

UNIVERSITE DU QUEBEC

THESE

PRESENTEE A

L'UNIVERSITE DU QUEBEC A MONTREAL

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAITRISE ES ARTS (PHILOSOPHIE)

PAR

DIANE PISTONO PAYETTE

Bac. PHILOSOPHIE

LA PROBLEMATIQUE DU BONHEUR

DANS LA PHILOSOPHIE PRATIQUE DE KANT

DECEMBRE 1975

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.10-2015). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

Nous désirons exprimer notre reconnaissance à monsieur Bernard Carnois, Ph. D., qui a accepté de diriger cette recherche et dont les conseils judicieux de même que les encouragements fréquents nous ont assisté tout au long de l'élaboration de ce mémoire.

Qu'il nous soit aussi permis de rendre hommage à monsieur Pierre Payette pour le soutien qu'il nous a accordé au cours de ce travail. Nous voulons également remercier mademoiselle Carole Saint-Gelais pour l'excellent travail de dactylographie.

TABLE DES MATIERES

Table des matières	iii
Introduction générale	1

PREMIERE PARTIE

ANALYTIQUE DU BONHEUR

Introduction	4
Chapitre <u>I</u> : <u>Le bonheur comme concept</u>	7
<u>Synthèse de l'imagination</u>	8
Le bonheur, un idéal de l'imagination, p. 8; un idéal indéterminé et un "modèle inimita- ble", p. 9; présentation de la faculté de l'imagination, p. 10; le bonheur comme titre des principes subjectifs de détermination, p. 11; un principe empirique, p. 11.	
<u>La raison pratique au service du bonheur</u> . . .	12
La raison pratique ordonne la nécessité des moyens, non celle de la fin: l'impératif hypothétique, p. 12; la raison pragmatique exerce la prudence, p. 13; l'impératif asser- toriquement hypothétique du bonheur: une pro- position pratique à contenu théorique, p. 14; autrui comme moyen d'être heureux, p. 16; le bonheur comme concept exclusif à chacun, p. 16; valeur subjective et contingente des prescrip- tions de la raison pragmatique, p. 17; impos- sibilité de fonder une loi universelle et ob- jectivement nécessaire, p. 17.	
Chapitre <u>II</u> : <u>Antithétique du bonheur</u>	19
<u>Thèse: Le bonheur peut être produit par le</u> <u>système de la nature en dehors de nous comme</u> <u>en nous</u>	20
<u>Preuve:</u> La nature comme finalité externe de l'homme et le bonheur comme principe matériel, p. 20; le bonheur comme finalité interne de l'homme est un corollaire de sa finalité exter- ne, p. 21; le bonheur résulte de la satisfaction	

des inclinations naturelles, p. 22; le bonheur est la conscience d'éprouver du plaisir à la satisfaction de ses besoins, p. 23; le sentiment de bien-être est un sentiment vital, p. 24; le sentiment de plaisir, spécifique à chacun, lui indique où se trouvent ses besoins, p. 25.

Antithèse: Le bonheur ne peut être produit par le système de la nature en dehors de nous comme en nous

26

Preuve: Incompatibilité entre le concept de nature et l'idéal du bonheur, p. 26; la nature est indifférente au bonheur de l'homme, p. 28; la raison est incompétente en matière de bonheur, l'instinct eût mieux valu, p. 28; l'homme est insatisfait de la jouissance, p. 30; les inclinations naturelles, non contrôlées par la raison, ne conduisent pas au bonheur, p. 30.

Conclusion 32

DEUXIEME PARTIE

DIALECTIQUE DU BONHEUR ET DE LA MORALITE

Introduction 35

Chapitre III: Opposition du bonheur et de la moralité . . . 38

Opposition quant à l'origine 39

Les lois pragmatiques de notre conduite sont fournies par une raison empiriquement conditionnée, p. 39; la raison comme pouvoir des principes et comme faculté de l'unité, p. 40; unité de la raison spéculative et de la raison pratique, p. 41; la loi morale est la conscience a priori du pouvoir législateur de la raison et de son besoin d'unité; p. 41; le sentiment moral appartient au principe du bonheur personnel, p. 42.

Opposition quant à la forme 43

Intérêt personnel et sens du bien commun, p. 43; le principe de la moralité est une limitation du désir d'être heureux, p. 44; raison morale et raison pragmatique: impératif catégorique et impératif hypothétique, p. 45;

nécessité inconditionnée de la loi morale et nécessité conditionnée de la maxime du bon- heur, p. 46; solution possible au problème de la diversité des désirs de bonheur, p. 46.	
<u>Opposition quant au mobile de la volonté . . .</u>	47
Le plaisir de jouissance précède la détermi- nation de la volonté, p. 47; le plaisir moral succède à la détermination de la volonté, p. 48; le contentement de soi-même ou la cons- cience de se suffire à soi-même, p. 49; bien- être et bien-faire, p. 50; le problème de la scission du concept du souverain bien, p. 51.	
Chapitre <u>IV</u> : <u>Liaison du bonheur avec la moralité</u>	54
<u>Liaison synthétique problématique</u>	55
Nécessité d'unir bonheur et moralité, p. 55; la liaison du bonheur avec la moralité doit être conçue synthétiquement d'après la loi de la causalité, p. 56; impossibilité du bon- heur comme effet nécessaire de la moralité dans le monde, p. 56; possibilité du bonheur comme conséquence nécessaire de la moralité dans le monde, p. 57.	
<u>L'inconditionné pratique</u>	59
Mériter d'être heureux ou être digne du bon- heur, p. 59; une bonne volonté est nécessaire pour nous rendre dignes d'être heureux, p. 60; la moralité est la condition de la félicité, p. 61; valeur intrinsèque et absolue de la cons- cience morale, p. 62; l'amour raisonnable de soi, p. 63; l'amour pratique d'autrui, p. 65.	
<u>Le bonheur par la liberté</u>	67
Nécessité de poser un auteur moral du monde, p. 67; la raison pratique postule l'existence de Dieu en vue de l'action, p. 69; Dieu est l'objet d'une croyance, p. 70; l'homme peut être l'auteur de son bonheur, p. 71.	
Conclusion	73
Conclusion générale	77
Notes et références	79
Bibliographie	102
Appendice	108

Introduction générale

Kant excellait à ériger des systèmes mais il n'a cependant pas posé celui du bonheur. Tout ce qu'il a formulé au sujet du bonheur de l'homme se trouve mêlé avec ce qu'il a énoncé relativement au principe moral. Il faut savoir que Kant était particulièrement soucieux d'établir la moralité sur des assises solides. Ainsi au fur et à mesure qu'il procédait à un clivage de la loi des mœurs, Kant nous livrait sa pensée sur le bonheur. Celle-ci est donc intimement liée à l'élaboration de la doctrine morale de Kant qui veut absolument en soustraire tout eudémonisme. Il ne pouvait d'autant moins éluder la question du bonheur que la loi morale marque une indépendance à l'égard des tendances subjectives.

Mais bientôt une antinomie se dessine à partir des diverses données glanées tout au long de la lecture des textes, faisant douter de la possibilité même du bonheur humain. Si la félicité ne constitue pas en soi un principe viable, s'il lui faut absolument le cadre de la moralité, on comprend alors que Kant n'ait rien systématisé au sujet du bonheur. Nul doute qu'un sens aigu des contradictions lui ait fait rapidement savoir que tenter d'ériger un système du bonheur, en dehors de toute moralité, est absurde. Ainsi tant qu'il demeure un principe isolé, le bonheur fait problème, et, devons-nous encore ajouter, sa possibilité dans le système de la moralité est conditionnelle puisqu'elle a besoin d'être articulée.

Nous désirons présenter ici cette problématique du bonheur.

Première partie

Analytique du bonheur

Introduction

"La nature humaine ne saurait faire autrement que souhaiter et rechercher le bonheur..." (1). S'il existe ainsi une "tendance universelle au bonheur," (2) c'est que chacun pose le désir d'être heureux comme principe déterminant de sa volonté (3). Loin d'être une simple possibilité, le bonheur se présente plutôt comme une fin (4) que tous les hommes "se proposent effectivement en vertu d'une nécessité naturelle" (5). Tous les êtres raisonnables et finis sont soumis à ce "précepte qui commande de se rendre heureux" (6) comme à une loi de leur nature d'être sensible. On peut donc affirmer "avec certitude et a priori" que tous les hommes se proposent le bonheur, parce que cela "fait partie de leur essence" (7).

Mais ce concept de bonheur ainsi véhiculé "de tous côtés grâce à une indulgence presque universelle," n'en demeure pas moins un concept usurpé (8). En effet, quoique nous ayons "toujours en main l'expérience pour [en] démontrer [la] réalité objective, sa déduction soulève toutefois des difficultés, étant donné qu'on ne peut fournir à cet effet "aucun principe clair de droit" induit de l'expérience ou dérivé de la raison (9). Le concept de bonheur ne possède pas de droit autre que celui que lui confère l'usage. Ainsi nous nous croyons tenus de lui accorder une signification parce qu'il nous accompagne toujours.

Dans cette analytique, nous montrerons d'abord comment est possible le bonheur comme concept. Nous présenterons ensuite une antithétique du bonheur, c'est-à-dire un exposé de connaissances qui, s'opposant les unes

aux autres, soulèvent aussitôt une antinomie sur la possibilité du bonheur comme événement selon le système de la nature, à l'extérieur comme à l'intérieur de l'homme.

Chapitre premier

Le bonheur comme concept

"[L'homme] se propose cette Idée [du bonheur], à la vérité de manières extrêmement différentes, au moyen de son entendement mêlé à l'imagination et aux sens" (10). Ainsi l'idée de bonheur résulte d'une synthèse opérée par l'imagination à partir du divers sensible et ramenée à l'unité d'un concept par l'entendement qui en fournit une connaissance. Celle-ci s'achève ensuite dans la raison pratique qui détermine les conditions nécessaires à la réalisation du bonheur.

Synthèse de l'imagination

Dans les Fondements de la métaphysique des moeurs, Kant définit le bonheur comme un idéal (11). Or tout idéal représente ce qui est conçu sans toutefois pouvoir être trouvé tel dans l'expérience, et il réfère à un maximum; (12) l'idéal s'écarte donc de la réalité objective (13). Ainsi l'idéal du bonheur signifie "un maximum de bien-être" (14) dans l'état présent et futur, "le bien suprême, la plus grande somme d'agréments dans la vie," tant au point de vue de leur quantité qu'à celui de leur intensité et de leur durée. "Je me dépeins ce dont j'aurais besoin pour n'avoir plus rien à désirer" (16). En tant qu'il exprime un idéal, le concept de bonheur implique une rupture avec la réalité des perceptions et des sensations. Ce que l'homme rassemble sous idéal de la félicité, dépasse largement le contenu de toute expérience, car tous les agréments de la vie s'y retrouvent totalisés en un maximum. Ainsi, la recherche du bonheur doit être fondamentalement distinguée de la poursuite d'un plaisir particulier, car il s'agit alors de la plénitude du bien-être.

Kant précise en outre que le bonheur est un idéal de l'imagination et non de la raison (17). Or ces deux types d'idéaux doivent être soigneusement différenciés. L'idéal de la raison repose sur des concepts déterminés et sert de prototype ou de principe régulateur pour le jugement ou l'action.

"Il en est tout autrement des créations de l'imagination sur lesquelles personne ne peut s'expliquer et dont nul ne saurait donner de concept intelligible: comme des monogrammes, composés de traits isolés et que ne détermine aucune règle supposée, elles forment un dessein flottant, pour ainsi dire, au milieu d'expériences diverses, plutôt qu'une image déterminée semblable à celle que les peintres et les physionomistes prétendent avoir dans leur tête, et elles doivent être un fantôme incommunicable de leurs productions ou même de leurs jugements" (18).

Ainsi, personne ne peut dire "en termes précis et cohérents" (19) en quoi consiste ce maximum d'agréments que pourtant il souhaite vivement. En effet, l'idéal de l'imagination est improprement nommé idéal de la sensibilité, parce qu'il sert de prototype aux diverses intuitions empiriques (20). Mais en vérité, cet idéal ne présente qu'un "modèle inimitable" étant donné qu'aucune règle, "susceptible de définition et d'examen" ne peut en être tirée (21). Ainsi "on ne peut assigner au bonheur aucun principe déterminé" (22) qui permette d'organiser l'ensemble des désirs. Il devient alors difficile, sinon impossible, de se construire un concept "défini et sûr" (23) de ce que véritablement on souhaite pour son bonheur. Ainsi, vouloir rendre son état adéquat à l'idéal qu'on s'en est formé et ce, à partir de simples conditions empiriques, est en soi impossible, déclare Kant (24).

En effet, le bonheur, étant un idéal "flottant" de l'imagination, ne peut être considéré comme un modèle ayant "force pratique" (25). L'idéal de la félicité se présente donc comme un projet d'autant plus irréalisable qu'on ne peut déterminer avec une entière certitude (d'après quelque principe) ce qui rend vraiment heureux. "Le problème qui consiste à déterminer d'une façon sûre et générale quelle action peut favoriser le bonheur d'un être raisonnable est un problème tout à fait insoluble" (26).

Etant donné que le concept de bonheur est un effet de l'imagination, il nous semble opportun de présenter ici cette faculté dite "aveugle" mais cependant indispensable à toute connaissance, et dont nous ne prenons que rarement conscience. L'imagination opère la synthèse du divers de l'intuition de manière à ce que celui-ci puisse entrer en conformité avec les catégories de l'entendement. Cette faculté est responsable de la composition du divers sensible; elle doit en brosser un tableau, en dessiner une image, conformément aux exigences d'unité de l'aperception. L'imagination exerce donc une fonction transcendantale, en tant que sa synthèse implique la spontanéité. En effet, sans l'apport d'un principe subjectif formel, il n'existerait aucune liaison entre les diverses perceptions isolées en soi, celles-ci demeurant à jamais des "tas incohérents". L'imagination fournit une règle d'association qui rend possible l'enchaînement des diverses représentations. Elle est cette fonction qui opère la rencontre de la sensibilité et de l'entendement en vue de la connaissance; sa synthèse est en réalité un effet de l'entendement sur la sensibilité (27).

L'idéal du bonheur résulte donc d'une synthèse de l'imagination qui réunit alors diverses représentations susceptibles de composer l'image du bien-être absolu. Loin d'être un simple agrégat, le concept de bonheur se présente plutôt comme un ensemble formé par les différents objets du désir reliés entre eux par l'imagination suivant la règle de l'amour de soi (28). L'idéal du bonheur représente donc un tout dont les éléments sont ordonnés en fonction de "cette tendance à se faire soi-même, d'après les principes subjectifs de détermination de son libre arbitre, principe objectif de détermination de la volonté en général" (29). Ainsi, relativement au bonheur, la tendance à s'estimer soi-même constitue cette règle qui coordonne les différents désirs, dont certains doivent être restreints au profit d'autres si l'on veut jouir au maximum de tous les avantages de la vie.

Le concept de bonheur se présente alors comme le "titre général des principes subjectifs de détermination" (30). Il est le point de convergence de tous les objets qui déterminent la faculté de désirer en vue de satisfaire les tendances subjectives. Le bonheur sert "partout de base au rapport pratique des objets de la faculté de désirer" (31). Il est un "titre commun" (32) sous lequel se regroupent toutes les règles pratiques qui visent à l'amélioration de son état.

Mais, "pour grande artiste et magicienne que soit l'imagination" dans la synthèse des objets du bonheur, "elle n'est pas créatrice; elle doit tirer des sens la matière de ses images" (33). Ainsi tous les éléments cons-

titutifs du bonheur "doivent être empruntés à l'expérience" (34). L'apprentissage du bonheur ne peut se faire qu'à partir des diverses perceptions et sensations dans lesquelles chacun découvre ce qui lui procure de l'agrément, et "tout ce que l'on enseigne a priori à ce sujet doit être considéré comme tautologique ou dénué de tout fondement" (35). Ce qui, relativement au bonheur, paraît être un raisonnement a priori, n'est au fond rien d'autre qu'une proposition tirée de l'expérience et élevée par induction jusqu'à l'universalité (36). Le bonheur est donc un principe empirique, et à ce titre, il ne peut donner lieu à la constitution d'une doctrine si l'on entend par là "un enseignement dogmatique tiré de principes a priori, où l'on discerne tout par l'entendement sans information tirée d'autre part de l'expérience, et qui nous fournit des règles dont l'observation conduit à la perfection voulue" (37). Il va de soi que le bonheur ne peut pas non plus donner naissance à un système "à moins que la distribution n'en soit exactement proportionnelle à la moralité" (38).

La raison pratique au service du bonheur

La synthèse opérée par l'imagination forme une étape préliminaire et indispensable mais elle ne donne encore aucune connaissance au sens strict du mot, car celle-ci vient de l'entendement qui doit ramener à l'unité d'un concept la synthèse des diverses représentations sensibles; la raison pratique s'applique ensuite à déterminer ce qu'il faut faire pour être heureux (39). Cependant, celle-ci ne commande pas le bonheur. En effet, "ordonner à chacun de chercher à se rendre heureux serait une chose insensée, car on ne commande

jamais à quelqu'un ce que de lui-même il veut déjà inévitablement" (40).
 Le bonheur est déjà inscrit dans la nature de l'homme à titre de "fin réelle et même subjectivement nécessaire" (41).

Puisqu'elle n'impose pas la fin, la raison va alors ordonner les moyens, c'est-à-dire les présenter comme nécessaires par rapport à la fin visée. La raison délibère alors sur la capacité des moyens à procurer le maximum de bien-être. Elle dicte les antécédents afin que le conséquent s'ensuive. L'impératif qui pose ainsi la nécessité des moyens en vue de la fin est toujours hypothétique, car "l'action est commandée, non pas absolument, mais seulement comme moyen pour un autre but:" (42) je dois faire telle chose parce que je désire telle autre chose. Ici la raison s'applique à satisfaire les tendances subjectives de chacun; elle est au service du bonheur. Celui-ci est d'autant plus difficile à réaliser que chacun "ne peut pas tout ce qu'il veut" et que "savoir ce qu'il y a à faire" pour être heureux "réclame la connaissance du monde" (43).

