



HAL
open science

**Cours sur la Critique de la raison pure de Kant :
Dialectique transcendantale et Théorie transcendantale
de la méthode**
Emmanuel Housset

► **To cite this version:**

Emmanuel Housset. Cours sur la Critique de la raison pure de Kant : Dialectique transcendantale et Théorie transcendantale de la méthode. Master. Université de Caen Normandie UFR HSS Département de philosophie, France. 2023, pp.88. hal-04072904

HAL Id: hal-04072904

<https://hal.science/hal-04072904>

Submitted on 18 Apr 2023

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.



Distributed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License

Critique de la raison pure (1781-1787):

Dialectique transcendantale et

Théorie transcendantale de la méthode

Cours de préparation à l'Agrégation de philosophie 2023.

Par Emmanuel Housset 16h de cours

Préparation comodale (présentiel/distanciel) de l'Université de Caen-Normandie

Abréviations : (*Critique de la raison pure* = C1/ *Critique de la raison pratique* = C2/ Critique de la faculté de juger = C3)

L'édition allemande de référence pour le cours est celle de Meiner. Pour les traductions j'utiliserai celles de A. J.-L. Delamarre et F. Marty dans *Œuvres philosophiques 1*, Bibliothèque de la Pléiade (avec les précieuses notes explicatives) et **(le plus souvent) celle d'A. Renaut en GF.** Sans pouvoir expliquer page à page ce texte long et difficile, nous ciblerons certains textes. Ce n'est pas une introduction à Kant qui est supposé connu dans ses thèses directrices. Le cours fera une place aux diverses interprétations de la *Critique de la raison pure* : Hegel, Cassirer, Cohen, Husserl, Heidegger pour aider à problématiser le commentaire d'un texte.

Bibliographie :

- R. Verneaux, *Le vocabulaire de Kant*, Aubier Montaigne.
- J.-M. Vaysse, *Le vocabulaire de Kant*, et *Dictionnaire Kant*, Ellipse.
- Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon*, Paris, Gallimard, 1994. Repris en TEL Gallimard.
- Alexis Philonenko, *L'œuvre de Kant*, tome 1, Paris, Vrin, 1975.
- J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande* tome 2 notamment p. 184-219, Grasset, puis Biblio-essais.
- M. Puech, *Kant et la causalité*, Paris, Vrin, 1990. (Essentiel pour les sources).
- Renaut, *Kant aujourd'hui*, Aubier, 1997, notamment chapitre III « Transformations de la raison ».
- Antoine Grandjean, *La philosophie de Kant. Repères*, Vrin.
- *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*, Paris, Vrin, 2009



- *Métaphysiques de l'expérience. Empirisme et philosophie transcendantale selon Kant*, Paris, Vrin, 2022.
- Hermann Cohen, *Commentaire de la « Critique de la raison pure » de Kant*, trad.fr E. Dufour, Éditions du Cerf, 2000.
- Ernst Cassirer, *De la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, vol.2, Éditions du Cerf. (dans le vol 1 il y a un chapitre sur Bayle).
- Gilles Marmasse, « Hegel et les paralogismes de la raison pure », *Archives de philosophie*, 2014/4 n° 77 : <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2014-4-page-567.htm>
- E. Cassirer et M. Heidegger, *Débat sur le Kantisme et la philosophie (Davos, mars 1929) et autres textes de 1929-1931*, Paris, Beauschesne, 1972.

