

[Conférence donnée dans le cadre du colloque « Descartes dans Kant », Université de Paris IV-Sorbonne, Centre d'études cartésiennes, le 3 juin 2004, à paraître dans les Actes du colloque, PUF, 2005]

La métaphysique du Souverain Bien chez Kant et Descartes

Jean Grondin

Les Méditations métaphysiques et la *Critique de la raison pure* sont, sans l'ombre d'une concurrence, les œuvres les plus déterminantes de la philosophie moderne. Les deux ouvrages se définissent par des projets analogues et qui ont tout à voir avec la métaphysique, son passé et son avenir. Le projet des deux auteurs est, en effet, celui de « jeter les fondements de la philosophie première », suivant l'expression de Descartes¹. Les deux titans adoptent, chacun le sait aussi, une attitude hautement critique vis-à-vis de la métaphysique de leurs prédécesseurs, qu'ils se donnent d'ailleurs rarement la peine de nommer, se contentant d'allusions assez générales aux péripatéticiens et à la philosophie de l'École, dans un cas, ou à la métaphysique dogmatique, dans l'autre. Cela peut irriter notre conscience historique, mais ni Descartes, ni Kant n'avaient nos scrupules philologiques. Lorsqu'ils s'intéressent à la métaphysique, ils ne traitent pas de ses grands auteurs, de Platon à Suarez, mais toujours de la chose même, c'est-à-dire de la métaphysique, et de son échec à se constituer comme science. Kant et Descartes insistent en effet beaucoup sur cette idée que la métaphysique doit devenir science. Kant se demande, il s'agit même de la question fondamentale de son livre : *Wie ist Metaphysik als Wissenschaft möglich?* Comment la métaphysique est-elle

¹ Préface de l'auteur au lecteur des *Méditations métaphysiques*, AT VII, 9.

possible *comme science*? Si Descartes se propose de jeter les fondements de la philosophie première, c'est, pour sa part, afin d'établir quelque chose « de ferme et de constant dans les sciences »².

Par où l'on voit que, malgré d'aveuglantes similitudes, le projet des deux auteurs n'est pas tout à fait le même : pour Descartes, c'est de la « philosophie première » que doit *dépendre* la possibilité d'établir quelque chose de ferme dans les sciences. Autrement mis, sans elle, il n'est pas de science. Les attentes de Kant sont plus sobres : les sciences n'ont pas vraiment besoin d'une fondation métaphysique pour être ce qu'elles sont, savoir des sciences. C'est plutôt le statut scientifique de la métaphysique elle-même qui préoccupe Kant : a-t-elle réussi à s'engager sur la voie royale de la science? Non, répond Kant. Jusqu'à maintenant, la métaphysique n'aura été qu'un champ de bataille (*Kampfplatz*) où se sont développés des conflits stériles (A vii). C'est pourquoi sa question essentielle est celle de savoir si et, surtout, comment (*wie*) la métaphysique peut devenir science. C'est à cette fin qu'il compose une *Critique de la raison pure*, qui promet de livrer les prolégomènes à une métaphysique future qui soit scientifique, comme l'avait aussi souhaité Descartes dans ses propres *Meditationes de prima philosophia*.

Dans ce titre de Descartes, que l'on a commenté à profusion, c'est la préposition *de* qui m'a toujours le plus intrigué. C'est qu'il n'y va pas seulement de méditations « sur » ou « au sujet de » la philosophie première, comme on pourrait proposer aujourd'hui des méditations de ou « à propos » de ceci ou de cela. Non, le « *de* » cartésien est plus lourd de sens. Il annonce, d'une part, des méditations qui veulent *conduire* à la philosophie première, ou la rendre possible, pour parler comme Kant, ce que l'on pourrait donc appeler des *meditationes ad primam philosophiam*. Mais il laisse aussi entendre que

² *Méditation première*, AT VII, 17.

ces méditations *en procédant*, au sens un peu « performatif » du terme, comme on aime dire aujourd'hui, c'est-à-dire qu'il y va de méditations qui *présupposent* une philosophie première, qu'il s'agit en quelque sorte d'exposer ou d'exprimer, donc de *meditationes* développées à partir d'une *prima philosophia*. En un latin peu cicéronien, on pourrait parler, pour marquer la différence, de *meditationes ex prima philosophia* (terme que je ne distinguerai pas de celui de métaphysique, même si Descartes le fait parfois, notamment dans des lettres, bien connues, de novembre 1640 à Mersenne³).