Ainsi, les impératifs hypothétiques de la raison ne peuvent être que des "préceptes", (44) des "recommandations d'un procédé habile si on veut atteindre une fin" (45), des "règles générales de savoir faire" (46), car la raison doit exercer la prudence. On peut à juste titre la nommer raison pragmatique parce qu'elle opère selon le critère d'utilité, (47) choisissant parmi tous les moyens ceux qui s'avèrent les mieux aptes "à nous faire atteindre les fins qui nous sont recommandées par les sens" (48). Etant donné que la raison énonce des "conseils à l'usage de nos désirs" (49)

et en vue de notre bonheur, la règle de prudence peut être appelée loi (pratique) pragmatique (50). Ainsi les impératifs de la prudence ne commandent "en rien" (51) et ne "lient absolument personne", chacun demeurant libre de choisir "ce que bon lui semble" (52). Ce qui importe, souligne sagement Kant, c'est que chacun accepte de subir les conséquences de son libre choix (53). En effet, la prudence est un art qui s'apprend à nos dépens quand ce n'est pas à ceux d'autrui (54).

Kant compare celui qui jouit d'un certain bonheur à un marchand qui, satisfait de ses spéculations commerciales, "se réjouit de son sage discernement" (55). En effet, l'impératif de la prudence peut aussi être considéré comme un impératif technique ou comme une règle de l'habileté étant donné que tous les deux présentent des conditions en vue d'une fin (56). Dans les Fondements de la métaphysique des mœurs, Kant précise que, relativement au bonheur, la fin n'est pas simplement possible, mais qu'elle existe réellement et de façon inéluctable (57). L'impératif hypothétique du bonheur est alors assertorique et diffère de l'impératif technique qui demeure problématique. Cependant, dans la Première introduction de la critique de la faculté de juger, nous trouvons cette note de Kant:

"C'est ici le lieu de corriger une faute que j'ai commise dans les Fondements de la métaphysique des mœurs. En effet, après avoir dit des impératifs de l'habileté qu'ils ne commandaient que conditionnellement, à savoir sous la condition de fins simplement possibles, c'est-à-dire problématiques, je qualifiais de tels préceptes pratiques de problématiques, expression qui comporte à coup sûr une contradiction. J'aurais dû les appeler techniques, c'est-à-dire impératifs de l'art" (58).

Par ailleurs, tout impératif hypothétique est analytique, (59) c'est-à-dire que la prescription des moyens est contenue dans le vouloir de la fin; ainsi qui veut la fin doit en désirer les moyens; par contre, celui qui refuse les moyens ne doit pas rechercher la fin.

"Mais le fait que la fin à laquelle nous nous soumettons nous-mêmes ainsi que les autres, je veux dire le bonheur personnel - ne soit pas au nombre des fins simplement arbitraires, autorise une dénomination particulière pour ces impératifs techniques; en effet, le problème n'est pas uniquement comme c'est le cas pour les impératifs techniques, celui du procédé de réalisation d'une fin, mais également celui de la détermination de ce qui constitue cette fin (le bonheur), ce qu'il est nécessaire de supposer connu dans le cas des impératifs techniques en général" (60).

Ce qui donc nous oblige à distinguer réellement l'impératif du bonheur de tout autre impératif technique, c'est que la félicité se présente à nous comme une fin subjectivement nécessaire quoique indéterminée. En effet, le bonheur étant un idéal de la sensibilité, la raison ne peut, relativement au désir de félicité, qu'énoncer des conseils de prudence. Or ceux-ci constituent en réalité des "principes simplement théoriques" (61) qui fournissent des connaissances susceptibles de diriger l'activité en fonction de la fin proposée. Dans la logique, Kant distingue d'ailleurs entre une connaissance spéculative ayant pour objet l'être et une connaissance pratique visant l'agir, celle-ci pouvant être ou un impératif ou le principe d'un impératif (62); c'est le cas de tous les impératifs hypothétiques qui concernent la production d'un objet, non sa constitution. Ainsi l'impératif assertoriquement hypothétique du bonheur est une proposition pratique à contenu théorique. "Car il ne s'agit pas du tout [...] de la dé-

termination de la volonté", mais plutôt de la diversité des actions possibles par rapport à cette fin qu'est le bonheur (63).

Dans sa recherche du bonheur, chacun implique plus ou moins autrui à titre de moyen propre à satisfaire ses désirs personnels. En effet, "qu'est-ce que la prudence, sinon l'habileté à pouvoir mettre au service de ses intentions des hommes libres et chez ceux-ci, même les dispositions naturelles et jusqu'aux inclinations" (64). La prudence est un art qui autorise à "user" (65) aussi des autres hommes et à les influencer en fonction de ses intérêts. La raison pragmatique s'identifie alors à la raison technique, appliquant son habileté tant aux choses qu'aux êtres raisonnables ou non. "Régner sur les tendances des autres, de manière à les infléchir et à les déterminer selon ses propres intentions équivaut presque à s'emparer d'eux pour en faire de simples instruments de sa volonté" (66).

Quand on parle de bonheur, il ne peut s'agir que de bonheur personnel, car chacun compose son idéal de félicité selon "son sentiment particulier de plaisir et de déplaisir" (67), et se choisit un genre de vie en rapport avec ses penchants et sa manière d'être (68). De même, il revient à chacun de déterminer à partir de "sa tendance personnelle" (69) ce qu'il "veut compter comme bonheur" (70). Le bonheur comme concept exclusif ne tolère aucune ingérence étrangère. Ainsi, "personne ne peut me contraindre à être heureux d'une certaine manière (celle dont il conçoit le bien-être des autres hommes)" (71). Si chacun a le droit de découvrir son bonheur "dans la voie qui lui semble, à lui, être la bonne" (72), corollairement chacun a

le devoir de laisser l'autre s'occuper de son bonheur" selon son inclination et sa capacité" (73) et déterminer ses besoins "d'après sa manière de sentir" (74). Celui dont la félicité "dépend du choix d'un autre", si bienveillant soit-il, "se sent à juste titre malheureux" (75). D'ailleurs, peut-on considérer comme un bienfaiteur celui-là qui prétend prendre "paternellement soin" d'un autre "selon ses propres idées de bonheur" (76) ? Kant refuse de donner raison à Maupertuis qui essaie de calculer la somme de bonheur de la vie humaine; en effet, réplique-t-il, "seuls peuvent être additionnés des sentiments homogènes et [...] dans les complications de la vie le sentiment diffère absolument suivant la diversité des émotions" (77).

Ainsi poser une règle générale au sujet du bonheur, c'est y admettre aussitôt une "infinité d'exceptions" (78), car le concept du mieux-être dépend de l'opinion de chacun laquelle "est en outre, elle-même très changeante" (79). La raison pragmatique n'ordonne donc pas de la même manière à tout être raisonnable, et ses prescriptions ne valent que "sous une condition subjective contingente" (80) selon la conception que tel ou tel homme se fait de son bonheur. Ainsi le bonheur qui est "une loi subjectivement nécessaire (comme loi naturelle)" devient "objectivement un principe pratique tout à fait contingent qui peut et doit être très différent dans des sujets différents" (81).

D'où vient alors que des "hommes intelligents" (référence est sans doute faite aux épicuriens) aient pu élever le principe du bonheur au rang de loi universelle et objectivement nécessaire (82). Car prêter force de loi à la maxime du bonheur, c'est aussitôt accepter comme conséquence "exactement

le contraire de l'accord, la pire des contradictions, et la destruction complète de la maxime elle-même et de son but" (83). Le bien-être de chacun peut sans doute "s'accorder fortuitement" (84) avec la fin que d'autres visent également pour eux-mêmes, mais cette unanimité contingente (85) ne constitue certainement pas une raison suffisante pour "faire loi" (86). Ainsi, "relativement au bonheur, aucun principe universellement valable ne peut être donné pour loi" (87). Le principe du bonheur ne peut donc pas servir de règle à l'organisation d'un état à "titre de principe déterminant" (88), sans qu'on aboutisse alors à l'anarchie ou à l'oppression (89). En effet, le souverain cherche à rendre son peuple heureux selon son propre critère de bonheur et "il devient despote"; le peuple refuse de "se laisser frustrer de la prétention au bonheur commune à tous les hommes et il devient rebelle" (90).

Chapitre II

Antithétique du bonheur

A l'intérieur de cette analytique du bonheur, nous avons inscrit une antithétique qui est l'analytique portée à la limite de sa possibilité. L'antithétique expose en effet "le conflit [qui existe] entre des connaissances dogmatiques en apparence, sans que l'on attribue plus à l'une qu'à l'autre un titre plus parfait à notre approbation" (91). Kant n'a certes pas systématisé cette antithétique du bonheur, mais elle se laisse deviner tout au long de la lecture de ses textes. L'antithétique du bonheur soulève l'antinomie suivante:

thèse: le bonheur peut être produit par le système de la nature en dehors de nous comme en nous.

antithèse: le bonheur ne peut être produit par le système de la nature en dehors de nous comme en nous.

Thèse

Le bonheur peut être produit par le système de la nature en dehors de nous comme en nous.

Preuve

"Les hommes pris individuellement, et même des peuples entiers, ne songent guère qu'en poursuivant leurs fins particulières en conformité avec leurs désirs personnels, et souvent au préjudice d'autrui, ils conspirent à leur insu au dessein de la nature" (92). Ainsi, la nature nous "suggère" d'elle-même le bonheur comme "motif d'une certaine façon d'agir" (93). L'idéal du bonheur contient donc tout ce que la nature peut offrir," et rien

de plus"; (94) le bonheur est un principe matériel puisqu'il soumet des objets à la faculté de désirer. Si la nature forme la condition de possibilité du bonheur comme événement pour l'homme (95), elle est pour lui une finalité externe c'est-à-dire celle par laquelle "une chose de la nature sert à une autre de moyen en vue d'une fin" (96). Ici la nature tout entière est utilisée à titre de moyen par l'homme (97), qui devient alors "fin dernière de la nature" (98). "Du moins on ne peut pas voir a priori pourquoi la nature ne serait pas établie ainsi" (en vue du bonheur de l'homme) puisque celui-là s'avère "possible par son mécanisme pour autant que nous puissions en juger" (99). Le bonheur constitue donc "l'ensemble de toutes les fins possibles <pour l'homme> par la nature en dehors de l'homme et en l'homme"; celle-ci forme la matière de toutes les fins visées par l'homme ici-bas (100).

"Si l'on parle du bonheur de l'homme sauvage, ce n'est pas pour retourner dans les forêts, c'est seulement pour voir ce que l'on a perdu d'un côté, tandis qu'on gagne de l'autre; et cela, afin que dans la jouissance et l'usage du luxe social on n'aille pas s'attarder de tout son être aux goûts qui en dérivent, et qui sont contraires à la nature comme à notre bonheur, afin qu'on reste avec la civilisation un homme de la nature" (101).

Le concept d'une finalité de la nature est cependant un concept propre à la faculté de juger réfléchissante du sujet (102). "Il nous est même a priori impossible de justifier comme acceptable un tel concept dans sa réalité objective" (103). Ayant admis que la nature forme la condition de son bien-être, l'homme recherche donc le bonheur comme sa "fin naturelle" (104). Tandis qu'il pose la nature comme sa finalité externe, l'homme se propose la félicité comme finalité interne d'un être organisé dans le-

quel "tout est fin et réciproquement aussi moyen" (105). La finalité interne (bonheur) de l'homme devient alors un corollaire de sa finalité externe (nature). Le bonheur peut ainsi être défini comme "l'état dans le monde d'un être raisonnable, à qui, dans tout le cours de son existence, tout arrive suivant son souhait et sa volonté" (106). Etant donné que nous dépendons de la nature en ce qui concerne les objets de notre sensibilité, (107) le bonheur se présente à nous comme une "fin irrésistible" (108) et devient alors "la première des choses et ce que nous désirons sans condition" (109). Chez l'homme donc, le désir d'être heureux ou, puisque celui-ci est "habituel", l'inclination au bonheur (110) dérive d'une "impulsion de sa nature" (111), si l'on accepte de nommer ainsi d'une manière générale "ce qui nous est inné" (112).

Si tous les hommes possèdent déjà d'eux-mêmes "l'inclination au bonheur la plus puissante et la plus intime", c'est que "précisément dans cette idée du bonheur toutes les inclinations s'unissent en un total" (113). L'inclination révèle la dépendance de la faculté de désirer vis-à-vis des sensations; elle témoigne toujours d'un besoin (114). Par ailleurs le penchant est le "fondement subjectif de la possibilité d'une inclination"; (115) il indique une "prédisposition" à désirer telle jouissance et donne lieu à l'inclination lorsque le sujet fait l'expérience de cette jouissance (116). "Ce qui en toi tend au bonheur, c'est le penchant" dit le maître à l'élève (117). Ainsi le bonheur résulte de la satisfaction, aussi bien extensive, intensive, que protensive, de l'ensemble des penchants (118). En outre, la fin est toujours l'objet d'un penchant (119). Ainsi toutes

les fins qui sont données par les penchants s'unissent en une seule, le bonheur (120). Celui-ci appartient donc à la "loi naturelle des désirs et des inclinations" (121).

Celles-ci ne sont en soi ni bonnes ni mauvaises (122) car la sensibilité comme disposition constitutive de notre être est toujours "innocente" (123). Vouloir extirper ses inclinations naturelles serait donc non seulement "inutile" mais "nuisible" et même "blâmable" (124). Il importe plutôt de les "dompter afin qu'elles ne se détruisent pas les unes par les autres, mais qu'elles puissent être amenées à s'accorder en un tout appelé bonheur" (125).

Par ailleurs, les inclinations de l'homme témoignent toujours de ses besoins. "Être content de son existence tout entière n'est pas en effet une sorte de possession originelle"; c'est au contraire un "problème qui nous est imposé par notre nature finie elle-même" et qui révèle notre dépendance ou notre inaptitude à nous suffire nous-mêmes (126). Nous avons des besoins qui sont en relation étroite avec la matière de notre faculté de désirer (127), c'est-à-dire avec des objets dont la réalité est souhaitée (128) et dont la faculté de désirer peut alors être la cause par les représentations qu'elle s'en fait (129). Or le sentiment de plaisir est la représentation de l'accord qui s'établit entre un objet et la faculté de désirer qui peut ainsi produire la réalité de cet objet (130). Le plaisir est donc toujours lié à l'existence d'un objet en tant que la représentation de celui-ci devient un principe déterminant du désir de cet objet "par

la sensation agréable que le sujet attend de la réalité" de celui-ci (131). Ainsi, le plaisir appartient à la sensibilité et non à l'entendement, puisqu'il exprime le rapport de telle représentation au sujet d'après un sentiment, au lieu de traduire la relation d'une représentation à un objet au moyen de concepts (132). De plus, quelle que soit l'origine des diverses représentations qui nous affectent, "qu'elles soient objectivement simplement sensibles ou entièrement intellectuelles" (133), le sentiment de plaisir qui les accompagne est toujours d'une "seule et même espèce" et ne peut être "connu qu'empiriquement" (134). Car, "l'agréable, en tant que mobile des désirs, est toujours identique en son genre, quelle que soit son origine et si différente spécifiquement que puisse être la représentation (du sens et de la sensation considérés objectivement)" (135). Seule importe la "quantité des excitations" ou "pour ainsi dire [...] la masse de la sensation agréable" (136). Etant donné qu'il représente l'accord de la faculté de désirer avec un objet susceptible de répondre à nos besoins, le sentiment de plaisir est le signe de "ce que nous avons besoin pour être contents de notre état" (137). Or "la conscience qu'a un être raisonnable de l'agrément de la vie accompagnant sans interruption toute son existence est le bonheur" (138). Le principe du bonheur personnel est donc intimement lié au sentiment de plaisir qui naît de la satisfaction de nos besoins fondamentaux.

Ce qui en outre rend le plaisir toujours identique en son genre, quelle que soit la provenance de la représentation qu'il accompagne, c'est qu'il affecte en nous "une seule et même force vitale" (139). Or la vie est le pouvoir d'agir en conformité avec les lois de la faculté de désirer (140).

Le plaisir consiste en un "sentiment d'intensification de toute la vie de l'homme et par conséquent du bien-être corporel, c'est-à-dire de la santé" (141). Avec Epicure, Kant soutient incontestablement que "le plaisir et la douleur sont toujours corporels... parce que la vie sans le sentiment du corps n'est que conscience de son existence, et non sentiment du bien-être ou de son contraire, c'est-à-dire de la stimulation ou de l'arrêt des forces vitales" (142).

Etant donné qu'il naît de la représentation d'une chose dont l'existence est désirée, le sentiment de plaisir repose sur la "capacité de sentir du sujet" et ne peut donc être éprouvé "à un degré égal chez tous les êtres raisonnables" (143). Le plaisir qui accompagne la satisfaction de nos besoins spécifiques dépend "moins des choses extérieures" auxquelles il est cependant lié que de notre "sensibilité propre", de sorte que certains éprouvent de la joie là où d'autres ne trouvent que du chagrin (144). Etant donné qu'un même objet peut être simultanément cause de plaisir chez l'un et de déplaisir chez l'autre, "les principes des désirs" peuvent être aussi des "principes d'aversions"; (145) ils s'opposent alors réellement l'un à l'autre, non pas cependant comme "le profit et l'absence de profit, mais comme le profit et la perte" (146). Ce qui entre les hommes cause une grande différence, c'est ce qui concerne "le caractère agréable ou désagréable" de leur sensation d'un seul et même objet dont l'existence est souhaitée pour satisfaire un besoin; ainsi, on "ne peut absolument pas demander que tout un chacun avoue trouver du plaisir aux mêmes objets" (147). C'est donc ce sen-

timent "particulier" de plaisir et de déplaisir, "propre à chacun", qui lui fera découvrir où sont véritablement ses besoins et "en quoi il doit placer son bonheur" (148).

Antithèse

Le bonheur ne peut être produit par le système de la nature en dehors de nous comme en nous.

