



**HAL**  
open science

# La question des preuves de l'existence de Dieu chez Kant

Mario Ionuț Maroșan

► **To cite this version:**

Mario Ionuț Maroșan. La question des preuves de l'existence de Dieu chez Kant. Spiritualités et Religions. Réenchantement ou fuite dans un monde en crise ?, Centre interdisciplinaire sur les religions et les spiritualités (CIRRES), Oct 2021, Montréal, Canada. hal-03373398

**HAL Id: hal-03373398**

**<https://hal.science/hal-03373398v1>**

Submitted on 11 Oct 2021

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

*La question des preuves de l'existence de Dieu chez Kant*

MARIO IONUȚ MAROȘAN

Stavroguine, s'il croit, il ne croit pas qu'il croit.  
S'il ne croit pas, il ne croit pas qu'il ne croit pas.

Dostoïevski, *Les Démons*<sup>1</sup>

Ce matin, je me suis levé. Puis ne voyant aucune  
raison de me lever, je me suis recouché, ai tiré la  
couverture sur ma tête et... j'ai pascalisé.

Cioran, *Cahiers 1957-1972*<sup>2</sup>

Vous devriez travailler, gagner votre vie,  
rassembler vos forces. – Mes forces ? Je les ai  
gaspillées, je les ai toutes employées à effacer  
en moi les vestiges de Dieu... Et maintenant je  
serai pour toujours inoccupé.

Cioran, *Syllogismes de l'amertume*<sup>3</sup>

### **Introduction : revenir aux actes du procès de la raison pure spéculative**

Dieu existe-t-il ? Comment prouver son existence, ou son inexistence ? Le problème de la démonstration de l'existence de Dieu – certes, de nos jours, le fardeau de la preuve est dans le camp des croyants, alors qu'autrefois il était plutôt dans celui des non-croyants – n'est plus vraiment à l'avant-scène des discussions philosophiques. Toutefois, ça serait une erreur que de penser qu'il ne fait plus couler d'encre : derrière la scène, plusieurs philosophes s'activent. Ainsi, contrairement aux penseurs du 17<sup>ème</sup> et 18<sup>ème</sup> siècle, véritable âge d'or des efforts de démonstration de l'existence de Dieu, on retrouve aujourd'hui des philosophes comme Robert Spitzer qui tente de prouver qu'il est *raisonnable* de croire en Dieu – voir « New Proofs for the Existence of God : Contributions of Contemporary Physics and Philosophy<sup>4</sup> » – et Richard Swinburne qui met de l'avant une argumentation visant à démontrer que l'existence d'un Dieu est plus *probable* qu'improbable – voir « The Existence

---

<sup>1</sup> Fiodor Dostoïevski, *Les Démons, Tome 3* (Paris : Éditions Babel, 1985), 273.

<sup>2</sup> Emil Cioran, *Cahiers 1957-1972* (Paris : Gallimard, 1997), 714.

<sup>3</sup> Emil Cioran, « Syllogismes de l'amertume », dans *Œuvres* (Paris : Gallimard, 1995), 779.

<sup>4</sup> Robert Spitzer, *New Proofs for the Existence of God : Contributions of Contemporary Physics and Philosophy* (Grand Rapids : Eerdmans, 2010).

of God<sup>5</sup> » : il y a là certainement un décalage entre la *visée* et le degré de *confiance* déployés par les penseurs d'aujourd'hui et ceux du 17<sup>ème</sup> et 18<sup>ème</sup> siècle. Toujours est-il que certains sont plus ambitieux et confiants, comme le témoigne le philosophe Charles-Éric de Saint Germain avec son « Comment prouver à un athée – en moins d'une minute – que Dieu existe, par une preuve extrêmement simple mais imparable<sup>6</sup> ». Dans ces conditions, il convient de revenir à la grande démonstration de Kant sur le sujet : pour lui, « il était prudent de rédiger, en quelque sorte, dans tous les détails, les actes de ce procès et de les déposer dans les archives de la raison humaine, pour éviter à l'avenir de semblables erreurs<sup>7</sup> ».

Or notre intérêt se situe précisément au niveau des actes de ce procès de la raison pure spéculative et des implications pour la connaissance. Dans ces conditions, nous nous intéressons à l'*Idéal de la raison pure* et la question de Dieu chez Kant, plus précisément dans la « Critique de la raison pure<sup>8</sup> » (CRP). Notre lecture du chapitre III « L'*Idéal de la raison pure* » du livre II « Des raisonnements dialectiques de la raison pure » de la « Dialectique transcendantale » dans la CRP sera principalement éclairée par l'interprétation avancée par Luc Langlois<sup>9</sup>, avec en complément l'interprétation de Jean Greisch<sup>10</sup> et Alexis Philonenko<sup>11</sup>. Ainsi, puisque Kant est amené à déconstruire les preuves classiques de l'existence de Dieu – ontologique, cosmologique et physico-théologique –, notre tâche consistera notamment à retracer les grandes lignes de ce démontage de l'argumentation de la *theologia rationalis*, précisément à la lumière de ce que signifie d'une part l'*Idéal de la raison pure* pour Kant, et d'autre part, la signification positive de cet *Idéal* pour l'usage régulateur des idées de la raison. Deux digressions vont également éclairer notre argumentation : la première, sur la fin du sommeil dogmatique de Kant et la deuxième, sur l'importance de la *Lettre à Marcus Herz du 21 février 1772*.

---

<sup>5</sup> Richard Swinburne, *The Existence of God* (Oxford : Oxford University Press, 2004).

<sup>6</sup> Charles-Éric de Saint Germain, « Comment prouver à un athée – en moins d'une minute – que Dieu existe, par une preuve extrêmement simple mais imparable », *Info Chrétienne*, 2019, <https://www.infochretienne.com/comment-prouver-a-un-athee-en-moins-dune-minute-que-dieu-existe-par-une-preuve-extremement-simple-mais-imparable/> [consulté le 21 novembre 2021]

<sup>7</sup> Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure* (Paris : PUF, 1944), 485.

<sup>8</sup> *Ibid.*

<sup>9</sup> Luc Langlois, « La fin des choses et la fin de la liberté : l'Idée de Dieu dans la *Critique de la raison pure* », dans *Les philosophes et la question de Dieu* (Paris : PUF, 2006).

<sup>10</sup> Jean Greisch, « Quatrième Leçon. – L'idéal transcendantal et le Souverain Bien (Kant) », dans *Du « non-autre » au « tout-autre ». Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité* (Paris : PUF, 2012).

<sup>11</sup> Alexis Philonenko, *L'œuvre de Kant. La philosophie critique. Tome 1 : La philosophie précritique et la critique de la raison pure* (Paris : Vrin, 1993).

