaut à celui de représentation, qui est d'origine allemande, et récente, il signifie la présence d'un objet quelconque à l'esprit.

Pour Descartes, la connaissance n'est pas une activité, mais une passivité. La seule fonction active de l'esprit est la volonté. Comme le jugement est manifestement un acte, Descartes le détache de l'intelligence et le rattache à la volonté. Le jugement est un acte de volonté. C'est ce qu'on appelle une théorie volontariste du jugement.

La volonté est libre. La « puissance d'élire », ou « franc arbitre » est un fait : « nous l'expérimentons et la sentons en nous-mêmes ». Et elle est si grande que « je ne conçois pas l'idée d'aucune chose plus ample et plus étendue ». Ce qui revient à dire que la liberté est infinie, elle est égale à celle de Dieu. Enfin l'indifférence n'est que le plus bas degré de la liberté : « je choisirai d'autant plus librement le vrai et le bien que la raison me les fera mieux connaître ou que Dieu y disposera du dedans ma volonté ».

Le problème le plus épineux de l'anthropologie cartésienne est celui de l'union de l'âme et du corps. Descartes pose le fait avec fermeté. Que l'homme soit un, c'est une « nature simple », une donnée d'intuition dont on ne peut douter. Il dit aussi que l'âme n'est pas logée dans le corps comme un pilote en son navire. Il va même jusqu'à reprendre les expressions de l'École : l'âme est unie « réellement et substantiellement » au corps, l'âme est même « forme substantielle du corps ». Tout va donc pour le mieux, semble-t-il. L'ennui est que ces notions scolastiques n'ont plus aucun sens dans une philosophie où l'âme et le corps sont deux substances complètes. Il y a donc conflit entre deux évidences : la distinction et l'union ; et cette antinomie ne peut être levée. Descartes l'admet très franchement dans une lettre à la princesse Élisabeth : « Il ne semble pas que l'esprit humain soit capable de concevoir bien distinctement et en même temps la distinction d'entre l'âme et le corps et leur union, à cause qu'il faut pour cela

Grand Portail Thomas d'Aquin

les concevoir comme une seule chose et ensemble les concevoir comme deux, ce qui se contrarie. » L'unité de l'homme est donc un fait irrationnel, ce qu'en langage moderne on appellerait un mystère.

Quoi qu'il en soit, l'âme a son siège principal dans la « glande pinéale » qui se trouve entre les deux hémisphères du cerveau. C'est de là qu'elle commande les mouvements des membres. En effet, les « esprits animaux », matière très subtile, sont chauffés dans le cœur et montent au cerveau. L'action de l'âme consiste à orienter la glande pinéale de façon que les esprits animaux passent dans tel ou tel canal et aillent mouvoir tel ou tel membre.

Spinoza n'est pas tendre pour cette théorie. « En vérité, je ne puis assez m'étonner qu'un Philosophe, après s'être fermement résolu à ne rien déduire que de principes connus de soi, et à ne rien affirmer qu'il ne conçoive clairement et distinctement, après avoir si souvent reproché aux scolastiques de vouloir expliquer les choses obscures par des qualités occultes, admette une hypothèse plus occulte que toute qualité occulte. Qu'entend-il, je le demande, par union de l'âme et du corps ? Quelle conception claire et distincte a-t-il d'une pensée très étroitement liée à une certaine petite portion d'étendue ? » (*Éthique*, V, Préface.)

IV

LA MORALE

Descartes n'a jamais aimé traiter publiquement des questions de morale, parce que, dit-il, « il n'y a point de matière d'où les malins puissent plus aisément trouver des prétextes pour calomnier ». Mais la morale n'en est pas moins une pièce essentielle du système cartésien.

Elle se présente sous deux formes : une morale « par provision » et une morale définitive. La première a pour but de vivre le mieux possible pendant que l'entendement sera livré au doute ; elle est donc purement pratique, c'est-à-dire sans fondement théorique. La seconde découle de la métaphysique et constitue le suprême degré de la sagesse.

1. — La morale provisoire.

La morale provisoire est exposée dans la troisième partie du *Discours*. Elle comporte quatre maximes.

www.thomas-d-aquin.com

1° « Obéir aux lois et aux coutumes de mon pays. » Le conformisme social est une nécessité pratique. Il englobe la religion, en tant qu'elle est une institution sociale, une tradition établie. Il s'étend aux opinions moyennes communément acceptées par les gens sensés, car on ne peut faire mieux que de se fier aux hommes prudents tant qu'on n'a pas soi-même de certitude.

2° « Être le plus ferme et le plus résolu en mes actions que je pourrais. » Peu importe que la décision repose sur une opinion seulement probable, ou même qu'elle ait été prise au hasard. Comme les actions de la vie ne souffrent souvent aucun délai, une décision quelconque vaudra toujours mieux que l'indécision, et la persévérance dans l'exécution sera toujours meilleure que l'inconstance.

3° « Tâcher toujours plutôt à me vaincre que la fortune, et à changer mes désirs que l'ordre du monde ». Ce précepte est emprunté par Descartes aux Stoïciens. Épictète distinguait entre les choses qui dépendent de nous et celles qui ne dépendent pas de nous ; et il enseignait que rien n'est entièrement en notre pouvoir que nos pensées ; de sorte qu'en gouvernant ses pensées l'homme peut se soustraire à l'empire de la fortune et rivaliser de félicité avec Dieu. Descartes fait abstraction de la métaphysique panthéiste qui fondait cette doctrine chez les Stoïciens. Pour lui, ce précepte exprime la seule voie qui soit au pouvoir de l'homme pour se rendre « content », c'est-à-dire satisfait et heureux.

4° « Employer toute ma vie à cultiver ma raison et m'avancer autant que je pourrai en la connaissance de la vérité suivant la méthode que je m'étais prescrite ». Ce dernier précepte est la justification des trois précédents, car ceux-ci n'ont de sens que comme moyens de bien vivre pendant la recherche de la vérité. Et sa propre justification est que la connaissance du vrai bien entraîne par elle-même une conduite juste, selon le principe de Socrate que « il suffit de bien juger pour bien faire ».

2. — La morale définitive.

Descartes n'a jamais rédigé sa morale définitive. Il en esquisse les grands traits dans une série de lettres à la princesse Élisabeth. Dans l'ensemble on peut dire que c'est une morale chrétienne, puisqu'elle découle de la métaphysique qui a démontré l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Elle comporte trois préceptes, qui correspondent aux trois derniers de la morale provisoire. La différence consiste seulement, mais c'est capital, en ce que l'esprit est désormais

Grand Portail Thomas d'Aquin

en possession de la vérité. Les maximes de la morale provisoire sont par là même transposées, transformées, transfigurées, et la première disparaît, puisqu'elle supposait qu'on ne savait pas encore où est le bien.

1° Que l'homme tâche toujours de se servir le mieux possible de sa raison pour connaître la bonté de Dieu, l'immortalité de son âme, la grandeur de l'univers, et le lien qui unit l'individu à la société. La contemplation de la vérité remplace maintenant la recherche. Et elle est indispensable pour mettre l'âme dans les dispositions requises par la vie morale. Ainsi la contemplation de Dieu engendre naturellement l'amour, l'abandon et la joie ; celle de notre âme supprime la crainte de la mort et engendre le détachement du monde.

2° Que l'homme « ait une ferme et constante résolution d'exécuter tout ce que sa raison lui conseillera, sans que ses passions ou ses appétits l'en détournent ; et c'est la fermeté de cette résolution que je crois devoir être prise pour la vertu ». Les décisions ne sont plus maintenant prises au hasard, elles nous sont dictées par la raison, de sorte que la vertu consiste dans la disposition de la volonté à suivre en tout la raison. Comme la science, par conséquent, la vertu est une ; elle n'est pas spécifiée par ses objets, elle est au contraire toujours la même, quels que soient les objets auxquels elle s'applique. La vertu cartésienne a un nom : la générosité.

3° Ne pas désirer l'impossible et ne pas se repentir de ses erreurs. Le premier point est une simple reprise de l'idée stoïcienne. Le second se justifie par la résolution d'user le mieux possible de sa raison, car dans cette hypothèse l'erreur n'est pas coupable et ne doit pas être regrettée.

Ces trois préceptes forment un tout. Leur application, qui est la sagesse, ne peut manquer de conduire l'homme au plus haut contentement de l'esprit.

V

LES DESTINÉES DU CARTÉSIANISME

L'héritage légué par Descartes se compose de deux parties très différentes, mais d'égale importance : quelques idées directrices dont s'inspirera plus ou moins toute la philosophie moderne, et quelques difficultés que ses successeurs s'efforceront de résoudre.

www.thomas-d-aquin.com

1. — L'esprit cartésien.

L'esprit cartésien est avant tout constitué par l'idée de la *mathématique universelle*. Les mathématiques sont le type unique et parfait de la science, de sorte qu'il n'y a de scientifique dans la connaissance que ce qu'il y a de mathématique. Et les mathématiques sont applicables à la totalité du réel parce qu'il n'y a rien dans la nature qui ne soit d'ordre quantitatif. Cette double thèse peut être appelée le postulat rationaliste, car elle réduit au minimum, pour ne pas dire à rien, le rôle de l'expérience, et plus profondément parce qu'elle subordonne l'objet à l'esprit et fait de l'esprit humain la règle *a priori* de l'être. Ainsi la « révolution cartésienne » prélude à la « révolution kantienne ».

Toute proche de l'idée mathématique, à peine discernable, est l'idée d'une *philosophie linéaire*. Car les mathématiques étant le seul mode rigoureux de penser, la philosophie elle-même doit s'y conformer. Si elle veut être une science, elle doit procéder « par ordre », c'est-à-dire enchaîner ses propositions comme la géométrie ses théorèmes. Ainsi tout philosophe est cartésien qui se croit tenu de trouver une première vérité dont toutes les autres se déduiront *a priori*.

L'*idée critique* est peut-être celle qui a le plus profondément marqué la philosophie moderne. Le problème critique concerne la valeur ou la portée de nos facultés de connaissance. Ce qui est caractéristique du cartésianisme, c'est la place attribuée à ce problème et la méthode choisie pour le résoudre. Selon Descartes, le problème de la connaissance est le *premier* que doive envisager le philosophe qui entend conduire par ordre ses pensées. En effet, on ne peut rien connaître avec certitude avant de connaître l'intelligence, parce que c'est grâce à elle que nous connaissons tout le reste. Et la méthode propre à résoudre le problème critique est le *doute*, parce qu'il est le seul moyen d'éliminer tout préjugé. Mais le doute porte en tout premier lieu sur les sens, de sorte que l'évidence sensible se trouve définitivement récusée, et que la vérité ne peut jaillir que des seules lumières de la raison.

Enfin le *cogito* est la source de tout l'idéalisme moderne. Car il signifie que la pensée est la seule réalité qui soit immédiatement donnée à l'esprit, et que toute autre réalité doit être déduite de celle-là. Descartes, assurément, n'est pas lui-même idéaliste, puisqu'en partant de la pensée il pose l'esprit comme substance pensante, et qu'il démontre ensuite l'existence de Dieu et celle du monde. Mais le germe est semé. Car personne, à part Locke et quelques scolastiques qui se croient progressistes, ne reprendra la preuve cartésienne de l'existence du monde. Et l'on s'apercevra peu à peu que si l'on

Grand Portail Thomas d'Aquin

analyse la pensée, l'être qu'on trouvera sera toujours de l'être pensé, ce ne sera pas l'être réel existant en soi.

2. — Les difficultés du cartésianisme.

Descartes laissait à ses « neveux », comme il dit, non seulement quelques idées directrices, mais un problème épineux à résoudre. Or un bon problème est un bienfait, car il excite la réflexion et stimule l'ingéniosité. On peut dire que tout philosophe est cartésien qui consent à prendre en considération le problème cartésien. Un philosophe non-cartésien, thomiste par exemple, déclarera tout net que c'est un pseudo-problème et qu'il doit être laissé pour compte à celui qui l'a posé, avec l'ensemble de la philosophie qui a conduit à le poser.

La difficulté majeure du cartésianisme est le *dualisme*. Elle se présente sous deux aspects, l'un métaphysique, l'autre critique.

Au point de vue *métaphysique*, le dualisme consiste à définir le corps et l'âme comme deux substances complètes, hétérogènes et même opposées quant à l'essence. La difficulté est d'expliquer leur union. Descartes la pose comme un fait, et il quitte là-dessus la partie, comme dira Leibniz, car on ne peut prendre au sérieux le recours qu'il fait *in extremis* à la théorie aristotélicienne de l'âme « forme substantielle » du corps.

Au point de vue *critique*, la difficulté est d'opérer la jonction entre les idées et les choses. Les idées sont des modes de la pensée, les choses des modes de l'étendue : il n'y a rien de commun entre les deux termes. Aussi les idées ne sont-elles pas produites par les choses, cela est bien impossible ; elles sont innées, elles sont tirées par l'esprit de son propre fond. De plus les idées sont le seul objet qui soit immédiatement atteint par l'esprit. Le problème est alors de passer de l'immanence à la transcendance, des idées en nous aux choses en soi. Il n'est pas mal nommé « problème du pont ». Mais il est insoluble parce que nous n'avons aucun moyen de savoir si nos idées sont conformes aux choses. Les choses ne nous étant pas immédiatement données, nous ne pourrons jamais comparer nos idées aux choses, mais seulement nos idées entre elles.

Le problème de l'union de l'âme et du corps et le problème du rapport de la pensée à l'être seront les problèmes principaux des grandes métaphysiques issues de Descartes.

3. — Développement du cartésianisme.

Historiquement, de Descartes naît un double courant de pensée : le rationalisme et l'empirisme.

www.thomas-d-aquin.com

Le courant *rationaliste* est dans la ligne du cartésianisme, il le prolonge, mais non sans lui apporter des remaniements profonds. Il est illustré par les grands disciples : Spinoza (né en 1632), Malebranche (né en 1638) et Leibniz (né en 1646). Dans l'ensemble, ils résolvent le problème cartésien par une théorie théologique.

Le courant *empiriste* se présente comme adversaire de Descartes en ce qu'il rejette la théorie des idées innées. Mais en cela même il reste dépendant de Descartes, et à tout prendre il n'est ni plus ni moins adversaire ou disciple que le courant rationaliste. Les principaux représentants de l'empirisme sont Locke (né en 1632), Berkeley (né en 1685) et Hume (né en 1711).

Mais avant d'aborder le développement historique du cartésianisme, il faut dire au moins quelques mots d'un penseur de premier plan qui n'appartient à aucune école : Pascal.

Grand Portail Thomas d'Aquin www.thomas-d-aquin.com

CHAPITRE VIII

KANT

Bibliographie. — Sur Kant, commencer par lire le chapitre de DELBOS dans *Figures et doctrines de philosophes* ; puis RUYSSEN, *Kant* (coll. Les grands philosophes, Alcan) ; enfin, pour une étude un peu plus approfondie, BOUTROUX, *La philosophie de Kant* (Vrin). — Kant lui-même a vulgarisé sa philosophie théorique dans les *Prolégomènes*, trad. GIBELIN (Vrin), et sa philosophie pratique dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. DELBOS (Delagrave). — Les *Œuvres* complètes de Kant ont eu de nombreuses éditions ; la meilleure est celle de l'Académie de Berlin en 19 volumes. La *Critique de la raison pure* a été traduite en français par BARNI (Flammarion) et mieux par TRÉMESAYGUE et PACAUD (P. U. F.). La *Critique de la raison pratique* a été traduite par PICAVET (P. U. F.), la *Critique du jugement*, par GIBELIN (Vrin), *La religion dans les limites de la simple raison*, par GIBELIN (Vrin).