Introduction

Le découpage de ce cours tient d'abord à la contrainte de la répartition des cours sur Kant dans le cadre de notre équipe cette année. Pour tout ce qui précède le texte de la *Dialectique transcendantale* dans C1, je renvoie au cours de Gilles Olivo qui a bien voulu se charger de toute cette partie. Cela peut sembler étrange de commencer un cours aux deux tiers d'une œuvre aussi monumentale que la C1 et dès lors mon exposé suppose connues les analyses de *La théorie transcendantale des éléments* (Esthétique et Analytique). En dehors de ces questions d'organisation des cours, il y a dans ce découpage du texte une question d'interprétation du texte de Kant. Certains, surtout ceux qui voyaient dans la C1 surtout une tentative de fondation philosophique de la science, ont estimé que le cœur de l'œuvre se trouve dans *L'esthétique* et dans *l'Analytique*. Par contre, ceux qui lisent le projet kantien de la C1 plus comme une ontologie ont pu voir dans le texte de la *Dialectique transcendantale* le véritable cœur de l'œuvre, car s'y trouve exposé la conception kantienne de la raison. En outre la *Dialectique* et la *Méthodologie* sont des textes rédigés assez tôt par Kant et moins remaniés dans lesquels le projet même de la « critique » se trouve justifié. *La dialectique transcendantale* est à la fois une réflexion sur les possibilités de la pensée et sur son essentielle finitude. Toutes les analyses kantiennes sur l'usage régulateur des Idées et sur leur relative vacuité indiquent bien l'impossibilité pour une objectivation d'accéder à l'ultime vérité de l'être qui est donné avant tout dans l'intuition. Sur ce point, il est assez important de ne pas trop isoler les 3 *Critiques*, dans la mesure où les affirmations de C1 sur la sensibilité, l'imagination, l'entendement et la raison ne prennent leur véritable sens que si on parvient à les relier aux analyses de C2 et C3. C'est toute la difficulté d'une préparation agrégation : vous aurez à réaliser le commentaire d'un texte particulier en étant le plus précis possible sur l'analyse interne, sur la situation du texte dans l'œuvre, mais tout en étant capable d'indiquer en quoi ce texte fait signe vers d'autres textes de Kant. On peut avoir à expliquer un texte des paralogismes sans oublier l'horizon de la question : comment la liberté est-elle possible ? Comment concilier qu'il puisse y avoir des vérités éternelles et nécessaires et la finitude du sujet connaissant ? Tout le projet de la C1, mais également de C2 et C3 est de montrer que la raison humaine ne peut reposer que sur elle-même et non pas sur une raison divine ou sur un absolu qui transcenderait l'homme. Le terme de « raison » selon Kant permet de désigner toutes les figures de la destination proprement métaphysique de l'homme, même si la métaphysique n'est

pas une anthropologie interrogeant un objet particulier qu'est l'homme¹. Comme on va le voir, elle est l'exigence « méta-physique » d'une recherche de l'inconditionné, et de ce point de vue la raison se distingue de l'entendement. Il s'agit de bien distinguer ces deux facultés. La raison effectue une « critique » de son propre pouvoir et se dévoile en tant que source de tous les concepts. Comme le précise A. Philonenko : « La *Critique de la raison pure* n'est pas la critique de la raison par le philosophe, mais la critique de la raison par elle-même² ». La raison est bien une faculté différente de celle de l'entendement et elle manifeste un questionnement métaphysique qui manifeste le besoin subjectif d'une relation aux objets suprasensibles. Tout cela juste pour indiquer dès le début du cours qu'il n'est pas totalement arbitraire d'étudier ensemble la *Dialectique transcendantale* et la *Théorie transcendantale de la méthode*, dans la mesure où ces deux textes proposent une réflexion métaphysique sur la métaphysique, sur la métaphysique comme possibilité et comme relative aux dispositions du sujet connaissant. Comme le montre le célèbre appendice à la *Dialectique transcendantale* (p. 559 et sv.) (texte à lire et à relire...), le fait de la raison demeure une énigme, car elle ne peut pas trouver un appui dans le Ciel (Idées vues en Dieu), ni un sol ferme sur terre (la thèse empiriste). Dans cette finitude et cette incertitude, la raison est surtout selon Kant le nom d'une destination : l'homme ne naît pas raisonnable, pas plus qu'il ne naît libre, mais il doit le devenir³. La révolution copernicienne ne consiste pas à passer d'un sol absolu à un autre sol absolu, mais conduit plutôt à penser l'essence de l'homme comme étant toujours « en lutte », comme il le dit en C2. L'être de l'homme est dans cette lutte permanente et inquiète pour la vérité et la moralité.