Preuve

Rappelons au départ cette définition que Kant donne de la nature: "Par nature (au sens empirique), nous devons entendre l'enchaînement des phénomènes quant à leur existence suivant des règles nécessaires, c'est-à-dire suivant des lois" (149). En effet, tout dans la nature, qu'il s'agisse du monde vivant ou des êtres inanimés, se produit selon des règles, quoique plusieurs de ces règles demeurent encore inconnues. "Toute la nature en général n'est strictement rien d'autre qu'une interdépendance des phénomènes selon des règles; et il n'y a nulle part aucune absence de règles" (150). De même, toutes nos facultés s'exercent suivant des règles que nous pouvons d'ailleurs arriver à connaître (151). Bien plus, l'entendement, qui est pure spontanéité, est la "source et la faculté de penser des règles en général" (152) auxquelles sont soumis les divers phénomènes de la nature, tandis que la sensibilité est la faculté réceptrice des impressions fournies par les sens.

Nous avons montré que tous les éléments constitutifs du bonheur sont empiriques, c'est-à-dire que ce concept est composé des diverses expériences vécues ou projetées par son auteur et totalisées en un maximum par l'imagination qui en opère la synthèse. Le bonheur comme idéal de la sensibilité n'est gouverné par aucun principe de la raison. Au lieu d'une figure déterminée, le bonheur représente un "dessein flottant" (153), aucune règle ne pouvant alors être tirée. "Car aussi bien les circonstances que l'illusion pleine de contradictions et en outre sans cesse changeante où l'individu place son bonheur (personne ne peut lui prescrire où il doit le placer) font que tout principe ferme est impossible et [le bonheur est] en lui-même impropre à fonder une législation" (154).

Il existe donc une incompatibilité entre l'idéal du bonheur et le concept de nature. Tandis que le bonheur n'est soumis à aucune règle déterminée, la nature est au contraire régie par des lois nécessaires et fixes. En effet, au lieu d'exercer son pouvoir de légiférer sur les inclinations naturelles, la raison s'applique plutôt à les servir. Or les désirs de l'homme varient constamment, comme aussi cette idée de bonheur qui les contient tous. L'homme "modifie même si souvent ce concept, que si la nature était entièrement soumise à son caprice, elle^{ne} pourrait absolument admettre aucune loi déterminée universelle et fixe pour s'accorder avec ce concept mouvant et, ce faisant, avec la fin que chacun se propose de manière arbitraire" (155).

Par ailleurs, l'homme ne peut pas se considérer comme un "favori" de la nature, puisque celle-ci n'a pas eu "plus de bienfaits pour lui que pour tous les animaux", ne le ménageant pas plus qu'un autre animal dans ses effets pernicioeux (156). La nature ne s'est pas montrée prodigue à l'égard de l'homme. Ainsi, pour se défendre, celui-ci ne possède ni cornes, ni griffes, ni crocs, mais seulement des mains. "La nature semble même s'être ici complu à sa plus grande économie, et avoir mesuré sa dotation animale au plus court et au plus juste en fonction des besoins les plus pressants d'une existence à ses débuts" (157). En effet, l'homme ne possède pas d'instinct et n'est pas "informé par une connaissance innée"; il doit "plutôt tirer tout de lui-même", comme si ses moyens d'existence devaient être "entièrement son oeuvre propre" (158). Mais si l'homme peut se poser comme "fin dernière de la nature", s'il est digne du "titre de seigneur de la nature, il doit en même temps reconnaître qu'il est aussi "un membre dans la chaîne des fins naturelles", c'est-à-dire qu'il est un moyen de conserver la finalité dans le mécanisme des autres membres (159). L'homme jouit si peu d'un statut privilégié dans le monde qu'on peut dire de l'auteur de la nature "qu'il s'est peu soucié du bonheur" de l'homme et même qu'il agit en "despote" (160).

Il existe aussi une certaine incohérence dans les dispositions humaines. Si d'une part, l'usage de la raison s'avère indispensable à la découverte de notre bonheur, il n'en demeure pas moins vrai par ailleurs que cette faculté "limite de bien des manières et même peut en réduire à rien au moins dans cette vie, la réalisation" (161). Chez un être organi-

sé, tout organe fonctionne en rapport avec une fin pour laquelle il est le mieux adapté. "Or, si dans un être doué de raison et de volonté la nature avait pour but spécial sa conservation, son bien-être, en un mot son bonheur, elle aurait bien mal pris ses mesures en choisissant la raison de la créature comme exécutrice de son intention"; (162). Le contentement de son état "pourrait bien être produit par une autre cause" (163). Ainsi les chemins qui mènent au bonheur seraient indiqués "bien plus exactement par l'instinct", et la félicité serait "plus sûrement atteinte de la sorte" (164). Peut-on d'ailleurs considérer comme une faveur échue à l'homme, cette raison qui au sujet du bonheur n'a que de "faibles lumières" à offrir? (165) En effet, lorsqu'on fait le compte de tous les avantages que nous procure la raison en ce qui concerne notre bonheur, on découvre bien vite qu'elle nous impose souvent "plus de peine" qu'on ne récolte de plaisir (166). La raison ne devrait être admise que pour permettre à l'homme de réfléchir "sur les heureuses dispositions de sa nature, pour les admirer, pour s'en réjouir et en rendre grâce à la cause bienfaisante" (167). Ainsi, vu que la raison ne peut que "se mêler gauchement" de notre bonheur, (168) éprouvons-nous plus "d'envie que de dédain" vis-à-vis de cette "catégorie plus commune d'hommes qui se laissent conduire de plus près par le simple instinct naturel et qui n'accordent à leur raison que peu d'influence sur leur conduite" (169).

Cette même raison nous trompe d'ailleurs bien souvent en ce qui concerne la nature de nos véritables besoins, étant donné qu'elle possède, avec l'aide de l'imagination, le pouvoir de "créer artificiellement des dé-

sirs" sans fondement naturel voire même en opposition avec nos besoins naturels, favorisant alors "l'éclosion de tout un essaim de penchants superflus" (170).

La raison "se refuse" à accorder au bonheur le titre de "bien suprême", car elle ne peut accepter qu'une existence, entièrement consacrée à la jouissance, "ait une valeur en soi", si importante que soit l'activité déployée à cette fin et même si celui qui mène une telle existence "était très utile" à autrui dans la poursuite du même but (171). En effet, quelle que soit la "plénitude de son agrément", le bonheur est loin d'être pour la raison un "bien inconditionné" parce que notre nature n'est pas ainsi faite (172) "qu'elle puisse trouver son terme et se satisfaire dans la possession et la jouissance" (173). On découvre bientôt que plus on recherche la jouissance dans la vie, plus on s'éloigne du véritable contentement (174). "Car les penchants changent, croissent avec la satisfaction qu'on leur accorde et ils laissent toujours un vide plus grand encore que celui qu'on a cru remplir" (175).

En outre les inclinations naturelles de l'homme se transforment rapidement en passion, lorsque tout contrôle de la raison est exclu ou devenu quasi impossible (176). La passion doit cependant être distinguée de l'affection car dans celle-ci "la liberté de l'esprit" n'est qu' "entravée" (177). Ainsi, que la raison en vienne à cesser de contrôler les inclinations naturelles de l'homme, celles-ci se déchaînent aussitôt, et l'homme "travaille [...] autant qu'il en a la force" à sa misère comme "à la des-

truction de sa propre espèce", se plongeant "lui-même dans des tourments qu'il se forge" et annulant l'effet de "la plus bienfaisante nature" (178).

Une conscience vive de la contradiction s'alliant à un pessimisme naturel auront fait dire à Kant nommé "philosophe des antinomies" (179) que "l'espèce humaine paraît ne pas atteindre sa destination" (180), s'il s'agit du bonheur, et que "l'eudémonisme, avec ses espérances vaines, paraît [...] insoutenable" (181). Car "le cours des choses humaines est hérissé d'une foule d'épreuves qui attendent l'homme" (182).

Conclusion

Le bonheur est un droit inné puisque le sentiment d'être heureux rejoint la force vitale par le biais du plaisir qu'il procure. Le désir d'être heureux est aussi un droit exclusif, car il appartient à chacun selon sa tendance personnelle et sa manière d'être. Le droit au bonheur se présente ainsi comme un droit exclusif à chacun et qui est intimement lié au droit à l'existence. Ce droit ne peut donc pas être nié.

Or l'établissement du principe du bonheur personnel comme principe des mœurs pose le problème de la diversité des désirs de bonheur. En effet, si chacun s'enferme dans son projet d'être heureux en laissant pour compte l'intérêt d'autrui, un conflit éclate bientôt entre les hommes, chacun se réclamant de son droit au bonheur. La réalisation du bonheur personnel exige donc comme condition la réalisation de tous les désirs de bonheur. Mais comment une rencontre entre les hommes peut-elle être simplement rendue possible?

Par ailleurs, le bonheur comme événement selon le mécanisme de la nature (en nous comme hors de nous) ne constitue qu'une apparence, puisque tantôt il s'avère possible et que tantôt il paraît ne pas pouvoir être réalisé. Il est un effet contingent des accidents favorables de la vie et donc à ce point soumis au hasard des circonstances qu'on ne peut pas voir comment pourraient être déterminées les conditions de son avènement dans le monde. Mais alors, si la possibilité réelle du bonheur ne peut pas être établie, possédons-nous en vain ce désir d'être heureux?

Deuxième partie

Dialectique
du bonheur et de la moralité

Introduction

Les questions de fait jouent un rôle important dans la philosophie de Kant. Ainsi la Critique de la raison pure est "la préparation nécessaire au développement d'une métaphysique bien établie en tant que science" (1), celle-ci obtenant déjà une "approbation unanime et durable" (2). De même la Critique de la raison pratique implique la reconnaissance de ces deux faits irréductibles que sont le désir d'être heureux trouvé chez tout être raisonnable mais fini (3) et la loi morale que "je [...] vois devant moi et que je [...] rattache immédiatement à la conscience de mon existence" (4).

Or bonheur et moralité se trouvent engagés dans une "dialectique naturelle" (5), le bonheur luttant contre le devoir (6) qui exige la limitation de son domaine (7). En effet, ces deux principes sont essentiellement distincts (8). Bien plus, on obtient "juste le contraire" du principe de la moralité lorsqu'on pose la maxime du bonheur personnel comme principe déterminant de la volonté (9). L'établissement du principe moral exige plutôt qu'on fasse complètement abstraction de tout désir de bonheur personnel (10). Ainsi faut-il séparer idéal de bonheur et principe moral (11), si l'on veut obtenir le devoir "tout à fait pur" (12), c'est-à-dire représenté de manière à "sauter aux yeux" (13). Car "tout mélange" de ce qui appartient au bonheur avec ce qui définit le devoir forme un obstacle à l'autorité et au prestige de la loi morale (14), tout égard au bonheur personnel ne pouvant que "contaminer et débiliter l'intention morale elle-même" (15).

Cependant précise Kant, cette distinction du bonheur et de la moralité ne constitue pas pour autant une "opposition" car la raison pratique ne peut exiger qu'on abandonne là toute aspiration au bonheur, celui-ci demeurant pour nous un impératif inéluctable (16). Mais parce que ce "mélange" du bonheur et de la moralité s'avère "à l'usage difficile à éviter", la raison éprouve le besoin "de le dissocier par des agents contraires pour connaître quels [en] sont les éléments et les proportions [...], qui réunis, procurent la jouissance d'une félicité ayant valeur morale" (17).

Dans un premier moment, nous opposerons bonheur et moralité afin de pouvoir, en deuxième lieu, poser les conditions de leur coexistence dans une liaison réciproque.

Chapitre III

Opposition du bonheur et de la moralité

La distinction du bonheur et de la moralité constitue "la première et la plus importante affaire de la raison pure pratique" (18). Afin de les distinguer complètement, nous établirons un parallèle entre ces deux principes quant à leur origine d'abord, puis quant à leur forme (19) alors qu'une solution au problème de la diversité des désirs s'offrira d'elle-même. Nous opposerons ensuite les mobiles que chacun de ces principes soumet à la volonté, en posant finalement le problème de la scission de l'objet de la raison pure pratique.

Opposition quant à l'origine

L'idéal du bonheur naît d'une synthèse opérée par l'imagination qui cherche alors à retracer toutes les expériences agréables vécues ou projetées par le sujet en vue de composer un tout ordonné suivant la règle de l'amour de soi et dont le contenu cependant dépasse largement celui d'une sensation ou d'une perception; en effet tous les avantages de la vie s'y trouvent réunis pour donner l'image du bien-être total. Cette synthèse de tous les éléments susceptibles de procurer le bonheur est ensuite ramenée analytiquement à l'unité d'un concept par l'entendement qui en fournit la connaissance proprement dite. Celle-ci s'achève dans la raison qui effectue l'unité des conditions empiriques nécessaires à la réalisation du bonheur. "C'est ainsi [...] que, dans la doctrine de la prudence, l'union de toutes les fins qui nous sont données par nos penchants en une seule: le bonheur, et l'accord des moyens pour

y arriver, constituent toute l'oeuvre de la raison..." (20). La raison pratique ne nous commande pas d'être heureux puisque c'est là une loi de notre nature d'être sensible; elle ordonne plutôt les moyens jugés nécessaires à la réalisation de cette fin (le bonheur). La raison pratique est au service des inclinations naturelles dont la satisfaction procure le bien-être. Cependant, elle "ne peut fournir que des lois pragmatiques de notre libre conduite" (21) c'est-à-dire des lois qui sont promulguées en vue de répondre aux exigences de notre nature sensible. Or "ce qui apporte un avantage vrai et durable est toujours, si cet avantage doit être étendu à toute l'existence, enveloppé d'impénétrables ténèbres..." (22). Il faut d'autant plus de prudence que le bonheur s'avère un concept toujours changeant qui s'adapte à toute nouvelle expérience de son auteur. En effet, le bien-être de chacun repose sur son sentiment particulier de plaisir et de déplaisir qui lui indique où se trouvent ses besoins. Ainsi la raison pragmatique ne commande pas absolument mais seulement d'une manière empiriquement conditionnée. Les lois pragmatiques de la raison se présentent alors comme des conseils à suivre si l'on veut arriver à être heureux.

Au contraire de celles-ci, les lois morales "seraient des produits de la raison pure" (23), c'est-à-dire d'une raison indépendante de toute condition empirique. Présentons brièvement cette fonction de l'entendement ou de la faculté de penser en général. La raison est nommée "pouvoir des principes", c'est-à-dire faculté des connaissances synthétiques par concepts; elle est en nous ce qu'il y a de "plus élevé pour élaborer la ma-

tière de l'intuition et pour la ramener à l'unité la plus haute de la pensée" (24). En effet, la raison opère la synthèse la plus parfaite possible du multiple et du divers. Elle procure une connaissance du particulier dans le général (25) ou bien permet de déduire le particulier du général (26). La raison représente donc le singulier suivant des principes et en tant qu'il est nécessaire (27).

Or ce n'est toujours "qu'une seule et même raison qui du point de vue théorique ou pratique juge d'après des principes a priori..." (28). Si des principes et des lois de la raison peuvent ainsi être appliqués aux choses et aux êtres en vue de les connaître, la simple forme de législation universelle de la raison, toute matière ayant été abstraite, peut donc aussi présider aux actions décrétées par notre pouvoir de causalité (29). Ainsi qu'elle soit théorique ou pratique, la raison se pose donc toujours en "législatrice universelle", de sorte que toute forme universelle, dans la nature ou par le libre vouloir de l'homme, vient de la raison (30). Car celle-ci doit "saisir ensemble" (31) en établissant le rapport du particulier à la totalité et en composant les liens des parties entre elles.

Si le pouvoir législateur de la raison peut ainsi déterminer la volonté et si par ailleurs "faire quelque chose par devoir signifie: obéir à la raison" (32), le devoir exprime alors une reconnaissance du pouvoir législateur de la raison en tant que celui-ci peut être contraignant pour la volonté. La loi morale n'est donc pas un produit de la raison mais une manifestation même de sa structure (33). Le devoir est la ré-

vélation du pouvoir que possède la raison de légiférer sur la diversité des désirs. "Car en soi le devoir n'est rien d'autre que la limitation du vouloir à la condition d'une législation universelle rendue possible par une maxime admise quel que soit l'objet ou la fin de ce vouloir (serait-ce même par conséquent le bonheur)" (34). Ainsi accepter la loi consiste donc à prendre conscience a priori du pouvoir formel de la raison, alors même que tout objet en est exclu (35), et surtout à admettre son besoin fondamental de cohérence. L'homme découvre alors le "plus puissant" motif d'agir, qui est "plus pressant et plus prometteur de succès" que tout ce qui s'accorde avec le bonheur personnel (36). Etant donné que "la connaissance du devoir se présente d'elle-même à chacun", même "l'entendement le plus ordinaire" est capable de satisfaire à la règle morale (37). Le concept du devoir est "plus simple, plus clair, plus compréhensible et plus naturel" à chacun que tout concept de bonheur qui exige "toujours beaucoup d'art et de réflexion" (38). De plus, la réalisation du bonheur nécessite la connaissance du monde et dépend de la capacité physique de produire l'objet désiré; au contraire, accomplir son devoir est "en tout temps au pouvoir de chacun" (39).

La loi morale qui est la révélation de la structure même de la raison, doit être distinguée du sentiment moral. Car "donner le nom de sentiment moral à cette nécessité intérieurement sentie de conformer notre vouloir à la volonté universelle, ce n'est que désigner une manifestation de ce qui a lieu en nous sans se prononcer sur sa cause" (40). Le sentiment moral est un effet produit en nous par l'influence de la

prescription morale; il est le contentement éprouvé suite à l'exécution de la loi de notre raison (41). Le sentiment moral ne peut donc être le fondement de l'obligation morale puisqu'il ne peut être senti sans qu'on ait d'abord satisfait aux exigences du devoir. Etant donné qu'il ajoute au bien-être par le plaisir qu'il procure, le sentiment moral doit être rangé dans le principe du bonheur personnel (42).