Biographie.

« Au fond des mers du Nord, il y avait alors une bizarre et puissante créature, un homme, non, un système, une scolastique vivante, hérissée, dure, un roc, un écueil taillé à pointe de diamant dans le granit de la Baltique. Toute philosophie avait touché là, s'était brisée là. Et lui, immuable. Nulle prise au monde extérieur. On l'appelait Emmanuel Kant ; lui s'appelait Critique. Soixante ans durant, cet être tout à fait abstrait, sans rapport humain, sortait juste à la même heure, et sans parler à personne accomplissait pendant un nombre donné de minutes précisément le même tour, comme on voit aux vieilles horloges des villes l'homme de fer sortir, battre l'heure, et puis rentrer » (Michelet).

Grand Portail Thomas d'Aquin

Rien de plus faux que ce portrait. La vérité est simplement que la vie de Kant fut sans événements extérieurs, la vie d'un professeur, régulier dans ses habitudes et acharné au travail.

Emmanuel Kant est né le 22 avril 1724, à Kœnigsberg, dans une famille modeste. Son père était bourrelier, c'était un homme juste et laborieux. Sa mère était une femme intelligente et pieuse. Elle appartenait à la secte protestante des Piétistes, et elle éleva ses onze enfants dans la crainte de Dieu. Elle mourut en 1737, alors qu'Emmanuel, son quatrième enfant, n'avait encore que treize ans. Mais elle avait marqué son âme d'une empreinte ineffaçable, et il lui conserva toute sa vie reconnaissance et affection. « Je n'oublierai jamais ma mère, car elle a déposé en moi et fait croître les premiers germes du bien. Elle ouvrait mon cœur aux impressions de la nature. Elle excitait et élargissait mes idées, et ses enseignements ont eu sur toute ma vie une influence salutaire et toujours persistante. »

En 1732, Kant est mis au collège Frédéric, dont le directeur est le pasteur Schultz qui appartenait aussi à la secte Piétiste. En 1740, il entre à l'Université. Il y reçoit un enseignement philosophique tout wolfien, et il est en même temps initié à la science de Newton par Knützen.

En 1746, il écrit son premier ouvrage : *Pensées sur la véritable estimation des forces vives*, qui parut l'année suivante. Mais son père meurt, et laissé sans ressources il se place comme précepteur dans diverses familles prussiennes. Il y fréquenta une société élégante et polie qui lui plut et où il fit bonne figure. Ses occupations n'étaient pas tellement prenantes qu'elles l'empêchent de travailler.

En 1755, il présente une thèse d'habilitation ayant pour titre : *Explication nouvelle des premiers principes de la connaissance métaphysique*, connue sous le titre abrégé de *Nova dilucidatio*. Elle lui valut d'être nommé « privat-docent » à l'Université de Kœnigsberg, et il y ouvrit un cours libre qui eut d'emblée beaucoup de succès. Vers cette époque, il lit Hume qui vient d'être traduit en allemand, puis Rousseau.

En 1770, il est reçu docteur et nommé « professeur ordinaire », c'est-à-dire titulaire. Sa thèse avait pour titre : *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*. Ce petit écrit, connu sous le nom de « Dissertation de 1770 », marque un tournant dans la vie intellectuelle de Kant, car c'est là qu'apparaît pour la première fois « l'idée critique ». Kant admet encore la possibilité d'une connaissance métaphysique, mais il limite la connaissance sensible aux phénomènes parce que l'espace et le temps sont des formes *a priori* de notre sensibilité. Toute la critique est en germe dans cette idée, mais il faudra dix ans à Kant pour l'exploiter,

www.thomas-d-aquin.com

C'est seulement en 1781 que paraît son grand ouvrage, la *Critique de la raison pure*. Mais il est alors en pleine possession de son système, et les publications vont se suivre à un rythme rapide. En 1783 les *Prolégomènes*, en 1785 les *Fondements de la métaphysique des mœurs*, en 1787 la seconde édition de la *Critique*. Le texte primitif a été remanié sur certains points, et surtout Kant a ajouté une « Réfutation de l'idéalisme » qui a fait croire qu'il avait évolué. En fait, il a seulement mieux expliqué certains aspects de sa doctrine qui avaient été mal compris par ses contemporains. En 1788 paraît la *Critique de la raison pratique*, en 1790 la *Critique du jugement*, en 1793 *La religion dans les limites de la simple raison* qui lui attire quelque difficulté de la part de Frédéric-Guillaume II.

Depuis 1755, Kant avait enseigné à l'Université de Kœnigsberg. C'était, au témoignage de ses élèves, un professeur remarquable. Herder écrit : « Son front découvert, taillé pour la pensée, était le siège d'une sérénité et d'une joie inaltérables. De ses lèvres coulaient les discours les plus riches en idées. Plaisanteries, verve, esprit, tout cela était docilement à son service, et ses leçons étaient le plus intéressant des entretiens. » Partant des manuels en usage, comme l'y obligeaient les réglements de l'Université, il se livrait à un commentaire très libre. Il n'enseignait pas même sa propre philosophie. Son principe était : « Ne pas enseigner des *pensées*, mais apprendre à *penser*, ne pas porter l'élève, mais le guider pour qu'il devienne capable de marcher lui-même. » Son enseignement porta sur les matières les plus diverses : mathématiques, physique, géographie physique, logique, métaphysique, théologie naturelle, morale, droit naturel, anthropologie, pédagogie. Il fut amené de la sorte à publier quantité de travaux, secondaires assurément, mais toujours pénétrants, par exemple sur les tremblements de terre, les vents, le mouvement, les quantités négatives, les races humaines, les volcans de la lune, l'influence de la lune sur le temps, la paix perpétuelle, et même l'industrie du livre.

Kant ne se maria pas, mais il avait de nombreux amis qu'il invitait fréquemment. Son ami le plus intime fut un médecin, Marcus Herz, et les lettres qu'il lui écrivit sont précieuses pour connaître l'évolution de sa pensée entre 1770 et 1781. Elles nous apprennent aussi qu'il eut toute sa vie à lutter contre une santé chétive, qu'un régime très strict était pour lui une question de vie ou de mort, et que de fréquentes migraines l'obligeaient souvent à interrompre son travail. Sa persévérance dans son labeur intellectuel a quelque chose d'héroïque.

Il prit sa retraite à la fin de l'année scolaire 1796. Il sentait ses facultés baisser, et le drame de cette fin de carrière est sensible dans

Grand Portail Thomas d'Aquin

les notes qu'il a laissées à sa mort et qu'on a recueillies sous le titre de *Feuilles détachées* et d'*Œuvre posthume*. Il avait entrepris une révision de son système, et chacune de ses notes est encore admirablement pénétrante ; mais il n'est plus capable d'en faire la synthèse. Les historiens l'ont faite pour lui, spécialement en France Lachièze-Rey dans sa thèse intitulée *L'idéalisme Kantien*.

La dernière année, il perdit presque complètement la vue et la mémoire. Il mourut le 12 février 1804. Ses derniers mots avaient été : « C'est bien ». Ses funérailles furent un deuil public pour la ville de Kœnigsberg. Son corps fut enterré sous le cloître de la cathédrale.

I

IDÉE GÉNÉRALE DU KANTISME

Quelle que soit l'originalité d'un philosophe, on peut toujours l'expliquer par les sources qu'il s'est choisies, par les influences qu'il a subies. Il est en quelque manière le point de rencontre d'un certain nombre de lignes de pensée. La meilleure manière de pénétrer dans la pensée de Kant nous semble donc être de passer en revue ses sources et de voir comment il les a utilisées.

1. — Les sources du kantisme.

On peut ramener à cinq principales les influences que Kant a subies, et on peut leur donner les noms de Luther, Wolf, Newton, Hume et Rousseau, en les rangeant dans l'ordre où elles se sont exercées.

On ne peut pas soutenir sérieusement que Kant s'explique tout entier par ses origines protestantes, que sa philosophie n'est au fond qu'un laïcisation de la théologie luthérienne. Cependant, il est clair que sa formation première l'a marqué pour la vie. Dans le plan philosophique, elle se manifeste spécialement sur deux points. D'abord Kant adopte la conception luthérienne de la foi comme acte pratique sans fondement théorique, c'est-à-dire comme démarche de la volonté sans motif intellectuel. C'est sur cette base qu'il rétablit les thèses essentielles de la métaphysique : la liberté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, après avoir nié toute possibilité de les démontrer et même de les connaître. D'autre part, il accepte la doctrine du libre examen et en fait le privot de sa morale. Dans le protestantisme, il s'agit de la conscience religieuse, libre d'interpré-

www.thomas-d-aquin.com

ter les Écritures sans règles d'orthodoxie imposées par une Église. Kant transpose l'idée dans le plan moral : la conscience est autonome, elle n'obéit qu'aux lois qu'elle se donne à elle-même.

Comme nous l'avons déjà dit, Kant n'a pas connu d'autre métaphysique que celle de Wolf, et c'est elle qu'il vise chaque fois qu'il parle de la métaphysique dogmatique. Cette métaphysique est dogmatique à ses yeux en ce sens d'abord qu'elle se développe sans avoir préalablement critiqué son instrument : la raison, — et en ce sens qu'elle prétend connaître l'être en soi par raison pure, c'est-à-dire *a priori*, indépendamment de toute expérience. Les deux sens sont liés, car si Wolf avait critiqué la raison il aurait vu qu'elle ne peut pas connaître l'être *a priori*. Mais Kant n'en gardera pas moins l'idée que la métaphysique doit être *a priori*. C'est pour lui une simple question de définition, et même de définition nominale : « Ses principes ne doivent jamais être empruntés à l'expérience, car il faut qu'elle soit une connaissance non pas physique, mais métaphysique, ce qui signifie au-delà de l'expérience » (*Prolégomènes*, Avant-propos).

De même que Wolf représente la métaphysique, de même Newton représente la science moderne, aux yeux de Kant. Les *Principes* de Newton, *Philosophiae naturalis principia mathematica* (1687), sont en quelque sorte la charte de sa fondation. Cette science réussit, elle apporte une explication des phénomènes physiques entièrement satisfaisante, et il serait absurde de mettre en doute sa vérité. Et comment s'est-elle constituée ? Par la jonction des mathématiques avec l'expérience. L'expérience présente des faits dispersés, divers, séparés, et l'esprit les lie selon des lois nécessaires qu'il invente. C'est donc l'esprit humain, par son activité, qui confère l'intelligibilité aux faits, mais c'est l'expérience qui donne un contenu réel à la pensée. Nous touchons là un nœud d'idées qui est central dans la théorie kantienne de la connaissance : toute connaissance se fait par la rencontre d'une « forme » et d'une « matière ». La forme est *a priori*, c'est un acte du sujet, elle est indépendante de l'expérience. La matière est *a posteriori*, elle est reçue par le sujet, elle est une donnée d'expérience. La matière est pure diversité, elle est faite d'éléments dispersés, la forme est principe d'unité, de liaison, de synthèse.

En face du dogmatisme de Wolf, Hume incarne pour Kant le scepticisme. Il borne la connaissance possible aux phénomènes, et sur ce point Kant lui donne gain de cause. Mais par sa critique du principe de causalité, Hume ruine la science qui prétend poser des lois nécessaires, et la morale qui prétend poser des obligations inconditionnelles. Tout l'effort de Kant sera de trouver le moyen d'échapper à la critique dissolvante de Hume et de fonder d'une manière indubitable la science et la morale. On voit par là comment on a pu appeler

Grand Portail Thomas d'Aquin

Kant « le Hume prussien », mais aussi combien cette appellation est fausse.

Enfin Kant a lu Rousseau avec passion, et il a vu en lui « le Newton du monde moral ». Ce qu'il en a retenu, ce n'est pas tant la doctrine du *Discours sur l'inégalité* : l'homme est naturellement bon, la société le déprave, — encore qu'il professe lui aussi que tous les hommes naissent libres et égaux en droits. Ce n'est pas tant, non plus, la doctrine du *Contrat social*, qui fonde la société sur une délégation des droits, — encore qu'il ait accueilli avec enthousiasme la nouvelle de la Révolution française, au point, dit la légende, d'avoir une fois modifié l'itinéraire de sa promenade pour aller au-devant du courrier. Ce qu'il retient de Rousseau, c'est ce que son éducation piétiste le préparait à recevoir, le « sentimentalisme » qui s'exprime dans la *Profession de foi du vicaire savoyard* : « Conscience, conscience, instinct divin, immortelle et céleste voix, guide assuré d'un être ignorant et borné, juge infaillible du bien et du mal, qui rend l'homme semblable à Dieu... » L'idée, donc, que la conscience morale est un absolu, règle unique de l'action et fondement des certitudes métaphysiques, l'idée aussi que toute la moralité réside dans la pureté d'intention, sans référence à la matière ou à l'objet des actes humains.

2. — La synthèse kantienne.

La doctrine de Kant n'est pas mal nommée le « criticisme », encore que lui-même n'emploie pas exactement ce mot. A prendre les choses de haut, le criticisme consiste à échapper au scepticisme en ruinant le dogmatisme qui lui fournit ses armes, et à déboucher sur une forme originale d'idéalisme.

Le point de départ de Kant consiste en deux faits dont l'esprit humain est absolument certain parce qu'ils lui sont intérieurs : le fait de la science et le fait de la morale. Il y a des connaissances vraies, et il y a des obligations morales ; les unes et les autres s'imposent par elles-mêmes à toute conscience raisonnable.

Kant ne se demande donc pas *si* les sciences et la morale sont possibles, puisqu'il admet qu'elles existent ; mais les prenant comme des faits il réfléchit sur elles et cherche à les comprendre ; il se demande donc *comment* elles sont possibles, c'est-à-dire quels sont les principes ou les conditions qu'elles requièrent. Il se trouve donc en présence de trois questions connexes : Comment la science est-elle possible ? Comment la morale est-elle possible ? Comment concilier la science et la morale, l'une supposant la nécessité des lois naturelles et l'autre la liberté des actes humains ?

Pour répondre à ces questions, il faut instituer une critique

www.thomas-d-aquin.com

de la raison. Il y aura d'une part une critique de la raison pure (spéculative) qui répond à la question : que pouvons-nous savoir ? Et d'autre part une critique de la raison (pure) pratique qui répond à la question : que devons-nous faire ?

La solution est *l'idéalisme transcendantal* ou *critique*.

La nécessité des lois scientifiques ne peut provenir de l'expérience. Elle provient du sujet lui-même qui applique certaines lois générales de sa pensée aux choses pour les percevoir et les comprendre. Ces lois sont *a priori* : elles sont dans l'esprit indépendamment de l'expérience, et elles sont condition de toute expérience possible. Par conséquent on ne peut connaître les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais seulement ce qui nous apparaît en se soumettant à nos propres lois, les phénomènes.