Plan de C1

Lire bien évidemment les deux préfaces, 1781 et 1787. La préface à la deuxième édition (1787) est un morceau d'anthologie sur la méthode transcendantale et sur le projet de Kant.

L'introduction présente la question des jugements synthétiques *a priori*. C'est bien évidemment essentiel. Il faut être très précis sur la distinction jugement analytique et jugement synthétique *a priori*. Tous les principes sont pour Kant des jugements synthétiques *a priori*. Et ne sont pas de simples principes herméneutiques.

¹ Kant ne développe donc pas une anthropologie philosophique telle qu'elle se développera en Allemagne et en France au XXème siècle, même si cette anthropologie philosophique se situera souvent par rapport à Kant. Voir l'article de Inga Römer sur « La réception ricoeurienne de Kant dans L'homme faillible », <https://books.openedition.org/editions-cnrs/52812?lang=fr>. Elle expose un tournant anthropologique et historique effectué par Ricoeur.

² Alexis Philonenko, *L'œuvre de Kant*, tome 1, Paris, Vrin, 1975, p. 130. Je ne peux que recommander la lecture de cet ouvrage pour ceux qui découvrent la philosophie de Kant.

³ Cette thèse est développée par Antoine Grandjean, *Métaphysiques de l'expérience. Empirisme et philosophie transcendantale selon Kant*, Paris, Vrin, 2022. On y reviendra.

Le texte de C1 est divisé en deux parties : *La théorie transcendantale des éléments* et *La théorie transcendantale de la méthode*. Il suffit de regarder la table des matières pour constater que la deuxième partie est 5 fois plus brève que la première. Ce qui ne l'empêche pas de contenir des textes très importants qui seraient parfaits pour un écrit de l'agrégation !

La théorie transcendantale des éléments est elle-même constituée de 2 parties : *L'esthétique transcendantale* et *La logique transcendantale*. *L'esthétique* porte sur toute la dimension sensible de la connaissance. En un sens toute théorie de la connaissance commence par une esthétique. La logique transcendantale n'est pas une simple logique formelle, mais énonce l'ensemble des règles de la pensée d'un objet.

On voit tout de suite que le texte de *L'esthétique transcendantale* est bien plus bref et bien évidemment les commentateurs ont pu discuter de son importance et notamment de son autonomie. Cette première synthèse est-elle indépendante de la synthèse conceptuelle. Il s'agit des formes de l'espace et du temps qui peuvent être exposées, mais qui ne peuvent pas être déduites. L'espace et le temps sont les premières conditions de la détermination scientifique d'un objet. Cet *a priori* n'est pas une innéité.

La logique transcendantale se divise elle-même en une *Analytique transcendantale* et une *Dialectique transcendantale*. L'analytique porte sur l'usage de l'entendement dans la connaissance des objets de l'expérience. *La dialectique transcendantale*, comme on l'a déjà dit, porte sur l'usage de la raison et sur sa tentative de réaliser une totalisation possible de la connaissance à partir d'Idées régulatrices.

L'analytique transcendantale enfin est elle-même divisée en 2 livres : *L'analytique des concepts* et *L'analytique des principes*. L'analytique des concepts, texte très remanié pour la seconde édition, présente la table des catégories et la déduction transcendantale des catégories. *L'analytique des principes* expose comment les catégories s'appliquent à l'expérience, donc comment une connaissance est possible. C'est un texte essentiel sur la limitation de la connaissance aux phénomènes.

La dialectique transcendantale porte sur ce qu'est la raison comme faculté. Elle expose les Idées transcendantales. L'idée de l'âme, l'Idée de monde et l'Idée de Dieu. Il s'agit de penser l'usage dialectique de ces Idées sans tomber dans les paralogismes, illusions inévitables mais qu'il est possible de surmonter. Il s'agit bien alors de la deuxième partie de la métaphysique. Si la première partie de la métaphysique (Esthétique et Analytique) a pour contenu la nature ou l'expérience, cette deuxième partie se propose d'aller au-delà des limites d'une expérience possible.

La théorie transcendantale de la méthode. Les deux autres critiques se terminent également par une méthodologie. La méthodologie est la façon de parvenir à une perfection de la connaissance.