## Sur l'Idéal de la raison pure : que signifie-t-il pour Kant ?

D'abord, revenons à notre interrogation de départ sur l'existence de Dieu, mais en la reformulant légèrement de manière à nous insérer plus directement au cœur même du problème : « L'existence de Dieu peut-elle faire l'objet d'une connaissance sûre et certaine dans l'optique de la philosophie transcendantale ?<sup>12</sup> ». Pour Kant, la réponse est négative. Pourquoi ? Parce que l'existence de Dieu ne peut absolument pas être démontrée par notre connaissance objective du moment qu'une telle connaissance se situe au-delà même des frontières de ce qui nous est autorisé et possible de connaître. À cet effet, Langlois insiste sur le fait que cette :

connaissance nous est à jamais refusée, car ainsi conçu Dieu serait un transcendant ou un *Ding an sich* débordant les conditions de possibilité de notre connaissance objective. Toute la *Déduction transcendantale des catégories* consiste à montrer que la connaissance se réduit à rapporter à l'unité synthétique de l'aperception une intuition donnée, c'est-à-dire à procurer par le biais des opérations de synthèse spontanées et formelles de l'entendement que sont les catégories, une consistance objective au divers donné dans l'intuition, laquelle n'est toujours pour nous qu'une intuition sensible, ordonnée aux formes subjectives et *a priori* de l'espace et du temps. En déterminant la catégorie comme une fonction synthétique de l'esprit qui n'a de raison d'être, sous le rapport du savoir, que dans l'unification du sensible et qui est par conséquent inapplicable à un objet transcendant, Kant barrait ainsi le chemin à une connaissance de Dieu, qui n'est justement pas un objet appréhensible, déterminable par des prédicats spatio-temporels, et qui donc ne peut être connu ni comme substance, ni comme causalité, ni comme réalité, ni comme existence, c'est-à-dire par ces concepts mêmes qui ont constitué l'assise traditionnelle de la théologie philosophique<sup>13</sup>.

Or si l'existence de Dieu ne constitue pas un objet à la portée de notre connaissance objective, il ne faudrait pas conclure à l'expulsion totale de la question de Dieu hors de la philosophie.

C'est précisément pourquoi une lecture attentive du mouvement de la pensée kantienne dans la CRP – qui n'est ni réductrice ni amplificatrice – ouvre la voie vers une compréhension plus nuancée et précise, qui ne néglige pas l'intention même de Kant en ce qui

---

<sup>12</sup> Langlois, *op. cit.*, 190.

<sup>13</sup> *Ibid.*

concerne le fait qu'il a dû « donc abolir [mettre de côté] le savoir afin d'obtenir une place pour la croyance<sup>14</sup> » : en posant les limites du savoir de l'homme, Kant, par extension, œuvre au *repositionnement* de la question de Dieu, ce qui participe précisément à son projet de débroussaillage du sentier en vue qu'une nouvelle métaphysique puisse s'y déployer. À partir de là, force est de constater que la question de Dieu s'inscrit exactement dans un contexte de crise de la métaphysique sur lequel Kant va prendre appui afin de (re)poser à sa manière cette question de Dieu, mais cette fois sur des bases moins vacillantes. Pour prolonger notre souci d'une lecture attentive au contexte du mouvement de la pensée kantienne dans la CRP, il convient de souligner le caractère *à la fois et en même temps* de continuité et de rupture chez Kant autour de la question de Dieu : il est intéressant – et surtout pertinent – d'attirer l'attention sur un certain héritage.

Dans ces conditions, on est en droit de se poser la question suivante : quel est l'intérêt de faire appel au concept d'héritage ? Nous pensons qu'il porte en lui une signification et un sens beaucoup plus large et intéressant que l'usage étroit qui en est fait habituellement : lorsqu'on hérite de quelque chose, on ne le fait pas de façon volontaire (par exemple, on découvre à notre plus grande surprise qu'on hérite du patrimoine d'un membre de la famille décédé) et c'est pourquoi cet héritage est souvent de l'ordre de quelque chose par rapport auquel on est obligé de se prononcer, de prendre position et de réagir. D'où le fait, qu'en ce sens, Kant apparaît par conséquent comme un héritier dans la mesure où il doit faire avec l'héritage métaphysique de son époque et qu'il doit se positionner par rapport à lui, ce qui va alors lui permettre de mettre sa pensée en mouvement et ultimement de faire progresser sa propre démarche philosophique. La lecture déployée par Langlois semble ici appuyer notre hypothèse :

Voulant poser à nouveaux frais [la question de Dieu], Kant n'en reste pas moins pour autant l'héritier d'une longue tradition, car c'est sous les mêmes espèces qu'elle se présente d'abord à lui, soit comme le problème d'un principe *transcendant et personnifié* de tout ce qui est. Certes, la métaphysique n'a pas toujours associé la transcendance de l'*archè* à la figure d'un *Dieu personnel* ; la réflexion de Kant est en ce sens historiquement déterminée, mais elle prétend bel et bien traduire l'efficace *dominante* de la réflexion occidentale. Il n'est en effet pas trop caricatural d'affirmer que la théologie philosophique s'est comprise

---

<sup>14</sup> Kant, *op. cit.*, 24.

massivement comme une recherche de l'*ens realissimum*, de l'étant le plus réel qui soit, et qui comprend en lui la possibilité de tous les étants finis<sup>15</sup>.

Dès lors, faire appel au concept d'héritage présente un véritable intérêt car, dans un premier temps, cela permet de dépasser – d'aller par-delà – une lecture réductrice qui séparerait la rupture kantienne de la continuité (pour ainsi tirer la couverture davantage d'un côté) – car il convient de penser le caractère *à la fois et en même temps* de continuité et rupture chez Kant –, et dans un second temps, de réfléchir cet héritage sous toutes ses coutures, et ainsi être notamment sensible à cette « éminence principielle de l'être le plus réel [qui] est de fait au cœur de l'*Idéal de la raison pure*, où se concentre dans la *Critique* la réflexion théorique de Kant sur Dieu<sup>16</sup> ».

Or une interrogation supplémentaire émerge alors : que signifie-t-il cet *Idéal* pour Kant ? Si, comme ce dernier le soutient dans la CRP, « toute connaissance humaine commence par des intuitions, s'élève ensuite à des concepts et finit par des idées », force est de constater *aussi* que « nous devons avouer que le raison humaine ne contient pas seulement des idées, mais aussi des *idéaux* » qui ont la particularité d'avoir « la force *pratique* (comme principes régulateurs) et qui servent de fondement à la possibilité de la perfection de certaines *actions*<sup>17</sup> ». Pour ainsi dire, alors que l'idée semble fournir une certaine règle, l'idéal sert selon Kant de « prototype à la détermination complète de le copie et nous n'avons, pour juger nos actions, d'autre règle que la conduite de cet homme divin que nous portons en nous et auquel nous nous comparons pour nous juger et pour nous corriger<sup>18</sup> », mais sans jamais quitter les frontières de l'imperfection qui nous définit pour autant atteindre quelque perfection.