Si Descartes et Kant tiennent la métaphysique pour la reine des sciences, c'est une science qui a le malheur de ne pas encore exister. Ils ne cachent donc jamais leur mépris pour le passé et l'état actuel de la métaphysique. Aussi est-il fréquent de les voir tous deux employer l'adjectif métaphysique en un sens fortement péjoratif⁴. Mais cela pose problème : si l'état de la métaphysique est aussi désespéré, pourquoi ne pas l'abandonner et la remplacer par autre chose (l'égologie, le criticisme, etc.)? Dans quelle mesure les deux penseurs s'inscrivent-ils dans la continuité d'une tradition en cherchant à jeter les bases d'une métaphysique qui n'existe pas encore?

Où trouve-t-on d'ailleurs cette métaphysique chez les deux auteurs? Dans une lettre à Mersenne du 11 novembre 1640, Descartes a parlé de ses *Meditationes* comme de « sa métaphysique ». Mais il se garde bien de le faire dans les *Méditations* elles-mêmes. Dans une lettre à Élisabeth du 26 juin 1643, il dit même qu'on ne doit consacrer à la métaphysique que « fort peu d'heures par an »⁵. Et en quoi cette nouvelle métaphysique se rattache-t-elle à la

³ Voir à ce sujet mon *Introduction à la métaphysique*, Presses de l'Université de Montréal, 2004, p. 75.

⁴ Ainsi, dans sa *Méditation seconde*, Descartes dira que la raison de douter qui dépend de l'idée d'un Dieu qui soit trompeur (*deceptor*) « est bien légère, et pour ainsi dire métaphysique » (AT VII, 36 = IX, 28; GF, 101).

⁵ Lettre à Élisabeth du 28 mai 1643 (*Œuvres philosophiques*, t. III : 1643-1650, édition de F. Alquié, Classiques Garnier, Paris, 1998, p. 45. Le texte dit que l'on ne doit employer que « fort peu d'heures, par an,

métaphysique ancienne? S'agit-il d'une *metaphysica generalis* qui livrerait des réflexions universelles sur l'être en tant qu'être (pensé à partir du *cogito*)? Ou s'agit-il plutôt d'une *metaphysica specialis* qui traiterait d'objets métaphysiques, comme l'âme et Dieu, qui sont les deux sujets évoqués dans le titre complet des *Méditations*? La question n'étant pas directement tranchée, ni guère abordée par Descartes lui-même, les spécialistes se sont mis à la recherche de cette fugitive métaphysique cartésienne. J'évoquerai à cet égard les conclusions récentes, et à mon sens lumineuses, de Jean-François Courtine qui a voulu trouver dans les *Meditationes* la *metaphysica specialis* de Descartes et dans ses *Regulae* sa *metaphysica generalis*, c'est-à-dire sa conception universelle de l'être en tant qu'être⁶. J'évoquerai aussi le travail de Jean-Luc Marion, qui a décelé, pour sa part, une double métaphysique à l'œuvre dans les *Méditations*, une métaphysique de l'*ego* juxtaposée à une métaphysique de la divinité. Je n'ai rien à ajouter à ces conclusions, tout à fait contraignantes, sinon que la question de l'*unité* de la métaphysique et celle de l'*assurance* de ses fondements est loin d'être résolue par cette idée d'une métaphysique à deux pôles, dont la cohabitation ne semble pas avoir été expressément réfléchi par Descartes.

Kant rattache, pour sa part, la métaphysique qu'il s'agit de rendre possible à ce qu'il appelle la *metaphysica naturalis* ou la métaphysique comprise comme « disposition naturelle » (B 21) C'est à ce titre que Kant peut dire qu'il y a eu de tout temps et qu'il y aura toujours une certaine métaphysique (*irgendeine Metaphysik*). Et son texte explique pourquoi :

[aux pensées] qui occupent l'entendement seul », mais les commentateurs ne s'y sont pas trompés (M. Gueroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris, Aubier-Montaigne, 1968, tome II, p. 236), c'est bien de la métaphysique qu'il s'agit. Voir aussi la suite de la lettre à Élisabeth du 28 mai 1643, p. 48 : « comme je crois qu'il est très nécessaire d'avoir bien compris, une fois en sa vie, les principes de la métaphysique, à cause que ce sont eux qui nous donnent la connaissance de Dieu et de notre âme, je crois aussi qu'il serait très nuisible [!] d'occuper souvent son entendement à les méditer ».