Ainsi contre Hume Kant justifie la nécessité des lois scientifiques, puisqu'aucune expérience n'est possible que si elle est soumise aux lois du sujet. Contre Wolf, il ruine le dogmatisme puisqu'il montre l'impossibilité de connaître par raison pure les choses en soi. Kant estime qu'il accomplit une véritable révolution philosophique, analogue à celle de Copernic en astronomie. On a cru longtemps que le soleil tournait autour de la terre, et Copernic a démontré que c'est la terre qui tourne autour du soleil. De même ici, jusqu'à Kant on avait admis que l'esprit se règle sur les choses pour les connaître, mais Kant démontre que c'est le contraire : c'est l'objet qui se règle sur l'esprit pour pouvoir être connu.

Par là Kant fait place à la morale. En effet, l'idée de nécessité n'a de sens que pour le monde des phénomènes ; rien n'empêche qu'il y ait de la liberté dans le monde des choses en soi qui échappe à notre connaissance.

Mais il reste à fonder la morale. Voici. La raison, qui a ses lois pour connaître, a aussi ses lois pour guider l'action. Le devoir est une règle d'action qui émane *a priori* de la raison. La conscience morale est donc autonome, puisqu'elle se donne à elle-même ses lois. Le devoir se traduit dans la conscience par l'impératif catégorique ; il s'impose par lui-même à tout être raisonnable, il ne réclame aucun fondement, aucune justification.

Le devoir étant un absolu, c'est lui qui justifie ses conditions. On doit admettre et tenir pour vrai ce qui est impliqué par le devoir, ce qui est exigé pour rendre possible la vie morale. On n'a pas à leur sujet de certitude théorique, cette voie a été fermée par la première *Critique*, mais on les pose par un acte de « foi », à titre de « postulats » de la raison pratique. Ces postulats sont la liberté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. Kant pose ainsi des thèses métaphysiques, il restitue sur un fondement nouveau et qui est à ses yeux

Grand Portail Thomas d'Aquin

le seul solide, les vérités sans lesquelles l'homme ne peut pas bien vivre. « J'ai dû abolir le *savoir* pour faire place à la *foi*. »

Après cette vue générale, entrons dans un peu plus de détails, spécialement en ce qui concerne la *Critique de la raison pure*, car c'est elle qui commande tout le kantisme.

II

LE POINT DE VUE CRITIQUE

Il faut d'abord essayer de comprendre le point de vue auquel Kant se place dans la *Critique de la raison pure*. Pour cela, il faut et il suffit de définir le problème qu'il cherche à résoudre et la méthode qu'il emploie pour y parvenir.

1. — Le problème critique.

Le problème central de la première *Critique* est la possibilité d'une connaissance métaphysique. C'est ce que souligne très bien le titre des *Prolégomènes* : « Prolégomènes à toute métaphysique future qui voudra se présenter comme science. » Cependant ce n'est pas le seul, et on ne peut même le comprendre qu'en fonction d'autres questions.

L'Introduction de la *Critique* donne les éclaircissements nécessaires.

Que toute connaissance commence *avec* l'expérience, cela ne fait aucun doute, car notre esprit n'est éveillé et mis en action que si des objets lui sont donnés par le sens. Mais la connaissance vient-elle toute *de* l'expérience ? Non. Chaque fois que nous portons un jugement nécessaire et universel, il ne peut être fondé sur l'expérience. En effet, l'expérience ne donne jamais que des faits contingents et particuliers. D'une part, elle nous apprend bien qu'une chose est telle ou telle, mais non pas que cela ne peut être autrement. Et, d'autre part, elle nous renseigne sur un certain nombre de cas observés, mais elle ne s'étend pas à tous les cas possibles. Ainsi ce qu'il y a de nécessaire et d'universel dans la connaissance n'est pas empirique mais *a priori*.

Maintenant, il faut distinguer deux sortes de jugements : les jugements *analytiques* et les jugements *synthétiques*. Kant estime que c'est là une de ses découvertes essentielles. Un jugement analytique est un jugement où le prédicat est inclus dans le sujet, contenu en lui

www.thomas-d-aquin.com

d'une manière confuse et implicite, de telle sorte que l'esprit n'a qu'à analyser le sujet pour pouvoir porter le jugement en vertu du principe d'identité. Par exemple, « tous les corps sont étendus » est un jugement analytique, car le concept d'étendue est impliqué dans le concept de corps. Un jugement est synthétique quand l'esprit rapporte au sujet un prédicat qui n'est pas contenu en lui. Par exemple « tous les corps sont pesants » est un jugement synthétique, car le concept de pesanteur n'entre pas dans la définition du corps.

Les jugements analytiques sont purement *explicatifs*, ils n'étendent pas la connaissance, mais développent, explicitent ou expliquent ce que nous savons déjà. Ils jouent un rôle important dans la pensée, car ils lui apportent la clarté et la distinction, mais ils ne font pas progresser la connaissance, ils n'apportent aucune acquisition nouvelle. Au contraire, les jugements synthétiques sont *extensifs*, ce sont eux qui étendent notre connaissance.

Les jugements analytiques ne font pas difficulté. Ils sont posés *a priori*, sans qu'on ait besoin de recourir à l'expérience, ni même de les démontrer, parce qu'ils sont fondés sur le principe de contradiction dont ils ne sont que des applications immédiates. Les jugements synthétiques *a posteriori* ne font pas non plus difficulté. Ils sont fondés sur l'expérience qui nous présente tel sujet avec tel prédicat. Mais il en va tout autrement pour les jugements synthétiques *a priori* ; c'est sur eux que se concentre la difficulté. Ils ne sont pas fondés sur l'expérience puisqu'ils sont *a priori*. Ils ne sont pas fondés sur le principe de contradiction puisqu'ils sont synthétiques. Quel est donc leur fondement ? Qu'est-ce qui autorise l'esprit à faire la synthèse de deux concepts différents ? « Il se cache ici un certain mystère », dit Kant, et toute la *Critique* a pour but de l'élucider.

En effet, dans toutes les sciences, les principes sont des jugements synthétiques *a priori*. En mathématiques, c'est évident. Les propositions mathématiques sont *a priori*, puisqu'elles sont nécessaires, et elles sont synthétiques, puisqu'elles font progresser la connaissance. Par exemple, en géométrie, le principe « la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre » est un jugement synthétique, car le concept de « droit », qui est qualitatif, ne contient pas le concept de « plus court », qui est quantitatif. En arithmétique, la proposition $7 + 5 = 12$ est de même type, car on aura beau analyser tant qu'on voudra le premier membre, on ne trouvera pas le second ; pour cela il faut un acte tout différent : compter, faire l'addition.

En physique, les principes sont des jugements synthétiques *a priori*. Ainsi le principe de causalité : « tout ce qui arrive à sa cause », car le concept de cause signifie tout autre chose que le concept de « ce qui arrive ». Il en va de même pour le principe de la permanence

Grand Portail Thomas d'Aquin

de la quantité de matière à travers les changements, ou pour le principe de l'égalité entre l'action et la réaction.

La métaphysique, enfin, doit comporter des jugements synthétiques *a priori*. En effet, elle doit user de jugements synthétiques si elle entend faire progresser la connaissance et ne pas se contenter d'éclaircir des concepts par simple analyse. Et ses jugement doivent être *a priori*, puisque par définition elle s'occupe d'objets qui sont au-delà de toute expérience possible.

En conséquence, le problème général de la critique est celui-ci : « Comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? »

Cependant le problème n'a pas le même sens selon qu'il concerne les sciences ou la métaphysique, car les sciences sont données, alors que la métaphysique n'existe pas encore comme science. « La mathématique est entrée, chez l'admirable peuple grec, dans la voie sûre d'une science. » « La physique est arrivée plus lentement à la grande voie de la science »; mais enfin elle a trouvé sa voie elle aussi. Tandis que la métaphysique « n'a pas encore eu jusqu'ici l'heureuse fortune de pouvoir s'engager dans la voie sûre d'une science ». La preuve en est que les vérités scientifiques sont acceptées par tous les savants, alors qu'aucune doctrine métaphysique n'a réussi jusqu'ici à obtenir l'accord des philosophes ; toutes au contraire sont contestées. La métaphysique semble être « une arène destinée à exercer les forces des combattants en des combats de parade où jamais un champion n'a pu se rendre maître de la plus petite place et fonder sur sa victoire une possession durable ». Bref, Kant est impressionné par l'argument sceptique des contradictions des philosophes, et il en conclut que la métaphysique n'existe pas encore en tant que science.

Kant admet cependant que la métaphysique est donnée à titre de « disposition naturelle » de l'esprit humain. Elle existe comme tendance ou besoin, inscrite dans la nature humaine. C'est pourquoi il y a toujours eu, et il y aura toujours, une métaphysique. « Elle est plus ancienne que toutes les autres sciences, et elle subsisterait quand bien même toutes les autres ensemble seraient englouties dans le gouffre d'une barbarie dévastatrice. » « On peut bien en couper les pousses, mais non pas en arracher les racines. »

Ainsi le problème se précise. Les sciences n'ont pas besoin d'une critique de la raison pour se constituer. Mais la métaphysique, qui est une tendance naturelle de la raison, ne pourra devenir une science qu'à la condition d'être précédée par une critique. Celle-ci est donc une « préface obligée » de la métaphysique, une « propédeutique », ou un « prolégomène ». Elle cherche les sources et les limites de la connaissance *a priori*. Elle a pour objet non pas la nature des choses,

www.thomas-d-aquin.com

mais la raison en tant qu'elle juge *a priori* de la nature des choses.

Mais si l'on en voit toutes les implications, le problème critique se ramène bien à la question : comment sont possibles les jugements synthétiques *a priori* ? Puisqu'il y a de tels jugements dans les sciences, il suffira d'analyser la connaissance scientifique pour trouver sur quels principes ils sont fondés, et pour trouver aussi, en même temps, à quelles conditions la métaphysique pourra devenir une science. En attendant, toutes les métaphysiques sont suspendues, frappées d'un doute méthodique. Kant déclare, non sans quelque emphase : « En conséquence, tous les métaphysiciens sont solennellement et conformément à la loi suspendus de leurs fonctions jusqu'à ce qu'ils aient résolu d'une façon satisfaisante cette question : comment sont possibles des connaissances synthétiques *a priori*. Car c'est en cette réponse seule que consistent leurs lettres de créance qu'ils doivent présenter, s'ils ont quelque chose à nous apporter au nom de la raison pure. A défaut, ils ne peuvent s'attendre qu'à être renvoyés, par des gens raisonnables et déjà si souvent trompés, sans autre examen de ce qu'ils proposent. »

2. — La méthode critique.

Les termes mêmes du problème définissent la méthode capable de le résoudre. Cette méthode est *l'analyse transcendantale*. Il suffit de comprendre le sens que Kant donne à ces deux mots. Commençons par le second.

La notion de « transcendantal », écrit un commentateur allemand de Kant, Vaihinger, est une des notions les plus confuses et même les plus contradictoires de toute la philosophie moderne. Mais elle est une des clefs de la philosophie kantienne. Essayons donc de la définir aussi clairement que possible, par opposition à trois notions classiques.

D'abord la notion kantienne de transcendantal ne doit pas être confondue avec la notion scolastique, d'où le terme est pourtant tiré. Ce serait la pire erreur qu'on puisse commettre. Car dans la métaphysique aristotélicienne, les transcendantaux sont des propriétés *de l'être*, qui se trouvent donc en tout être, comme l'unité, la vérité, la bonté. Chez Kant, le transcendantal ne désigne *pas* l'être et ses propriétés, il se rapporte à la connaissance, et plus précisément à la connaissance *a priori*. « J'appelle transcendantale toute connaissance (recherche ou méthode) qui s'occupe non pas des objets, mais de nos concepts (représentations ou jugements) *a priori* des objets. »

Ensuite, il faut se garder de confondre le transcendantal avec le transcendant. Kant appelle transcendant ce qui existe en soi, hors de

Grand Portail Thomas d'Aquin

l'esprit, et ce qui est situé au-delà de toute expérience possible. Cela correspond à peu près à ce que la scolastique aristotélicienne appelle une réalité métaphysique, avec cette différence capitale, pourtant, que pour Kant le transcendant est inconnaissable. Et ce qu'il appelle transcendantal est justement tout le contraire de transcendant : il est immanent. C'est l'ensemble des lois internes de l'esprit qui sont condition de l'expérience.

Enfin le transcendantal s'oppose au logique. Selon Kant, la logique formelle fait abstraction de tout objet, elle ne s'intéresse pas à la vérité de la connaissance, elle se borne à assurer la cohérence interne de la pensée en posant les lois sans lesquelles il n'y aurait aucune pensée. Le transcendantal au contraire concerne la connaissance et sa vérité, du moins quand il s'agit de connaissance *a priori*. Toute connaissance a rapport à un objet, et quand la connaissance est *a priori*, son rapport à l'objet est assuré non par l'expérience, mais par des principes que Kant appelle transcendantaux.

De ces confrontations il résulte que le terme de transcendantal signifie en gros : tout ce qui concerne la connaissance *a priori* des objets. Il y aura donc une « philosophie transcendantale » qui n'est pas autre chose que la critique, c'est-à-dire l'ensemble des recherches effectuées et des résultats obtenus en ce qui concerne la connaissance *a priori*. Il y aura une « investigation transcendantale », qui est la recherche, et un « idéalisme transcendantal », qui est la doctrine issue de cette recherche. Et il y aura une « analyse transcendantale » qui est la méthode de recherche.

Le terme d'analyse est lui-même employé par Kant en divers sens. Il y a une analyse qui est une décomposition de la pensée en ses éléments, par exemple distinguer la sensation et le concept. Mais comme méthode générale de la critique, l'analyse est prise dans son sens logique : remonter d'un fait à ses causes, d'une conséquence à ses principes. Ici le fait dont on part est la connaissance scientifique, ou plus exactement les jugements synthétiques *a priori* qu'elle contient. L'analyse consistera donc à remonter du jugement effectué aux principes d'où il dérive, qui l'expliquent ou le fondent.

Comme il s'agit d'expliquer la connaissance *a priori*, l'analyse est orientée vers le sujet connaissant, et non pas vers l'être connu. Cela va de soi. Une analyse de l'être serait une métaphysique : par exemple chercher les principes et les causes de l'être contingent donné dans l'expérience. Une analyse de la connaissance en général devrait s'orienter tant vers l'objet que vers le sujet : d'une part chercher ce que doit être l'objet pour pouvoir être connu, et d'autre part chercher ce que doit être le sujet pour pouvoir connaître. Mais une analyse de la connaissance *a priori* ne peut s'appliquer qu'au sujet, puisque cette

www.thomas-d-aquin.com

espèce de connaissance est élaborée par l'esprit indépendamment de toute expérience.

L'analyse transcendantale n'est donc pas mal nommée « réflexive », comme ont fait Lachelier et Brunschvicg. D'ailleurs Kant emploie le terme de « réflexion transcendantale », quoique ce ne soit pas pour désigner l'ensemble de sa méthode, mais seulement un de ses moments.