Toutefois, même s'il nous est impossible de plaquer sur ces idéaux une existence objective qui leur correspondraient, on ne devrait absolument pas conclure qu'ils constituent des chimères : la signification référentielle – régulatrice – de ces idéaux repose, selon Kant, notamment sur le fait qu'ils procurent « à la raison une mesure qui lui est indispensable, puisqu'elle a besoin du concept de ce qui est absolument parfait dans son espèce pour apprécier et pour mesurer, en s'y référant, jusqu'à quel point l'imparfait se rapproche et reste éloigné de la perfection (*um darnach den Grad und die Mängel des Unvollständigen ta*

---

<sup>15</sup> Langlois, *op. cit.*, 193-194.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 194.

<sup>17</sup> Kant, *op. cit.*, 474 pour la première citation et *ibid.*, 413 pour les deux autres qui suivent.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 414.

*schälzen und abzumessen*)<sup>19</sup> ». C'est pourquoi ces idéaux, dans la philosophie kantienne, portent à notre connaissance le « fond de l'horizon transcendantal [et] l'extrême limite de son champ d'investigation spéculatif<sup>20</sup> » : d'où le fait qu'ils signifient « ce qui demeure le plus éloigné de la réalité objective connaissable, plus éloigné encore que l'*Idée*, en ce que la dialectique qui l'accompagne ne vise pas seulement la présentation *in concreto* de l'intelligible, mais son identification *in individuo*, dans tout le maximum de perfection concevable de l'être<sup>21</sup> ». Pour nous rapprocher du texte même, on remarque dans la CRP que Kant va insister sur le fait que ce qu'il appelle « *idéal* paraît encore plus éloigné de la réalité objective que l'idée, et par là, [Kant] entend l'idée non pas simplement *in concreto*, mais *in individuo*, c'est-à-dire considérée comme une chose singulière déterminable ou tout à fait déterminée par l'idée seule »<sup>22</sup>. Tout en s'écartant du « simple redoublement intelligible du monde sensible<sup>23</sup> » et de « la projection d'une dimension « *théologique* » de l'excellence, à l'instar des Grecs, plus enclins à penser adjectivement le « divin » qu'à reconnaître en lui un principe personnel<sup>24</sup> », cet *Idéal* se rapproche plutôt de ce que Langlois souligne comme la *volonté parfaite* – ou la *suprême intelligence* – qui pour Kant, « porte aussi le nom d'être originaire (*ens originarium*) ; en tant qu'il n'y a aucun être au-dessus de lui, on l'appelle encore l'être suprême (*ens summum*), et , en tant que tout lui est soumis comme conditionné, on le nomme l'être des êtres (*ens entium*)<sup>25</sup> ». Dès lors, si on étire ce raisonnement kantien de manière à en faire une *hypostase*, comme dirait Kant, on y voit émerger le concept de Dieu qui porte en lui l'être originel en tant qu'être « un, simple, suffisant à tout, éternel », et qui « conçu dans un sens transcendantal » pointe vers « l'*Idéal de la raison pure* [en tant qu'] objet d'une *théologie* transcendantale<sup>26</sup> ». C'est ce qu'il signifie pour Kant.

Si bien qu'on pourrait mettre de l'avant deux mouvements en ce qui concerne la réflexion kantienne autour de cet *Idéal*, un sur la forme logique et un autre sur le contenu : dans un premier temps, cette réflexion sur l'*Idéal* « ne ressortit pas exclusivement à la logique formelle, à son principe de non-contradiction (soit à l'exclusion en toute chose de prédicats

---

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> Langlois, *op. cit.*, 194.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> Kant, *op. cit.*, 413.

<sup>23</sup> Langlois, *op. cit.*, 194.

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Kant, *op. cit.*, 418.

<sup>26</sup> Kant, *op. cit.*, 419.



contradictoires)<sup>27</sup> », et dans un second temps, cette même pensée de l'*Idéal* porte sur un certain rapport – intégral, on pourrait dire – à ce que l'existence contient, à savoir la *totalité* de son contenu<sup>28</sup>. Totalité, parce qu'elle suppose toute chose comme une limitation ou une détermination vis-à-vis « la synthèse de tous les prédicats possibles » : pour Kant, c'est là le principe de la détermination complète selon lequel « *toute chose existante est complètement déterminée* », et, par conséquent, « cela revient à dire que, pour connaître intégralement une chose, il faut connaître tout le possible et la déterminer par lui soit affirmativement, soit négativement<sup>29</sup> ». Ainsi, ce deuxième mouvement structure toute chose au moyen de l'idée *in concreto* du tout possible.

À partir de là, force est de constater que la raison – en tirant de cette totalité de ce qui est possible bien plus que la somme des qualités qu'on y retrouve – trouve en fait « le concept d'un être parfait où elle se fonde et se rassemble<sup>30</sup> » : ainsi, pour capter de manière plus précise la réflexion kantienne sur la structure des trois êtres de l'*Idéal* que nous avons cité plutôt, il convient de nous appuyer sur la lecture de Langlois qui a l'avantage de faire ressortir à la surface le fait que c'est précisément « dans la suréminence du concept d'*ens realissimum*, prototype (*prototypon*) de toutes les choses, qui n'en sont quant à leur existence que les copies défectueuses (*ectypa*), d'*ens summum*, en lequel seul possibilité et réalité ne font qu'un, et d'*ens entium*, en tant que tous les autres êtres, comme conditionnés, se trouvent soumis à lui » que la raison de l'homme pourra contempler l'*Idéal*<sup>31</sup>. Or le cadre que nous venons de citer est d'autant plus important qu'il peut nous permettre de mener à bien la prochaine tâche, qui consiste à retracer les grandes lignes du démontage kantien de l'argumentation de la *theologia rationalis*, du moment que les trois preuves classiques de l'existence de Dieu s'en suivent.

### **Sur le démontage du discours de la *theologia rationalis* : les grandes lignes**

Ensuite, tel que souligné par Greisch, la démonstration kantienne semble opérer dans un ordre bien précis : « l'argument *ontologique* [qui postule que l'existence de l'Être suprême est déjà contenue dans son concept] d'abord, la preuve *cosmologique* [qui conclut de n'importe quelle expérience indéterminée à l'existence d'une cause suprême] ensuite, et, pour finir la preuve *physico-théologique* [qui remonte de la constitution particulière de notre monde (contingence), suivant les lois de la causalité, à une première] que Kant tient pour la

---

<sup>27</sup> Langlois, *op. cit.*, 194.

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, 194 pour la première citation, et, Kant, *op. cit.*, 415-416, pour les deux dernières.

<sup>30</sup> Langlois, *op. cit.*, 195.

<sup>31</sup> *Ibid.*

plus importante, la plus ancienne<sup>32</sup> ». La démonstration a comme point de départ l'argument dit *ontologique* en raison du fait qu'il semble être d'une part, « l'exemple le plus éloquent d'un usage aberrant de la raison<sup>33</sup> », et, d'autre part, parce que réfléchir un tel argument « engage directement la problématique de la « pensabilité » de Dieu<sup>34</sup> ».