⁶J.-F. COURTINE, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, 1990, 484-495.

poussée par sa propre nature, la raison cherche à connaître le pourquoi des choses. Recherchant la condition de toutes choses, la raison ne peut pas ne pas s'interroger sur la condition de toute condition, recherche qui ne peut être satisfaite, ultimement, que par un terme qui soit inconditionné ou absolu. La raison est métaphysique ou n'est pas. L'homme est donc condamné à se livrer à des réflexions métaphysiques, sur l'âme, sur Dieu, qui sont depuis toujours les thèmes privilégiés de la métaphysique spéciale. Seulement, ces aspirations sont-elles légitimes? L'impulsion métaphysique peut-elle donner lieu à de réelles connaissances? C'est la grande question de Kant.

Mais où et comment Kant *répond*-il aux questions les plus naturelles de la raison sur le sens de son expérience, celles qui traitent de Dieu et de l'immortalité de l'âme? La première *Critique* n'y répond guère que dans sa conclusion⁷, le Canon de la raison pure, où il est question du « souverain Bien », dont Kant se donne la peine de dire qu'il s'agit du « principe qui détermine la *fin dernière de la raison pure* ». Cette thèse ne peut paraître abrupte que parce que la question du « souverain Bien » est un peu étrangère à notre sensibilité et notre temps. Il y a notamment de sérieux livres sur Kant et le problème de la métaphysique qui n'en parlent jamais (celui de Heidegger, par exemple).

Mais en reconnaissant dans le souverain Bien le principe ultime de la rationalité, Kant renoue avec une longue tradition métaphysique, qui ne souffre aujourd'hui que d'être quelque peu oubliée. C'est que l'on associe volontiers la métaphysique, dans la tradition aristotélicienne, scotiste et heideggérienne, au problème de l'être. Or si Platon a été le fondateur de la métaphysique, c'est, à coup sûr, une métaphysique du souverain Bien qu'il a

⁷ Voir mon étude sur « La conclusion de la Critique de la raison pure », dans les *Kant-Studien* 81 (1990), 129-144.

voulu instituer. Dans la *République*, l'objet suprême de connaissance, le *megiston mathema* n'est pas l'être, mais bien l'idée du Bien. C'est de ce souverain Bien que traite Aristote dans son *Éthique à Nicomaque*, mais aussi au début de sa *Métaphysique* quand il dit que le Bien suprême constitue l'objet par excellence de la science première⁸. Aiguillée par le néoplatonisme, la tradition chrétienne a identifié ce *summum bonum* à Dieu lui-même, pensé comme source de tout bien.

Or dans son *Éthique*, Aristote jumelait la question du souverain Bien à celle de savoir quel genre de vie est le meilleur pour l'homme, celui du plaisir, de l'honneur ou de la vertu⁹. C'est une interrogation que les penseurs de l'hellénisme et du monde romain ont prolongée. Ils en ont même fait le centre et la fin de l'activité philosophique elle-même. Kant s'en souviendra dans sa *Critique de la raison pratique* quand il dira qu'il serait bon de laisser ou de redonner à la philosophie son ancienne signification et d'entendre par là une « doctrine du souverain Bien » (Ak. V, 108, texte qui m'a toujours paru très significatif des intentions les plus profondes de Kant).

En ce sens, il est permis de dire que la philosophie que l'on peut dire classique aura davantage été une *gigantomachía* à propos de la nature du souverain Bien qu'un combat de géants sur la question de l'être. Depuis la philosophie hellénistique et romaine, cette *gigantomachía* a vu s'affronter, en simplifiant beaucoup (mais cette simplification sera entérinée par Descartes et Kant), deux grandes conceptions du souverain Bien, celle des stoïciens qui le situent dans la vertu et celle des épicuriens qui le voient plutôt dans le plaisir ou la volupté. Le plus grand bien – et le plus souverain bonheur - réside-t-il dans la vertu ou la volupté? Tous les grands métaphysiciens, de l'Antiquité

⁸ Voir Aristote, *Métaphysique*, I, 982 b 1; *Éthique à Nicomaque*, I, 1095 b 30 s. (traduction R. Bodéüs, Garnier-Flammarion, 2004, 64).