Mais il ne faudrait pas croire que cette analyse de l'esprit, analyse réflexe ou réflexive, soit d'ordre psychologique, une sorte d'introspection ou de psychanalyse. Au XIXe siècle, les historiens français, sous l'influence de Victor Cousin, ont présenté Kant comme un psychologue. C'est une erreur profonde, que Kant avait pris soin de prévenir en distinguant sa méthode de celle de Locke. Locke analyse aussi l'esprit, mais au plan de la conscience, au niveau des faits ; c'est ce que Kant appelle une « physiologie de l'entendement ». Lui n'entend pas faire une psychologie, mais une critique : il ne récolte pas des faits, il ne se réfère pas à l'expérience interne, il procède par voie logique ou rationnelle. Il remonte des faits, les jugements synthétiques *a priori*, aux principes logiquement requis pour les expliquer, aux principes qui en fondent logiquement la possibilité. Telle est l'analyse transcendantale.

Mais il faut ajouter que l'une des étapes de la méthode critique est appelée par Kant « déduction transcendantale ». Car il ne suffit pas d'avoir trouvé les principes qui rendent possible la connaissance scientifique, il faut aussi montrer comment ils la fondent, autrement dit déduire des principes trouvés le fait même dont on était parti. En réalité, cela revient à montrer que l'analyse a bien découvert les principes cherchés. A notre avis, il ne faut donc pas considérer la déduction comme une autre méthode que l'analyse, une méthode inverse qui serait une synthèse, mais comme le dernier moment, ou le couronnement, de l'analyse même.

Entrant maintenant en matière, Kant discerne trois fonctions de connaissance : la sensibilité, l'entendement et la raison. La critique se développera donc sur trois plans : la critique de la sensibilité est appelée « esthétique transcendantale », celle de l'entendement « analytique transcendantale », et celle de la raison « dialectique transcendantale ».

L'esthétique transcendantale fonde la science mathématique en découvrant les formes de la sensibilité. L'analytique fonde la science physique en découvrant les catégories de l'entendement. La dialectique démontre l'impossibilité d'une métaphysique dogmatique.

Grand Portail Thomas d'Aquin

III

CRITIQUE DE LA SENSIBILITÉ

Le premier pas de Kant est d' « isoler la sensibilité », comme un chimiste isole un corps pur, en faisant abstraction de tout ce que l'entendement y ajoute, et de l'analyser pour pouvoir déterminer sa valeur ou sa portée.

1. — Les formes « a priori ».

L'*Esthétique transcendantale* s'ouvre par quelques définitions qui sont capitales pour toute la suite de la critique.

L'intuition est une connaissance par laquelle un objet concret nous est immédiatement donné. Pour l'homme, il n'y a pas d'autre intuition que l'intuition sensible. C'est donc sur elle que toute notre connaissance, en définitive, est fondée. Nous retrouverons plus loin cette idée. Mais il est clair dès maintenant, dès la première page de l'*Esthétique*, que le problème critique est tranché pour l'essentiel. Car la question était de savoir comment la métaphysique est possible. Or si la seule fonction qui nous donne un objet est une intuition, et si la seule intuition dont l'homme dispose est l'intuition sensible, alors aucune connaissance métaphysique n'est possible.

La sensibilité, à son tour, est définie comme pure passivité ou « réceptivité ». Elle est « la capacité de recevoir (réceptivité) des impressions grâce à la manière dont nous sommes affectés par les objets ». Là encore il faut bien remarquer les conséquences de cette définition. Si l'on définit la sensibilité par la passivité ou la réceptivité, il faudra définir l'entendement par l'activité ou la spontanéité. Mais alors l'entendement ne pourra rien recevoir du dehors, son rôle sera uniquement d'ajouter quelque chose aux données sensibles, de leur apporter un lien, une liaison, une synthèse.

Enfin, la sensation est « l'impression d'un objet sur la faculté représentative ». Par elle nous avons une intuition des objets, intuition que Kant appelle « intuition empirique ».

Toutes nos sensations sont coordonnées dans l'espace et le temps, car un objet n'apparaît jamais qu'en un lieu déterminé et à un moment donné. Il faut donc distinguer dans la connaissance sensible deux éléments : « la matière », qui consiste dans les impressions.

www.thomas-d-aquin.com

les qualités sensibles, et la « forme », qui est le cadre spatio-temporel où les qualités sont situées.

Considérons l'espace (le raisonnement est le même pour le temps). Kant veut montrer deux choses : 1° qu'il n'est pas un concept abstrait, mais une représentation sensible, 2° qu'il est une représentation, non pas empirique, donnée par l'expérience, mais, *a priori*, indépendante de l'expérience.

L'espace n'est pas un concept, car il n'est pas une essence abstraite et universelle, applicable à une multiplicité de cas particuliers, comme serait par exemple l'essence « homme ». En effet, il n'y a pas plusieurs espaces mais un seul, et ce n'est pas une essence abstraite, c'est un milieu concret où prennent place tous les objets sensibles. D'autre part l'espace n'est pas une donnée d'expérience, car il est une condition de l'expérience. En effet, toute sensation d'un objet extérieur suppose une représentation de l'espace, puisque nous ne pouvons situer les objets hors de nous, ou à côté les uns des autres, que si nous avons déjà une notion de l'espace.

L'espace et le temps sont donc des « formes *à priori* de la sensibilité ». Cela signifie que ce ne sont pas des caractères ou des propriétés réelles des choses, mais des lois du sujet, exprimant sa constitution. Ces lois ne se révèlent que dans l'acte de percevoir un objet, c'est ce qui permet à Kant de dire qu'elles sont « acquises » et non pas innées. Cependant elles appartiennent à la structure du sujet, elles ne proviennent pas de l'expérience, de sorte qu'elles sont tout de même innées, d'une innéité virtuelle, comme disait Leibniz.

L'espace est la forme des sens extérieurs, et le temps est la forme du sens interne, c'est-à-dire de la conscience, de l'intuition que nous avons de nos états intérieurs. Ainsi s'explique que nos états ne soient pas dans l'espace, mais seulement dans le temps (Bergson reprendra et développera cette idée d'un point de vue psychologique). Ainsi s'explique aussi que les objets extérieurs que nous percevons soient à la fois dans l'espace et dans le temps : ils sont dans l'espace parce qu'ils sont donnés par les sens externes, et ils sont dans le temps parce que les sensations sont des états de conscience.

2. — L'idéalisme transcendantal.

Par là se trouve définie et démontrée tout ensemble la théorie que Kant appelle l' « idéalisme transcendantal ». Car cette doctrine consiste précisément à soutenir que l'espace et le temps ne sont pas des êtres en soi, ni des propriétés réelles des choses, mais des lois du sujet. Ses conséquences seront développées progressivement. Pour l'instant Kant montre seulement qu'elle fonde la science mathématique et qu'elle limite la connaissance sensible aux phénomènes.

Grand Portail Thomas d'Aquin

On a démontré que l'espace et le temps sont des formes *a priori* de la sensibilité. Or ces formes sont elles-mêmes l'objet d'une intuition spéciale que Kant appelle « intuition pure ». C'est un fait que nous avons une représentation de l'espace et du temps. Comme cette représentation n'est pas un concept abstrait et universel, elle est une intuition. Et comme elle ne provient pas de l'expérience, elle est *a priori* ou « pure ».

L'intuition pure est le fondement que nous cherchions pour les jugements synthétiques *a priori* qui constituent les mathématiques. Étant une intuition, elle donne à l'esprit les objets mathématiques, figures et nombres. Étant pure, elle rend possibles des jugements *a priori*. Ainsi l'esprit construit les définitions, les figures et les nombres, il se les donne, il se les représente comme déterminations de l'espace et du temps. L'espace est le principe de la géométrie, cela va sans dire. Le temps est le principe de l'arithmétique, car l'opération fondamentale de cette science est l'addition, qui ne demande que du temps. Plus simplement encore, Kant fonde les mathématiques sur une sorte d'expérience mentale, sur une expérience non-empirique, si l'on peut dire. Le mathématicien voit ses objets, il vérifie ses théorèmes comme le physicien vérifie ses hypothèses. La différence est que le mathématicien se réfère à l'intuition pure, tandis que le physicien se réfère à l'intuition empirique.

Par là s'explique aussi que les mathématiques s'appliquent à l'expérience. Qu'elles s'y appliquent, c'est un fait mis en lumière par la physique de Newton. Mais ce fait est maintenant justifié par la critique. En effet, les mathématiques ont pour objet l'espace et le temps, qui sont les formes de notre sensibilité. Cela suffit. On est certain d'avance que l'expérience sensible ne donnera jamais rien qui échappe aux lois mathématiques. Mais évidemment les mathématiques déterminent seulement le cadre de l'expérience ; elles ne peuvent jamais déterminer *a priori* les qualités sensibles qui prennent place dans ce cadre et que les sensations seules peuvent nous donner.

Mais en même temps que la critique fonde la connaissance mathématique, elle limite la connaissance sensible aux phénomènes. En effet nous ne pouvons percevoir les choses que dans la mesure où elles sont soumises aux formes de notre sensibilité. Nous ne pouvons donc jamais connaître les choses en soi, les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais seulement les phénomènes en nous, les choses telles qu'elles nous apparaissent.

Peut-être n'y a-t-il pas besoin de si longs détours pour arriver à cette conclusion, car Kant tient le principe d'immanence pour évident : « Il est évident que nous ne pouvons sentir hors de nous, mais

www.thomas-d-aquin.com

seulement en nous-mêmes. » Auquel cas la question est tranchée d'un seul coup. Quoi qu'il en soit, la thèse de Kant est très ferme : « Nous n'avons jamais affaire qu'à nos représentations. Quant à savoir ce que peuvent être les choses en elles-mêmes, c'est tout à fait en dehors de la sphère de notre connaissance. »

Qu'il y ait des choses en soi derrière les phénomènes, Kant le tient pour nécessaire. « Il ne m'est jamais venu à l'esprit d'en douter », écrit-il dans les *Prolégomènes*. C'est ce qui distingue l'idéalisme transcendantal de l'idéalisme dogmatique. Berkeley réduisait les choses matérielles à nos idées ; Kant maintient l'existence des choses en soi au-delà de nos représentations sensibles. Pourquoi ? Il avance deux raisons. D'abord, notre sensibilité étant une fonction passive, nos impressions supposent une cause extérieure. De plus, l'idée même de phénomène implique celle de chose en soi : « Autrement on arriverait à cette absurdité qu'un phénomène existerait sans qu'il y ait rien qui apparaisse. »

Il y a donc des choses en soi. Mais elles sont inconnaissables, précisément parce qu'elles sont « en soi » et non pas « en nous », parce qu'elles sont au-delà des phénomènes, en dehors de nos représentations. Kant est donc encore loin de l'idéalisme absolu que soutiendront ses disciples. Mais il exténue le réalisme à l'extrême et ne le maintient dans son système que grâce à l'agnosticisme, qui n'est pas une position très confortable pour un philosophe.

Enfin Kant prend soin de signaler que son idéalisme transcendantal est un « réalisme empirique ». Il ne s'agit plus maintenant de la réalité des choses en soi. L'expression signifie que les phénomènes donnés par la sensibilité dans l'espace et le temps ne sont pas « de simples apparences », des apparences illusoires et purement subjectives. Les phénomènes sont objectifs, réels. Ils sont même le réel, la seule réalité qui nous soit donnée. Cependant, pour que ce nouveau type de réalisme soit fondé, il faut que l'entendement entre en jeu et lie les phénomènes selon des lois.

IV

CRITIQUE DE L'ENTENDEMENT

Par la sensibilité des objets nous sont *donnés* ; par l'entendement, ils sont *pensés*. Les deux fonctions sont complémentaires. La sensibilité est passive : elle est « la réceptivité des impressions » ; l'entendement est actif : il est « la spontanéité des concepts ». Et les deux

Grand Portail Thomas d'Aquin

fonctions sont également nécessaires pour constituer une connaissance : sans concepts l'intuition sensible est « aveugle », on ne sait pas, littéralement, ce qu'on voit ; et sans intuition les concepts sont « vides »; on ne pense rien.

Donc, après avoir isolé la sensibilité dans l'*Esthétique*, il faut maintenant examiner ce que l'entendement ajoute aux données sensibles ; ce qui est le travail de l'*Analytique*.

1. — Les concepts purs.

Il importe de noter tout d'abord que la connaissance intellectuelle est « discursive », ce qui signifie qu'elle n'est pas intuitive. Kant dénie à l'homme toute espèce d'intuition intellectuelle par laquelle il pourrait saisir l'être au-delà des phénomènes. « Notre nature est ainsi faite que l'intuition ne peut jamais être que sensible », « l'entendement ne peut rien intuitionner », « l'entendement n'est pas un pouvoir d'intuition ». C'est un fait, aux yeux de Kant. Et c'est plus qu'un fait, cela se déduit des définitions qui sont à la base du kantisme. La sensibilité est pure passivité. Donc l'entendement est pure spontanéité. Dans ces conditions, que serait une intuition intellectuelle ? Un acte qui poserait son objet au concret : ce serait une intuition créatrice. Or une telle intuition est peut-être concevable en Dieu, mais il est trop évident que l'homme n'est pas Dieu et qu'il n'est pas créateur des choses par sa pensée.

La connaissance intellectuelle se fait donc par concepts. Elle consiste à ranger diverses représentations sensibles sous une représentation commune, ou comme dit Kant, à « subsumer le divers de l'intuition sensible sous des concepts ». Cette unification se fait par le jugement. Les concepts n'ont donc de valeur que comme sujets ou prédicats de jugements possibles. « De ses concepts, l'entendement ne peut faire aucun autre usage que de juger par leur moyen. » On peut donc poser une nouvelle définition de l'entendement : « le pouvoir de juger ». Et en fin de compte la pensée se ramène au jugement : « Penser, c'est juger. »

Sur le plan intellectuel comme sur le plan sensible, il faut distinguer la matière et la forme de la connaissance. La matière est ce dont on juge ; la forme est la manière de juger. Pour déceler les formes de la pensée, il faut donc commencer par classer les jugements selon leurs divers types logiques. Kant, se référant à la classification d'Aristote, mais en la modifiant sur plusieurs points, classe les jugements selon la quantité, la qualité, la relation et la modalité.

Dans chaque classe, il trouve trois formes. Selon leur quantité, les jugements sont universels, particuliers ou singuliers. Selon leur

www.thomas-d-aquin.com

qualité, ils sont affirmatifs, négatifs ou indéfinis, etc. Le détail importe peu. Retenons seulement qu'il y a douze types de jugements.

Il y a donc aussi dans l'entendement douze fonctions de synthèse qui sont principes des jugements indépendamment de leur matière. Ces fonctions sont appelées « concepts purs » ou « catégories ». Alors que chez Aristote les catégories sont les genres suprêmes de l'être, chez Kant ce sont les règles selon lesquelles l'esprit unifie les phénomènes donnés par l'intuition sensible pour les comprendre. Prenons par exemple la catégorie de causalité, qui est la principale. « Tout ce qui arrive a une cause » : ce n'est pas une loi de l'être, mais une loi de notre esprit. Nous ne pouvons comprendre les phénomènes qu'en les liant selon le rapport de cause à effet.