Kant va ainsi prouver qu'en fait, les preuves de nature *cosmologique* et *physico-théologique* reprennent – plutôt de manière inconsciente que consciente – l'orientation de l'argument *ontologique*, mais aussi de ce qu'il comporte de problématique, chose qu'il est possible de déceler uniquement lorsqu'on le soumet au grand tribunal de la raison critique. Langlois insiste à ce sujet sur cette liaison : « Autrement posé, c'est la connivence secrète du thème de l'existence et de la notion purement *logique* de l'être le plus réel qui soit qui guidera ces preuves et les incitera diversement à conclure que du concept de perfection à l'existence, ou de l'existence au concept de perfection, le lien est finalement analytique<sup>35</sup> ».

En somme, l'argument *ontologique* repose sur l'idée selon laquelle une chose est possible du moment que rien de contradictoire ne se trouve au sein de son concept : aussi, cette chose « peut se réaliser conformément aux seules limites de sa formule intelligible (monadique), l'existence désignant fondamentalement pour cette métaphysique un *complementum possibilitatis*<sup>36</sup> ». Ainsi, l'être divin, qui est le seul à faire découler son existence – en tant que conséquence manifestement nécessaire – de son contenu notionnel, ne peut qu'exister : puisqu'il est par définition l'être des êtres, son existence est un attribut nécessaire car « si Dieu n'existait pas, il serait plus imparfait encore que le moindre des existants contingents (tout ce qui existe effectivement étant supérieur dans l'ordre de l'être à tout ce qui est simplement possible), ce qui manifestement s'oppose à son concept<sup>37</sup> ». Or derrière cette irréfutabilité dans la forme – car il faut bien souligner cet attrait –, Kant va attirer l'attention sur la contradiction.

En s'appuyant concrètement sur le modèle de la géométrie et le cas du triangle, le philosophe allemand va démontrer que l'argumentation *ontologique* est négligente lorsqu'elle situe l'existence au niveau d'un prédicat réel. Pourquoi ? Parce que cette dernière semble ainsi

---

<sup>32</sup> Greisch, *op. cit.*, 222-223.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Langlois, *op. cit.*, 196.

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Ibid.*, 197.

laisser « dans le vide la condition *que le sujet de la prédication puisse lui-même être donné*<sup>38</sup> ».

Également, à travers l'exemple du triangle, on constate en suivant Kant que cette nécessité – qui découle des propriétés essentielles du triangle – est totalement dépendante de la condition du fait qu'il faut donner et poser le triangle. Ainsi, si on enlève du château de cartes la carte du sujet, tout le château s'écroule du moment que la condition s'écarte. Or, en ce qui concerne la question de Dieu, Langlois rappelle que les « partisans les plus acharnés de la preuve *ontologique* répondront à cela qu'il est au moins un sujet qui ne puisse être supprimé et qui doit accompagner la pensée complète de l'expérience : celui, justement, de cet *ens realissimum* qu'exprime la notion de Dieu<sup>39</sup> ». La réponse kantienne va être assez précise : en faisant abstraction du fait qu'un lien synthétique se déploie entre le concept de la chose et son existence même – « appelant une donation qui ne dépend pas des fonctions logiques de la pensée<sup>40</sup> » –, l'argument *ontologique* œuvre tout à fait tautologiquement, c'est-à-dire qu'il tombe dans l'illusion transcendantale et dans une dynamique que Kant appellera *sophistique* du moment qu'il confond la nécessité objective du concept de la raison avec la réalité de l'objet, car l'argument *ontologique* « ne repose en effet que sur la logique formelle, prend pour une conséquence réelle (l'existence) ce qui doit pourtant s'ajouter synthétiquement au concept (de Dieu, de l'être le plus réel qui soit, etc.) et être posé ou donné hors de lui dans une intuition<sup>41</sup> ».

La preuve *cosmologique* s'étale de manière similaire, à la différence qu'elle n'a pas comme point de départ le concept de Dieu, mais pose le problème de l'existence de manière plus générale : Kant souligne que « c'est cette preuve, que Leibniz appelait aussi *a contingentia mundi*, [qui postule que] si quelque chose existe, il faut aussi qu'existe un être absolument nécessaire. Or, j'existe du moins moi-même. Donc, il existe un être absolument nécessaire. La mineure contient une expérience ; la majeure conclut d'une expérience en général à l'existence du nécessaire<sup>42</sup> ». Kant y voit là une sorte de *supercherie* parce qu'on est amené à déduire l'existence de manière *a priori*, chose qui aux yeux de la critique est sans fondements. Ainsi, force est de constater que d'un côté, « la réalité d'un pareil concept sera-t-elle toujours douteuse », et de l'autre, l'expérience même qui sert de point d'appui est

---

<sup>38</sup> *Ibid.*

<sup>39</sup> *Ibid.*

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*

<sup>42</sup> Kant, *op. cit.*, 432.

injustifiable car il lui « faut pour s'établir en transcender toutes les conditions qui la rendent pour nous possible<sup>43</sup> ».

La preuve *physico-théologique* semble au premier coup d'œil dépasser la confusion que nous venons d'explorer, cette confusion entre ce qui est possible dans la logique et possible transcendantalement : d'où le fait qu'elle semble porter en elle un certain argument d'autorité que Kant souligne à juste titre dans la tradition dont il hérite. Selon Langlois, c'est précisément pour cela que :

l'expérience de la *finalité* des productions naturelles dont elle s'inspire semble en effet avoir l'avantage de la protéger contre les ratiocinations *a priori* de la preuve ontologique, et contre l'imprécision de la notion d'existence qui hypothèque l'argument cosmologique. En ce monde se trouvent partout des signes d'une mise en ordre de la nature empirique. Cette finalité recoupe tellement l'ensemble des productions naturelles et englobe à ce point leur diversité qu'elle ne saurait être le fruit d'un simple hasard, ni d'ailleurs d'un principe d'autofaçonnement de la matière [...]. Tout la reconduit au contraire au concept d'une cause agissant selon des Idées, c'est-à-dire d'une cause intentionnelle opérant par liberté. Si l'intelligence commune accorde tant de crédit à cette idée, c'est que la profusion ordonnée de la nature empirique semble devoir appartenir à un autre langage que celui de la nature physico-mathématique, relever plutôt d'un univers [...] d'intention et de volonté auquel ne peut pas accéder, et doit s'interdire d'accéder, l'explication causale des phénomènes<sup>44</sup>.

Or Kant va nous faire redescendre sur terre en soulignant l'irréalisme que porte cette preuve en ce qui concerne la synthèse qui s'opérerait entre cause finale et détermination dans le réel. Dans ces conditions, force est de constater, si on se laisse accompagner par la subtilité de la réflexion kantienne, que la preuve *physico-théologique* ne semble pas rompre avec les torts des deux autres preuves : la preuve *a posteriori* dépend de celle *a priori*. Or celle-là est invalide.