⁹ Voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, I, 1095 b 15 s. (traduction R. Bodéüs, 56 s.).

jusqu'à Kant, qui aura été l'un des derniers importants représentants de cette tradition, se sont efforcés de répondre à cette question, qui est un peu disparue de nos consciences (mais qui rejaillit parfois sous d'autres noms, notamment dans la question du « sens de la vie »¹⁰, auquel j'ai récemment consacré un petit essai; j'avoue que la formule fait souvent sourire les philosophes de profession, mais c'est pour leur plus grand malheur, puisque cette question, criante, en est une qui leur permet encore de faire aujourd'hui de la métaphysique).

Descartes est de ceux qui connaissaient parfaitement l'évidence de cette tradition. Il est vrai qu'il parle assez peu du « souverain Bien » dans ses écrits les plus connus, mais il en traite abondamment dans sa correspondance, surtout avec la Princesse Élisabeth en 1645¹¹, puis avec la Reine Christine de Suède en 1647, mais aussi dans ses derniers écrits, *Les Passions de l'âme* et la lettre-préface aux *Principes de la philosophie*. Tous ces écrits forment d'ailleurs un tout dont il est permis de dire qu'il se trouve suspendu à la question du souverain Bien. On sait que les *Principia philosophiae* parus en 1644 étaient dédiés « à la Sérénissime Princesse Élisabeth »¹². Or, après une première partie qui résume de manière un peu scolaire l'argumentation des *Méditations*, ces austères *Principia* traitent surtout de questions de physique et de cosmologie (dont l'intérêt philosophique et scientifique n'est pas évident). Ces questions scientifiques auront sans doute un peu déçu la Princesse Élisabeth qui, sous l'appellation de « philosophie », attendait plutôt de Descartes des éclaircissements sur la sagesse et le bonheur humains. Elle en a d'ailleurs fait part à Descartes dans des lettres. Sans doute un peu pris de

¹⁰ Voir à ce sujet mon petit essai *Du sens de la vie. Essai philosophique*, Montréal, Bellarmin, 2003)

¹¹ Voir la lettre du 18 mai 1645 (*Œuvres philosophiques*, t. III, 564-568), mais surtout celles du 4 et du 18 août 1645 (ibid., 587-598).

¹² Voir la dédicace aux *Principia* dans les *Œuvres philosophiques*, t. III, 87-90.

court, mais ne souhaitant pas décevoir les attentes de la princesse sur la question de la « souveraine félicité », Descartes lui recommande d’abord, dans une lettre du 21 juillet 1645, « d’examiner ce que les anciens en ont écrit »¹³ (conseil assez peu coutumier pour Descartes). Descartes lui propose alors de lire le *De vita beata* de Sénèque et de poursuivre avec elle un entretien, ou une correspondance, sur cette question. Mais Descartes lui a recommandé de lire un livre qu’il n’avait peut-être pas encore lu lui-même (ce qui n’arrive jamais aux philosophes...), puisque dans une lettre écrite deux semaines plus tard, il avoue qu’en lui proposant l’ouvrage de Sénèque, il a « eu seulement égard à la réputation de l’auteur et à la dignité de la matière, sans penser à la façon dont il la traite, laquelle ayant depuis considérée, je ne la trouve pas assez exacte pour mériter d’être suivie »¹⁴. Descartes se propose alors de présenter, à nouveaux frais, ce que devrait être un « *de beata vita* » cartésien. Assurément, il faut partir de ce que dit Sénèque, après plusieurs autres, quand il affirme que *vivere omnes beate volunt, sed ad pevidendum quid sit quod beatam vitam efficiat, caligant* (« tous veulent vivre heureux, mais pour ce qui est de voir ce qui rend la vie heureuse, ils sont dans les ténèbres », je cite la traduction Alquié). Que veut dire « vivre heureusement » (*beate vivere*), se demande Descartes? On peut distinguer deux types de bonheur : il y a d’abord un bonheur qui dépend de ce que Descartes appelle, en un français que nous avons perdu, « l’heur »¹⁵, à savoir de choses qui ne dépendent pas de nous, comme les honneurs, les richesses et la santé¹⁶. Mais il est un autre bonheur qui relève de la « béatitude », laquelle consiste « en un parfait contentement

¹³ *Œuvres philosophiques*, t. III, 585.