Par conséquent, l'esprit ne saisit dans les choses que ce qu'il y a mis. S'il trouve de l'ordre et des lois dans la nature, c'est qu'il lie les phénomènes conformément à ses exigences et selon ses propres lois. « C'est donc nous-mêmes qui introduisons l'ordre et la régularité dans les phénomènes que nous appelons la Nature, et nous ne pourrions les y trouver s'ils n'y avaient pas été mis originairement par nous, par la nature de notre esprit. » Pour employer une expression familière, mais qui exprime très exactement la théorie kantienne, si l'esprit humain comprend la nature, c'est que « il s'y retrouve ».

Mais, cela dit, le plus difficile reste à faire, qui est de montrer pourquoi et comment les catégories subjectives de notre esprit ont une valeur objective et fondent la science physique. Ce problème délicat a demandé à Kant dix ans de travail. La solution est donnée par la « déduction transcendantale » qui est la partie la plus difficile de toute la *Critique de la raison pure.*

2. — La déduction transcendantale.

Kant veut montrer non seulement que les catégories sont applicables à l'expérience, mais surtout que l'expérience elle-même n'est possible que grâce aux catégories.

La question ne se posait pas pour les formes de la sensibilité, car aucun phénomène ne peut nous apparaître, sinon dans l'espace et dans le temps. Mais elle se pose pour les catégories de l'entendement, car il n'y a rien d'impossible à ce que des phénomènes présentés par la sensibilité ne soient pas intelligibles, c'est-à-dire ne rentrent pas dans nos catégories.

Voici la solution, ramenée à ses traits essentiels. Les catégories sont nécessaires pour que nous ayons l'expérience d'*objets.* Ce sont elles qui rendent les phénomènes « objectifs ». En effet, nous savons que les phénomènes sont de simples représentations. Kant admet

Grand Portail Thomas d'Aquin

très bien que des phénomènes puissent nous apparaître sans être soumis aux catégories : mais alors ils sont purement subjectifs. Les catégories seules confèrent aux phénomènes « le sceau de l'objectivité », comme dit Lachelier. Et pourquoi? Parce qu'elles sont des lois nécessaires, communes à tous les esprits humains. Un phénomène que je suis seul à percevoir est subjectif, parce qu'il ne vaut que pour ma conscience individuelle. Un phénomène soumis à des lois est objectif parce qu'il vaut pour une conscience en général, c'est-à-dire pour tout esprit. Nous touchons ici la théorie kantienne de la vérité. Pour Kant, vérité signifie objectivité, et objectivité signifie « validité universelle ». Plus simplement, est vrai ce qui est affirmé nécessairement par tout être raisonnable. Donc nous ne pouvons avoir l'expérience d'objets (vrais) que par l'application des catégories aux phénomènes.

Ces considérations peuvent suffire pour une intelligence superficielle du kantisme. Mais elles ne règlent pas tout. Il y a encore au moins trois questions en suspens.

La première est de savoir pourquoi l'homme est doué de telles catégories plutôt que d'autres. Kant se refuse à l'envisager. Il prend les catégories comme un fait premier, ou dernier, et déclare que la critique ne peut aller au-delà. Mais ses successeurs ne seront pas satisfaits de cette dérobade. Ils s'efforceront de montrer pourquoi l'homme pense selon telles catégories, autrement dit, ils essayeront de déduire les catégories à partir d'un principe supérieur. Du vivant même de Kant, Fichte l'a fait ; mais Kant l'a désavoué en disant qu'il versait dans la métaphysique et était infidèle à l'esprit critique.

La deuxième question est de savoir comment les catégories sont elles-mêmes unifiées, comment elles constituent *un objet.* A cela, Kant répond par sa théorie de la « conscience pure » ou « aperception transcendantale ». Il introduit dans son système le *cogito,* non pas comme une vérité première d'ordre métaphysique qui nous permet de prendre pied dans l'existence, mais comme un rouage logique de la critique de la connaissance. La conscience pure se distingue de la conscience empirique, ou sens interne, qui appartient à la sensibilité et perçoit les phénomènes internes dans le temps. Elle est d'ordre intellectuel et ne nous fait rien connaître, mais elle est principe d'unité. D'abord elle unifie les catégories. Car les catégories sont diverses manières de lier les phénomènes, et la conscience est, en chacune, le principe actif de synthèse. De plus elle projette son unité dans l'objet. Elle fait en sorte que les divers phénomènes de l'intuition sensible et les diverses catégories de l'entendement soient rapportés à un même objet. Au fond, l'idée est très simple et très caractéristique de l'idéalisme : un objet doit être un ; comme

www.thomas-d-aquin.com

la sensibilité ne donne que des phénomènes divers, l'unité de l'objet connu ne peut provenir que de la conscience en qui les phénomènes apparaissent.

La troisième question est de savoir comment est possible l'application des catégories aux phénomènes. Il y a entre les deux termes une différence de nature, l'un étant sensible et l'autre intellectuel. Catégories et phénomènes sont hétérogènes, comment peuvent-ils se rencontrer? La réponse est fournie par la théorie du « schématisme transcendantal ». Le « schème » est un produit de l'imagination, intermédiaire entre le plan sensible et le plan intellectuel. Ce n'est pas une sensation, ni un concept ; ce n'est pas même une image, c'est une méthode pour construire une image conformément à un concept. Et comment se fait cette construction? En déterminant le temps, qui est inclus en toute représentation sensible, selon les exigences de chaque catégorie. Ainsi le schème de la causalité est la *succession* irréversible des phénomènes dans le temps ; le schème de la substance est au contraire la *permanence* d'un phénomène à travers un certain laps de temps.

Maintenant, nous n'avons plus qu'à tirer les conséquences de la déduction transcendantale. C'est du reste bien facile.

D'une part, il est évident que les catégories fondent les jugements synthétiques *a priori* de la physique. En effet, elles permettent de poser *a priori* les lois générales de la nature, puisque la nature est constituée par l'application des catégories aux phénomènes.

Mais, d'autre part, il est évident aussi que les catégories ne peuvent servir qu'à lier les phénomènes, car sans les données de l'intuition sensible elles seraient vides et ne nous feraient rien connaître. « L'*Analytique* a donc cet important résultat de montrer que l'entendement ne peut jamais plus faire *a priori* qu'anticiper la forme d'une expérience possible, et que ce qui n'est pas un phénomène ne pouvant être un objet de l'expérience, l'entendement ne peut jamais dépasser les bornes de la sensibilité dans lesquelles seules des objets nous sont donnés. » En termes techniques, on dira que l'usage des catégories ne peut être qu'immanent, et jamais transcendantal.

Kant admet que l'entendement peut *penser* un objet transcendant : c'est ce qu'il appelle un « noumène » ; ce serait l'objet d'une intuition intellectuelle si nous en avions une. Mais comme nous n'en avons pas, un tel objet est pour nous strictement inconnaissable. Ainsi, la chose en soi, que la sensibilité supposait comme source de ses impressions, mais ne pouvait connaître, l'entendement peut bien la penser comme noumène, mais sans pouvoir non plus la connaître.

Grand Portail Thomas d'Aquin

V

CRITIQUE DE LA RAISON

La dernière partie de la *Critique* donne son nom à tout l'ouvrage, parce que les sciences n'ont pas besoin d'une critique préalable, tandis que la métaphysique ne peut se constituer en science que moyennant une critique de la raison comme pouvoir de connaître *a priori*. Or, dès maintenant, tout est réglé. La connaissance possible est bornée aux phénomènes, puisque nous n'avons pas d'autre intuition que l'intuition sensible et que les concepts de l'entendement ne fournissent par eux-mêmes aucune connaissance, mais restent vides s'ils ne reçoivent pas un contenu de l'intuition. Cependant Kant consacre 250 pages à démontrer en détail l'impossibilité d'une métaphysique dogmatique.

1. — Les idées.

Qu'est-ce d'abord que la raison? « Toute notre connaissance commence par les sens, passe de là à l'entendement et s'achève dans la raison, au-dessus de laquelle il n'y a rien en nous de plus élevé pour élaborer la matière de l'intuition et pour la ramener à l'unité la plus haute de la pensée. »

La raison est donc la fonction qui donne aux connaissances issues de l'entendement la plus haute unité possible. Elle le fait au moyen de principes. En effet, l'acte propre de la raison est de raisonner. Mais en quoi consiste le raisonnement? A rattacher des jugements les uns aux autres, selon le rapport de principe à conséquence. Ainsi la raison ne se rapporte pas à l'expérience comme l'entendement, mais aux jugements déjà posés par l'entendement. Son rôle est de remonter de condition en condition jusqu'à un premier terme qui est lui-même « inconditionné » ou absolu. Et ce mouvement vers l'unité est nécessaire, car il correspond à un besoin de l'esprit humain qui ne peut se satisfaire de connaissances dispersées.

Les principes suprêmes, condition de tout le reste et eux-mêmes inconditionnés, Kant les appelle les « idées » de la raison, par allusion aux idées de Platon. « J'entends par idée un concept rationnel nécessaire auquel nul objet qui lui corresponde ne peut être donné par les sens. » Comme il y a trois types de raisonnement : catégorique,

www.thomas-d-aquin.com

hypothétique et disjonctif, il y a trois idées de la raison. La première est l'unité absolue du sujet pensant, la seconde l'unité absolue de la série des phénomènes, la troisième l'unité absolue de tous les objets de pensée. Plus simplement, disons que tous les phénomènes de l'expérience interne sont unifiés par l'idée d'âme, tous les phénomènes de l'expérience externe sont unifiés par l'idée de monde, et les deux sphères ensemble sont unifiées par l'idée de Dieu.

Il va de soi que de tels objets, l'âme, le monde et Dieu, sont seulement des « objets en idée », construits par l'esprit pour sa satisfaction, mais dont on ne peut démontrer l'existence ni même rien connaître. Car ils sont transcendants, ils ne peuvent être donnés par l'expérience, alors que nous ne pouvons rien connaître en dehors de la sphère de l'expérience possible.

Attribuer à ces idées une existence réelle, ou « en soi », c'est ce que Kant appelle « l'illusion transcendantale ». Le but de la *Dialectique* est précisément de reconnaître et de dénoncer cette illusion. Mais elle est naturelle à l'esprit humain, puisqu'elle exprime sa tendance métaphysique, et pas plus que celle-ci elle ne peut en être déracinée. « Nous avons affaire à une *illusion naturelle* et inévitable, qui repose sur des principes subjectifs qu'elle donne comme objectifs. » « C'est là une illusion qu'il nous est impossible d'éviter, de même qu'il n'est pas en notre pouvoir d'empêcher que la mer ne nous paraisse plus élevée au large que près du rivage, ou encore, de même que l'astronome, lui non plus ne saurait empêcher que la lune ne lui paraisse plus grande à son lever, bien qu'il ne se laisse pas abuser par cette apparence. »

Le propre de la métaphysique dogmatique est de se laisser abuser par cette illusion naturelle. Elle attribue aux idées de la raison une réalité en soi. Mais par là même elle est conduite à des difficultés insolubles qui fournissent au scepticisme ses meilleures armes. La critique, en découvrant le caractère illusoire des jugements transcendants, éliminera donc à la fois le dogmatisme et le scepticisme.

L'âme est l'objet de la psychologie rationnelle, le monde l'objet de la cosmologie rationnelle, Dieu l'objet de la théologie rationnelle. Kant examine successivement ces trois parties de la métaphysique wolfienne.

2. — Critique de la psychologie rationnelle.

La psychologie rationnelle doit se développer entièrement *a priori*. Sa base, ou comme dit Kant, son « texte unique », est le *cogito*. Mais de la pensée on ne peut tirer aucune connaissance du sujet pensant, et la psychologie qui prétend le faire commet des « paralogismes ».

Grand Portail Thomas d'Aquin

Avec sa manie des classifications, Kant distingue quatre paralogismes : le « paralogisme de la substantialité » qui consiste à poser l'âme comme substance, le « paralogisme de la simplicité » qui consiste à poser l'âme comme substance simple, le « paralogisme de la personnalité » qui consiste à poser l'âme comme sujet identique à lui-même à travers le temps, et enfin le « paralogisme du rapport extérieur » qui consiste à déclarer douteuse l'existence des objets sensibles hors de nous.

De toute évidence, c'est Descartes qui est visé à travers Wolf, Descartes qui passe du simple phénomène de pensée, *cogito*, à l'affirmation d'une chose pensante, *res cogitans*, substance spirituelle dont l'existence est plus certaine que celle des corps.

Nous étudierons seulement le premier et le quatrième paralogisme, car le deuxième et le troisième ne se distinguent guère du premier.

Pourquoi y a-t-il paralogisme à passer du *cogito* à la *res cogitans*? Parce qu'il y a abus de la catégorie de substance. Cette catégorie peut bien servir à lier les phénomènes ; c'est en ce sens que la chimie emploie le terme de substance pour désigner un groupe stable de phénomènes. Mais elle ne peut servir à dépasser le plan des phénomènes. L'âme, comme être en soi, ne peut être objet d'intuition, de sorte que le concept de substance reste vide. Le *cogito* n'est pas une intuition intellectuelle de l'être pensant, comme le croyait Descartes. Il peut signifier deux choses : la conscience empirique ou la conscience pure. Mais la conscience empirique est soumise à la forme du temps, elle n'atteint que des phénomènes successifs. Et la conscience pure n'est qu'un sujet logique ou transcendantal, elle assure l'unité de la connaissance des objets, mais ne nous révèle rien sur la nature du sujet réel, tel qu'il est en soi.

Ainsi Kant renvoie dos à dos le spiritualisme et le matérialisme en tant que doctrines métaphysiques. L'âme reste une idée dont il est impossible de savoir si elle existe ou non. Mais au moins faut-il maintenir que la raison est conduite nécessairement à cette idée, et qu'il n'y a rien d'impossible à ce qu'elle existe.

La critique du quatrième paralogisme est intéressante parce qu'elle permet de mieux comprendre l'idéalisme kantien. Nous avons déjà rencontré la formule de celui-ci : un « idéalisme transcendantal » impliquant un « réalisme empirique ». L'idéalisme transcendantal consiste à soutenir que l'espace et le temps sont des formes *a priori* de la sensibilité, et qu'en conséquence nous ne pouvons jamais connaître que des phénomènes. Le réalisme empirique consiste à soutenir que nous avons une connaissance immédiate des objets sensibles hors de nous. Kant insiste ici sur l'aspect réaliste de sa position.

www.thomas-d-aquin.com

Il remarque d'abord qu'un tel réalisme immédiat n'est possible qu'à l'intérieur de l'idéalisme. Si les objets sensibles existaient en soi, comme le suppose le réalisme métaphysique que Kant appelle « réalisme transcendantal », nous ne pourrions pas en avoir conscience. Nous ne pourrions même pas les connaître du tout, car « il est évident que nous ne pouvons sentir hors de nous, mais seulement en nous ».