Opposition quant à la forme

Deux tendances se disputent à l'intérieur de tout homme: "le particularisme rapportant tout à soi, et le sens du bien commun qui pousse ou qui attire l'âme hors d'elle-même vers autrui" (43). En effet, bien que l'intérêt personnel et le besoin individuel constituent des puissances qui certainement nous meuvent, une "secrète force", une volonté en quelque sorte "étrangère" nous contraint à tenir compte de l'intérêt d'autrui, lors même que ceci nous contrarie vivement (44). Car si l'homme possède "le caractère d'insociabilité qui le pousse à vouloir tout diriger dans son sens" (45), il est par ailleurs "destiné par sa raison à former une société avec les autres" (46). L'homme est donc partagé entre son désir d'être heureux qui l'incite à ne considérer que son profit personnel, et la prescription morale de sa raison qui pose la nécessité du bien commun. Tandis que la maxime du bonheur vise l'intérêt particulier de chacun, la "loi des mœurs" (47) réclame le bien universel.

Dès sa promulgation par la raison, la loi morale entre immédiatement "en collision" (48) avec les tendances subjectives de chacun, ce qui a pour effet de rendre plus difficile son application. Ainsi quoique d'origine empirique, le sentiment de plaisir sur lequel repose toute inclination et tout désir appartient nécessairement au système de la moralité pure en tant qu'obstacle à surmonter, ou plutôt comme attrait dont il faut se dégager (49). Car les inclinations "ne sont autre chose que les adversaires des principes en général" (50). Elles constituent en effet des "forces opposées (en partie puissantes)" (51) qui retiennent la raison au niveau du singulier et l'empêche de s'élever vers l'universalité. Les penchants doivent donc être combattus et soumis par la raison (52) dans la mesure où ils interdisent son usage complet en bloquant son pouvoir de législation universelle et en l'enfermant dans le domaine clos de la subjectivité. Or chacun doit pouvoir entendre ce que sa raison lui dicte d'elle-même en refusant de se laisser distraire par la "tendance à s'estimer soi-même [qui] appartient aux penchants" (53). Une discipline des inclinations naturelles s'impose donc si l'on veut éviter que "l'homme soit détourné de sa destination, celle de l'humanité, par ses penchants animaux" (54). En effet ceux-ci dépendent de la manière de sentir de chacun" et si on leur confère "la dignité d'un principe pratique supérieur" déterminant immédiatement la volonté, on aboutira à la dégradation de l'humanité (55). Car si ardent que soit son désir de bonheur, et si puissants qu'apparaissent les attraits du confort et du bien-être, l'homme est destiné par sa raison à accéder à l'humanité en combattant activement les tendances grossières de sa nature (56). Aussi,

bien que son "penchant animal à l'égoïsme" l'incite à se constituer "un régime d'exception pour lui-même", l'homme, en tant qu'être raisonnable, "souhaite une loi qui limite" son désir d'être heureux (57).

La raison de l'homme refuse d'être un simple agent de bien-être au service des inclinations naturelles; elle veut être elle-même, en exerçant son pouvoir de législation universelle. En effet lorsque, dans son usage pragmatique, la raison s'affaire en vue du bon plaisir de chacun, elle n'éprouve qu'une piètre satisfaction, car elle est en situation de dépendance vis-à-vis des penchants. Au contraire, lorsque, dans son usage moral, la raison édicte la "loi des mœurs", en révélant sa structure propre, elle connaît alors une satisfaction à sa mesure (58). Car la loi morale, en tant que forme universelle de la raison, manifeste le pouvoir législatif de celle-ci sur les penchants individuels. En faisant abstraction d'eux, la raison morale affirme par là son indépendance à l'égard des penchants, "du moins comme causes déterminantes (sinon comme causes affectives)" du désir (59). Son activité diffère essentiellement de celle de la raison pragmatique qui demeure "un instrument propre à satisfaire [les] besoins de l'homme comme être sensible" (60). Ainsi, ce que la raison pragmatique soumet à l'arbitre, elle le "conseille simplement" (61) à titre de moyen le plus utile à la réalisation du bonheur. Par contre, ce que la raison morale exprime par le devoir, elle l'ordonne catégoriquement (62) non pas comme un "état meilleur", mais comme le seul qui soit "bon en soi" (63). En effet, les déclarations de la raison morale constituent des manifestations de sa structure propre en tant que pouvoir

de législation universelle. Tandis que la loi morale est une révélation de l'être essentiel de la raison, l'usage pragmatique de celle-ci ne constitue qu'une fonction subalterne.

L'impératif moral exprime donc une nécessité inconditionnée, valable pour tout être raisonnable, tandis que l'impératif du bonheur ne représente qu'une nécessité conditionnée, selon ce que chacun veut pour être heureux. La loi morale commande de façon absolue, la maxime du bonheur change suivant les besoins de chacun. En tant qu'elle est une affirmation de la structure même de la raison, la loi morale ne constitue pas un objet de libre choix, et chacun est tenu de réaliser le bien universel signifié dans le concept du devoir, lors même que cela va à l'encontre de son bien-être. Certes le désir du bonheur est aussi une nécessité de notre nature, mais comme il dépend de chacun selon son expérience, il ne peut revêtir le caractère de nécessité d'une loi objective et universelle de la raison. Aussi seule une désobéissance aux édits de la raison morale devient passible de punition, la maxime du bonheur n'ayant pas force de loi (64).

En tant qu'elle est la conscience a priori du pouvoir législateur de la raison, la loi morale est seule à pouvoir soumettre la diversité des désirs (65). Si, par ailleurs, l'on s'en tient à un usage pragmatique de la raison, il devient impossible de poser un "principe commun" susceptible d'unifier les divers désirs de bonheur tant les hommes sont divisés entre eux à ce sujet (66). En effet, si tous se fixent comme but

unique de rechercher tout le plaisir que, par ailleurs, ils sont en droit d'attendre, ils se frustreront les uns les autres et n'aboutiront qu'au contraire du plaisir (67). Tant que chacun se retire dans le projet d'être heureux, en refusant de considérer les exigences de sa raison morale, le problème de la diversité des désirs de bonheur demeure insoluble et tout avènement du bonheur, improbable. Car, en limitant les tendances subjectives de chacun (68), la loi morale se pose comme la condition essentielle de la réalisation du bonheur de tous et de chacun à la fois. Tandis que le désir d'être heureux sème la discorde entre les hommes, le "principe des moeurs" (69), tel "une loi universelle de la nature [qui] met l'harmonie en tout" (70), permet aux hommes de se rencontrer dans la poursuite du bien universel.

Opposition quant au mobile de la volonté

En tant qu'il résulte de la satisfaction de l'ensemble des inclinations naturelles de l'homme, le bonheur repose sur le sentiment de plaisir qui est la condition de possibilité de la détermination de la faculté de désirer. Le sentiment de plaisir se confond alors avec le sentiment de l'agréable, c'est-à-dire avec ce qui influence la volonté uniquement au moyen de la sensation et qui varie suivant la sensibilité de chacun (71). Etant donné qu'il accompagne ainsi les objets de la sensation et qu'alors nous sommes passifs, ce sentiment est aussi nommé "plaisir de jouissance" (72). Il est celui qu'on subit (73) car "il consiste dans le contentement de ce dont la nature nous fait don, par consé-

quent de ce dont l'on jouit comme d'un don étranger" (74). L'expérience seule peut enseigner en quoi nous pouvons trouver du plaisir; car il est impossible de distinguer a priori entre les représentations qui s'accompagnent d'une sensation agréable et celles qui se rattachent à un déplaisir (75). En tant qu'il constitue le fondement de la détermination de la volonté, le "plaisir de jouissance" doit donc précéder toute détermination de celle-ci (76).

Par ailleurs, tout plaisir anticipé avant l'exécution d'une action admise par la loi sera dit "pathologique" (77); car seule la conscience a priori du pouvoir législateur de la raison sur la volonté doit servir de mobile (78) à la détermination de celle-ci. La loi détermine alors immédiatement la volonté sans l'intermédiaire du sentiment de plaisir. "C'est quelque chose de très élevé pour la nature humaine d'être immédiatement déterminé à agir par une loi pure de la raison..." (79). La raison détermine donc elle-même l'intérêt (80) qui sert de mobile à la faculté de désirer sans que soit requise l'intervention du sentiment de plaisir. La satisfaction éprouvée par la suite n'est plus un plaisir de jouissance, mais un plaisir moral "procédant de l'activité personnelle et de sa conformité à l'idée de sa destination" (81). La satisfaction n'est plus envisagée comme fondement de la détermination de la volonté; c'est plutôt la détermination de celle-ci qui sert de principe au sentiment de plaisir (82), car la volonté est un pouvoir de prendre une loi de la raison comme motif d'agir (83).

Kant rejette définitivement toute intrusion de l'eudémonie dans le système de la moralité, soutenant que ceci provoquerait "l'euthanasie (la douce mort) de toute morale" (84). Aussi s'emploie-t-il résolument à interdire toute influence préalable du sentiment de plaisir dans l'exécution du principe moral. Il démasque le sophisme qui prétend que toute conduite morale ne peut avoir lieu sans une promesse de félicité; il faut alors supposer, réplique-t-il, que l'individu vertueux a d'abord agi selon l'esprit de la loi pour ressentir une satisfaction intérieure que par la suite il désire alors obtenir; en sorte "qu'on tourne en rond" lorsqu'on veut faire procéder la loi du plaisir alors que celui-ci en est plutôt la conséquence (85). Le bonheur ne constitue certes pas le principe moteur de la moralité (86). "A ne pouvoir cesser de s'enquérir de l'assignation d'une cause à quelque effet, on finit par faire de l'effet la cause de lui-même" (87).

Le plaisir retiré de l'accomplissement du devoir est une illusion qui résulte de ce que l'on prend l'effet subjectif du pouvoir de causalité de la raison pure pratique pour un sentiment sensible, quoique de nature spéciale (un sentiment intellectuel formant une contradiction en soi) (88). Etant donné notre nature sensible, le plaisir, bien qu'il n'en soit pas la cause, forme du moins la condition du sentiment positif de respect éprouvé à l'égard de la prescription morale (89). En effet, le sentiment de respect naît à la suite d'une humiliation de la tendance à s'estimer soi-même et décrit l'état d'une volonté affranchie de tout mobile venant des penchants. Etant donné qu'il marque la libération de la volon-

té vis-à-vis de la tendance sensible de l'être raisonnable, le sentiment de respect n'est donc pas d'origine sensible; il dérive plutôt d'un principe intellectuel et est connu a priori (90). Par ailleurs, en tant qu'elle porte préjudice à nos penchants, la loi morale produit un sentiment de douleur, qui, outre l'indépendance à leur égard, indique le pouvoir de causalité de la raison pratique sur la nature sensible (91). Etant donné la contrainte immédiate qu'elle exerce sur la volonté, la loi morale produit en l'homme un effet qui est "à peine un analogue" du sentiment du plaisir (92).

"La liberté elle-même devient de cette manière (c'est-à-dire indirectement), capable d'une jouissance qui ne peut s'appeler bonheur, parce que cette jouissance ne dépend pas de l'intervention positive d'un sentiment, qui n'est pas non plus, à parler exactement, de la béatitude, puisqu'elle n'implique pas une indépendance complète à l'égard des penchants et des besoins, mais qui cependant ressemble à la béatitude, en tant du moins que la détermination de notre propre volonté peut rester indépendante de leur influence et ainsi, du moins d'après son origine, cette jouissance est analogue à la propriété de se suffire à soi-même, qu'on ne peut attribuer qu'à l'être suprême" (93).

Le sentiment négatif éprouvé par l'homme consécutivement à l'effort moral est celui du "contentement de soi-même" qui peut être défini comme la "conscience de n'avoir besoin de rien" (94).

Le bien-être retiré de la satisfaction des penchants et le bien-faire qui suit l'exécution du principe moral doivent être soigneusement distingués; ainsi être heureux consiste en une toute autre chose qu'être vertueux (95), car "la majesté du devoir n'a rien à faire avec la jouis-

sance de la vie" (96). Afin de réconforter Maria Von Herbert, Kant lui écrit, au printemps 1792, qu'on accorde trop d'importance à ce dont on jouit par rapport à ce qu'on peut se donner à soi-même (97). Quelques années plus tôt, Kant dénonçait déjà, dans la Critique de la faculté de juger, la trop grande valeur attachée au plaisir de jouissance et le peu d'intérêt manifesté pour l'effort personnel. "L'homme ne donne à son existence, comme existence d'une personne, une valeur absolue que par ce qu'il fait, sans songer à la jouissance, en pleine liberté et indépendamment de ce que la nature peut lui procurer sans effort de sa part..." (98). Lorsqu'on estime la valeur de la vie en fonction des plaisirs qu'on peut en attendre, cette valeur "tombe au dessous de zéro" (99), car elle dépend de ce que l'on met soi-même, "la Providence [ayant] voulu que l'homme soit obligé de tirer le bien de lui-même" (100).

Etant donné que le bien-être diffère du bien-faire, et que le contentement de soi ne constitue qu'un analogue du bonheur, la volonté est divisée entre deux objets dont chacun pris isolément ne représente pas le bien entier et complet. En effet, principe du bonheur personnel et principe de la moralité sont loin de s'accorder dans le même sujet; on les découvre plutôt se livrant bataille et s'interceptant l'un l'autre (101). Celui qui est heureux n'est pas nécessairement vertueux, et celui qui observe la loi n'aboutit certainement pas toujours au bonheur (102). Tandis que la raison impartiale ne peut accepter que le bonheur constitue le bien suprême (103), la vertu, lorsqu'elle n'est pas accompagnée du bonheur, ne représente pas non plus le bien entier et complet d'un être rai-

sonnable et fini; car le désir d'être heureux appartient de façon nécessaire à notre nature d'être sensible (104). Or la réalisation du souverain bien est l'objet nécessaire a priori de la volonté (105).

Toutefois, "il ne faut pas le chercher simplement dans ce que la nature peut procurer, c'est-à-dire le bonheur (la plus grande somme possible de plaisir) mais conjointement dans la chose la plus haute qui soit requise... dans [la] conduite la plus conforme à la moralité" (106).

Selon la doctrine du stoïcisme et celle de l'épicurisme, bonheur et vertu ne constituent pas deux éléments différents du souverain bien. Cependant, ces deux écoles ne s'accordent pas quant au choix du "concept fondamental" et quant à la manière de réaliser l'identité entre les deux principes. Tandis que l'épicurien place cette identité du côté des sens, dans la "conscience du besoin sensible", le stoïcien la situe du côté logique c'est-à-dire dans "l'indépendance de la raison pratique à l'égard de tout principe sensible de détermination". L'épicurien affirme que la vertu consiste dans l'emploi rationnel des moyens pour acquérir le bonheur qui constitue tout le souverain bien; pour le stoïcien au contraire, le bonheur réside dans la "conscience de sa vertu" qui est tout le souverain bien (107). D'un côté, l'épicurien admettait comme principe des mœurs un principe absolument faux, celui du bonheur qui est une maxime arbitraire; de l'autre, les stoïciens, ayant cependant choisi adéquatement la vertu comme loi des mœurs, laissaient de côté le bonheur personnel "en l'enfermant dans la conscience du mode moral de penser, en quoi ils eussent pu être suffisamment réfutés par la voix de leur propre nature" (108).

Félicité et vertu qui sont essentiellement distincts doivent être liées afin de rendre possible le concept du souverain bien qui seul constitue l'objet de la raison pure pratique.

Chapitre IV

Liaison du bonheur avec la moralité

Bonheur et moralité forment deux principes essentiellement distincts qui cependant doivent être réunis dans le concept du souverain bien. Nous montrerons d'abord que cette liaison est problématiquement synthétique, puis que la moralité est l'inconditionné pratique et la condition du bonheur dont la possibilité réelle est articulée par la liberté.

Liaison synthétique problématique

La loi morale ordonne catégoriquement de réaliser le souverain bien, seul véritable objet de la volonté en même temps que son but nécessaire et suprême, en tant que celui-ci lui est assigné par la raison (109). En effet, "nous sommes déterminés a priori par la raison à travailler de toutes nos forces à la réalisation du Bien du monde qui consiste dans la liaison du plus grand bien-être des êtres raisonnables du monde..., c'est-à-dire dans la liaison du bonheur universel avec la moralité la plus conforme à la loi" (110). Ainsi, la raison pratique ne peut reconnaître le principe moral sans admettre en même temps celui du bonheur, car tous deux "sont conçus comme nécessairement unis" (111). L'obligation de travailler à l'avènement d'un bonheur moral est "imposée par la loi du devoir elle-même" (112). La moralité ne constitue donc pas "l'unique fin ultime de l'homme" et la seule fin du Créateur; celle-ci consiste dans le souverain bien qui est l'objet proportionné de la volonté (113).

Par ailleurs, la recherche du mieux-être est trop souvent incompatible avec les décrets de la raison morale pour qu'on ne puisse pas affirmer péremptoirement que le bonheur diffère tout à fait de la vertu, et que leur union, puisqu'elle s'avère nécessaire, ne peut être conçue analytiquement c'est-à-dire selon une connexion logique, d'après la loi de l'identité (114). La vertu "consiste précisément dans l'autonomie subjective de la raison pratique" (115); elle représente "la force morale" d'un homme dont la volonté est assujettie par sa raison législatriçe alors que celle-ci "se constitue elle-même comme une puissance exécutive de la loi;" (116) tout mobile sensible se trouve donc ainsi écarté. La réunion du bonheur et de la moralité doit être le résultat d'une synthèse ou d'une liaison réelle d'après la loi de la causalité, à la manière dont une cause produit un effet, car il s'agit d'un "bien pratique, c'est-à-dire de ce qui est possible par l'action" (117).