¹⁴ Lettre à Élisabeth du 4 août 1645, *ibid.*, 587.

¹⁵ *Ibid.*, 587.

¹⁶ Tout en associant le bonheur à l’exercice de la vertu, Aristote insistait, pour sa part, sur l’importance des biens extérieurs (*Éthique à Nicomaque*, I, 1099 a 33 s., traduction R. Bodéüs, 78 s.).

d'esprit et une satisfaction intérieure »¹⁷.

La première leçon de la pensée cartésienne du souverain Bien tient à cette séparation de l'heur et de la béatitude. C'est que Descartes recommande d'adopter un certain détachement, ou désengagement, par rapport à tout ce qui ne dépend pas de nous. Il est en cela assez stoïcien, et pour d'excellentes raisons. Descartes rappelle, d'une part, que nous ne pouvons rien changer à la fatalité ou aux décrets de la providence, et, d'autre part, que les biens qui relèvent de la fortune sont souvent tenus pour plus grands qu'ils ne sont en réalité¹⁸. La réelle félicité n'est pas là. Elle réside plutôt dans une « béatitude » qui consiste en un contentement intérieur, qui doit dépendre de nous. Comment atteindre ce contentement intérieur? C'était un peu la question pressante de la Princesse Élisabeth.

Descartes reprend alors volontiers le débat classique opposant la conception du stoïcien Zénon qui situait le souverain Bien dans la vertu et celle d'Épicure qui le voyait dans la volupté. S'il faut choisir entre les deux, Descartes se prononce sans hésitation en faveur de la vertu. Il refuse cependant de l'opposer à la « satisfaction ». Il juge, en effet, que les stoïciens ont une conception un peu « sévère », un peu triste, de la vertu en en faisant une « ennemie de la volupté »¹⁹. Un peu comme le fera Kant, Descartes cherche à concilier la vertu et le contentement. Mais à la différence de Kant, cette conciliation ne se produira pas dans un « autre monde ». Kant sera en cela beaucoup plus métaphysicien que Descartes. Selon la conviction profonde de Descartes, c'est ici et maintenant, dans l'exercice de la vertu que réside « le plus grand et le plus solide contentement de la vie »²⁰. L'accent porte donc sur

¹⁷ *Ibid.*, 588.

¹⁸ Lettre à Élisabeth du 1^{er} septembre 1645, *ibid.*, 602, 603. Lettre du 15 septembre 1645, *ibid.*, 608.

¹⁹ Lettre à Élisabeth du 18 août 1645, *ibid.*, 587. Conception qui annonce un peu celle de Kant.

²⁰ Lettre à Christine de Suède du 20 novembre 1647, *ibid.*, 746.

la vertu, comme chez Kant et les stoïciens, et Aristote, mais selon Descartes, elle s'accompagne invariablement d'une douce satisfaction intérieure. Ainsi, « la vertu seule est suffisante pour nous rendre contents en cette vie »²¹. Il en résulte une importante conséquence, savoir qu'il « semble qu'un chacun se peut rendre content de soi-même et sans rien attendre d'ailleurs »²². L'homme peut ainsi se rendre heureux.

Mais pour cela, un certain nombre de conditions doivent être satisfaites²³, que Descartes avait présentées dans son *Discours de la méthode*. Chacun doit 1) toujours se servir, « le mieux qu'il lui est possible », de son esprit pour connaître ce qu'il doit faire ou ne pas faire; 2) chacun doit aussi avoir une « ferme et constante résolution d'exécuter tout ce que la raison lui conseillera, sans que ses passions ou ses appétits l'en détournent », résolution ou *Entschlossenheit* que Descartes tiendra pour la vertu elle-même (ce qui est effectivement un peu heideggérien); 3) chacun doit enfin considérer, comme on l'a déjà vu, que les biens qu'il ne possède point sont entièrement hors de son pouvoir.