Kant procède ensuite à la réfutation de l'idéalisme problématique. Selon Descartes, l'expérience interne est seule immédiate, et l'existence de choses hors de nous est douteuse tant qu'on ne l'a pas démontrée. Or Kant se fait fort de montrer que l'expérience interne elle-même n'est possible que si nous percevons immédiatement des choses hors de nous dans l'espace. Voici la preuve. L'expérience interne se fait dans le temps. Mais pour percevoir une succession de phénomènes, il faut avoir un point de repère permanent. Cet élément de permanence, à son tour, d'où provient-il? Ce ne peut être de l'expérience interne, puisqu'elle se fait dans le temps. Reste donc que ce soit de l'expérience externe qui se fait dans l'espace.

La perception immédiate de choses hors de nous est donc une condition de la conscience que nous avons de nous-mêmes. De toute façon il ne s'agit que de phénomènes, c'est-à-dire de simples représentations. Mais la conscience de phénomènes dans l'espace, que l'on appelle choses ou objets sensibles, est logiquement antérieure à celle des phénomènes psychologiques.

3. — Critique de la cosmologie rationnelle.

La critique consiste cette fois à montrer que si l'on tient le monde pour réel en soi, et si l'on spécule sur lui, on tombe dans des « antinomies » insolubles.

Une antinomie est l'affrontement de deux propositions contradictoires, la thèse et l'antithèse, qui sont toutes deux démontrées par des arguments également probants. Il y a quatre antinomies, selon qu'on envisage le monde sous le point de vue de la quantité, de la qualité, de la relation ou de la modalité.

1° Thèse : le monde est limité dans l'espace et dans le temps. — Antithèse : le monde n'a pas de limite dans l'espace ni dans le temps.

2° Thèse : la matière est composée d'éléments simples et indivisibles. — Antithèse : il n'y a pas d'éléments simples, et la matière est divisible à l'infini.

3° Thèse : il y a dans le monde une causalité libre. — Antithèse : il n'y a pas de liberté, mais tout arrive dans le monde selon des lois nécessaires.

4° Thèse : le monde implique l'existence d'un être nécessaire. — Antithèse : il n'y a pas d'être nécessaire qui soit la cause du monde.

Grand Portail Thomas d'Aquin

Ces antinomies concernent toutes le rapport du fini et de l'infini, considéré sous des aspects différents, et Kant met le doigt sur des difficultés réelles. Prenons par exemple la question de savoir si le monde a commencé ou non. Saint Thomas estimait qu'on ne peut pas démontrer que le monde est limité dans le temps, mais qu'on ne peut pas non plus démontrer le contraire. Kant étend l'idée et surtout la durcit : au lieu de dire qu'on ne peut pas démontrer la thèse ni l'antithèse, il dit qu'on peut les démontrer toutes les deux.

L'antinomie de la raison pure conduit évidemment au scepticisme, puisque l'esprit reste en suspens entre les deux thèses opposées. Comment en sortir? En abandonnant l'attitude métaphysique pour prendre une attitude critique. La solution critique des antinomies est celle-ci. D'abord, il faut séparer les deux premières antinomies, que Kant appelle « mathématiques », des deux autres qu'il appelle « dynamiques ». Dans les antinomies mathématiques, la thèse et l'antithèse sont fausses ensemble. En effet, nous ne pouvons avoir aucune intuition du monde dans sa totalité, puisque nos intuitions se font dans l'espace et dans le temps. Par conséquent, il est impossible de savoir si le monde est fini ou infini. Il est faux d'affirmer l'un ou l'autre. Pour nous, le monde n'est ni fini ni infini.

Dans les antinomies dynamiques, la thèse et l'antithèse sont vraies ensemble : les thèses sont vraies des choses en soi, les antithèses sont vraies des phénomènes. Grâce à la distinction des deux ordres de réalité, on peut admettre ensemble la liberté dans le monde des choses en soi, et la nécessité dans le monde des phénomènes. De même on peut admettre que le monde des phénomènes n'exige pas un être nécessaire, mais que l'être nécessaire existe en dehors de ce monde.

Cependant la solution des deux dernières antinomies ne prétend pas poser l'existence de la liberté ni celle de Dieu. Kant leur fait seulement une place, il montre qu'elles ne sont pas impossibles. Mais la place reste vide, car la raison ne peut rien connaître des choses en soi.

4. — Critique de la théologie rationnelle.

La critique consiste à montrer que les arguments avancés par la métaphysique classique pour démontrer l'existence de Dieu sont sans valeur. Kant les ramène à trois qu'il nomme : « la preuve onto-

www.thomas-d-aquin.com

logique », qui procède *a priori*, la « preuve cosmologique », fondée sur le principe de causalité, et la « preuve physico-théologique », par l'ordre du monde.

La critique kantienne de la preuve ontologique est parallèle à la critique thomiste : il est impossible de trouver l'existence d'un objet par la simple analyse de son concept. Le concept représente une essence. En l'analysant on trouvera des caractères essentiels, mais l'existence est d'un autre ordre que l'essence, elle est la position « en soi » de l'essence avec toutes ses propriétés. En langage kantien, on dira : « l'existence n'est pas un prédicat », ou « tout jugement d'existence est synthétique ». Et voici le développement.

Si l'on nie d'un sujet un prédicat qui lui est identique, on se contredit. Par exemple, le jugement « Dieu n'est pas tout-puissant », est intrinséquement contradictoire. Mais si l'on nie le sujet en même temps que le prédicat, « il n'y a plus de contradiction, parce qu'il ne reste *plus rien* que la contradiction puisse affecter ». Ainsi le jugement « Dieu n'est pas » ne renferme aucune contradiction. Ou encore, comparaison célèbre, il n'y a pas de différence essentielle entre cent thalers possibles et cent thalers réels ; « cent thalers réels ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles », car autrement le concept de thaler n'exprimerait pas cet objet, le thaler, mais autre chose. La différence réside dans le pur fait que les uns existent et les autres non. L'argument ontologique opère donc un passage illégitime de l'ordre logique à l'ordre réel. Le philosophe cartésien, qui croit augmenter sa connaissance par une opération logique sur des idées, ressemble à un commerçant qui croirait augmenter sa richesse en ajoutant quelques zéros sur son livre de caisse.

L'argument cosmologique consiste à remonter de l'être contingent à l'être nécessaire. Il a un double défaut. D'abord il repose sur un abus de la catégorie de causalité, identique à l'abus de la catégorie de substance qui a été dénoncé en psychologie. La catégorie de causalité n'a de sens que dans les limites de l'expérience possible. Elle peut bien servir à lier les phénomènes les uns aux autres, mais quand on veut l'employer pour dépasser la sphère de l'expérience possible et conclure à l'existence d'un être transcendant, elle perd tout sens, elle est vide. De plus, cet argument implique la preuve ontologique qu'on voulait éviter. En effet, comment sait-on que l'être nécessaire est Dieu, le Dieu transcendant du théisme que Kant appelle *ens realissimum*, l'Être parfait ou l'Être suprême, plutôt que la matière ou le Dieu du panthéisme ? Si on l'affirme, c'est qu'on suppose que l'être suprême est nécessaire. Mais dire que l'Être suprême existe nécessairement, c'est revenir à la preuve ontologique.

La preuve que Kant appelle physico-théologique, et qui serait

Grand Portail Thomas d'Aquin

mieux nommée téléologique, part de l'ordre du monde et s'élève à Dieu grâce au principe de finalité. « Cet argument mérite toujours d'être nommé avec respect. C'est le plus ancien, le plus clair, le mieux approprié à la raison commune. » Mais il est sans valeur. D'abord parce qu'il emploie la catégorie de finalité dans un sens transcendant. Ensuite parce qu'il n'aboutit qu'à un « architecte du monde », à une intelligence organisatrice, et non pas à un créateur. Pour passer de l'architecte au créateur, il faut recourir subrepticement à la preuve cosmologique.

En conclusion, Dieu reste pour la raison un « idéal ». La raison ne peut démontrer son existence, mais elle ne peut pas non plus démontrer son inexistence. Comme pour l'âme et la liberté, la critique fait à Dieu une place, et la laisse vide.

La critique de la raison pure spéculative a terminé sa tâche de propédeutique à la métaphysique. Elle a montré comment est possible la connaissance *a priori* en mathématiques et en physique, et pourquoi une telle connaissance est impossible en métaphysique.

S'en suit-il que toute espèce de métaphysique soit condamnée ? Nullement. La critique a fermé définitivement la voie de la métaphysique « dogmatique », c'est-à-dire d'une métaphysique à la fois rationaliste et réaliste, qui prétend connaître *a priori* l'être en soi. Mais elle ouvre la voie d'une métaphysique nouvelle, idéaliste, qui consistera dans l'inventaire et le développement des principes purs de la connaissance. Car les lois de la pensée sont évidemment les lois de l'être pensé, et selon l'idéalisme il n'y a pas pour nous d'autre être que celui-là. L'analyse de l'esprit et de ses catégories est donc une métaphysique, la seule que l'idéalisme puisse admettre.

VI

CRITIQUE DE LA RAISON PRATIQUE

La première *Critique* a répondu à la question : que pouvons-nous savoir ? La seconde doit répondre à la question : que devons-nous faire ? De même que la première a fondé la science, la seconde doit fonder la morale. Et de même que la première opérait une révolution « copernicienne » en montrant que dans la connaissance ce n'est pas l'esprit qui se règle sur les choses, mais les choses qui se règlent sur l'esprit, de même la seconde prolonge cet esprit révolutionnaire en montrant que ce n'est pas le bien qui détermine le devoir, mais le

www.thomas-d-aquin.com

devoir qui détermine le bien, et que ce n'est pas la métaphysique qui fonde la morale, mais la morale qui fonde la métaphysique.

1. — Le devoir.

La morale kantienne est une « morale du devoir ». Jusqu'alors les philosophes ont fondé la morale sur l'idée de bien. Ils pensaient qu'une action est bonne ou mauvaise selon qu'elle est ou non conforme à la finalité naturelle de l'homme qui le porte vers une fin dernière, un souverain bien. Or cette conception, dit Kant, loin de fonder la morale, la détruit.

C'est tout à fait clair pour les morales empiristes qui identifient le bien avec le plaisir ou l'intérêt. Car le point de vue des empiristes est purement subjectif, individuel ; l'on ne peut en tirer aucune règle universelle de conduite. Et c'est un point de vue strictement égoïste, qui n'a rien de moral, qui est même subversif de toute moralité. La chose est peut-être moins claire pour les morales rationnelles qui définissent le bien comme un absolu transcendant au sensible. Pourtant Kant estime qu'on revient ainsi à une recherche du bonheur, et qu'on ne peut fonder une véritable obligation. Car une tendance vers un bien quel qu'il soit est essentiellement égoïste, puisque par définition elle se porte vers son bien, c'est-à-dire vers un bien capable de la satisfaire. Et que l'homme cherche son bien, c'est un fait, c'est même une nécessité naturelle, mais précisément pour cette raison ce n'est pas une obligation morale.

Il n'est donc pas possible de fonder la moralité d'un acte sur son objet, ou comme dit Kant sur sa « matière ». La moralité d'un acte dépend uniquement de sa « forme », c'est-à-dire de l'intention qui l'anime, si elle est conforme au devoir dicté par la raison.

Pour démontrer sa thèse, Kant procède par analyse. Partant du concept de « bonne volonté », il en trouve le fondement dans le devoir, et celui du devoir dans l'autonomie de la volonté.

Suivons les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. Sa première phrase est célèbre. Elle pose une sorte d'axiome tenu pour évident par la conscience commune. « De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même hors du monde, il n'est rien qui puisse être tenu sans aucune restriction pour bon que la *bonne volonté*. »

Qu'est-ce donc qui fait la bonne volonté ? Ce ne sont pas ses œuvres ni ses succès, car elle est bonne en elle-même. C'est donc sa rectitude, l'intention d'agir par devoir. En effet, pour qu'un acte soit bon, il ne suffit pas qu'il soit « conforme au devoir », ou « légal », il faut qu'il soit « accompli par devoir ». Car il a beau être matériellement conforme au devoir, s'il est accompli « par inclination » et non par devoir, il est sans valeur morale. De là suit que la pureté d'intention se révèle par la lutte contre les tendances naturelles. Kant ne nie pas que l'acte moral ne puisse aller dans le sens des inclinations. Il dit même que c'est un devoir pour l'homme que de chercher le bonheur, « parce que le fait de ne pas être content de son état, d'être pressé de nombreux soucis et de besoins non satisfaits, pourrait devenir aisément une grande tentation d'enfreindre son devoir ». Le rigorisme de Kant n'est donc pas absolu. Il revient seulement à ceci que l'action n'est bonne que dans la mesure où elle est accomplie par pur respect du devoir, à l'exclusion de tout motif tiré de la nature et de la sensibilité. Aussi n'est-on pas certain qu'un acte parfait ait jamais été accompli.

Grand Portail Thomas d'Aquin

Nous sommes donc renvoyés d'une part au respect comme principe subjectif de la moralité, et d'autre part au devoir comme son principe objectif.

Le respect est le seul sentiment moral, le seul mobile, qu'admette la morale kantienne. Ce n'est pas une inclination, ni une aversion, car on n'a en vue ni récompense ni châtiment. C'est une soumission de la volonté à la loi, accompagnée de la conviction qu'on se grandit en obéissant. Par le respect s'établit une harmonie entre le plan rationnel et le plan sensible, une imprégnation de la sensibilité par la raison.

Mais le fondement de la moralité est le devoir. Qu'est-ce donc que le devoir ? C'est une loi qui émane *a priori* de la raison et s'impose par elle-même à tout être raisonnable. C'est une sorte de « fait », en ce sens qu'on ne peut le déduire d'un principe supérieur. Mais c'est un fait rationnel, *factum rationis*, qui est par là même objectif. Il se traduit dans la conscience par « l'impératif catégorique ».

L'impératif catégorique est un absolu, il vaut par lui-même. Alors que « l'impératif hypothétique » est seulement conditionnel : « si tu veux ceci, fais cela », règle d'habileté ou conseil de prudence, l'impératif catégorique « déclare l'action objectivement nécessaire en elle-même sans rapport à un but quelconque ». C'est un commandement de la moralité.

Sa formule est celle-ci : « Agis uniquement d'après une maxime que tu puisses ériger en loi universelle. » Une maxime est la règle subjective de l'action, par exemple : « je mentirai », ou « je ne mentirai pas ». Or de même qu'un jugement théorique est vrai s'il est valable pour tout esprit, de même une maxime pratique est bonne si elle est valable pour toute conscience. En effet, l'universalité est l'œuvre propre de la raison, elle n'est pas seulement la marque ou le critère de la rationalité, elle la constitue. Une maxime qui peut être

www.thomas-d-aquin.com

érigée en loi universelle est donc rationnelle et objective ; celle qui ne le peut pas reste subjective et empirique. Voilà pourquoi je dois décider de ne pas mentir.