### **Sur la signification positive : à propos de l'usage régulateur des idées de la raison**

Enfin, il est pertinent à ce stade de notre réflexion, c'est-à-dire tout juste après avoir retracé les grandes lignes du démontage kantien du discours de la *theologia rationalis* qui

---

<sup>43</sup> Langlois, *op. cit.*, 198.

<sup>44</sup> *Ibid.*, 198-199.

constitue en somme le volet où Kant opère par la négative, de ne pas nous arrêter là : on resterait véritablement à mi-chemin car l'entreprise kantienne dans la CRP ne porte pas en elle une conclusion qu'on pourrait qualifier d'*agnostique* à l'égard de ce qui est au-delà du sensible. Rappelons à cet effet, comme nous l'avons démontré plutôt, qu'en posant les limites du savoir de l'homme, Kant, par extension, œuvre au repositionnement de la question de Dieu, ce qui participe précisément à son projet de débroussaillage du sentier en vue qu'une nouvelle métaphysique puisse s'y déployer : c'est pour cela qu'il a dû mettre de côté le savoir afin de faire de la place pour la *croissance*. Kant opère alors par la positive *aussi*. Il y a dès lors une signification positive de l'*Idéal de la raison pure* pour l'usage régulateur des idées de la raison.

À cet effet Philonenko insiste sur le fait que « Kant a cherché à conférer à la critique de la théologie rationnelle et de l'ontologique classique une signification positive<sup>45</sup> ». C'est comme si l'idée de Dieu, précisément dans l'*Idéal de la raison pure*, participe positivement de la détermination de toutes les choses. Concrètement Kant montre qu'il faut une certaine « tension vers l'unité rationnelle de l'expérience<sup>46</sup> » – sans laquelle la raison nous serait refusée –, d'où alors la reconnaissance kantienne de l'usage régulateur des idées de la raison : selon Langlois, on assiste alors à une « raison critique [qui prépare] donc son terrain à l'entendement » et qui admet aussi « comme hypothèses heuristiques que la profusion des réalités empiriques obéit à un principe d'homogénéité du divers sous des genres supérieurs (*entia praeter necessitatem non esse multiplicanda*), de variété de cet homogène sous des espèces inférieures (*entium varietates non temere esse minuendas*), et d'affinité assurant le passage continu de la variété des espèces (*non datur vacuum formarum*), bref, elle fera l'hypothèse d'un ordonnancement global de la nature empirique, comme si celle-ci était l'effet d'une intention intelligente<sup>47</sup> ».

C'est pourquoi cette finalité sur laquelle nous avons réfléchi tout au long de cette réflexion, même si elle tire son origine d'une difficulté d'ordre théorique, nous est pratique en fin de compte. Ainsi, force est de constater que la signification positive de l'*Idéal de la raison pure* pour l'usage régulateur des idées de la raison pointe, chez Kant, vers une éventuelle solution à la « question de l'unité de l'expérience [qui] demeure pour la raison théorique un

---

<sup>45</sup> Philonenko, *op. cit.*, 314.

<sup>46</sup> Langlois, *op. cit.*, 200.

<sup>47</sup> *Ibid.*

problème permanent<sup>48</sup> » et qui « la jette hors de ses ornières théoriques traditionnelles<sup>49</sup> ». C'est alors que le concept d'héritage trouve tout son intérêt : Kant est *à la fois et en même temps* celui qui prolonge l'héritage métaphysique – en ce qui concerne la primauté de la finalité, du sens, de la totalité, du bien en tant que total et de l'unité pour la raison – et qui se positionne dans une posture critique vis-à-vis de cet héritage métaphysique, en tant que véritable rénovateur, comme le montre si bien Langlois, du moment que « cette pensée du Bien achevé intéressera d'abord et avant tout dans la *Critique* l'usage *pratique* de la raison, cette autre législation qui concerne non plus directement la nature, mais la détermination immédiate de la volonté libre<sup>50</sup> ».

### **Conclusion : la critique de la critique**

Tout compte fait, notre critique de la posture kantienne est avant tout politique : ainsi, nous pensons que les penseurs ne contribuent peut-être jamais mieux aux débats politiques de leur temps que lorsqu'ils cherchent à désarmer l'influence néfaste des positions fallacieuses. Ainsi, en nous éloignant – voire en refusant – de la conception platonicienne et aristocratique, donc antidémocratique, où le philosophe gouverne et possède la science politique, nous pensons que le philosophe doit contribuer à la réflexion en respectant les limites de ce qui lui est permis de connaître, sans pour autant devoir régner et imposer sa pensée sur la cité. En posant cela, notre critique de la position de Kant émerge en deux temps. Dans un premier temps, nous ne pouvons que suivre ce dernier dans la première partie de son entreprise visant à désarmer les positions fallacieuses du discours de la *theologia rationalis*. Autrement dit, la contribution kantienne dans la CRP est thérapeutique, en ce sens qu'elle s'efforce de traiter la visée spéculative car elle « risque non seulement de confiner l'homme à la figure [...] du rôle de spectateur de l'ordre du *cosmos*, mais encore de rater la dimension morale-pratique de sa liberté, laquelle puise à un fondement intelligible qui n'atteint pas le savoir des objets ou de leurs archétypes<sup>51</sup> ».

Or, dans un second temps, il nous est difficile de suivre Kant. Pourquoi ? Parce qu'en tant que continuateur de la tradition métaphysique – certes, tout en la rénovant –, il cherche précisément à ouvrir une nouvelle voie à une métaphysique renouvelée : c'est pour cela que Kant souligne qu'il doit mettre de côté le savoir afin de faire de la place pour la *croyance*.

---

<sup>48</sup> *Ibid.*, 201.

<sup>49</sup> *Ibid.*

<sup>50</sup> *Ibid.*

<sup>51</sup> *Ibid.*, 189.

Non pas que nous fassions la guerre à toute métaphysique, bien au contraire : or le réflexe qu'un penseur comme John Rawls<sup>52</sup> pige dans Kant, c'est précisément un réflexe *moniste*, affirmant l'unité des parties, et ce même s'il peut être de temps en temps difficile pour l'homme d'arriver à ce constat. Le monisme, en tant qu'attrait pour l'*Un*, est une entreprise métaphysique totale (unité) et dangereuse ; *totalelement dangereuse*, pour ainsi dire, à l'égard du multiple qui se dérobe à l'*Un*.