Elle pose la question de la possibilité même de la science. C'est un texte sur la métaphysique qui ne se définit plus comme la science de l'être absolu. Il y a 4 chapitres qui sont d'une longueur très inégale : discipline de la raison pure, canon de la raison pure, l'architectonique de la raison pure et enfin l'histoire de la raison pure.

L'idée de système

Encore une fois, Si c'est un extrait de la C1 qui est proposé au commentaire, il sera très important de pouvoir le situer dans la structure d'ensemble du texte. La C1 qui est l'un des textes les plus importants de l'histoire de la philosophie est d'une structure tout à fait étonnante : 2 éditions, des parties d'une longueur très inégales ; tout cela atteste de son caractère de texte de recherche, de texte inachevé, d'une pensée en genèse, d'une pensée qui rencontre ses propres apories. C'est pourquoi il est très important de ne pas enfermer Kant dans un récit scolaire et figé qui chercherait à gommer les hésitations et les aspérités du texte. La philosophie de Kant est toujours en mouvement et si le projet d'un système critique naît bien en 1781, il se transforme déjà avec les *Prolegomènes à toute métaphysique future* (1783), puis avec les *Fondements (ou Fondation) de la métaphysique des mœurs* (1785), avec la deuxième édition de la C1. Il y a donc bien un caractère profondément systématique du discours kantien lié à la force et à la continuité du projet critique, ce qui n'empêche pas, bien au contraire, les évolutions, les remises en cause. C'est en changeant que Kant fut fidèle à lui-même, même si quelques interprètes-philosophes ont voulu voir dans certaines évolutions des renoncements. De ce point de vue, la philosophie est bien une doctrine de la science qui refuse tous les dogmatismes et qui se donne à elle-même sa forme, tout en donnant aux autres sciences leur forme. Il y a bien l'idée d'une unité du savoir qui est un héritage des Encyclopédistes, mais avec une tout autre idée du « système ». Fichte et Hegel reprocheront à Kant de ne pas être assez systématique, mais il est possible aussi de penser que Kant n'enferme pas la métaphysique dans un unique fondement et maintient ainsi la complexité de l'expérience, qui risque d'être perdue par exemple quand le moi est posé absolument dans une identité avec lui-même. Selon Kant la raison vise l'unité systématique de son contenu, néanmoins cette mise en ordre systématique de l'expérience demeure une tâche infinie et c'est pourquoi l'idée même de système est une Idée régulatrice.

En effet notre raison est en elle-même (subjectivement) un système, quoique dans son usage pur, au moyen de simples concepts, elle ne soit qu'un système de la recherche, suivant des principes, de l'unité pour laquelle l'expérience seule peut fournir la matière. C1, *Théorie transcendantale de la méthode* A738/B766, pléiade, p. 1316.

Le propre de la philosophie est de montrer que la connaissance n'est pas un simple agrégat de résultats, mais bien un système des lois transcendantales de l'expérience et aussi un système des lois empiriques, même si elles sont en nombre infini. Ainsi, comme le souligne Cassirer, l'infinitude de l'homme est le plein épanouissement de sa finitude, et c'est cela la libération de l'homme. Mais la force de rupture de Kant, et plus particulièrement de C1, c'est justement ce renversement copernicien par lequel la question n'est plus qu'est-ce qui fonde l'étant, ou qu'est-ce qui assure l'accès à l'être, et devient la question de la question : à quelle condition une objectivité est-elle possible ? Comment se constitue l'objet des mathématiques, l'objet de la physique, l'objet de la psychologie, l'objet de l'astronomie. Si l'ancienne métaphysique jugée dogmatique cherchait toujours à élucider ce qu'est la « substance », celle de la chose physique comme celle de la personne, la nouvelle métaphysique se pose la question « Qu'est-ce qu'un objet ? ». Cela ne veut pas dire que la C1 ne soit pas également une ontologie qui pense la différence entre l'être et l'objet, entre ce qui apparaît (l'être) et l'apparaissant (le phénomène). Kant n'est pas Husserl ; il ne refuse pas l'idée de chose en soi.