Ou bien le principe du bonheur personnel sert de mobile à la détermination de la volonté dans l'accomplissement du devoir, ou bien le principe moral est la cause efficiente de la félicité (118). La première proposition est absolument fausse puisque tout eudémonisme doit, au contraire, être évincé de la moralité. Quant à la deuxième proposition, à savoir que l'observance du devoir procure le bonheur, elle est certainement fausse. Car la possibilité du bonheur est "empiriquement conditionnée", c'est-à-dire qu'elle dépend de la constitution de la nature" (119), dont "le cours [...] ne se dirige pas de lui-même selon le mérite" (120). En effet, la causalité de la volonté (liberté) est essentiellement

distincte de la causalité naturelle en tant que la liberté peut être définie négativement comme l'indépendance à l'égard des lois de la nature et positivement comme un pouvoir de commencer une série d'événements dans le monde (121). Mais, notre bien-être dans la vie "dépend de circonstances qui, et cela de loin, ne sont pas toutes soumises à la puissance de l'homme" (122) qui n'est pas la cause efficiente de la nature (123). La raison théorique ne peut établir de relation entre les "motifs intérieurs de la volonté soumis aux lois de la liberté, c'est-à-dire entre le domaine moral d'une part, et, d'autre part, les causes indépendantes de notre volonté, extérieures pour la plupart, qui d'après les lois naturelles décident de notre bonheur" (124). La loi morale ne contient pas non plus de principe pour une connexion nécessaire entre moralité et bonheur, de sorte que, dans le monde, le bien-être ne doit pas être attendu comme une conséquence nécessaire de l'accomplissement du devoir (126).

Mais, "avoir besoin du bonheur, en être digne et cependant ne pas y participer, c'est ce qui ne peut pas du tout s'accorder avec le vouloir parfait d'un être raisonnable qui aurait en même temps la toute-puissance, si nous essayons seulement de nous représenter un tel être" (127). Quoique nous ne puissions ni l'apercevoir ni la connaître, il faut se représenter "au moins comme possible" la liaison du bonheur et de la moralité (128), c'est-à-dire qu'il ne faut ni l'attendre, ni la tenir pour impossible en ce monde (129). Or nous avons déjà montré que le bonheur comme événement selon le système de la nature ne constitue

qu'un bonheur apparent; en effet, la nature n'assure pas nécessairement le bonheur humain qui relève plutôt de la bonne fortune. Qu'il soit conforme ou non aux décrets de la raison morale, le bonheur ne peut pas être considéré comme un effet nécessaire du mécanisme de la nature (en nous comme hors de nous) de sorte que l'harmonie du bonheur avec la moralité n'est qu'une "conséquence contingente des événements dans le monde" (130). Par ailleurs, l'exécution de la loi morale demeure toujours "en notre pouvoir" (131), puisqu'alors "nous ne dépendons pas de la collaboration de la nature" (132). Cette loi, qui ordonne à tous les êtres raisonnables de travailler, "dans la mesure de [leur] force", à la réalisation du souverain bien, exige en même temps que ceux-ci contribuent à l'avènement du bonheur qui y est nécessairement inclus, "quelle que soit d'ailleurs l'issue de cet effort" (133).

"Je dis donc que, de même que les principes moraux sont nécessaires, selon la raison, dans son usage pratique, il est aussi nécessaire, selon la raison, d'admettre, dans son usage théorique, que chacun a sujet d'espérer le bonheur dans la même mesure où il s'en est rendu digne par sa conduite, et que, par conséquent, le système de la moralité est inséparablement lié à celui du bonheur, mais seulement dans l'idée de la raison pure" (134).

Car, l'expérience ne nous permet pas de poser l'unité du bonheur et de la moralité (135). La possibilité du bonheur comme conséquence nécessaire de la moralité dans le monde n'appartient donc pas à la constitution de celui-ci, mais elle est une idée régulatrice de la raison.

L'inconditionné pratique

Nul doute que l'homme désire avant tout être heureux, mais il reconnaît aussi, "tout en s'y résignant à regret" cependant, qu'il doit mériter son bonheur (136). Or le mérite réside dans la volonté d'accorder toutes ses fins avec les prescriptions de la raison législatrice universelle (137). Ce n'est donc pas ce désir d'être heureux dont le "point de départ [est] la fin subjective de l'amour-propre" (138) qui fait notre mérite, mais plutôt l'observance d'une règle qui de façon absolue prescrit "la fin objective de la sagesse" (139), en tant que celle-ci est "l'idée d'un usage pratique de la raison qui soit parfait et conforme aux lois" (140). Il n'est donc pas digne du bonheur, celui dont le vouloir refuse "de convenir à une législation universelle de la raison" et qui alors "contredit à la moralité" (141). Ainsi, l'homme "même le meilleur" ne doit pas attendre son bonheur de la justice divine, "mais uniquement de son propre mérite"; en effet, il n'a "aucun droit aux bienfaits de Dieu" (142) puisque "c'est à la vertu seule comme à un combat contre les influences du mauvais principe en l'homme, que peut être joint ce bonheur" (143). La dignité de l'homme est fonction de sa conduite morale qui constitue "la condition du reste (de ce qui appartient à l'état de la personne), à savoir la condition de la participation au bonheur" (144). Si ardente que soit l'inclination de l'homme pour le bonheur, sa raison ne l'approuve que s'il s'accorde avec la bonne conduite morale (145). "Ainsi l'observation de son devoir est pour l'homme la condition universelle et unique de la dignité d'être heureux et d'être digne du

bonheur c'est la même chose que d'observer son devoir" (146). C'est d'ailleurs cette dignité intérieure qui fait la noblesse de l'homme et il est de son devoir de "ne pas renoncer en sa propre personne à cette dignité de l'humanité" (147).

Pour atteindre cette dignité, l'homme doit travailler à se défaire de tout ce qui peut s'opposer "au développement des dispositions originelles inaliénables d'une bonne volonté cachée en lui" (148). Car celle-ci est indispensable pour nous rendre dignes du bonheur, c'est-à-dire "pour redresser et tourner vers des fins universelles l'influence que [les] avantages [du bonheur] ont sur l'âme" (149). En effet, naturellement découragée par l'effort moral, la raison "fait appel, prétextant une incapacité de nature, à toutes sortes d'idées religieuses impures (entre autres celle qui imagine que Dieu lui-même a établi le principe du bonheur comme condition suprême de ses commandements" (150). Au contraire, l'homme doit "prendre garde à ce qu'aucun mobile dérivé de cette source "n'intervienne afin que le devoir se présente à lui clairement, avec tout son prestige et se suffisant à lui-même (151). La volonté de l'homme ne devient mauvaise que lorsqu'elle inverse l'ordre des mobiles, c'est-à-dire lorsqu'elle fait du principe de l'amour de soi la condition de l'observance de la loi morale alors que c'est bien plutôt cette dernière qui devrait être considérée comme la condition de l'autre (152).

Que le désir d'être heureux s'accorde avec les exigences de la raison législatrice, c'est en cela que consiste le principe moral (153). La science morale ne nous fait pas découvrir l'art d'être heureux mais elle indique plutôt comment nous pouvons mériter le bonheur (154). Ainsi, tandis que la sagesse à titre de fin objective de l'homme fait partie de l'éthique, il n'en va pas ainsi de la prudence qui "ne se soucie que des moyens" à prendre en vue de cette fin subjective nommée bonheur (155). "Il suit donc de là que l'on ne doit jamais traiter la morale en soi comme une doctrine du bonheur, c'est-à-dire comme une doctrine qui nous apprendrait à devenir heureux, car elle n'a exclusivement affaire qu'à la condition rationnelle du bonheur et non à un moyen de l'obtenir" (156). La morale impose des devoirs, mais elle ne fournit pas de règle pour satisfaire des "désirs intéressés" (157); elle exige plutôt qu'à propos du plaisir et de la peine nous jugions "aussi d'après une satisfaction ou un désagrément d'un niveau supérieur (d'ordre moral), si nous devons nous les refuser ou nous y abandonner" (158). La moralité des êtres raisonnables "renferme la mesure" d'après laquelle chacun peut espérer être heureux (159). Certes le bonheur demeure toujours pour l'homme une fin irrésistible qui relève de sa nature d'être fini mais sa raison ne l'admet que lorsqu'elle s'accorde avec la moralité (160). "En conséquence le suprême bien physique possible dans le monde et que nous devons réaliser en tant que but final dans la mesure de nos forces, c'est le bonheur: sous la condition objective de l'accord de l'homme avec la loi de la moralité, c'est-à-dire de sa dignité à être heureux" (161). Dans les Réflexions sur l'éducation, nous trouvons cette remarque de Kant:

comment rendre les hommes heureux, si on ne les rend d'abord moraux et sages? (162). On sait que le bonheur est un concept exclusif et qu'il ne tolère aucune ingérence étrangère. Mais si chacun ne veut considérer que son désir d'être heureux, celui-ci se trouve bientôt en conflit avec les autres désirs de bonheur de sorte qu'au lieu du plaisir, chacun fait l'expérience de la frustration. La réalisation du bonheur exige donc l'application d'un principe de la raison soumettant la diversité des désirs de bonheur. Ainsi le bonheur ne devient possible dans le monde que si chacun fait abstraction du désir d'être heureux en accordant celui-ci avec les exigences de la raison législatrice universelle.

Pour être heureux, l'homme doit pouvoir "s'approuver sous le rapport du caractère" (163), c'est-à-dire sur sa manière de penser la conduite de sa vie face à la loi immuable qu'il trouve en lui (164). Or cette "loi en nous s'appelle conscience" (165). On sait en effet que la loi morale est la conscience a priori du pouvoir législateur de la raison et de son besoin d'unité. "La conscience est une aperception qui est en soi un devoir" (166). "C'est le jugement moral se jugeant lui-même" (167). En effet, il ne s'agit plus ici d'examiner des cas pour décider s'il y a ou non infraction à la loi, ce qui constitue l'activité propre de la raison pratique; c'est la raison (pratique) qui se juge elle-même et qui "cite l'homme contre et pour lui-même, comme témoin que cela a été fait ou non" (168). A titre d'être raisonnable, donc moral, tout

homme possède un "tribunal intérieur" (169); l'inconscience n'est pas un manque ou une absence de conscience, mais plutôt un "penchant à ne point se soucier du jugement de la conscience" (170) et à ne se préoccuper que de la seule apparence extérieure de sa conduite sans accorder à la moralité "la moindre valeur intrinsèque" (171).

Par ailleurs, lorsque nous attribuons une valeur absolue à "ce merveilleux pouvoir qui est en nous et que nous nommons conscience" (172), nous découvrons bientôt que nous ne pouvons éprouver de satisfaction qui soit plus intense et que par là seulement s'obtient le sentiment de notre valeur personnelle "au prix de laquelle l'importance d'un état agréable ou désagréable ne doit être compté pour rien" (173). Le contentement moral dépasse largement ce que le contentement de son état peut procurer. Ainsi "le simple fait d'être digne du bonheur, même sans être mû par le désir d'y participer, peut intéresser en soi" (174). Le plaisir moral que l'homme peut se donner en accordant ses désirs particuliers aux lois de sa raison législative est non seulement plus grand et plus intense, mais surtout il est une satisfaction toujours à sa portée, alors que la jouissance est toujours soumise au hasard des événements. "Donc on ne peut aucunement dire que tout état que je préfère à toute autre manière d'être soit mis par moi au compte du bonheur" (175).

Quoique pour nous autres, êtres finis, le bonheur ne constitue pas l'essentiel, il demeure quand même "ce que chacun inévitablement veut déjà de soi-même" (176) étant donné qu'il provient de la satisfac-

tion de l'ensemble des inclinations naturelles de l'homme. En ce sens, oeuvrer pour son bonheur ne peut jamais être "immédiatement un devoir" (177), car chacun s'aime déjà "inévitavelmente" de sorte qu'il n'y a pas de place pour une obligation (178). L'amour de soi ne devient un devoir que lorsque chacun s'inclut lui-même dans cette idée d'humanité à laquelle sa raison l'invite à participer; or l'humanité, c'est la substance raisonnable tout entière "et moi aussi par conséquent" selon le principe de l'égalité entre tous les hommes; chacun est ainsi autorisé à manifester de la bienveillance envers lui-même sous la condition cependant qu'il veuille en même temps le bien d'autrui (179). On peut alors dire que "celui qui néglige le devoir envers soi rejette aussi l'humanité..." (180). L'amour raisonnable de soi ne consiste donc pas seulement à faire un choix judicieux "de ce qui est compatible avec le bien-être le plus grand et le plus durable" mais surtout à soumettre ses maximes de bonheur à la loi de sa raison; loin d'être un objet inconditionné, le bonheur est un effet proportionné à notre mérite et à notre dignité (181). L'aspiration au bonheur est mise au service de la moralité; en effet, "ce n'est pas le bonheur qui est la fin mais la moralité du sujet et le bonheur n'est que le moyen légitime d'écarter les obstacles qui s'opposent à cette fin..." (182). Travailler à son bonheur peut dès lors devenir un devoir médiateur, "car le fait de ne pas être content de son état, de vivre pressé de nombreux soucis et au milieu de besoins non satisfaits pourrait devenir aisément une grande tentation d'enfreindre ses devoirs" (183). En outre, parce qu'il appartient au monde sensible, l'homme a des besoins à satisfaire et sous ce rapport, la raison possède à l'égard de la sensibilité une responsabilité qu'elle ne peut certainement pas décliner (184).

Or "l'amour de soi ne peut être séparé du besoin d'être aussi aimé par d'autres..." (185). Mais l'amour est une affaire de sentiment et d'inclination, non de volonté; ainsi, on n'aime pas qui l'on veut ni parce qu'on le doit, de sorte que faire de l'amour un devoir est un "non-sens" (186). Dans le concept d'humanité, autrui est inclus, non pas cependant à titre de moyen mais comme une fin en soi, donc comme ma fin. "S'il s'agit de bonheur, d'un bonheur auquel ce doit être pour moi un devoir de travailler comme à ma fin, il ne peut s'agir que du bonheur d'autres hommes, dont je considère la fin (légitime), comme étant ma fin" (187). En effet, le soin de mon bonheur est assuré par une tendance naturelle. Mais si chacun doit être heureux à sa manière et s'il doit s'occuper lui-même de sa perfection "d'après son concept de devoir" (188) en quoi consiste ma participation au bonheur d'autrui? Tandis que la bienveillance qui est un contentement éprouvé au bonheur d'autrui (189), peut être "sans limites" (190), la bienfaisance qui "consiste à prendre [le] bonheur de [l'autre] comme fin", est à chacun selon ses moyens (191). "Ainsi ce devoir [de bienfaisance] n'est qu'un devoir large; il nous laisse la latitude de faire plus ou moins sans qu'il soit possible d'indiquer des limites précises. - La loi vaut seulement pour les maximes et non pour les actions particulières" (192). Tout homme donc a le devoir d'être bienfaisant pour autrui, selon l'idée de bonheur de celui-ci, "sans rien espérer pour cela" (193). Mais si chacun a le privilège de juger de ce qui est propre à lui procurer le contentement de son état, il lui est aussi loisible de refuser aux autres "beaucoup de choses qu'ils considèrent comme liées à leur bonheur" parce qu'il en juge

autrement (194) ou parce que le bien-être d'autrui exige "le sacrifice de son propre bonheur et de ses vrais besoins" (195). Le bien-être moral des autres appartient aussi au devoir de travailler au bonheur d'autrui; nous ne sommes obligés que négativement cependant.

"Ce n'est vraiment pas mon devoir d'empêcher quelqu'un d'être atteint par ce reproche intérieur lorsqu'il est mérité: c'est son affaire; mais c'est bien mon devoir que de ne rien faire qui, étant donné la nature humaine, puisse être pour lui une tentation à des choses que sa conscience lui reprochera ensuite, c'est-à-dire que je ne dois lui donner aucun scandale" (196).

De façon générale, toute action que l'on veut poser en vue du bonheur d'autrui "doit d'abord être évaluée en soi selon la loi morale" (197). Mais si la bienfaisance est un devoir, il arrive que celui qui la pratique souvent en vienne "à aimer pour de bon celui auquel il a fait du bien" (198); il s'agit alors d'un "amour pratique et non pathologique" parce qu'il dépend de la volonté et non de la sensibilité (199). Si la moralité ne se limitait qu'à une stricte obligation de justice entre les hommes, et si la bienveillance ne comptait que parmi les choses indifférentes (ne nous obligeant pas), cela aurait peut-être une répercussion sur le bonheur des hommes ou bien celui-ci pourrait demeurer inchangé.

"Mais à tout le moins en ce cas il manquerait au monde un grand ornement moral, je veux dire l'amour des hommes, qui en lui-même, sans même faire rentrer en ligne de compte les avantages (du bonheur), est nécessaire pour représenter le monde comme un beau tout moral dans sa perfection" (200).

Le bonheur par la liberté

La raison pure pratique ordonne de réaliser le souverain bien qui consiste dans la liaison nécessaire de la moralité avec un bonheur conforme à celle-ci. Cette union nécessaire ne nous est cependant pas donnée dans l'expérience, car le bonheur est un effet contingent des circonstances favorables de la vie et non une conséquence nécessaire du mérite, étant donné que la volonté n'est pas la cause efficiente de tout ce qui arrive dans le monde. Par ailleurs, la liaison de la moralité avec le bonheur en proportion, rendue nécessaire non pas "pour la moralité", mais "par elle" (201), doit pouvoir être réalisée dans le monde à moins de considérer la loi morale "comme une simple illusion de notre raison pratique" (202). Or le principe moral est la manifestation de la structure de la raison; il est la reconnaissance a priori de la raison par elle-même; il ne peut donc être renié.

Etant donné que la liaison nécessaire du bonheur avec la moralité est un problème pour la raison théorique, la raison pratique pose a priori "l'existence d'une cause de toute la nature" mais "distincte" de celle-ci et qui contienne le principe de cette harmonie de la vertu avec la félicité (203). Ainsi, l'homme ne peut espérer réaliser le souverain bien qu'en conformant sa volonté à celle d'un "auteur du monde saint et bon" (204) en même temps que "sage" (205).

"En effet, nous voyons dans les oeuvres de la nature, sur lesquelles nous pouvons porter un jugement, une sagesse si vaste et si profonde, que nous ne pouvons l'expliquer que par l'art

indiciblement grand d'un créateur du monde,
dont nous avons autant de raison d'attendre
en ce qui concerne l'ordre moral du monde,
en lequel consiste l'ornement suprême du
monde, un gouvernement non moins sage" (206).