Notre critique est ici assez subtile : à savoir que l'entreprise kantienne – à travers son projet de renforcement d'une métaphysique renouvelée – ouvre la voie à la création qui est partie prenante du mode d'opération d'un théoricien comme Rawls s'inspirant de Kant, en ce sens que le théoricien se rapproche de l'artiste – il tend même à en devenir un – étant donné sa quête visant à imaginer un monde utopique où son système de pensée théorique pourra se déployer. En s'orientant ainsi, les contributions des théoriciens sont certainement originales – car artistiques. Or si cela est pertinent pour diverses sphères de la vie, l'efficacité pour la chose politique est discutable. À ce titre, peut-être que les différentes interprétations – et non des créations – formulées par les individus autour d'un conflit politique peuvent mieux servir de base pour une écoute attentive (réciproque) qui forcément doit prendre en compte le contexte des uns et des autres. C'est là une tradition différente de celle des théoriciens, à savoir la tradition des philosophes pratiques – par exemple, la pensée de Martin Buber<sup>53</sup>.

Pour revenir à Kant, notre *critique de la critique* vise précisément ceci : qu'il soit question de l'entreprise kantienne ou de ce que certains grands théoriciens vont y chercher par-après – certes, c'est là une autre question qui mérite d'être posée –, force est de constater, aujourd'hui, qu'une vision *moniste* unifiée de la vérité domine entre les théoriciens. Or nous ne voulons pas non plus passer du côté du *pluralisme* absolu des valeurs. Notre pari est plutôt ailleurs : peut-être qu'il faut se situer *entre* le pluralisme et le monisme, et tendre et viser vers l'horizon unifié du monisme, sans toutefois espérer y arriver.

---

<sup>52</sup> Rawls, à notre avis, met de l'avant une façon tout à fait esthétisante de faire de la politique : le politique est conçu comme un jeu au sein duquel il faut respecter des règles abstraites « only for the sake of respecting it » selon l'expression anglaise, et on sait depuis Benjamin que l'esthétisation de la politique mène au désastre de la guerre, donc on sort du cadre du politique car le politique consiste plutôt à répondre au conflit des valeurs incommensurables par le dialogue, et non le monologue de la violence qui nous fait sortir du cadre de la politique et entrer dans celui de la guerre, contrairement à l'affirmation de Clausewitz.

<sup>53</sup> Mario Ionuț Maroșan, *L'esprit de la philosophie de Martin Buber*, mémoire de maîtrise sous la direction de Professeur Charles Blattberg, département de science politique de l'Université de Montréal, 2019, <http://hdl.handle.net/1866/22756>

À cet égard, la position de Kant reste une des plus grandes contributions à la philosophie moderne, précisément en ce qui concerne le démontage du discours de la *theologia rationalis*, mais peut-être que l'autre volet de sa position – qui est tout à fait indissociable – est plus critiquable en raison du fait qu'il y a là les germes que les grands théoriciens modernes comme Rawls vont chercher pour appuyer une manière abstraite – bien trop *moniste* – de philosopher et réfléchir la chose politique. Aussi, peut-être que Hume n'a finalement pas assez réveillé Kant de son sommeil dogmatique, ou peut-être que ce dernier (et certains théoriciens modernes) a fini par légèrement (re)fermer les yeux et s'endormir.

### **Première digression : sur la fin du sommeil dogmatique de Kant**

Le rapport entre Hume et Kant est très complexe : si Hume est celui qui a réveillé Kant de son sommeil dogmatique<sup>54</sup>, force est de constater que Kant ne suit pas Hume dans toutes ses conclusions, notamment en ce qui trait à la négation du savoir *a priori*. Pour Kant, il y a bel et bien un savoir *a priori*, et il s'agit principalement de savoir sur quoi celui-ci repose. Or l'idée selon laquelle tous nos concepts doivent entretenir un lien avec l'expérience reflète l'influence de Hume sur la théorie kantienne de la connaissance. Ainsi, selon la thèse inaugurale de la philosophie de la connaissance de Kant, toute notre connaissance dérive de deux sources : l'entendement et la sensibilité<sup>55</sup>. Si l'une venait à manquer, il n'y aurait plus de connaissance selon Kant. Toutefois, s'agissant du problème de la causalité, Kant diffère complètement d'avis par rapport à Hume. Ce dernier, pour employer le langage de Kant, conçoit la causalité comme un principe synthétique *a posteriori* : pour Kant, la causalité sera synthétique *a priori*, c'est-à-dire qu'elle sera un des principes catégoriaux de liaison du divers sensible. C'est pourquoi on peut dire qu'il y a un Kant rationaliste, c'est-à-dire de l'ordre d'un rationalisme critique conscient de ses limites.

L'argument le plus célèbre de Hume en faveur du caractère *a posteriori* de toutes nos connaissances des objets est l'exemple de la causalité. Alors que pour les rationalistes dogmatiques la loi de la causalité sera conçue comme une loi *a priori* de la raison – elle possèdera pour eux les traits distinctifs de l'universalité et la nécessité – pour Hume, puisque la causalité accuse une origine empirique, *a posteriori*, les lois de causalité n'exprimeront pas

---

<sup>54</sup> Emmanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science* (Paris : Vrin, 2000). 22.

<sup>55</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, 76.



une relation universelle et nécessaire, mais uniquement des relations contingentes<sup>56</sup>. Or, Hume attire notre attention à travers son exemple de la causalité sur deux idées : (i) que tous nos concepts doivent avoir un lien avec l'expérience ; (ii) qu'on ne peut pas, à partir du concept d'une chose, établir une relation avec une autre chose.

Qu'est-ce que Kant va retenir de cette thèse radicale de Hume ? D'abord, on constate que Kant ne partage pas la conclusion de Hume sur le statut *a posteriori* de la causalité. Pour Kant, la causalité a bel et bien une consistance rationnelle *a priori*. Pourquoi ? Parce qu'elle est précisément un de ces concepts élémentaires et purs de l'entendement – et donc une catégorie – par lequel notre esprit peut unifier le divers sensible donné dans l'intuition. Kant va accepter que toutes les relations causales soient révélées par l'expérience. Mais ces relations causales *a posteriori* sont pour Kant des exemplifications d'une loi générale, une loi de causalité qui est constitutive de toute notre expérience. Autrement dit, notre expérience est préformée de manière telle que dans le divers sensible, tous les phénomènes sont liés selon ce rapport de cause à effet. C'est pourquoi la causalité sera *a priori* : elle sera l'un de ces éléments de grammaire de notre expérience.

Pourquoi ? Parce que nous ne comprenons notre monde qu'à travers ces filtres conceptuels. C'est en ce sens que cette causalité acquiert un caractère synthétique *a priori* : puisque la loi de la causalité va mettre en relation des faits divers selon une règle constante de cause à effet. Il faut ici retenir que Kant est d'accord avec Hume pour dire que la causalité est synthétique – qu'elle n'est pas analytique comme le croyaient les rationalistes dogmatiques –, mais il n'est pas d'accord avec Hume pour dire que la causalité ne repose *que* sur du synthétique *a posteriori*. Il est aussi en désaccord avec Hume sur le fait que tous les concepts sont empiriques, puisque pour Kant il y a des concepts purs et des intuitions pures.