Doctrines du savoir et liberté

Il est toujours très difficile de déterminer quelle est la tonalité d'une œuvre philosophique et il est clair, pour prendre un simple exemple, qu'on ne peut pas trouver dans la pensée de Kant cette inquiétude, cette angoisse propre à l'existence que l'on trouve à partir de l'œuvre de Kierkegaard. Mais, en même temps, il serait dangereux de réduire Kant à une pure réflexion théorique sur la possibilité de la science, à une pure dimension épistémologique, en écartant toutes les autres dimensions de son œuvre. On a souvent fait de Kant un penseur des Lumières, un philosophe de l'*Aufklärung*⁴, et on pense tous à la figure de l'homme comme *Selbstdenker* que défend Kant dans le fameux texte de 1784 *Qu'est-ce que les Lumières ?* L'alternative de l'existence est alors celle de l'obéissance ou du raisonnement et l'impératif de faire un usage de sa raison, notamment un usage public de sa raison, est ce qui fait la dignité de l'homme et d'un peuple. Par cet usage l'homme est « plus qu'une machine ». Or, ce texte se situe à la fin de l'époque des Lumières et il tente d'en ressaisir l'idée qui l'anime, même si se dessine l'horizon d'une autre époque, celle du romantisme, qui remettra en cause bien des principes des Lumières. Cette considération des Lumières comme un tout parfaitement unifié n'est pas propre à Cassirer et se retrouve dans la pensée allemande bien avant lui. Bien évidemment, cette image peut maintenant être très nuancée. Cassirer, Cohen et l'ensemble du néokantisme retiennent avant tout cette image d'un homme qui

⁴ Voir l'ouvrage d'Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, Presses Pocket, notamment p. 226-227. Il y a dans cet ouvrage de nombreux renvois à Bayle qui peuvent vous intéresser directement.

se libère lui-même et également, avec la Révolution, d'un peuple qui se libère lui-même. Les Lumières, c'est la vie humaine qui devient guidée par des principes clairs et universels pour la connaissance comme pour l'action. Ce serait manifestée dans une époque historique une idée qui est en elle-même anhistorique, l'idée d'une vie selon le seul gouvernement de la raison. Ce serait l'*ethos* des Lumières, qui n'est pas simplement une idée, un paradigme formulé par Kant, mais est également un processus historique et on peut penser aux quelques pages sur l'histoire de la raison dans *La théorie transcendantale de la méthode*. Avec Kant quelque chose s'achève et quelque chose commence. Néanmoins, il faut nuancer et s'il est certains que toute la pensée du XVIIIème siècle prépare la pensée de Kant, il n'en demeure pas moins qu'il y a une nouveauté radicale de Kant par laquelle il fait époque en philosophie et que Cassirer résume ainsi à la toute fin de son livre :

C'est dans les différentes orientations de l'activité de l'esprit que surgissent devant nous les différents ordres de l'être, le domaine de la nature comme celui de l'art ou celui de la moralité. Ce qui constitue le but ultime et le produit de la doctrine critique, c'est la réduction du « donné » aux fonctions pures de la connaissance⁵.

La méthode transcendantale

Même si cette révolution peut se lire après coup comme la secrète aspiration de la pensée européenne, il ne faut pas minimiser ce qu'il y a de rupture avec la méthode transcendantale qui notamment part du fait de la science et donc des mathématiques. L'exposition transcendantale permet de comprendre que l'espace et le temps sont des conditions *a priori* de la mathématique. Ainsi Kant invite à dépasser avec la philosophie critique l'opposition trop simple de l'objectif et du subjectif. La méthode transcendantale prépare en cela ce que Husserl nommera la réduction phénoménologique.