Etant donné que l'homme est impuissant à produire son bonheur suivant son mérite, il faut admettre un "être moral tout-puissant comme Maître du monde" (207), c'est-à-dire reconnaître "comme cause de la nature, une raison suprême qui commande suivant des lois morales" (208). Ainsi, Dieu représente "l'unité des causes efficientes unie à celle des fins" (209). L'homme peut bien agir sur la nature et la transformer par la causalité de sa volonté, mais il n'est pas le créateur du monde et il ne peut changer les lois de l'univers.

"La bonne volonté doit naître d'elle-même mais elle n'est pas phénomène puisqu'elle s'applique aux maximes et non aux actions qui se produisent dans le monde. L'ordonnance de celui-ci est un événement. On peut en dire que Dieu est l'auteur de la somme la plus élevée de moralité et, dans la mesure où elle n'est pas parfaite, de la plus grande harmonie avec le bonheur" (210).

L'existence de Dieu ne sert donc pas au fondement de la morale, mais elle s'en dégage (211), c'est-à-dire que "la morale conduit infailliblement à la religion" (212). Ainsi, "c'est seulement lorsque la religion s'y ajoute, qu'entre en nous l'espérance de participer un jour au bonheur dans la mesure où nous avons essayé de n'en être pas indignes" (213). La doctrine morale peut alors être nommée doctrine du bonheur, "parce que l'espérance d'obtenir [celui-ci] ne commence qu'avec la religion" (214).

Mais cependant, Dieu ne peut être pensé comme une cause mécanique de l'univers parce qu'aucune expérience ne peut le démontrer. La réalité du concept de Dieu (comme auteur de l'harmonie nécessaire de la moralité avec un bonheur proportionné) "a son fondement dans la raison pure pratique pour tendre à la réalisation d'un souverain bien, donc également pour le penser dans une idée comme possible grâce à nos propres forces" (215). Ainsi l'existence de Dieu est postulée par la raison pratique (216), c'est-à-dire que Dieu est admis non pas comme un objet dont l'existence peut être prouvée mais comme une maxime pour l'action du sujet (217). "Dieu ne doit pas être représenté comme une substance extérieure à moi, mais comme le principe moral suprême en moi..." (218). Le concept de Dieu est une "chose de pensée", une "création" de la raison humaine; il est un concept transcendant parce que l'existence de son objet est posée a priori et qu'elle ne peut être connue dans l'expérience (219). Dieu est un "axiome" de la raison pure pratique en tant qu'il sert de principe pour l'action (220). "Il est la raison morale pratique se donnant à elle-même des lois"; c'est "le principe moral suprême en moi" (221). Par ce concept de Dieu est représenté "l'idéal du souverain bien", c'est-à-dire l'idée d'une volonté moralement parfaite, jouissant en même temps d'une félicité souveraine et qui est l'auteur de tout bonheur conforme avec ce qui rend digne d'être heureux (222). La raison pratique postule ainsi un "bien suprême originaire" (223) et "primitif" (224), c'est-à-dire l'idée d'une "perfection dont l'homme peut toujours s'approcher sans pouvoir jamais l'atteindre pleinement" (225). L'idéal de Dieu est utilisé comme principe subjectif régulateur en vue de notre perfectionnement moral.

En même temps qu'elle commande apodictiquement de réaliser le souverain bien, la raison pratique impose la réalité de toutes les conditions qui rendent possible l'accomplissement de celui-ci, bien que la raison théorique ne puisse en fournir jamais aucune connaissance (226). Ainsi, le concept de Dieu ne constitue pas une idée vide puisqu'elle "pourvoit à notre besoin naturel de concevoir pour notre activité prise en son ensemble quelque but final qui peut être justifié par la raison"; s'il en était autrement, cela ferait un "obstacle" à l'accomplissement du devoir (227). Si l'existence de Dieu ne peut être démontrée directement par l'expérience, elle peut être prouvée indirectement, de façon pratique, par la nécessité de passer du "devoir au pouvoir" (228). Il ne s'agit certes pas d'une "preuve objectivement valable" de l'existence de Dieu, mais d'un "argument subjectif, suffisant pour des êtres moraux" et que chacun doit admettre, "s'il veut penser avec conséquence au point de vue moral" (229). Ainsi, ce peut être "utile au point de vue moral" (230), d'admettre la réalité d'une perfection idéale pour servir de règle à notre action, étant donné "le manque de conditions extérieures" (231) à cet effet. Parce que le souverain bien n'est en notre pouvoir que d'un seul côté (celui de la moralité), la raison pratique impose à la raison théorique la croyance en un maître moral du monde (232). Or la croyance est une "manière de penser morale" de la raison qui, dans son usage théorique, accepte comme réelle et vraie la condition rendue nécessaire par son usage pratique (le souverain bien); la croyance est la confiance de pouvoir faire ce que nous devons faire

mais dont nous ne pouvons apercevoir la possibilité de réalisation (233). Relativement à l'existence de Dieu, "un choix nous incombe" donc, vu que "la raison théorique ne décide rien à ce sujet" (234).

Lorsqu'elle donne son assentiment à l'exigence de la raison pratique, la raison théorique affirme ainsi la possibilité réelle du bonheur comme effet nécessaire de la moralité dans le monde. Tandis que le bonheur comme événement selon le système de la nature ne constitue qu'une apparence puisqu'il échappe au vouloir de l'homme, la félicité devient réellement possible sous l'autorité de la moralité qui peut être définie comme "l'idée de la liberté conçue comme principe du bonheur (principe régulateur du bonheur a priori)" (235). Ainsi, par delà le bonheur apparent, il existe une félicité réelle dont la possibilité est articulée par la liberté humaine. "La conscience d'être maître" de son plaisir a "plus de fécondité et d'ampleur que ce qui assouvit le sens dans l'immédiate consommation" (236). La moralité n'est pas seulement la condition du bonheur, mais elle peut aussi être la cause efficiente d'une félicité que "notre collaboration même rend possible" (237).

"Dans un monde intelligible, c'est-à-dire dans un monde moral, dans le concept duquel nous faisons abstraction de tous les obstacles opposés à la moralité (des inclinations), un tel système de bonheur proportionnellement lié à la moralité peut se concevoir comme nécessaire, car la liberté, excitée, d'une part, et retenue, de l'autre, par les lois morales, serait elle-même la cause du bonheur universel, et, par conséquent, les êtres raisonnables eux-mêmes seraient, sous la direction de ces principes, les auteurs de leur propre bien-être constant en même temps que de celui des autres" (238).

Par la moralité, non seulement l'homme se rend digne d'être heureux, mais il devient capable de produire son bonheur ainsi que celui d'autrui, bien que cet effet de sa vertu n'en soit pas le mobile (239). En effet, ce qui est visé dans la réalisation de l'idée du souverain bien dans le monde, ce n'est pas le bonheur personnel, "mais uniquement cette idée comme fin en soi, par conséquent sa poursuite par devoir" (240). Etant donné que la moralité est la conscience a priori du pouvoir législateur de la raison accepté pour soi et qu'elle est la condition nécessaire de toute félicité dans le monde, "l'espèce humaine peut et doit être elle-même créatrice de son bonheur" (241), parce que tout homme possède une conscience et que chacun est obligé par les prescriptions de sa raison morale. "Mais ce système de la moralité qui se récompense elle-même n'est qu'une idée dont la réalisation repose sur la condition que chacun fait ce qu'il doit..." (242). Cependant, quoique nous ne puissions apercevoir dès maintenant le résultat complet de nos efforts, "l'attente de ce résultat est aussi fondée qu'il est nécessaire pour ne pas désespérer de ses progrès vers le mieux" (243) et pour que chacun continue de travailler à l'avènement de la félicité dans le monde. Car "on ne peut pas penser la fin divine relative à l'espèce humaine (à sa création et à sa direction) autrement que comme une fin d'amour, c'est-à-dire comme étant celle du bonheur de l'homme" (244).

Conclusion

A titre de droit exclusif et inné, le bonheur forme le point de départ d'une problématique. En effet, si chacun s'isole dans sa perspective individuelle de bonheur, il existe aussitôt des heurts entre les différents désirs de bonheur et ceux-ci sont bientôt soumis à des frustrations, étant donné que toute unanimité dans le domaine du bonheur est contingente; au lieu du plaisir, chacun découvre le déplaisir. Le bonheur, comme projet individualiste, est voué à l'échec; la réalisation du bonheur personnel doit être inscrite dans une co-réalisation de tous les désirs de bonheur. Or, en nous, le désir d'être heureux est engagé dans une dialectique naturelle avec le principe moral qui est la conscience a priori du pouvoir législateur de la raison et de son besoin d'unité. La loi morale ordonne la restriction des désirs particuliers de bien-être en vue du bonheur universel. La raison morale soumet la raison pragmatique, en lui faisant apercevoir une unité plus élevée encore et qui est inconditionnée, celle de tous les désirs de bonheur. La recherche des moyens susceptibles de procurer le bonheur personnel appartient à un projet plus vaste encore et qui est à la mesure des possibilités de notre nature raisonnable; c'est celui de travailler à l'avènement du bonheur de l'humanité, condition indispensable à la réalisation de tout désir de bonheur personnel.

Par ailleurs, le bonheur comme événement selon le système de la nature en nous comme hors de nous est une illusion, étant donné que tout dans le monde ne se produit pas suivant notre volonté, le bonheur étant

une conséquence contingente de circonstances fortuites. Ainsi, qu'il soit ou non conforme aux prescriptions morales, le bonheur ne doit pas être attendu comme un effet nécessaire du mécanisme de la nature. Or, il existe un sentiment, analogue à celui d'être heureux, qui est consécutif à l'acceptation pour soi-même du pouvoir législateur de la raison et qui est proportionné à l'intérêt qu'on porte aux jugements de notre conscience, c'est-à-dire à la valeur accordée à la sincérité. Le contentement de soi est le sentiment de se suffire à soi-même et de n'avoir plus besoin de rien. C'est l'idéal même du bonheur, non plus cet idéal indéterminé de l'imagination, mais un idéal pensé par la raison. Le contentement de soi-même est le sentiment qui procure à l'homme une satisfaction à sa mesure et à sa portée; l'homme éprouve la sensation d'être libéré du joug des penchants et des inclinations de sa nature d'être sensible. Le plaisir qu'il ressent est conforme à sa véritable nature d'être raisonnable.

Le contentement de soi ne procure cependant pas le bien-être d'un être raisonnable et fini. Il constitue toutefois un effet réel et certain, produit par la loi morale sur la nature sensible de l'homme. L'acceptation pour soi-même des lois de sa raison implique donc qu'on exerce réellement le pouvoir de causalité de la raison dans le monde. Or dans la raison pure, bonheur et moralité sont conçus comme nécessairement liés, c'est-à-dire que l'application des lois de la raison dans le monde doit avoir comme conséquence nécessaire l'avènement d'un bonheur que nous nommons félicité parce que sa réalisation est rendue possible par la causalité de la

volonté. A côté du concept de bonheur, il nous semble en effet pertinent de poser celui de félicité pour désigner un bonheur dont la possibilité réelle est fondée par les prescriptions de la raison. La félicité est un bonheur qui n'est soumis à aucune autre condition qu'à celle de la volonté d'un être raisonnable. La félicité est le bonheur réel de chacun compris dans celui de l'humanité. La félicité est le bonheur de l'homme par l'homme.

L'avènement de la félicité dans le monde demeure cependant problématique, étant donné qu'il exige la collaboration de toutes les libertés individuelles.

Conclusion générale

En tant qu'idéal de la sensibilité, le bonheur réunit sous son concept la totalité des plaisirs de la vie et, à ce titre, il est une illusion de l'imagination puisqu'une telle expérience ne peut être vécue. En effet, qu'il s'agisse de les connaître ou d'en éprouver du plaisir, les objets de la réalité ne nous sont pas donnés dans une expérience unique. La réalité empirique ne peut être saisie intégralement dans une seule intuition sensible, mais plutôt par le moyen de diverses perceptions et sensations. Par ailleurs; il n'existe pas de commerce possible entre les différents projets de bonheur, étant donné que ceux-ci relèvent de la sensibilité de chacun, c'est-à-dire de sa réceptivité au plaisir ou à la peine; les multiples désirs de bonheur demeurent isolés les uns des autres, toujours susceptibles de s'affronter lorsqu'ils ne sont pas déjà en état de conflit, car ils forment un assemblage incohérent. Or nous avons défini la félicité comme un bonheur dont la possibilité réelle est fermement établie a priori par le principe moral. En ordonnant la restriction des objets de désir et des désirs eux-mêmes, la moralité constitue la forme du bonheur et devient la condition de possibilité a priori de toute expérience de félicité. A l'exemple de la raison théorique, la raison pratique légifère sur la nature sensible de l'homme en prescrivant une dimension universelle qui limite les tendances subjectives en vue de composer l'unité de tous les désirs de bonheur. Pouvoir formel spéculatif et pouvoir formel pratique s'exercent donc de la même manière en tant qu'ils posent les conditions nécessaires de toute expérience. N'existe-t-il pas une identité entre détermination théorique et détermination pratique?

Notes et références

Notes et références

Première partie

1. D.V., p. 58
2. F.M.M., p. 98
3. C.R.Prat., p. 27
4. Une fin est un "objet du libre-arbitre, dont la représentation détermine le libre arbitre à une action par laquelle cet objet est produit". (D.V., p. 55)
5. F.M.M., p. 127
6. F.M.M., p. 98
7. F.M.M., p. 127
8. C.R.P., p. 100
9. C.R.P., p. 100
10. C.F.J., p. 240
11. F.M.M., p. 132
12. O.P., p. 18
13. C.R.P., p. 413
14. F.M.M., p. 131
15. C.F.J., p. 53
16. Cf. Krüger, Critique et morale chez Kant, p. 76
17. F.M.M., p. 132
18. C.R.P., p. 414
19. F.M.M., p. 131
20. C.R.P., p. 414
21. C.R.P., p. 414
22. Théorie-pratique, p. 45

Notes et références

Première partie

23. F.M.M., p. 98
24. C.F.J., p. 240
25. C.R.P., p. 413
26. F.M.M., p. 132
27. Au sujet de la fonction de l'imagination.- Cf. C.R.P., 1^{ière} édition, p. 93, 134, 135, 139.- C.R.P., 2^{ième} édition, p. 129, 130
28. Cf. L.W. Beck, A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason", p. 97, 98.- E. Caird, The Critical Philosophy of Immanuel Kant, p. 182: Nous ne pouvons, à la lumière de cette brève présentation de la fonction de l'imagination, donner raison à Caird pour qui le concept de bonheur constitue simplement un agrégat (It would be merely... an indefinite aggregate of similar parts). Car les diverses représentations sensibles doivent être coordonnées par l'imagination afin de pouvoir être présentées à l'entendement en vue d'être connues. Nous nous devons aussi de le récuser quand il affirme que le bonheur ne forme définitivement pas un tout (do not properly speaking form a whole at all) puisque le bonheur a pour règle l'amour de soi qui ordonne la légion des désirs. Nous admettons certes que la configuration de ce tout est contingente, un nouveau désir pouvant surgir à tout moment. Nous estimons que les affirmations de Caird viennent de ce qu'il refuse de distinguer entre la poursuite de tel plaisir et la recherche du bonheur (the influence of this "ideal of imagination" would not be different in character from the influence of the desires of particular pleasures). On peut alors se demander quel est ce principe au nom duquel Caird pose la restriction de certains désirs. (Though it might introduce some external restraint of one desire with a view to the gratification of another, or of all the desires with a view to a (doubtfully calculable) sum of gratifications).
29. C.R.Prat., p. 78
30. C.R.Prat., p. 24
31. C.R.Prat., p. 24
32. C.R.Prat., p. 37.- Théorie-pratique, p. 30: "Toutes les fins empiriques sont englobées sous le nom général de bonheur".
33. Anthropol., p. 48

Notes et références

Première partie

34. F.M.M., p. 131
35. D.D., p. 89
36. D.D., p. 90
37. Logique, p. 14; le terme de doctrine est toutefois utilisé par les traducteurs (exemple: C.R.Prat., p. 98).
38. C.R.P., p. 546
39. C.R.P., p. 93, 254
40. C.R.Prat., p. 37
41. Première introduction à la Critique de la faculté de juger, p. 18
42. F.M.M., p. 127
43. C.R.Prat., p. 37
44. C.R.Prat., p. 64.- Cf. L.W. Beck, A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason", p. 71
45. Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale, p. 60
46. C.R.Prat., p. 25
47. Anthropol., p. 19
48. C.R.P., p. 540, 541.- Théorie-pratique, p. 20
49. C.R.Prat., p. 25
50. C.R.P., p. 544
51. F.M.M., p. 132
52. Théorie-pratique, p. 27
53. Théorie-pratique, p. 27
54. D.D., p. 90
55. Religion, p. 68 note 1

Notes et références

Première partie

56. Première introduction à la Critique de la faculté de juger,
p. 18, note.
57. F.M.M., p. 132
58. Première introduction à la Critique de la faculté de juger,
p. 18 note.
59. F.M.M., p. 133
60. Première introduction à la Critique de la faculté de juger,
p. 19, note
61. C.R.Prat., p. 25
62. Logique, p. 97
63. C.R.Prat., p. 25 note de Kant (2). Cf. Krüger, Critique et
Morale chez Kant, p. 96.- Cf. Première introduction à la
Critique de la faculté de juger, p. 14, 15
64. Première introduction à la Critique de la faculté de juger,
p. 18, note
65. Pédag., p. 132
66. Anthrop., p. 123
67. C.R.Prat., p. 24.- La relation du bonheur avec le sentiment de
plaisir sera analysée au chapitre II.
68. D.D., p. 90
69. Anthrop., p. 168
70. Théorie-pratique, p. 63, 64
71. Théorie-pratique, p. 31
72. Théorie-pratique, p. 30
73. Lettres sur la morale et la religion, p. 111
74. D.V., p. 65
75. Anthrop., p. 121