On voit que la connaissance tient un rôle décisif dans cette conception du bonheur. Si la vertu est « seule suffisante pour nous rendre contents en cette vie »²⁴, elle peut ne pas toujours être éclairée par l'entendement. Le contentement qui en résulterait ne serait donc pas solide. C'est pourquoi seul « le droit usage de la raison, donnant une vraie connaissance du bien, empêche que la vertu ne soit fausse »²⁵. Ainsi, et ce sera la conclusion de Descartes, « il faut donc avouer que la plus grande félicité de l'homme dépend de ce droit

²¹ Ibid., p. 590. L'idée que l'action vertueuse s'accompagne de plaisir était aussi celle d'Aristote (*Éthique à Nicomaque*, I, 1099 a 16 s., traduction R. Bodéüs, 77 s.).

²² Ibid., p. 588.

²³ Lettre à Élisabeth du 4 août 1645, *ibid.*, 589.

²⁴ Ibid., 590.

²⁵ Ibid.

usage de la raison, et par conséquent que l'étude qui sert à l'acquérir, est la plus utile occupation qu'on puisse avoir, comme elle est aussi sans doute la plus agréable et la plus douce »²⁶. Ainsi, c'est d'abord par son activité de connaissance que l'on peut se rendre heureux.

C'est du reste cette question qui a incité Descartes à écrire son dernier essai sur *Les Passions de l'âme*, paru quelques mois seulement avant sa mort. Si le « souverain bien » n'y apparaît pas nommément, il en est très clairement la muse. Tout le traité a été rédigé afin que l'on apprenne à se rendre maître des passions que l'âme subit en raison de son union à un corps²⁷. Comme dans les lettres à Élisabeth et Christine, Descartes y soutient que « l'exercice de la vertu est un souverain [!] remède contre les passions »²⁸; il faudrait sans doute dire contre l'excès des passions, car « le bien qui a été fait par nous-mêmes », dira Descartes, nous donne lui-même « une satisfaction intérieure qui est la plus douce des passions »²⁹. À n'en pas douter, des *Principia* de 1644 jusqu'aux *Passions de l'âme* de 1649, en passant par les lettres à Élisabeth et Christine³⁰, la question du souverain Bien aura été la grande préoccupation des dernières années de Descartes.

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Voir surtout la lettre à Chanut du 20 novembre 1647, *ibid.*, 749. Parlant de son *Traité des passions*, Descartes écrit que « ce sont principalement elles qu'il faut tâcher de connaître pour obtenir le Souverain Bien que j'ai décrit ». Sur le projet d'une « explication de toutes les passions » inspiré par la question du souverain Bien, voir aussi les lettres à Élisabeth du 6 octobre 1645 (*ibid.*, 617) et du 3 novembre 1645 (*ibid.*, 626). Dans la Lettre à Élisabeth du 20 novembre 1647 (*ibid.*, 751), Descartes avoue avoir été « fort retenu à écrire [sur] de telles matières » et il explique pourquoi dans la lettre qu'il écrit à Chanut le même jour (*ibid.*, 749) : « il est vrai que j'ai coutume de refuser d'écrire mes pensées touchant la morale » (...) parce « qu'il n'y a point de matière d'où les malins puissent plus aisément tirer des prétextes pour calomnier ».

²⁸ *Les passions de l'âme*, article 148 (*Œuvres philosophiques*, t. III, 1064).

²⁹ *Les passions de l'âme*, article 63 (*Œuvres philosophiques*, t. III, 1003).

³⁰ Dans sa lettre à Christine de Suède du 20 novembre 1647 (*Œuvres philosophiques*, t. III, 745), Descartes suivra la tradition chrétienne, qui correspond ici à la tradition platonicienne, en situant le souverain Bien absolu en Dieu lui-même : « il est évident que c'est Dieu qui est le souverain Bien, parce qu'il est incomparablement plus parfait que les créatures ». Mais la question du souverain Bien n'a, bien sûr, de sens que si « on peut aussi la rapporter à nous ».

Dans sa lettre à la Reine Christine de Suède du 20 novembre 1647³¹, Descartes suivra aussi la tradition chrétienne, qui correspond ici à la tradition platonicienne, en situant le souverain Bien absolu en Dieu lui-même : « il est évident que c'est Dieu qui est le souverain Bien, parce qu'il est incomparablement plus parfait que les créatures ». Mais la question du souverain Bien n'a, bien sûr, de sens que si « on peut aussi la rapporter à nous »³². Or, ce souverain Bien pour nous « ne consiste qu'en une ferme volonté de bien faire, et au contentement qu'elle produit »³³. Même si Dieu incarne le souverain Bien originaire, l'homme reste le maître d'œuvre de sa béatitude.