Il convient de citer ici ce texte ultra célèbre de la préface à la seconde édition de la C1 et avant de le lire on peut retenir la manière dont Hermann Cohen distingue le style de la préface de 1781 et le style de la préface de 1787 : dans la préface de la première édition Kant parle comme un auteur qui expose son propos, alors que dans la préface de la seconde édition Kant devient son propre lecteur et propose une auto-interprétation de son œuvre. :

Lorsque Galilée fit descendre sur un plan incliné des boules avec une pesanteur choisie par lui-même, ou que Torricelli fit porter à l'air un poids qu'il avait d'avance pensé égale à celui d'une colonne d'eau à lui connue, ou que, plus tard, Stahl transforma des métaux en chaux et celle-ci à son tour en métal, en y retranchant ou en y restituant certains éléments, alors ce fut une illumination

⁵ Ernst Cassirer, *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, tome 2 *De Platon à Kant*, trad. René Fréreau (Ancien professeur à l'Université de Caen-Normandie), Paris, Cerf, 2005, p. 538.

pour tous les physiciens. Ils comprirent que la raison n'aperçoit que ce qu'elle produit elle-même d'après son projet (*dass die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihnen Entwürfe hervorbringt*), qu'elle doit prendre les devants avec les principes qui déterminent ses jugements selon des lois constantes, et forcer la nature à répondre à ses questions, au lieu de se laisser conduire par elle comme à la laisse ; car autrement, des observations faites au hasard et sans aucun plan tracé d'avance ne se rassemblent pas en une loi nécessaire, ce que cherche pourtant la raison et dont elle a besoin. Cette raison doit se présenter à la nature tenant d'une main ses principes, d'après lesquels seulement des phénomènes concordants peuvent valoir comme lois, et de l'autre les expériences qu'elle a conçues d'après ces mêmes principes. Elle lui demande de l'instruire, non pas comme un écolier qui se laisse dire tout ce qui plaît au maître, mais comme un juge en charge, qui force les témoins à répondre aux questions qu'il leur pose. C1 B XII-XIII, Meiner, p. 19, trad. pléiade, p. 737-738.

Il s'agit bien d'une révolution dans la manière de penser qui renvoie à Galilée, à Torricelli disciple de Galilée et à Stahl chimiste allemand avec la « production » de l'objet, ce qui ne veut pas du tout dire son invention comme si tout n'était que le fruit de l'imagination humaine. On apprend bien de la nature, de l'expérience, mais l'expérience est ici construite depuis les principes⁶. On passe de la connaissance de la chose à la détermination de l'objet par ces principes *a priori* sans lesquels rien ne peut véritablement apparaître, sans lesquels rien ne peut être donné, sans lesquels rien ne peut être connu. L'espace et le temps ici ne sont plus des données mais des conditions du donné. Pour reprendre une phrase célèbre de Léon Brunschwig qui sonne d'une manière très kantienne, « l'histoire de l'Égypte, c'est l'histoire de l'égyptologie ». L'Égypte c'est un « objet » produit par l'égyptologue en fonction de sa méthode de recherche. Dans la même perspective Hermann Cohen pouvait dire « Ce n'est pas dans le ciel que les étoiles sont données (...) mais dans les raisons de l'astronomie⁷ ». Bien évidemment, il s'agit de comprendre l'*a priori* comme une antériorité logique et non pas comme une simple disposition subjective. Il ne faut pas non plus confondre *a priori* et innéité, comme ce fut parfois le cas dans la lecture de Kant, notamment avant l'étude d'Hermann Cohen sur la C1 (1907). Il est très étonnant de voir comment un auteur peut aussi résister à ses successeurs, y compris à ses élèves, qui ont parfois vu dans la séparation de l'intuition et du concept un dualisme, ce qui est très discutable. La question que l'on découvre avec Kant est bien celle du « donné ». Y a-t-il vraiment un donné dans la seule sensibilité, avant toute intervention des catégories de l'entendement, avant qu'il y ait un universel ? Le temps est-il le moment d'une

⁶ Sur cette question bien connue de la construction de l'expérience voir les différents travaux d'Alexandre Koyré, notamment ses *Études galiléennes* et *Études Newtoniennes*.