Notes et références

Première partie

76. D.V., p. 131
77. Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative, p. 32
78. D.D., p. 90.- Cf. C.R.Prat., p. 27: "... les exceptions que l'on est autorisé à faire à l'occasion sont infinies et ne sauraient, en aucune façon, être renfermées d'une manière déterminée dans une règle générale".
79. C.R.Prat., p. 36.- Cf. E. Caird, The Critical Philosophy of Immanuel Kant, p. 180
80. F.M.M., p. 129
81. C.R.Prat., p. 24
82. C.R.Prat., p. 27
83. C.R.Prat., p. 27.- Cf. L.W. Beck, A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason", p. 99
84. C.R.Prat., p. 27
85. C.R.Prat., p. 25
86. C.R.Prat., p. 27.- Cf. E. Caird, The Critical Philosophy of Immanuel Kant, p. 180
87. Théorie-pratique, p. 40.- Théorie-pratique, p. 63, 64: "Selon le principe de l'eudémonie (de la doctrine du bonheur), où on ne saurait trouver ni nécessité ni universalité...".
88. Théorie-pratique, p. 30
89. Anthropol., p. 168
90. Théorie-pratique, p. 45
91. C.R.P., p. 335
92. Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, p. 60
93. Théorie-pratique, p. 20
94. Théorie-pratique, p. 21, note
95. C.F.J., p. 241

Notes et références

Première partie

- 96. C.F.J., p. 236
- 97. C.F.J., p. 241
- 98. C.F.J., p. 245 note 1
- 99. C.F.J., p. 245 note 1
- 100. C.F.J., p. 241
- 101. Observations sur le sentiment du beau et du sublime, remarques p. 67, trad. Delbos, La philosophie pratique de Kant, p. 119
- 102. Première introduction à la Critique de la faculté de juger, p. 37
- 103. C.F.J., p. 214
- 104. F.M.M., p. 153
- 105. C.F.J., p. 195
- 106. C.R.Prat., p. 134
- 107. C.F.J., p. 251
- 108. C.F.J., p. 257
- 109. Religion, p. 69 note
- 110. Anthropol., p. 109
- 111. Anthropol., p. 165
- 112. Religion, p. 69 note
- 113. F.M.M., p. 98
- 114. F.M.M., p. 123 La faculté de désirer est le "pouvoir d'être par ses représentations, cause de la réalité des objets de ces représentations". (C.R.Prat., p. 7)
- 115. Religion, p. 48
- 116. Religion, p. 48 note 2
- 117. D.V., p. 159

Notes et références

Première partie

118. C.R.P., p. 544
119. Religion, p. 24 note 1
120. C.R.P., p. 540
121. F.M.M., p. 193
122. O.P., p. 88
123. Progrès méta., p. 114
124. Religion, p. 82, 83
125. Religion, p. 82, 83
126. C.R.Prat., p. 24
127. C.R.Prat., p. 24
128. C.R.Prat., p. 19
129. C.R.Prat., p. 7
130. C.R.Prat., p. 7
131. C.R.Prat., p. 20
132. C.R.Prat., p. 20
133. C.F.J., p. 113
134. C.R.Prat., p. 21
135. C.F.J., p. 104
136. C.F.J., p. 104.- C.R.Prat., p. 21
137. C.R.Prat., p. 24
138. C.R.Prat., p. 20
139. C.R.Prat., p. 21
140. C.R.Prat., p. 7
141. C.F.J., p. 157

Notes et références

Première partie

- 142. C.F.J., p. 113
- 143. C.R.Prat., p. 20
- 144. Observations sur le sentiment du beau et du sublime, p. 17
- 145. Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative, p. 50, 51
- 146. Anthropol., p. 93
- 147. C.F.J., p. 125
- 148. C.R.Prat., p. 24
- 149. C.R.P., p. 198
- 150. Logique, p. 9
- 151. Logique, p. 9
- 152. Logique, p. 9
- 153. C.R.P., p. 414
- 154. Théorie-pratique, p. 40
- 155. C.F.J., p. 240
- 156. C.F.J., p. 240, 241
- 157. Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, p. 63
- 158. Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, p. 63
- 159. C.F.J., p. 241
- 160. O.P., p. 123
- 161. F.M.M., p. 93
- 162. F.M.M., p. 91
- 163. F.M.M., p. 101

Notes et références

Première partie

164. F.M.M., p. 91.- L'instinct, situé entre le penchant et l'indignation, marque le besoin d'une chose dont on n'a pas eu au préalable la connaissance. (Religion, p. 48 note 2).
165. F.M.M., p. 91
166. F.M.M., p. 92
167. F.M.M., p. 91
168. F.M.M., p. 91
169. F.M.M., p. 92
170. Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine, p. 156
171. C.F.J., p. 53
172. C.F.J., p. 53
173. C.F.J., p. 240
174. F.M.M., p. 92
175. C.R.Prat., p. 127
176. Anthropol., p. 109.
177. C.F.J., p. 108 note 1
178. C.F.J., p. 241.- Cf. E. Caird, The Ethical Philosophy of Immanuel Kant, p. 501: "Finally nature as we have already said, does not treat him as a favorite, and if she did, his own passions would have spoiled her work".
179. Cf. Delbos, La philosophie pratique de Kant, p. 49
180. Anthropol., p. 165.- Cf. E. Caird, The Ethical Philosophy of Immanuel Kant, p. 501: "Nothing can be more pessimistic than Kant's view of man's life from the point of view of happiness".
181. Le conflit des facultés, p. 97
182. Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, p. 63

Notes et références

Deuxième partie

1. C.R.P., p. 26
2. Prolég., p. 8
3. C.R.Prat., p. 24
4. C.R.Prat., p. 173
5. F.M.M., p. 108
6. Le devoir est l'expression d'un impératif qui indique "le rapport d'une loi objective de la raison à une volonté qui selon sa constitution subjective n'est pas nécessairement déterminée par cette loi (une contrainte)". (F.M.M., p. 123)
7. Anthropol., p. 128
8. Théorie-pratique, p. 20
9. C.R.Prat., p. 35.- La volonté est "un pouvoir ou de produire des objets correspondants aux représentations ou de se déterminer soi-même à réaliser ces objets (que le pouvoir physique soit suffisant ou non) i.e. de déterminer sa causalité" (C.R. Prat., p. 13). La volonté est "la faculté de désirer considérée non point tant par rapport à l'action (comme l'arbitre) que par rapport au principe de détermination de l'arbitre à l'action. Elle n'a donc point, en ce qui la regarde strictement, de principe de détermination, mais, dans la mesure où elle peut déterminer l'arbitre, elle est la raison pratique elle-même". (D.D., p. 87)
10. Théorie-pratique, p. 16
11. C.R.Prat., p. 99
12. Théorie-pratique, p. 23
13. C.R.Prat., p. 166
14. C.R.Prat., p. 166
15. Ton philos., p. 97 note
16. C.R.Prat., p. 99
17. Anthropol., p. 128

Notes et références

Deuxième partie

18. C.R.Prat., p. 98
19. Rappelons que la forme est la manière dont une représentation peut être pensée par l'entendement; ainsi, les diverses représentations peuvent être examinées au point de vue de la quantité, de la qualité, de la relation et de la modalité (catégories de l'entendement). (Cf. Logique, p. 110, 111.- C.R.P., p. 88, 94)
20. C.R.P., p. 540
21. C.R.P., p. 540, 541
22. C.R.Prat., p. 37
23. C.R.P., p. 541
24. C.R.P., p. 254, 255
25. C.R.P., p. 255
26. Anthrop., p. 70
27. Anthrop., p. 70
28. C.R.Prat., p. 130
29. Cf. L.W. Beck, A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason", p. 39
30. Théorie-pratique, p. 15 note.- Cf. E. Boutroux, La philosophie de Kant, p. 332: "La forme de l'universalité qui est dans la nature vient de la raison, comme la forme d'universalité que commande la loi morale".
31. Cf. Jean Ladrière, Langage scientifique et langage spéculatif, p. 263
32. Pédagogie, p. 129
33. Cf. Bernard Carnois, La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, p. 120, 121
34. Théorie-pratique, p. 17 - 18
35. Théorie-pratique, p. 21

Notes et références

Deuxième partie

36. Théorie-pratique, p. 25.- Cf. C.R.Prat., p. 161: "Mais il n'est pas aussi clair, il doit même paraître à chacun tout à fait invraisemblable, à première vue, que même subjectivement, cette représentation de la vertu puisse avoir plus de force sur l'âme humaine et lui fournir un mobile beaucoup plus puissant même pour opérer cette légalité des actions et produire de plus énergiques résolutions de préférer la loi par respect pour elle, à toute autre considération, que toutes les séductions décevantes du plaisir, et en général de tout ce qui appartient au bonheur ou même que toutes les menaces de la douleur et du mal".
37. C.R.Prat., p. 37
38. Théorie-pratique, p. 25
39. C.R.Prat., p. 37
40. Rêves d'un visionnaire, p. 69
41. C.R.Prat., p. 39.- La question du contentement moral est reprise plus loin.
42. F.M.M., p. 173 note
43. Rêves d'un visionnaire, p. 67
44. Rêves d'un visionnaire, p. 67, 68
45. Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, p. 64
46. Anthropol., p. 164
47. C.R.P., p. 544
48. Théorie-pratique, p. 20
49. C.R.P., p. 48 note 1 (ajout à la deuxième édition).
50. Religion, p. 82 note 1
51. D.V., p. 50
52. D.V., p. 50

Notes et références

Deuxième partie

53. C.R.Prat., p. 77
54. Pédagogie, p. 70, 71
55. C.R.Prat., p. 74
56. Anthrop., p. 164
57. Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique.
p. 68.- Cf. C.R.Prat., p. 139
58. F.M.M., p. 93
59. C.R.Prat., p. 127.- Cf. P.A. Schilpp, Kant's Pre-critical Ethics, p. 152
60. C.R.Prat., p. 63.- Cf. P.A. Schilpp, Kant's Pre-critical Ethics, p. 153: "It uses the understanding only as a clever ruse to do the bidding of the inclinations and therefore really amounts to a prostitution of the understanding, where the understanding has become nothing more than the ancilla inclinationum... This may make a pragmatic use of the understanding but no more".
61. C.R.Prat., p. 37.- Cf. A.R.C. Duncan, Practical Reason and Morality. A Study of Immanuel Kant's "Foundations for the Metaphysics of Morals", p. 107, 108, 109
62. O.P., p. 7
63. Théorie-pratique, p. 21
64. C.R.Prat., p. 38
65. C.R.Prat., p. 67
66. Théorie-pratique, p. 30
67. Cf. E. Boutroux, La philosophie de Kant, p. 330: "En effet, si tous les hommes ont pour règle unique de poursuivre le plaisir, ils se gêneront nécessairement les uns, les autres. De là résulteront des conflits, des guerres, la lutte, c'est-à-dire la douleur ou le contraire du plaisir".- Cf. L.W. Beck, A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason", p. 99
68. Anthrop., p. 128

Notes et références

Deuxième partie

- 69. C.R.Prat., p. 136
- 70. C.R.Prat., p. 27
- 71. F.M.M., p. 123
- 72. C.F.J., p. 125
- 73. Paix philos., p. 115
- 74. D.V., p. 58
- 75. C.R.Prat., p. 60
- 76. C.R.Prat., p. 59
- 77. D.V., p. 46
- 78. Le mobile se définit comme "le principe subjectif de détermination de la volonté d'un être dont la raison n'est pas déjà en vertu de sa nature, nécessairement conforme à la loi objective". (C.R.Prat., p. 75)
- 79. C.R.Prat., p. 126
- 80. L'intérêt est "le mobile de la volonté en tant qu'il est représenté par la raison". On ne peut l'attribuer qu'à l'être raisonnable. (C.R.Prat., p. 83)
- 81. C.F.J., p. 125
- 82. C.R.Prat., p. 125
- 83. C.R.Prat., p. 62.- Cf. O.P., p. 31: "Quand le plaisir précède la Loi (de la volonté), il est pathologique; si c'est la Loi qui précède et le plaisir qui suit, le principe est moral". Cf. O.P., p. 36: "Si par rapport à la détermination pratique, la joie précède la Loi, la cause est d'ordre sensible, dans le cas contraire, d'ordre moral".
- 84. D.V., p. 46
- 85. Ton philos., p. 97 note
- 86. D.V., p. 45

Notes et références

Deuxième partie

87. Théorie-pratique, p. 22
88. C.R.Prat., p. 126
89. C.R.Prat., p. 79
90. C.R.Prat., p. 77
91. C.R.Prat., p. 76
92. C.R.Prat., p. 126
93. C.R.Prat., p. 128
94. C.R.Prat., p. 126, 127.- Cf. D.V., p. 45: "L'homme pensant, il est vrai lorsqu'il a triomphé de l'inclination au vice et lorsqu'il est conscient d'avoir accompli son devoir souvent amer, se trouve dans un état de paix intérieure et de contentement que l'on peut justement nommer bonheur et en lequel la vertu est son propre prix". Il semble bien qu'il faille interpréter ici le terme de "bonheur" dans le sens de "analogue du bonheur", si l'on en juge à la lumière des autres textes de Kant sur ce sujet.
95. F.M.M., p. 172
96. C.R.Prat., p. 93
97. Lettres sur la morale et la religion, p. 145, 147
98. C.F.J., p. 53
99. C.F.J., p. 243 note 1
100. Pédag., p. 77
101. C.R.Prat., p. 121
102. C.R.Prat., p. 122
103. C.R.P. p. 547.- au sujet de "bien suprême" Cf. note 105
104. C.R.Prat., p. 119.- au sujet de "bien entier et complet" Cf. note 105
105. C.R.Prat., p. 123.- C.R.Prat., p. 119: "Souverain peut signifier suprême ou parfait. Dans le premier cas, il indique une condition

Notes et références

Deuxième partie

qui est elle-même inconditionnée, c'est-à-dire qui n'est subordonnée à aucune autre; dans le second, un tout qui n'est point une partie d'un tout plus grand de la même espèce". Le souverain bien veut dire "bien entier et complet".

106. Progrès méta., p. 54
107. Au sujet du stoïcisme et de l'épicurisme, Cf. C.R.Prat., p. 120, 121
108. C.R.Prat., p. 137
109. C.R.Prat., p. 124
110. C.F.J., p. 259
111. C.R.Prat., p. 122
112. C.F.J., p. 274.- Cf. Théorie-pratique, p. 16: "J'avais en outre remarqué que ce concept de devoir n'avait besoin pour se fonder d'aucune fin particulière, mais qu'au contraire il suscite une autre fin à la volonté humaine: celle de contribuer de tout son pouvoir au souverain bien possible dans le monde (le bonheur universel dans l'univers lié à la moralité la plus pure et conforme à cette dernière)".
113. Théorie-pratique, p. 16
114. C.R.Prat., p. 120, 122
115. D.V., p. 158
116. D.V., p. 77
117. C.R.Prat., p. 120, 122
118. C.R.Prat., p. 122
119. C.F.J., p. 259
120. D.V., p. 160
121. C.R.P., p. 405
122. D.V., p. 160

Notes et références

Deuxième partie

- 123. C.R.Prat., p. 134
- 124. Sur l'insuccès de tous les essais de théodicée, p. 203, 204
- 125. C.R.Prat., p. 134
- 126. C.R.Prat., p. 138
- 127. C.R.Prat., p. 119
- 128. C.R.Prat., p. 128
- 129. C.R.Prat., p. 154
- 130. Progrès méta., p. 102
- 131. Théorie-pratique, p. 17
- 132. C.F.J., p. 259
- 133. C.F.J., p. 257, 258
- 134. C.R.P., p. 545
- 135. C.R.P., p. 548
- 136. Sur l'insuccès de tous les essais de théodicée, p. 198
- 137. Théorie-pratique, p. 16
- 138. Sur l'insuccès de tous les essais de théodicée, p. 198.- En effet, l'amour de soi sert de règle dans la synthèse des éléments du bonheur.
- 139. Sur l'insuccès de tous les essais de théodicée, p. 198
- 140. Anthropol., p. 71
- 141. Théorie-pratique, p. 15 ** .- Cf. C.R.Prat., p. 139: "Quelqu'un est digne de posséder une chose ou un état, quand le fait qu'il la possède est en harmonie avec le souverain bien".
- 142. Sur l'insuccès de tous les essais de théodicée, p. 198

Notes et références

Deuxième partie

143. D.V., p. 115.- C.R.Prat., p. 119: "Que la vertu (comme nous rendant dignes d'être heureux) soit la condition suprême de tout ce qui peut nous paraître désirable, partant de toute recherche du bonheur et aussi du bien suprême, c'est ce qui a été prouvé dans l'analytique".
144. C.R.Prat., p. 139
145. C.R.P., p. 548
146. D.V., p. 160
147. Pédag., p. 136
148. D.V., p. 115
149. F.M.M., p. 88
150. Religion, p. 75
151. Théorie-pratique, p. 16
152. Religion, p. 57
153. Religion, p. 69
154. Théorie-pratique, p. 15
155. O.P., p. 124
156. C.R.Prat., p. 139.- "La morale n'est donc pas à proprement parler la doctrine qui nous enseigne comment nous devons nous rendre heureux, mais comment nous devons nous rendre dignes du bonheur".
157. C.R.Prat., p. 140
158. Anthrop., p. 98
159. C.R.Prat., p. 140
160. C.F.J., p. 257
161. C.F.J., p. 256, 257

Notes et références

Deuxième partie

162. Pédag., p. 84
163. O.P., p. 85
164. C.R.Prat., p. 162
165. Pédag., p. 145
166. Religion, p. 241
167. Religion, p. 242
168. Religion, p. 243
169. C.R.Prat., p. 162
170. D.V., p. 72, 73
171. O.P., p. 85
172. C.R.Prat., p. 104
173. F.M.M., p. 186
174. F.M.M., p. 186
175. Théorie-pratique, p. 21
176. D.V., p. 56
177. C.R.Prat., p. 99
178. D.V., p. 128
179. D.V., p. 128
180. Pédag., p. 137, 138 note 142
181. Religion, p. 68 note 1
182. D.V., p. 59
183. F.M.M., p. 97.- C.R.Prat., p. 99: "Ce peut même à certains égards, être un devoir de prendre soin de son bonheur: d'une part, parce que le bonheur (auquel se rapportent l'habileté, la santé, la richesse) fournit des moyens de remplir son devoir, d'autre part, parce que la privation du bonheur (par exemple la pauvreté), amène avec elle des tentations de violer son devoir".