À l'instar de Descartes, Kant distinguera le souverain Bien « divin » du souverain Bien humain³⁴. Kant suivra également Descartes en liant l'idéal du souverain Bien humain à une conciliation de la vertu et du bonheur. Mais il s'en distingue en soutenant que l'homme ne peut se rendre lui-même heureux, mais seulement qu'il peut se rendre « digne » de l'être. C'est que le bonheur ne peut être le mobile de l'agir susceptible d'être qualifié de moral. Kant creuse donc l'opposition entre la vertu et le contentement que Descartes résorbait. Le rapport entre les deux, soutiendra Kant, n'est pas analytique, mais synthétique : le bonheur qui se trouve « surajouté » à la vertu ne lui est

³¹ *Œuvres philosophiques*, t. III, 745

³² *Ibid.*

³³ *Ibid.*, 756

³⁴ CRP A 810/B 838; trad. A. Tremesaygues et B. Pacaud, PUF, 546 (citée ici); trad. A. Renaut, Garnier-Flammarion, 2001, 661 : « Donc la raison pure ne peut trouver que dans l'idéal du souverain bien *originaire* [donc en Dieu] le fondement du lien pratiquement nécessaire entre les deux éléments du souverain bien dérivé [pour nous] qui correspond à un monde intelligible, autrement dit, *moral*. Or, puisque nous devons nécessairement nous représenter nous-mêmes par la raison comme appartenant à un tel monde, bien que les sens ne nous présentent rien d'autre qu'un monde de phénomènes, force nous est aussi d'admettre (*annehmen müssen*) ce monde intelligible comme une conséquence de notre conduite dans le monde sensible, et, dans la mesure où ce dernier ne nous fournit pas un tel lien, comme un monde futur pour nous. Dieu et une vie future (*Gott also und ein künftiges Leben*) sont donc deux présuppositions (*Voraussetzungen*) que, selon les principes de la raison pure, l'on ne saurait séparer de l'obligation qui nous est imposée par cette même raison ».

pas inhérent, mais doit lui être prodigué d'une autre source, métaphysique, savoir d'un Dieu pensé comme le souverain Bien originaire, et pensable uniquement dans la perspective de la raison pratique³⁵.

Selon Kant, je n'ai de motif d'espérer prendre part à la béatitude que si j'agis en fonction des lois morales de la raison. Un tel bonheur n'est donc possible qu'à deux conditions : il faut admettre l'existence d'un être omniscient, capable à la fois de sonder la moralité de notre agir et de lui dispenser un bonheur proportionné, mais aussi une existence future, à la faveur de laquelle ce bonheur pourra nous être accordé (Descartes envisageait, pour sa part, un contentement qui commençait dès cette vie et qui allait de pair avec l'exercice de la vertu). On voit par là que c'est un peu l'idéal du souverain Bien humain qui permet de postuler l'existence de Dieu, donc celle du souverain Bien originaire. Cette métaphysique kantienne du souverain Bien vient, en effet, fonder les deux grands articles de foi de la raison³⁶, « il y a un Dieu, il y a une vie future », ces deux « postulats », comme il les appellera dans sa *Critique de la raison pratique* de 1788, étant des *conditions* ou des présuppositions du bonheur suprême que nous espérons ou qu'il nous est à tout le moins permis d'espérer.

Il tombe sous le sens que Kant retrouve par là les objets privilégiés de la métaphysique traditionnelle, savoir l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, mais il n'y parvient que par le biais de l'usage pratique de la raison. Seule la raison pratique me permet de me détacher du monde sensible et de me considérer comme faisant partie d'un *mundus intelligibilis*³⁷. On comprend dès

³⁵ CRP A 810 = B 838; GF, 661 (citée ici); PUF, 546 : « l'idée d'une telle intelligence, où la volonté moralement la plus parfaite, associée à la suprême béatitude, est la cause de tout bonheur dans le monde, en tant qu'il est dans un rapport d'exacte proportion avec la moralité (c'est-à-dire avec ce qui rend digne d'être heureux), je l'appelle l'idéal du souverain bien. »

³⁶ CRP, A 830/B 859; GF, 673; PUF, 557.