⁷ Phrase citée par E. Dufour dans sa préface au livre d'Hermann Cohen, *Commentaire de la Critique de la raison pure de Kant*, p. 15.

synthèse originale, d'une première présence de la subjectivité à elle-même et à ce qui se donne, ou bien la véritable synthèse est-elle toujours celle de la reconnaissance dans le concept ? Sur cette question difficile et passionnante les interprètes-philosophes ne sont pas d'accord et bien évidemment lisent souvent Kant en fonction de leurs préoccupations philosophiques (Hegel, Fichte, Husserl, Cohen, Cassirer, Heidegger), mais leur œuvre peut souvent se présenter comme une tentative de réponse à la C1.

Le donné : entre intuition et concept

Cette question du « donné », intuitif ou conceptuel, va occuper la philosophie après Kant, avec la tentation de réduire l'intuition au concept ou d'absolutiser l'intuition. Comme si la philosophie était une éternelle variation entre la sensibilité et l'entendement, chacun étant irréductible. Le sage équilibre apparent du « l'intuition sans concept est aveugle et le concept sans intuition est vide » pose tout de même problème dans le texte de la C1, par exemple à propos du temps, qui dans *L'esthétique transcendantale* est « donné » sans qu'il soit possible de le fonder, alors que plus tard le temps sera aussi pensé comme constitué. Cette aporie structurelle du temps entre donné et constitué, qui donnera lieu aux plus beaux textes de la philosophie contemporaine, est l'aporie même de l'expérience : il n'y a pas de donnée sans une pensée qui la produit, mais il y a également une irréductibilité du donné sans laquelle il n'y aurait jamais rien de nouveau sous le soleil. Si la sensibilité n'est pas la source de la connaissance, sans la sensibilité il ne semble pas qu'une connaissance soit possible. Selon Kant, la spontanéité de l'entendement ne fait que prédéterminer une expérience possible sans pouvoir déterminer son contenu concret. Jamais Kant n'envisagera un « intellect intuitif » ne voyant dans le monde que ce qu'il a lui-même créé. C'est l'une des différences entre l'idéalisme critique de Kant et l'idéalisme absolu de Hegel. Ces quelques éléments ont juste pour but d'indiquer que la C1 n'est pas simplement une théorie de la connaissance scientifique et qu'elle est bien aussi une ontologie, une théorie de l'objet, même si la place de Kant dans une histoire de l'ontologie ne va pas du tout de soi, car il ne semble pas y avoir selon Kant un étant privilégié, une région de l'être privilégiée, que ce soit, le sujet, le moi, la raison, l'esprit, Dieu, la personne, même si on a souvent lu Kant comme celui qui aurait absolutisé le « sujet ». *La dialectique transcendantale* sera le lieu privilégié d'une telle question. Kant semble pouvoir résister à la déconstruction de l'histoire de l'ontologie. C'est une vaste question historique et philosophique.