Notes et références

Deuxième partie

- 184. C.R.Prat., p. 63
- 185. D.V., p. 65
- 186. D.V., p. 73
- 187. D.V., p. 59
- 188. D.V., p. 56
- 189. D.V., p. 130
- 190. D.V., p. 64
- 191. D.V., p. 130
- 192. D.V., p. 65
- 193. D.V., p. 130
- 194. D.V., p. 59
- 195. D.V., p. 65
- 196. D.V., p. 65
- 197. Religion, p. 22 note 1
- 198. D.V., p. 74
- 199. F.M.M., p. 98, 99.- Cf. C.R.Prat., p. 87
- 200. D.V., p. 135
- 201. C.F.J., p. 257 note 1
- 202. C.F.J., p. 274
- 203. C.R.Prat., p. 134
- 204. C.R.Prat., p. 139
- 205. C.R.Prat., p. 140.- "... La sagesse, considérée théoriquement, signifie la connaissance du souverain bien, et considérée pratiquement, la conformité de la volonté du souverain bien...".
O.P., p. 24: "Que représente pour la raison l'idée de Dieu? Un être qui sait tout, qui peut tout, qui veut ce qui est bien, la sagesse suprême,...".

Notes et références

Deuxième partie

- 206. D.V., p. 160, 161
- 207. Religion, p. 27
- 208. C.R.P., p. 546
- 209. O.P., p. 45
- 210. Progrès méta., p. 102.- "L'harmonie du bonheur avec la moralité n'est pas parfaite en ce monde mais seulement dans une autre vie".
- 211. Religion, p. 23
- 212. Religion, p. 27
- 213. C.R.Prat., p. 139
- 214. C.R.Prat., p. 140
- 215. Progrès méta., p. 103
- 216. C.R.Prat., p. 134
- 217. Paix philos., p. 119, 120 *
- 218. O.P., p. 45
- 219. O.P., p. 16.- O.P., p. 13: "Question: Existe-t-il un Dieu? On ne peut démontrer cet objet de la pensée comme étant une substance en dehors du sujet, c'est une pensée".
- 220. O.P., p. 134
- 221. O.P., p. 45
- 222. C.R.P., p. 546
- 223. C.R.P., p. 548
- 224. C.R.Prat., p. 140
- 225. Anthrop., p. 70
- 226. Paix philos., p. 119, 120 *.- Outre le postulat de l'existence de Dieu, la raison pratique doit admettre celui de l'immortalité de l'âme ou du "progrès allant à l'infini" vers la conformité parfaite de la volonté à la loi morale. (Cf. C.R.Prat., p. 131, 132, 133).

Notes et références

Deuxième partie

- 227. Religion, p. 23
- 228. O.P., p. 137
- 229. C.F.J., p. 257 note 1
- 230. C.R.Prat., p. 156
- 231. Théorie-pratique, p. 17
- 232. Théorie-pratique, p. 17
- 233. C.F.J., p. 274
- 234. C.R.Prat., p. 154
- 235. Lose Blätter aus Kants Nachlass, p. 13, trad. Delbos in La philosophie pratique de Kant, p. 149.- Cf. P.A. Schilpp, Kant's Pre-Critical Ethics, p. 127 à 130
- 236. Anthrop., p. 45
- 237. Théorie-pratique, p. 17 *
- 238. C.R.P., p. 545, 546
- 239. Cf. Delbos, La philosophie pratique de Kant, p. 150
- 240. Théorie-pratique, p. 17 *
- 241. Anthrop., p. 166
- 242. C.R.P., p. 546
- 243. Anthrop., p. 166
- 244. D.V., p. 166.

Bibliographie

Oeuvres de Kant

- 1756 La Monadologie physique, introd., trad. et notes par S. Zac, Paris, Vrin, 1970.
- 1758 Nouvelle Définition du mouvement et du repos, introd., trad. et notes par S. Zac, Paris, Vrin, 1970.
- 1759 Essai de quelques considérations sur l'optimisme, trad. P. Festugière, in Pensées successives sur la théodicée et la religion, Paris, Vrin, 3e édit. 1967.
- 1762 De la fausse subtilité des quatre figures du syllogisme, introd., trad. et notes par S. Zac, Paris, Vrin, 1970.
- 1763 L'Unique Fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu, trad. P. Festugière, in Pensées successives sur la théodicée et la religion, Paris, Vrin, 1967.
- 1763 Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative, trad. et notes par R. Kempf, avec une préface de G. Canguilhem, Paris, Vrin, 2e édit. 1972.
- 1764 Observations sur le sentiment du beau et du sublime et Remarques, trad., introd. et notes par R. Kempf, Paris, Vrin, 2e édit. 1969.
- 1764 Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale, trad., introd. et notes par M. Fichant, Paris, Vrin, 1966.
- 1765 Annonce du programme des leçons de M. E. Kant durant le semestre d'hiver 1765-1766, trad., introd. et notes par M. Fichant, Paris, Vrin, 1966.
- 1766 Rêves d'un visionnaire, traduits et présentés par F. Courtès, Paris, Vrin, 1967.
- 1768 Du premier fondement de la différence des régions dans l'espace, introd., trad. et notes par S. Zac, Paris, Vrin, 1970.
- 1770 La Forme et les Principes du monde sensible et du monde intelligible, écrit connu sous le titre la Dissertation de 1770, trad., introd. et notes par P. Mouy, Paris, Vrin, 3e édit. 1967.
- 1772 Lettre à Marcus Herz du 21 février 1772, trad., introd. et notes par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1967.
- 1775 Des différentes races humaines, trad. S. Piobetta, in La Philosophie de l'histoire, avec un avertissement de J. Nabert, Paris, Aubier, 1947.

Oeuvres de Kant

- 1781 Critique de la raison pure, (1^{ière} édit.) trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud avec une Préface de Ch. Serrus, Paris, P.U.F. 1971.
- 1783 Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1941
- 1784 Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, trad. S. Piobetta, in La Philosophie de l'histoire, Paris, Aubier, 1947.
- 1784 Réponse à la question: qu'est-ce que "les lumières"? trad. S. Piobetta, in La Philosophie de l'histoire, Paris, Aubier, 1947.
- 1785 Compte rendu de l'ouvrage de Herder: "Idées en vue d'une philosophie de l'histoire de l'humanité", trad. S. Piobetta, in La Philosophie de l'histoire, Paris, Aubier, 1947.
- 1785 Définition du concept de race humaine, trad. S. Piobetta, in La Philosophie de l'histoire, Paris, Aubier, 1947.
- 1785 Fondements de la métaphysique des mœurs, trad. avec introd. et notes par V. Delbos, Paris, Delagrave, 1971.
- 1786 Premiers Principes métaphysiques de la science de la nature, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 2^e édit. 1971.
- 1786 Conjectures sur les débuts de l'histoire de l'humanité, trad. S. Piobetta, in La Philosophie de l'histoire, Paris, Aubier, 1947.
- 1786 Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée?, commentaire, trad. et notes par A. Philonenko, Préface de F. Alquié, Paris, Vrin, 3^e édit. 1972.
- 1787 Critique de la raison pure (2^e édit.), trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud avec une Préface de Ch. Serrus, Paris, P.U.F., 1971.
- 1788 Critique de la raison pratique, trad. F. Picavet, avec une introduction de F. Alquié, Paris, P.U.F., 1960.
- 1788 Sur l'emploi des principes téléologiques dans la philosophie, trad. S. Piobetta, in La Philosophie de l'histoire, Paris, Aubier, 1947.
- 1789 Première Introduction à la Critique de la faculté de juger, trad. et notes par L. Guillermit, Paris, Vrin, 1968.

Oeuvres de Kant

- 1790 Critique de la faculté de juger, trad. par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968 (édit. citée); autre traduction par J. Gibelin, sous le titre Critique au jugement, Paris, Vrin, 1951.
- 1790 Sur une découverte selon laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue superflue par une plus ancienne, trad., introd. et notes par R. Kempf, sous le titre Réponse à Eberhard, Paris, Vrin, 1973.
- 1791 Sur l'insuccès de tous les essais philosophiques de théodicée, trad. P. Festugière, in Pensées successives sur la théodicée et la religion, Paris, Vrin, 1967.
- 1793 La Religion dans les limites de la simple raison, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1972.
- 1793 Sur l'expression courante: il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique, cela ne vaut rien, trad. et notes par L. Guillermit, Paris, Vrin, 1967.
- 1793 Les Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf, trad. et notes par L. Guillermit, Paris, Vrin 1968.
- 1794 La fin de toutes choses, trad. P. Festugière, in Pensées successives sur la théodicée et la religion, Paris, Vrin, 1967.
- 1795 Projet de paix perpétuelle, trad. par J. Gibelin, Paris, Vrin 2e édit. 1970.
- 1796 D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie, trad. et notes par L. Guillermit, Paris, Vrin, 1968.
- 1796 Annnonce de la proche conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie, trad. et notes par L. Guillermit, Paris, Vrin, 1968.
- 1797 Métaphysique des mœurs, Première partie, Doctrin du droit, trad. par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1971.
- 1797 Métaphysique des mœurs, Deuxième partie, Doctrin de la vertu, trad. et introd. par A. Philonenko, Paris, Vrin, 1968.
- 1797 Sur un prétendu droit de mentir par humanité, trad. et notes par L. Guillermit, Paris, Vrin, 1967.
- 1798 Le Conflit des Facultés, trad., introd. et notes par J. Gibelin Paris, Vrin, 1955.

Oeuvres de Kant

- 1798 Anthropologie du point de vue pragmatique, trad. M. Foucault, Paris, Vrin, 1964.
- 1800 Logique (publiée par Jäsche en 1800), trad. et notes par L. Guillermit, Paris, Vrin, 1970.
- 1803 Pédagogie (publiée par Rink en 1803), trad., introd. et notes par A. Philonenko, sous le titre Réflexions sur l'éducation, Paris, Vrin, 1966.
- 1803 Opus postumum, textes choisis et traduits par J. Gibelin, Paris, Vrin, 1950.
- 1803 Lettres sur la morale et la religion, trad., introd. et commentaires par J.L. Bruch, Paris, Aubier, 1969.

Autres ouvrages consultés

- Beck (L.W.), A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason", Chicago, University of Chicago Press, 1960, 1966 (édit. citée).
- Beck (L.W.), Studies in the Philosophy of Kant, New York, Liberal Arts Press, 1965.
- Boutroux (E.), La Philosophie de Kant, Paris, Vrin, 1926, 1968 (édit. citée).
- Caird (E.), The Critical Philosophy of Immanuel Kant, Vol. 2, Glasgow, James Maclehose and sons, 1889, New York, Kraus Reprint Co., 1968.
- Carnois (B.), La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, Paris, Éditions du Seuil, 1973.
- Delbos (V.), La Philosophie pratique de Kant, Paris, Alcan, 1905, 1926, et 3e édit. Paris, P.U.F., 1969 (édit. citée).
- Deleuze (G.), La Philosophie critique de Kant, Paris, P.U.F., 1963, 3e édit. 1971 (édit. citée).
- Duncan (A.R.C.), Practical Reason and Morality. A Study of Immanuel Kant's "Foundations for the Metaphysics of Morals", Londres, Nelson, 1957.
- Goldman (L.), La Communauté humaine et l'Univers chez Kant, Paris, P.U.F., 1948.

Autres ouvrages consultés

- Krüger (G.), Critique et Morale chez Kant, trad. par M. Régnier, Paris, Beauchesne, 1961.
- Rousset (B.), La Doctrine kantienne de l'objectivité, Paris, Vrin, 1967.
- Schilpp (P.A.), Kant's Pre-critical Ethics, Evanston, Northwestern University Press, second edition, 1960.
- Silber (J.R.), Kant's Conception on the Highest Good as Immanent and Transcendent in Philosophical Review, V. 68, Oct. 1959, p. 469-492.
- Verneaux (R.), Le Vocabulaire de Kant. Doctrines et méthodes, Tome I, Paris, Aubier, 1967.
- Vialatoux (J.), La Morale de Kant, 1^{ière} édit., Paris, P.U.F., 1956, 3^e édit., 1963 (édit. citée).
- Weil (E.), Problèmes kantiens, Paris, Vrin, 1963, 2^e édit., 1970 (édit. citée).

Appendice

Abréviations de quelques
textes de Kant

Anthrop.	<u>Anthropologie du point de vue pragmatique</u> (1798).
C.F.J.	<u>Critique de la faculté de juger</u> (1790).
C.R.P.	<u>Critique de la raison pure</u> (A = 1 ^{ière} édit. 1781, B = 2 ^e édit. 1787).
C.R.Prat.	<u>Critique de la raison pratique</u> (1788).
D.D.	<u>Doctrine du droit</u> (1 ^{ière} partie de la <u>Métaphysique des moeurs</u>) (1797).
D.V.	<u>Doctrine de la vertu</u> (2 ^e partie de la <u>Métaphysique des moeurs</u>) (1797).
F.M.M.	<u>Fondements de la métaphysique des moeurs</u> (1785).
O.P.	<u>Opus postumum</u> .
Paix philos.	<u>Annnonce de la proche conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie</u> (1796).
Pédag.	<u>Pédagogie</u> , écrit publié par Rink en 1803.
Progrès méta.	<u>Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf</u> (1793).
Prolég.	<u>Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science</u> (1785).
Religion	<u>La Religion dans les limites de la simple raison</u> (1793).
Théorie-pratique	<u>Sur l'expression courante: il se peut que ce soit juste en théorie, mais en pratique cela ne vaut rien</u> (1793).
Ton philos.	<u>D'un ton grand seigneur adopté naguère en philosophie</u> (1796).

UNIVERSITE DU QUEBEC

THESE

PRESENTEE A

L'UNIVERSITE DU QUEBEC A MONTREAL

COMME EXIGENCE PARTIELLE

DE LA MAITRISE ES ARTS (PHILOSOPHIE)

PAR

DIANE PISTONO PAYETTE

Bac. PHILOSOPHIE

LA PROBLEMATIQUE DU BONHEUR

DANS LA PHILOSOPHIE PRATIQUE DE KANT

RESUME

DECEMBRE 1975

La pensée de Kant sur le bonheur ne nous a pas été livrée de façon systématique. Il faut la glaner à partir de ce que Kant a affirmé au sujet de la moralité dont tout eudémonisme doit être exclu. Si la possibilité du bonheur comme concept est solidement établie par l'usage, l'origine empirique de ce concept forme le point de départ d'une problématique. Ainsi, l'idéal du bonheur résulte d'une synthèse opérée par l'imagination à partir des diverses expériences vécues par le sujet et totalisées en un maximum. Cette synthèse de l'imagination est ensuite ramenée analytiquement à un concept par l'entendement qui en fournit une connaissance. Celle-ci s'achève dans la raison qui énonce les lois pragmatiques de notre conduite relativement à une fin qu'elle n'ordonne cependant pas elle-même; la raison est alors au service du bonheur. Les lois qu'elle prescrit ne peuvent être que des conseils de prudence à l'usage de chacun. Le bonheur est impropre à fonder une loi universelle et nécessaire; il est au contraire, une source de conflits entre les hommes.

Par ailleurs, en tant qu'événement selon le système de la nature (en dehors de nous comme en nous) le bonheur s'avère tout aussi problématique. On peut certainement affirmer que le bonheur est un effet de la nature puisque celle-ci constitue la matière du bonheur comme fin visée par l'homme; le bonheur est la conscience d'éprouver du plaisir à la satisfaction de nos inclinations naturelles en tant que celles-ci témoignent de nos besoins. Par contre, il faut aussi admettre que le bonheur

ne se produit pas selon la causalité de la nature, car celle-ci est indifférente au bonheur de l'homme dont les dispositions naturelles manifestent une certaine incohérence en ce qui concerne le désir d'être heureux.

Mais le bonheur est engagé dans une dialectique naturelle avec la moralité; en effet, celui-ci s'oppose à la moralité qui impose une limite à sa prétention. Bonheur et moralité doivent être distingués quant à leur origine d'abord; tandis que les lois pragmatiques de notre conduite sont fournies par une raison empiriquement conditionnée, la loi morale est la conscience a priori du pouvoir législateur de la raison et de son besoin d'unité. Bonheur et moralité doivent ensuite être opposés quant à leur forme c'est-à-dire quant à la manière de les penser selon les catégories de l'entendement. La loi morale se présente alors comme une solution possible au problème de la diversité des désirs de bonheur étant donné qu'elle ordonne la restriction des tendances subjectives. Il faut en outre établir un parallèle entre les différents mobiles que chacun de ces principes soumet à la volonté. Tandis que le plaisir de jouissance précède la détermination de la volonté, le contentement moral est un sentiment négatif qui suit la détermination de celle-ci.

La moralité ne constitue cependant pas le souverain bien, car pour être le bien entier et complet, il faut absolument que celle-ci soit unie réellement au bonheur, d'après la loi de la causalité. Or, dans le monde, le bonheur ne résulte pas nécessairement de l'accomplissement du devoir;

il est un effet contingent du hasard. Mais dans l'idée de la raison pure, le bonheur est inséparablement lié à la moralité; autrement, le fait moral serait une absurdité. La moralité demeure cependant la condition de tout bonheur. Sous l'autorité de la loi morale, l'amour de soi devient raisonnable; au lieu d'être considéré comme un moyen pour mon bonheur, autrui doit être une fin en soi. Afin de rendre possible l'union nécessaire du bonheur et de la moralité, la raison pratique postule l'idée d'un auteur moral du monde qui est l'idéal du souverain bien originaire. En effet, la raison doit admettre les conditions qui rendent possible la réalisation de l'objet même de la loi morale. La réalité du concept de Dieu comme étant l'idéal du souverain bien est donc posée par le libre choix de chacun. La liberté devient ainsi la condition de possibilité réelle d'un bonheur que nous nommons félicité et dont l'avènement progressif exige la collaboration de toutes les libertés individuelles.

Diane Pistoia Payette



Directeur de recherche