³⁷ Sur ce motif de l'élévation au-dessus de la condition animale, qui justifie pour Kant l'admission d'un

lors pourquoi Kant a pu dire de l'idéal du souverain Bien qu'il formait le principe déterminant la « fin ultime » (*Endzweck*) de notre raison³⁸. On peut aussi y voir la réponse la plus franche de Kant à la question de la possibilité de la métaphysique, la seule, en tout cas, qui réponde de manière crédible aux interrogations de la *metaphysica naturalis*.

Mais cette réponse ne va pas sans difficultés, que j'évoquerai en conclusion. La première est relative, car plutôt philologique : c'est que Kant, assez curieusement, ne parle jamais de « métaphysique » quand il est question du souverain Bien. Peut-on donc parler d'une métaphysique du souverain Bien? *De facto*, il y en a une, celle que Kant déploie dans son Canon de la raison pure en parlant des conséquences ultimes de la raison pratique. Mais le fait demeure : Kant ne lui donne jamais le nom de métaphysique. Cela a peut-être quelque chose à voir avec une seconde difficulté, plus fondamentale : c'est que cette « pensée » du souverain Bien comme de la fin ultime de la raison n'aboutit pas vraiment à une « connaissance » (comme chez Descartes), mais à ce que Kant appelle deux articles de foi, « il est un Dieu, il est une vie future ».

Si Kant veut y voir des conséquences légitimes du système de la rationalité morale, on peut se demander si ces admissions – ou « postulats » – de la raison pratique relèvent vraiment de la science. La métaphysique du souverain Bien est-elle donc possible comme science? Assurément non, puisqu'il s'agit d'« articles de foi », bien que Kant dise parfois que leur

monde intelligible, voir mon article sur « La phénoménologie de la loi morale », in F. DUCHESNEAU / C. PICHÉ (Dir.), *Kant actuel*. Volume d'études kantiennees en hommage posthume à Pierre Laberge, Paris/Vrin, Bellarmin/Montréal, 2000, 51-65

³⁸ Expression qui rappelle la terminologie des traités classiques du souverain Bien. Je pense, en particulier, au *De finibus bonorum et malorum* de Cicéron (terminé en 45), qui traite de la « fin ultime des biens et des maux (*Des termes extrêmes des biens et des maux*, traduit par Jules Martha, Paris, « Les Belles Lettres », 1928).

admission est aussi nécessaire que la loi morale elle-même³⁹. Mais puisque des articles de foi ressortissent à l'espoir et non à la connaissance, il est un peu présomptueux de parler ici de science. Dans la *Critique*, la discussion du souverain Bien ne veut d'ailleurs répondre qu'à la question de l'espoir (« que puis-je raisonnablement espérer? ») et non à la question « que puis-je savoir? » Parler de métaphysique, de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, n'est-ce pas nécessairement dépasser le cadre – très limité, et limitant, au regard des fins dernières de la raison humaine - de la science?

Il en allait autrement chez Descartes. L'existence de Dieu relevait moins chez lui de l'espoir que de la connaissance. Descartes en faisait même le fondement de toute certitude. C'est pourquoi c'est peut-être à propos de Descartes qu'il est le plus indiqué de parler d'une métaphysique du souverain Bien. Ce souverain Bien, dira Descartes dans sa lettre-préface aux *Principes de la philosophie*, « n'est autre chose que la *connaissance* de la vérité par ses premières causes, c'est-à-dire la sagesse, dont la philosophie est l'étude »⁴⁰. Cette connaissance, métaphysique s'il en est, constitue sans doute le cœur de la pensée cartésienne. Mais à la différence de Kant, c'est une métaphysique qui peut nous rendre heureux, ici et maintenant. On peut dire que c'est de cette *prima philosophia* que procèdent les *méditations* de Descartes.

³⁹ CRP, A 809/ B 837; GF, 660 (citée ici); PUF, 545 : « Je dis donc que, tout comme les principes moraux sont nécessaires, selon la raison, dans son usage *pratique*, il est nécessaire, aussi d'admettre, selon la raison dans son usage *théorique*, que chacun a des motifs d'espérer le bonheur au même degré où, dans sa conduite, il s'en est rendu digne, et qu'en ce sens le système de la moralité est inséparablement lié à celui du bonheur, mais uniquement dans l'idée de la raison pure »

⁴⁰ Descartes, *Œuvres philosophiques*, t. III, 771-772; voir aussi p. 775.