De cette formule fondamentale, Kant déduit trois autres formules. « Agis toujours comme si la maxime de ton action devait être érigée en loi universelle de la nature. » Cela va de soi, puisque les lois de la raison constituent la nature. « Agis toujours de telle sorte que tu traites l'humanité, en toi ou en autrui, comme une fin et jamais comme un moyen. » Ici se réintroduit dans le kantisme l'idée de fin, mais comme expression du devoir, non pas comme son fondement. La formule signifie précisément que l'homme doit soumettre son action à la raison, puisque c'est la raison qui fait l'humanité de l'homme. Traiter l'humanité comme un moyen serait subordonner la raison à une fin étrangère. « Agis toujours comme si tu étais législateur en même temps que sujet dans la république des volontés libres et raisonnables. » L'influence de Rousseau se fait sentir, mais transposée du plan social au plan moral. Les hommes qui vivent moralement forment une société parfaite dont le principe est la raison à laquelle chacun d'eux participe.

Cette dernière formule introduit l'idée d'*autonomie* qui est la clé de voûte de la morale kantienne. Le devoir ne s'impose pas du dehors à la volonté, puisqu'il émane de la raison qui constitue l'homme. Se soumettre à une loi étrangère est une « hétéronomie » dégradante, incompatible avec la dignité de la personne humaine. C'est pourtant sur ce principe que toutes les morales ont été fondées jusqu'à présent, puisqu'elles subordonnent la volonté à quelque objet. Au contraire, quand la volonté se soumet au devoir, elle est indéterminée à l'égard de tout objet et se donne à elle-même sa loi. En cela même consiste sa liberté.

Être libre, c'est agir sans être déterminé par des causes étrangères, mais en déterminant soi-même la loi de son action. Sans trancher encore la question de savoir si nous sommes libres réellement, au moins pouvons-nous poser dès maintenant que la liberté et la moralité sont identiques. Et nous pouvons déduire *a priori* le devoir de la liberté, en supposant seulement que l'homme est à la fois raison et sensibilité. Car si l'homme n'était que raison, ses actions seraient nécessairement et spontanément « saintes », c'est-à-dire en accord avec l'autonomie de la volonté. Si l'homme n'était que sensibilité, ses actions seraient nécessairement soumises à l'hétéronomie. Mais comme il est raison et sensibilité, la nécessité rationnelle s'impose à lui sous la forme d'un devoir à remplir.

Avec l'idée de liberté, nous avons atteint la limite de toute philosophie pratique. Demander : comment la liberté est-elle possible ?

Grand Portail Thomas d'Aquin

cela n'a pas de sens, car la question implique que la liberté a des conditions, alors qu'elle se définit comme une causalité inconditionnée. La liberté est donc inexplicable et incompréhensible. « Mais nous comprenons au moins son incompréhensibilité, et c'est tout ce qu'on peut raisonnablement exiger d'une philosophie qui s'efforce d'atteindre aux limites de la raison humaine. »

2. — Les postulats de la raison pratique.

Nous avons jusqu'ici suivi les *Fondements de la métaphysique des mœurs*. La *Critique de la raison pratique* reprend les mêmes idées, mais elle les prolonge par une théorie de la foi qu'il nous reste à étudier.

Le devoir étant un absolu qui s'impose par lui-même à tout être raisonnable, il peut servir de fondement pour restituer certaines thèses métaphysiques que la raison est incapable de démontrer. Ces thèses sont les « postulats de la raison pratique », et leur affirmation est un acte de « foi pratique ».

Le terme de postulat est parfaitement choisi. Les thèses sont exigées par la raison pratique parce qu'elles sont des conditions de la vie morale, mais elles ne sont pas susceptibles de justification théorique. La *Critique de la raison pure* a montré que l'esprit humain ne peut rien savoir des réalités transcendantes aux phénomènes, parce qu'il n'a pas d'intuition intellectuelle. Dans sa marche vers l'unité, il forme nécessairement certaines idées, mais ce qu'il se représente ainsi reste un « objet en idée », et il ne peut prouver qu'une réalité « en soi » y correspond. La *Critique de la raison pratique* montre que la réalité de ces objets *doit* être affirmée.

Un tel jugement d'existence, fondé sur une exigence de la raison pratique, à l'exclusion de tout motif théorique, est un acte de foi. Il n'augmente en rien notre connaissance. C'est une affirmation volontaire, libre, motivée par les avantages moraux qu'elle comporte, « une libre détermination de notre jugement, avantageuse pour la moralité ». N'est-il pas très hasardeux d'affirmer quelque chose, non parce qu'on sait, mais parce qu'on veut qu'elle existe ? Certainement. Un tel jugement est purement subjectif dans tous les cas, sauf celui-ci. Car ici le principe du jugement n'est pas une inclination, mais le devoir. La conscience morale non seulement peut, mais doit affirmer. « L'honnête homme peut dire : *je veux* qu'il y ait un Dieu... A cela je m'attache fermement, et ce sont des croyances que je ne me laisse pas enlever ; car c'est le seul cas où mon intérêt, dont il ne m'est pas *permis* de rien rabattre, détermine inévitablement mon jugement. » Ainsi, quoique libre, l'affirmation est objective puisque tout être rai-

www.thomas-d-aquin.com

sonnable a le devoir de la poser ; elle est « valable universellement ». La raison pratique jouit donc d'une *primauté* ou d'une suprématie sur la raison théorique.

Quels sont maintenant les postulats de la raison pratique ? Le plus souvent Kant en indique trois : « Ces postulats sont ceux de l'*immortalité*, de la *liberté* et de l'*existence de Dieu*. » Mais la liberté ne doit pas être mise sur le même plan que les deux autres. On peut même se demander si elle est vraiment un postulat, car elle est identique à la loi morale qui est un fait absolument certain. C'est là une question controversée entre les historiens. Nous pensons que la liberté est bien un postulat, chez Kant, à partir du moment où l'on affirme non plus que la raison pratique est « autonome », mais qu'elle est « autocrate », comme dit Kant parfois, c'est-à-dire que l'homme est capable d'accomplir les actes que sa raison lui commande ; ou encore, ce qui revient au même, quand on passe du point de vue transcendantal (quels sont les principes qui fondent logiquement la moralité) au point de vue métaphysique (ces principes existent-ils réellement). Mais il reste que la liberté est le premier postulat, car elle est le fondement des deux autres.

Que la liberté soit une condition de la vie morale, cela a été démontré ; on pourrait même dire que c'est évident, car l'obligation n'a de sens qu'à l'égard de sujets libres. Pour pouvoir vivre moralement, nous sommes donc obligés de nous croire libres. Mais cette affirmation ne va-t-elle pas à l'encontre des résultats obtenus par la première *Critique* ? Nullement. La *Critique de la raison pure* distinguait le monde des phénomènes, ou monde sensible, soumis à la nécessité des lois que lui impose l'entendement pour le percevoir, et le monde des choses en soi, ou monde intelligible, dont nous ne savons rien sinon qu'il est le fondement du monde sensible et qu'il n'est pas soumis à nos catégories. Rien ne s'oppose donc à ce que nous affirmions la liberté dans le monde intelligible.

Nous sommes ainsi conduits à admettre que l'homme est double. Comme phénomène, il est un élément de la nature, et ses actions sont strictement déterminées par des causes. Comme être en soi, il est capable de se déterminer lui-même à agir, il jouit d'une spontanéité, d'une initiative absolues, il peut commencer par lui-même une action qui se traduit dans le monde sensible par une série de phénomènes enchaînés. Un être doué de liberté, Kant l'appelle *causa noumenon*, et cette part de l'homme, ou plutôt ce fond qui jouit de la liberté « caractère intelligible ».

Les deux autres postulats sont étroitement liés, car ils concernent tous deux la réalisation du souverain bien. Kant a montré que ce n'est pas le bien, mais le devoir qui est le fondement de la morale. Mais le

Grand Portail Thomas d'Aquin

dernier moment de sa philosophie pratique est de montrer que le devoir requiert et garantit le souverain bien.

Qu'est-ce que le souverain bien, dans une perspective morale ? C'est d'abord la conformité parfaite de nos intentions avec le devoir, la perfection de la vertu, ou la sainteté. Et c'est aussi l'accord de la vertu et du bonheur, car la vertu mérite le bonheur. « La morale n'est pas une doctrine qui nous enseigne comment nous devons nous *rendre* heureux, mais comment nous devons nous rendre *dignes* d'être heureux. » Il y a donc deux éléments connexes dans le concept de souverain bien. Le premier conduit à postuler l'immortalité de l'âme, le second à postuler l'existence de Dieu.

Kant tient pour impossible que l'homme réalise jamais la sainteté. Celle-ci, dit-il, « est une perfection dont n'est capable à aucun moment de son existence aucun être raisonnable du monde sensible ». Comme elle est cependant exigée par la raison pratique, elle doit pouvoir se rencontrer par un progrès allant à l'infini. A son tour un progrès indéfini n'est possible qu'en supposant l'existence et la persistance indéfinie de la personne ; « c'est ce que l'on nomme l'immortalité de l'âme ». « Donc le souverain bien n'est pratiquement possible que dans la supposition de l'immortalité de l'âme ; par conséquent celle-ci, étant indissolublement liée à la loi morale, est un postulat de la raison pure pratique. »

D'autre part, la vertu nous rend dignes d'être heureux. « Le bonheur est l'état d'un être raisonnable à qui tout arrive dans le monde selon son souhait et sa volonté. » Mais l'homme n'est pas en mesure d'assurer son bonheur par sa vertu, car il n'y a aucun rapport direct entre la pureté d'intention et les événements du monde. L'homme fait partie du monde, il dépend des lois de la nature, il ne peut par ses propres forces mettre en accord la nature avec les exigences de la morale. La conscience postule donc « l'existence d'une cause de la nature entière, distincte de la nature et contenant le principe de l'harmonie entre le bonheur et la moralité ». Cette cause doit être capable d'agir d'après la représentation de la loi morale ; elle est donc douée d'intelligence et de volonté ; elle est « l'auteur de la nature », elle est Dieu. Ainsi le souverain bien n'est possible que si Dieu existe, et comme nous avons le devoir de le réaliser, nous sommes moralement obligés d'affirmer l'existence de Dieu.

Cet acte de foi est le dernier pas de la morale et le premier pas de la religion.

Pour terminer, nous ne pouvons mieux faire que de citer simplement la phrase célèbre qui clot la *Critique de la raison pratique*. Si l'on en saisit les implications, elle résume admirablement tout le kantisme, en même temps qu'elle exprime la personnalité de Kant. « Deux

www.thomas-d-aquin.com

choses remplissent le cœur d'une admiration toujours nouvelle et toujours croissante à mesure que la réflexion s'y applique : *le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi.* »

VII

CONCLUSION

Si l'on appelle Descartes le père de la philosophie moderne, il faut appeler Kant son pédagogue. Le père donne la vie à l'enfant, mais le pédagogue fait son éducation, et tel est bien le rôle de Kant dans l'histoire. Depuis un siècle et demi, aucun philosophe ne peut se targuer d'être totalement indépendant de son enseignement. Celui-ci est devenu peu à peu la scolastique du monde moderne, car c'est lui qui se transmet dans les écoles et forme les esprits.

1. — L'influence du kantisme.

Il convient d'abord d'indiquer quelle a été l'influence positive de Kant, c'est-à-dire quels sont les principaux courants d'idées dont il est la source.

Dans la mesure où il professe encore un réalisme métaphysique, il est ferment d'*agnosticisme*. Car il admet l'existence de réalités transcendantes. Peu importe le nom qu'il leur donne, choses en soi, noumènes, ou monde intelligible. Peu importe que ce réalisme s'accorde mal avec les principes généraux de la critique. Le fait est que Kant juge nécessaire de poser derrière les phénomènes une chose qui les fonde. Mais aussitôt la critique démontre que les choses en soi sont inconnaissables parce que nous n'avons pas d'intuition intellectuelle. Est kantienne, donc, l'idée que l'homme se trouve dans une incapacité radicale de connaître l'être tel qu'il est en lui-même, ou plus largement aucune réalité transcendante à l'expérience sensible, quoique pour une raison ou pour une autre il doive affirmer leur existence.

Parler maintenant du *phénoménisme* et du *positivisme*, c'est dire à peu près la même chose en d'autres mots. Le phénoménisme consiste à borner la connaissance possible aux phénomènes. C'est exactement ce que fait Kant. Mais si l'on prolonge tant soit peu l'idée, on arrive à cette conclusion que les choses en soi étant inconnaissables, elles n'existent pas pour nous. Pour nous, rien d'autre n'existe que des phénomènes. Quant au positivisme, on aurait

Grand Portail Thomas d'Aquin

bien de la peine à le distinguer du phénoménisme. Il applique simplement l'idée précédente à la connaissance scientifique. Il revient donc à soutenir que seule est valable la science des phénomènes, une science qui non seulement se fonde sur l'expérience, mais qui s'interdit de la dépasser si peu que ce soit. Les lois de la nature, que découvre la science, sont elles-mêmes des phénomènes.

L'*idéalisme* est sans doute la part la plus importante de l'héritage kantien. Il prend sa source dans le phénoménisme, mais il le dépasse et fait œuvre philosophique en s'attachant à expliquer le monde tel qu'il nous est donné, quant à ses lois et quant à son existence même. Ce courant est fort complexe. Ramenons à deux ses nuances.

L'idéalisme le plus conforme à l'orthodoxie kantienne est l'*idéalisme critique*. Il résorbe la métaphysique dans la critique et borne son ambition à découvrir par analyse réflexive les lois de l'esprit qui fait la science. Comme ce sont les lois de la pensée qui constituent l'être pensé, comme aucun autre objet n'est concevable, il va de soi qu'en découvrant les lois de la pensée scientifique on trouve par le fait même les lois de l'être.

L'*idéalisme systématique* a été formellement rejeté par Kant ; il n'en est pas moins un fils de sa pensée. Car Kant prenait les catégories de l'entendement comme un fait au-delà duquel on ne peut pas remonter. Mais ne le peut-on vraiment ? S'il est possible de déduire les catégories d'un principe supérieur, ou de les construire à partir de l'une d'entre elles, on aura par-là même expliqué les lois générales de l'être. On aura restitué à l'intérieur de l'idéalisme une métaphysique de type rationaliste.

Le primat de la raison pratique sur la raison théorique est encore une thèse maîtresse du kantisme. Elle donne naissance au *volontarisme*, au *fidéisme* et au *pragmatisme*. La volonté est le seul principe qui fonde l'affirmation de réalités transcendantes au sensible, puisque l'intelligence n'a pas d'intuition qui permette de les connaître, et que la raison n'est pas capable de les démontrer. La métaphysique relève donc uniquement de la foi, et celle-ci est un mouvement aveugle du cœur. Il suffit d'élargir tant soit peu l'idée pour aboutir au pragmatisme. Celui-ci consiste à soutenir qu'en tout domaine, même scientifique, une idée quelconque, dès là qu'elle dépasse si peu que ce soit l'expérience immédiate, ne peut être vérifiée que par ses conséquences pratiques, par la réussite de l'action qui la prend pour principe et la met à l'épreuve. L'introduction de ces thèmes kantiens dans la théologie catholique a donné le mouvement connu sous le nom de *modernisme*.

www.thomas-d-aquin.com

Dans le domaine moral, enfin, Kant est la source du *formalisme*. Il n'y a rien de plus à dire sur ce point, car c'est la doctrine même de Kant. Mettre la moralité dans la pure intention de se conformer au devoir qui émane de la raison, ou plus largement mettre la dignité de l'homme dans son autonomie ; parallèlement condamner toute morale fondée sur l'amour du bien, juger mauvaise essentiellement la soumission du vouloir à une loi qui n'a pas été librement choisie, ce sont là des thèmes généraux que toute la philosophie moderne exploitera.