En revanche, Kant se range du côté de Hume lorsque ce dernier prétend que le seul champ d'application de la loi de causalité est celui de l'expérience. La causalité, même si elle constitue pour Kant un concept pur de l'entendement – soit une catégorie, un acte de synthèse élémentaire de l'entendement –, elle n'a de signification que dans la mesure où elle s'applique à un divers sensible : des concepts sans intuitions sont en effet vides<sup>57</sup>. De même la causalité devra s'appliquer à un contenu donné, contenu qui ne pourra être que sensible. Donc, sans référent sensible, la causalité demeurerait un concept vide, privé de toute pierre de touche. D'où l'importance de la leçon de Hume : tous nos concepts doivent entretenir un rapport avec

---

<sup>56</sup> David Hume, *Enquête sur l'entendement humain* (Paris : Flammarion, 1983) 85-89.

<sup>57</sup> Kant, *Critique de la raison pure*, 77.

l'expérience. Par conséquent, si Kant ne suit pas Hume dans sa négation radicale de l'*a priori*, Kant s'entend avec Hume pour reconnaître que tous nos concepts doivent entretenir un certain lien avec l'expérience. On peut alors dire que Hume est celui qui réveille Kant de son sommeil dogmatique parce qu'il a mieux que tout autre insisté sur la portée exclusivement immanente de nos concepts : notre connaissance a alors aussi une portée immanente. Voilà en quoi consiste le rapport de Kant à Hume : c'est-à-dire un rapport à la fois positif et critique.

Or il y a un problème qui subsiste chez Hume : c'est qu'il ne s'en suit pas pour autant qu'il n'y ait pour nous aucune connaissance *a priori*. Or Hume semble l'admettre lui-même jusqu'à un certain point. Ainsi les mathématiques selon Kant sont déjà l'indication la plus éclatante de notre pouvoir de connaître par la raison pure. Il faut donc savoir que Hume entretient un rapport ambigu avec les mathématiques : alors que dans son « *Traité de la nature humaine*<sup>58</sup> » il a tendance à faire de la géométrie une science *a posteriori*, il aura tendance à considérer l'arithmétique comme une science *a priori* parce que découlant entièrement de la logique<sup>59</sup>. Pour revenir à Kant, l'hypothèse du philosophe de Königsberg est la suivante : les mathématiques ont un caractère non pas analytique mais plutôt synthétique *a priori*.

Dès lors, est-ce qu'il se pourrait que les mathématiques soient une construction *a priori* de l'espace et du temps ? L'hypothèse de Kant sera de dire que les mathématiques ont elles-mêmes un fondement sensible, quoi que *a priori* : puisque pour Kant, en mathématique, la raison procède par construction de concepts – et non par concepts. Alors, si les mathématiques ont un fondement sensible quoi que *a priori*, on peut comprendre pourquoi elles peuvent s'appliquer à la nature, et ce, du moment où tous les objets empiriques de la nature sont soumis à ce cadre spatio-temporel. C'est précisément ce que Hume ne peut pas justifier s'il s'en tient au caractère strictement analytique des mathématiques. Dans ces circonstances, la réponse transcendantale de Kant sera de dire que les mathématiques peuvent rendre compte de la nature – et ce mieux que les mythes ou les concepts qualitatifs de la physique aristotélicienne – justement parce qu'elles ont elles-mêmes un fondement sensible, quoi que *a priori*.

### **Deuxième digression : sur l'importance de la *Lettre à Marcus Herz du 21 février 1772***

Le cercle vicieux engendré par la pseudo-explication du rationalisme dogmatique – à travers le recours à l'expédient divin –, accompagné du problème crucial de l'accord de nos

---

<sup>58</sup> David Hume, *Traité de la nature humaine* (Paris : Flammarion, 1991).

<sup>59</sup> Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, 85.

concepts et des objets se trouvent précisément au cœur de la « Lettre à Marcus Herz du 21 février 1772 ». Cette lettre est importante en raison du fait que pour la première fois, le problème critique de l'accord de nos concepts et des choses va être posé. Comment Kant va-t-il s'y prendre pour régler ce problème du passage du subjectif à l'objectif<sup>60</sup> ? Jusque-là, Kant y a procédé *par la négative* en critiquant la solution classique à ce problème. La réponse positive est encore en attente. C'est donc à partir de la *Lettre* que Kant pose le problème qui va le conduire à la rédaction de la CRP.

Rappelons que Kant rejette du revers de la main l'explication théologique de l'accord entre nos connaissances *a priori* et les objets pris comme choses en soi. Il s'agit pour Kant d'une hypothèse non-critique qui contourne le problème et qui ambitionne de régler le problème par quelque chose de plus problématique encore. Or la question de l'accord des concepts et des objets est la véritable pierre d'achoppement du rationalisme dogmatique. Pourquoi ? Parce que si l'on est incapable de garantir – d'assurer que des concepts *a priori* peuvent traduire la réalité en soi des choses –, de quel droit le rationalisme peut-il faire de la raison la voie d'accès à la vérité ? Ce problème va appeler aux yeux de Kant à une solution *critique* : c'est ce qui se dessine déjà dans la *Lettre*. On peut dire qu'il s'agit là d'une lettre programmatique.

Dans cette *Lettre à Marcus Herz du 21 février 1772*, Kant se contente surtout d'esquisser le programme de ses recherches futures. Contre l'hypothèse réaliste-empiriste, Kant va alors évoquer le témoignage d'une connaissance synthétique *a priori*. On ne saurait donc considérer pour Kant que l'esprit n'est qu'une table rase recevant passivement les informations des objets sensibles. En fait, on peut dire que Kant va plutôt pencher en faveur de la position rationaliste, *mais en la reformant en profondeur*. Qu'il y ait des connaissances synthétiques *a priori* témoigne hors de tout doute de l'activité du sujet connaissant dans l'œuvre du savoir pour Kant : c'est donc bel et bien notre esprit qui renferme la clé donnant accès à la vérité objective.

Dès lors, nous voici en présence d'un grand paradoxe : l'objectivité dépendra de la subjectivité ; plus précisément, l'objectivité dépendra de la corrélation du sujet et de l'objet. Plus encore, pour Kant, ce sont les structures transcendantales de notre esprit qui vont garantir l'objectivité de notre connaissance des objets. C'est pourquoi aux yeux de Kant notre entendement est déjà doté de concepts purs, qu'il appelle les catégories et qui sont des actes

---

<sup>60</sup> Emmanuel Kant, *Lettre à Marcus Herz* (Paris : Aubier, 1968), 692.

de synthèse élémentaires. Alors, pour Kant, ce sont ces structures *a priori*, tant celles de l'intuition que de l'entendement, qui vont conditionner notre accès à l'objectivité des objets et qui vont rendre possible les connaissances rationnelles *a priori*.

Dans ces conditions il n'est en effet pas question pour Kant d'évoquer un *deus ex machina* ou d'évoquer l'hypothèse d'une harmonie préétablie entre nos idées et les choses. Or si dans le problème que nous posons, l'adéquation que nous recherchons est celle entre nos concepts subjectifs et des choses en soi telles qu'elles sont en elles-mêmes, indépendamment de toute structure de représentation, Kant pense que jamais nous ne pourrions nous assurer de la correspondance et de l'adéquation de nos concepts et des choses. Kant nous explique aussi que nous ne sommes pas nécessairement condamnés à l'impasse.

Pourquoi ? Parce que si nous admettons que les seuls objets auxquels nous avons affaire sont toujours ceux que nous nous représentons à travers les formes pures de notre intuition sensible (l'espace et le temps) et à travers les concepts de l'entendement<sup>61</sup>, Kant pense que la difficulté peut être résolue. S'il peut y avoir adéquation entre nos connaissances et nos objets, c'est que pour Kant ces objets ne sont que des phénomènes, c'est-à-dire les objets tels que nous nous les représentons selon les formes de notre intuition et des catégories de notre entendement.

Il va donc falloir repenser le problème de l'objectivité autrement : le problème de l'objectivité ne sera plus le problème du rapport entre nos concepts *a priori* et des choses en soi, *mais ça sera le problème de la correspondance de nos structures de représentation sensibles et conceptuelles avec le phénomène lui-même.*

En résumé, il y a deux choses importantes à souligner ici en ce qui concerne la conception kantienne de l'objectivité et la formulation critique du problème de la connaissance rationnelle : (i) la définition de la vérité comme adéquation du sujet et de l'objet sera retenue par Kant, à condition cependant que l'objet auquel il est fait référence dans cette définition classique *soit pris comme phénomène et non comme chose en soi* ; (ii) dans la relation sujet-objet, c'est le sujet qui sera l'élément déterminant de la vérité, donc de l'objectivité, puisque c'est finalement le sujet qui renferme les conditions transcendantales de l'objectivité de l'objet et qui va alors donner son objectivité à l'objet en le soumettant aux formes de son pouvoir de représentation sensible et intellectuelle.

---

<sup>61</sup> Autrement dit, si nous admettons que les seuls objets auxquels nous avons affaire sont toujours que des phénomènes et non des choses en soi.

Or, traditionnellement on a toujours soutenu que l'objectivité dépendait de l'objet lui-même. Autrement dit, c'est l'objet qui renferme la pleine mesure de notre connaissance objective. Il convient ici d'attirer l'attention sur le fait que le terme d'objet, en tant que mot, est un concept relationnel renvoyant au sujet. Kant semble être un des premiers en philosophie à prendre au sérieux cette corrélation du sujet et de l'objet : *pas d'objet sans sujet, pas de sujet sans objet*.

Pourquoi ? Parce que pour Kant il n'y a pas d'accès direct de la conscience à elle-même sans passer par la représentation de l'extériorité. Si bien que la CRP va bouleverser la conception traditionnelle de l'objectivité – qui faisait porter l'objectivité sur l'accord entre nos concepts et les choses en soi. La thèse phénoménaliste de Kant fait en sorte qu'à partir de sa démonstration, le problème de l'objectivité doit être reposé dans le cadre de la référence de nos concepts aux phénomènes. En conclusion, pour Kant, l'objectivité sera le fruit du travail épistémologique du sujet connaissant.

Finalement, force est de constater que c'est donc le sujet – en donnant forme par ses concepts purs aux contenus intuitifs de la connaissance – qui sera la source de l'objectivité. Si l'on veut aller plus loin, il est pertinent de mentionner que ce rôle actif du sujet dans la détermination de la vérité et de l'objectivité des connaissances – rôle actif imparti au sujet de la connaissance chez Kant – est intimement lié au slogan de la révolution copernicienne dont Kant va se servir pour illustrer sa propre révolution. En guise de conclusion, force est d'admettre que l'entreprise kantienne s'inscrit dans l'histoire des idées tel un véritable tournant. Pour appuyer cela, en témoignent sa réflexion sur la question des preuves de l'existence de Dieu, la réflexion autour du savoir *a priori* et le problème critique de l'accord de nos concepts et des choses. La philosophie kantienne prend alors la forme d'un moment, *le moment Kant*. Nous en sommes aujourd'hui les héritiers, ce qui implique non seulement une part d'influence mais également et surtout un retour réflexif, un positionnement face à Kant.

## BIBLIOGRAPHIE

Cioran, Emil. *Cahiers 1957-1972*. Paris : Gallimard, 1997.

———. « Syllogismes de l'amertume ». Dans *Œuvres*, 167-261. Paris : Gallimard, 1995.

de Saint Germain, Charles-Éric. « Comment prouver à un athée – en moins d'une minute – que Dieu existe, par une preuve extrêmement simple mais imparable », *Info Chrétienne*, 2019, <https://www.infochretienne.com/comment-prouver-a-un-athee-en-moins-dune-minute-que-dieu-existe-par-une-preuve-extremement-simple-mais-imparable/> [consulté le 21 novembre 2021]

Dostoïevski, Fiodor. *Les Démons, Tome 3*. Paris : Éditions Babel, 1985.

Greisch, Jean. « Quatrième Leçon. – L'idéal transcendantal et le Souverain Bien (Kant) ». Dans *Du « non-autre » au « tout-autre ». Dieu et l'absolu dans les théologies philosophiques de la modernité*, 191-250. Paris : PUF, 2012.

Hume, David. *Enquête sur l'entendement humain*. Paris : Flammarion, 1983 [1748].

———. *Traité de la nature humaine*. Paris : Flammarion, 1991 [1739].

Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pure*, 8<sup>ème</sup> éd. Paris : PUF, 2012 [1781-1787].

———. *Lettre à Marcus Herz*. Paris : Aubier, 1968 [1772].

———. *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, 2<sup>ème</sup> éd. Paris : Vrin, 2000 [1783].

Langlois, Luc. « La fin des choses et la fin de la liberté : l'Idée de Dieu dans la *Critique de la raison pure* ». Dans *Les philosophes et la question de Dieu*, 187-206. Paris : PUF, 2006.

Maroşan, Mario Ionuţ. *L'esprit de la philosophie de Martin Buber*. Mémoire de maîtrise sous la direction de Professeur Charles Blattberg. Département de science politique de l'Université de Montréal, 2019, <http://hdl.handle.net/1866/22756>

Philonenko, Alexis. *L'œuvre de Kant. La philosophie critique. Tome 1 : La philosophie précritique et la critique de la raison pure*, 5<sup>ème</sup> éd. Paris : Vrin, 1993.

Spitzer, Robert. *New Proofs for the Existence of God : Contributions of Contemporary Physics and Philosophy*. Grand Rapids : Eerdmans, 2010.

Swinburne, Richard. *The Existence of God*. Oxford : Oxford University Press, 2004.