2. — Les difficultés du kantisme.

Victor Cousin, et toute l'École éclectique à sa suite, ont cru voir une contradiction entre les deux *Critiques* de Kant, la seconde restituant la métaphysique que la première avait détruite. C'est là une interprétation totalement fausse. Il n'y a pas la moindre contradiction entre les deux *Critiques*, puisqu'elles ne se placent pas au même point de vue, comme les titres seuls suffisent à l'indiquer. La première, loin de conclure à l'impossibilité des objets métaphysiques, leur fait une place, au contraire, c'est-à-dire maintient leur possibilité. Elle conclut seulement à l'impossibilité de les connaître et de les démontrer. Or la seconde les pose à titre de postulats, par un acte de foi, sans prétendre ni les connaître, ni les démontrer.

De même il a été de mode pendant cinquante ans de reprocher à Kant son scepticisme. En fait, toute l'ambition de Kant a été d'échapper au scepticisme de Hume. Y a-t-il réussi ? Il lui accorde assurément une bonne part de ses revendications : le phénoménisme. Mais il lui échappe par la découverte des principes transcendantaux qui fondent la science. La position de Kant ne peut donc être confondue avec le scepticisme. Elle est un idéalisme, comme il l'a dit et répété, un idéalisme transcendantal.

Mais c'est précisément la cohérence de cet idéalisme qui présente la difficulté majeure. Jacobi, contemporain de Kant, l'avait tout de suite sentie, et parfaitement formulée : « Sans la chose en soi, je ne puis pas entrer dans ce système ; avec la chose en soi, je ne puis pas y demeurer. » Kant est en équilibre instable entre l'idéalisme absolu et le réalisme métaphysique : il admet des choses en soi au-delà des phénomènes, mais il les déclare inconnaissables. Les choses en soi sont nécessaires pour entrer dans le kantisme, puisque toute notre connaissance part des impressions qui sont passivement reçues dans la sensibilité ; elles sont la source inconnue de nos impressions sensibles. Mais, pour les poser, on doit faire un usage transcendant

Grand Portail Thomas d'Aquin

du principe de causalité, alors que la critique ne lui reconnaît qu'un usage immanent. De plus, il est illogique de les déclarer inconnaissables, car si on sait qu'elles existent en soi on connaît à leur sujet quelque chose de fort important. Si elles sont vraiment et absolument inconnaissables, n'en parlons plus, elles sont pour nous comme si elles n'existaient pas. Ne parlons que de ce que nous connaissons, ou pouvons connaître : l'esprit, son activité, ses phénomènes et ses lois. On est ainsi conduit à l'idéalisme absolu, ce qui est une manière de sortir du kantisme.

Mais ce n'est pas la seule. On peut aussi sortir du kantisme par le réalisme, comme on est porté à le faire actuellement, et comme l'École thomiste l'a fait d'emblée : en refusant de séparer le phénomène et l'être, ou ce qui revient au même en refusant le principe d'immanence. Le phénomène est l'être même, en tant que « dévoilé », rendu présent et manifeste au sujet qui le connaît. Le phénomène est, disons, un aspect de l'être. Ce n'est pas, sans doute, l'être tout entier, car nous ne pouvons jamais coïncider exactement avec les choses ; ce n'est donc qu'un aspect de l'être, relatif à nos facultés, à notre situation. Mais c'est un aspect de l'être, car la connaissance est « intentionnelle » ou « extatique », elle porte directement sur l'objet, sur les choses existant hors de nous, et non pas sur nos représentations des choses.

Un autre point délicat du kantisme est la négation de l'intuition intellectuelle. Kant voit très bien, et déclare même formellement, que toute sa critique s'écroulerait si l'on découvrait que l'homme est doué d'intuition intellectuelle ; « mais il n'y a aucun danger à cet égard », ajoute-t-il. Pourtant son argumentation n'est pas très convaincante. Une intuition intellectuelle poserait son objet au concret, et donc serait créatrice, dit Kant. Ce n'est pas évident. L'intelligence n'est peut-être pas une fonction de pure activité ; elle semble bien comporter de la passivité. Et, d'autre part, ce qui caractérise l'intuition, ce n'est pas que son objet soit concret, mais qu'il soit immédiatement présent à l'esprit. On peut donc très bien admettre en l'homme une intuition des essences, « intuition eidétique », comme dit Husserl, « intuition abstractive », comme dit Maritain, en tout cas, une intuition qui se fait par concept. Intuition et abstraction ne s'excluent pas, et si l'on admet une intuition abstractive, la métaphysique est sauvée de la critique kantienne.

La question des jugements synthétiques *a priori* a été surtout discutée dans l'École thomiste. La tendance la plus commune est d'estimer que cette notion est une invention de Kant et qu'elle est inconsistante. D'abord il est clair qu'un même jugement peut être analytique ou synthétique selon la définition qu'on donne du sujet

www.thomas-d-aquin.com

Mais il va de soi aussi que tout jugement est synthétique, car il fait la synthèse de deux concepts distincts en affirmant qu'ils sont identiques dans la réalité. Maintenant, qu'il y ait des jugements *a priori*, on l'admet sans peine : ce sont les jugements dont la vérité apparaît à la seule condition qu'on comprenne les termes, les jugements dans lesquels la convenance des termes apparaît à la simple analyse de l'un d'eux. Les jugements que Kant appelle analytiques résultent d'une analyse du sujet : on voit que le prédicat y est contenu. Ces jugements sont appelés dans le langage de l'École *per se primo modo*. Les jugements que Kant appelle synthétiques sont ceux que l'École appelle *per se secundo modo*. Ce n'est pas le prédicat qui est inclus dans le sujet, mais le sujet qui est inclus dans le prédicat, précisément à titre de « sujet », comme la notion de « nez » est incluse dans celle de « camus », ou la notion de « nombre » dans celle de « pair » ou d' « impair ». Et tel est le cas du principe de causalité. En analysant la notion d' « être contingent » on ne trouve pas celle de « causé » ; mais en analysant la notion de « être causé » on trouve qu'elle implique celle d' « être contingent » comme son sujet. Naturellement la question se complique dès qu'on l'approfondit, mais ces indications peuvent suffire en première approximation.

Enfin, la conception que Kant se fait de la métaphysique est très contestable. C'est celle de Wolf. Kant n'en connaît pas d'autre, et, en particulier, n'a pas la moindre ouverture sur la conception aristotélicienne. On peut donc soutenir très légitimement que pas un mot de la *Critique* ne vise et n'atteint Aristote, alors que Kant a pleinement raison de pourfendre ce monstre qu'est la métaphysique wolfienne, car une connaissance de l'être en soi par voie purement *a priori* nous paraît comme à lui une impossibilité. Cependant il y a une idée de base du kantisme qui nous touche directement : c'est que la métaphysique n'a pas encore trouvé la voie sûre d'une science. La preuve en est, dit Kant, qu'elle est incapable d'établir aucune vérité de manière à satisfaire tous les esprits qui la comprennent, comme cela se passe en mathématiques. C'est le vieil argument sceptique des « contradictions des philosophes ». Il revient périodiquement sur le tapis, mais il n'en vaut pas mieux pour cela, car il implique manifestement une pétition de principe. En effet, si l'on dit que tous les systèmes se valent, c'est qu'on les considère du dehors, en s'abstenant d'y pénétrer et pour se dispenser de les étudier ; mais alors on n'a pas le droit de soutenir qu'aucun n'est valable, puisqu'on ne les a pas examinés. Au fond, l'argument de Kant revient à ceci : la métaphysique n'est pas rigoureuse comme les mathématiques, donc elle n'est pas une science. Mais tenir les mathématiques pour le type unique de la science, c'est un préjugé

Grand Portail Thomas d'Aquin

cartésien que rien ne justifie. Au contraire, une chose au moins est sûre, c'est que la métaphysique n'est pas une science de type mathématique, puisque son objet n'est pas la quantité. Mais cela n'empêche aucunement qu'elle ne soit une science *sui generis*, la science de l'être.

Considérons maintenant un instant la morale kantienne. On lui a reproché d'être inhumaine, inapplicable, d'exiger l'impossible. Ce n'est pas là selon nous une objection valable. Kant dit bien qu'aucune action pure, c'est-à-dire accomplie par pur respect du devoir, n'a jamais été accomplie, et que la sainteté n'est pas possible en cette vie. Cela revient simplement à poser un idéal, une sorte de « limite » dont on doit se rapprocher toujours sans espoir de l'atteindre jamais. C'est ce que fait la morale chrétienne, dont la règle fondamentale est d'être parfait « comme le Père céleste est parfait ».

La question essentielle est celle des rapports entre le bien et le devoir. Sur quoi il y a deux remarques à faire.

D'abord Kant commet une erreur quand il dit que la recherche du bien est nécessairement égoïste, et que tout amour de soi-même est nécessairement immoral ou amoral. Si l'on aime un bien (Dieu) pour lui-même et par-dessus toutes choses, l'amour est « pur » et non égoïste, puisque l'on aime ce bien, non pas pour soi, mais pour lui, et plus que soi-même. D'autre part, il y a un amour de soi qui est partie intégrante de la vie morale. Ne l'appelons pas égoïste, car l'égoïsme consiste à se préférer au bien, ou à préférer son bien particulier au bien absolu, ce qui est un désordre. L'amour de soi peut être saint s'il est inclus dans une finalité plus haute : s'aimer soi-même, comme son prochain, pour l'amour de Dieu.

Kant commet une autre erreur quand il dit que le bien ne peut fonder l'obligation. *Bonum est faciendum*, tel est le premier principe de la morale. Il est analytique, car si l'on comprend ce qu'est le bien, on voit qu'il est « à aimer », « à faire », qu'il *doit* être recherché, accompli. Seulement, le principe est souple, il comporte diverses modalités, ou si l'on peut dire divers degrés dans le gérondif. Tout bien est à faire, *faciendum*, mais certains biens seulement sont strictement obligatoires, les autres sont seulement « de conseil », comme on dit. Cette distinction échappe complètement aux perspectives kantiennes ; elle est pourtant nécessaire pour comprendre qu'on puisse parfois faire plus que son devoir.

Le second point faible de la morale kantienne est la jonction des deux « moi », le moi empirique, sensible ou phénoménal, et le moi intelligible ou nouménal. Le moi empirique est soumis à la nécessité des lois naturelles ; la liberté ne se trouve que dans le monde intelligible. Mais comment une décision prise librement

www.thomas-d-aquin.com

dans le monde intelligible peut-elle se traduire dans le monde sensible, où tout est strictement déterminé ? Et en quoi une liberté nouménale peut-elle servir à la vie morale qui se déroule dans le temps et dans le monde sensible? Il semble qu'une liberté « en soi », transcendante à notre expérience et à notre vie psychologique, nous soit tout à fait inutile. C'est l'objection que font à Kant Renouvier et Brunschvicg. Elle nous paraît forte. Elle nous ramène du reste à la difficulté fondamentale du kantisme : la séparation du phénomène et de l'être.

3. — Tableau de la philosophie post-kantienne.

Il ne peut être question de présenter ici un tableau complet de la philosophie aux XIXe et XXe siècles. A peine est-il possible de tracer une esquisse sommaire, en indiquant quelques courants et quelques noms principaux.

Le mouvement philosophique qui se rattache le plus directement à Kant et qui, du point de vue spéculatif, a le plus d'ampleur et de vigueur, est l'*idéalisme*.

En Allemagne, l'idéalisme se développe en trois étapes avec Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854) qui n'a pas eu de postérité, et Hegel (1770-1831) qui commande toute la pensée contemporaine.

En France, l'idéalisme comporte deux tendances, l'une apparentée à Hegel, avec Renouvier (1815-1903) et Hamelin (1856-1907) ; l'autre apparentée à Fichte, avec Lachelier (1832-1918) et Brunschvicg (1869-1944).

En Italie, les maîtres de l'idéalisme, B. Croce (1866-1952) et G. Gentile (1875-1944) sont d'inspiration hégélienne ; comme aussi en Angleterre, Bradley (1846-1924) et Bosanquet (1848-1923), et en Amérique, Royce (1855-1916).

De Hegel dérivent, non pas directement, mais par un jeu complexe d'actions et de réactions, le *matérialisme dialectique* et l'*existentialisme* qui fleurissent sous nos yeux. Le premier mouvement a pour père K. Marx (1818-1883), le second, Kierkegaard (1813-1855).

Le développement de l'École idéaliste est relativement homogène. Hasardons maintenant une classification des autres mouvements philosophiques.

L'*empirisme* anglais poursuit sa carrière après Kant comme avant. Les représentants les plus marquants sont Mill (1806-1873) et Spencer (1820-1903). W. James s'y rattache pour cette part de sa pensée qu'il appelle « empirisme radical ».

Le *positivisme* s'apparente de très près à l'empirisme. Fondé par Comte (1798-1857), assoupli par Littré (1801-1881), il englobe

Taine (1828-1895) et même en un sens Renan (1823-1892). Il se prolonge actuellement par le Cercle de Vienne. L'École *sociologique* est une de ses ramifications, avec Durkheim (1858-1917) et Lévy-Brühl (1857-1939).

Le *pragmatisme* est d'origine américaine. Il dérive de Peirce (1839-1914), mais son représentant le plus illustre est W. James (1842-1910), auquel a succédé Dewey (1859-1952).

Le *spiritualisme* français constitue, parallèlement au positivisme, une véritable École. Il commence avec Maine de Biran (1766-1824), se continue par Ravaisson (1813-1900), englobe si l'on veut Lachelier et Boutroux, atteint enfin son point culminant avec Bergson (1859-1941).

La *philosophie de la vie* est illustrée en Allemagne par Schopenhauer (1788-1860) et Nietzsche (1844-1900), l'un pessimiste et fondateur de la philosophie de l'absurde, l'autre prophète du surhomme et fondateur de la philosophie des valeurs.

La *philosophie des sciences* est un mouvement fort complexe et qui ne présente pas d'unité de doctrine. Pour ne parler que de la France, il remonte à Cournot (1803-1877), et ses principaux représentants ont été Boutroux (1845-1921), Poincaré (1854-1912), Duhem (1861-1916), et Meyerson (1859-1933).

La *phénoménologie* prend sa source chez Brentano (1838-1917), mais c'est Husserl (1859-1938) qui en est le maître incontesté. Elle est actuellement en plein essor.

Enfin, la philosophie chrétienne, après avoir passé par le *traditionalisme* avec De Maistre (1754-1821), De Bonald (1754-1840), Lamennais (1782-1854), et par l'*ontologisme* avec Gioberti (1801-1852) et Rosmini (1797-1855), a pris depuis cinquante ans deux directions : d'une part, la *philosophie de l'action* dont la source est Ollé-Laprune (1839-1899) et le maître Blondel (1861-1949), d'autre part le *thomisme* qui, après une longue éclipse, a repris vie sous l'impulsion de Léon XIII et de son Encyclique *Æterni Patris* (1879).

Grand Portail Thomas d'Aquin www.thomas-d-aquin.com