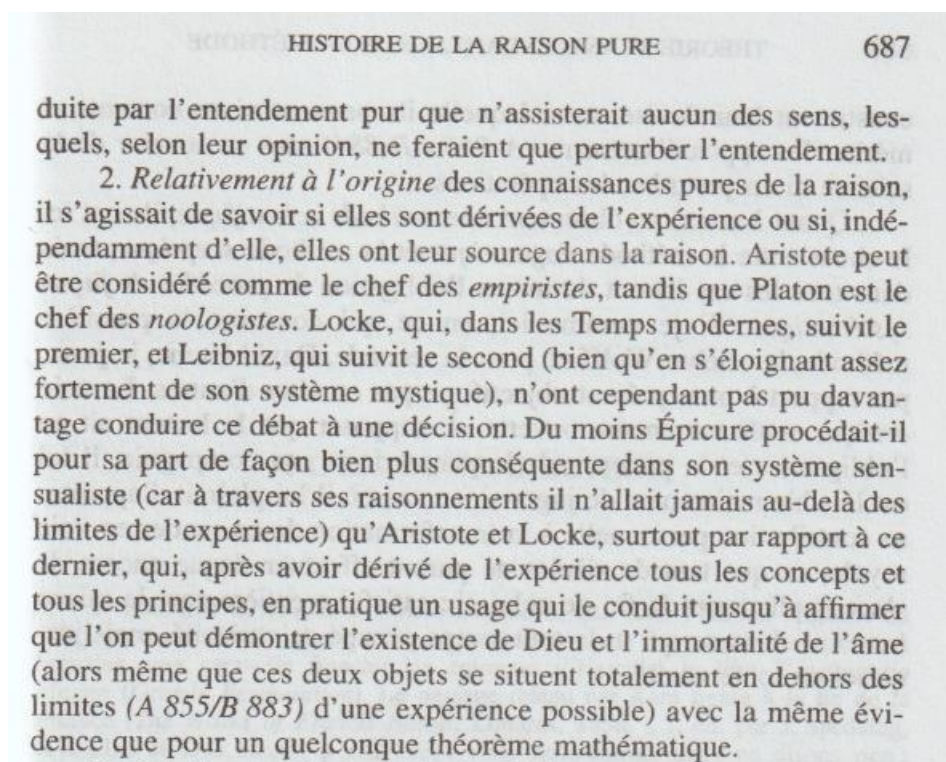
Sensibilité et entendement

La C1, comme toute véritable œuvre philosophique, est une réponse à une question et une réponse jamais totalement terminée qui s'est déroulée sur quasiment 10 ans⁸. Reste à pouvoir déterminer cette question, ce qui ne va pas de soi. Il s'agit d'une nouvelle conception de la métaphysique qui cherche à mettre fin à une opposition de la sensibilité et de l'entendement développée par l'idéalisme qui ruine toute possibilité d'unification de la connaissance. L'idéalisme critique se veut un renversement de l'idéalisme ordinaire qui sépare ce qui est donné par la sensibilité et ce qui est donné par l'intellect et qui introduit ainsi une séparation dans l'être qui est intenable. La révolution copernicienne consiste à dire que tout être est un être donné à une conscience selon les mêmes lois *a priori*. L'entendement ne peut connaître que des objets qui se trouvent donnés par la sensibilité et il n'y a pas d'entendement purement intuitif comme le pensait le platonisme (qui est ici un concept construit par Kant pour ses propres besoins). L'entendement devient dans la C1 le pouvoir d'unifier les phénomènes conformément à des règles. (C1 GF, p. 334). On connaît tous le début de la préface de la première édition qui décrit la métaphysique comme un lieu de combat (GF, p. 63), comme un *Kampffplatz*, qui laisse le penseur dans un parfait désarroi, dans une obscurité et dans une confusion dont il s'agit de sortir. Dans cette « anarchie » la philosophie finit par produire son contraire qui est le scepticisme, qui n'est pas désigné comme une école liée à des époques historiques, mais comme un abandon de toute exigence de vérité. L'abîme de toute réflexion métaphysique est cet « indifférentisme (*Indifferentism*) » dans lequel elle risque de tomber sans méthode véritable. Contre toute forme d'indifférence (*Gleichgültigkeit*) qui produit la guerre, la nuit, le chaos, il s'agit bien d'entreprendre une refondation radicale de la pensée. Il y a donc une vraie crise de la métaphysique qui a aussi des enjeux éthique et politique, et c'est à cette crise que la C1 souhaite répondre, même si *L'histoire de la raison pure* (GF, p.685-688) ne donne pas une idée précise de cette crise. Surtout cette histoire de la raison pure ne fait pas du tout signe vers une historicité des principes, par exemple vers l'idée que la conception kantienne de la connaissance serait relative à une époque où domine une compréhension mathématique et physique de la nature. Les Idées selon Kant ne sont pas historiques ; elles sont dans l'histoire ce qui est supra-historique.

Pour répondre à cette crise, il s'agit avant tout de changer de méthode et de passer d'une interrogation sur le fait de la connaissance à une interrogation sur la possibilité même de la connaissance. La métaphysique cesse d'être une interrogation sur l'être tel qu'il se donne pour

⁸ Sur la genèse de la C1, je renvoie à l'ouvrage remarquable de Michel Puech, *Kant et la causalité*, Paris, Vrin, 1990. Tout ce qui est dit dans ce cours doit beaucoup à ce livre.

devenir une interrogation sur la nature de l'objectivité. La raison se questionne elle-même sur sa possibilité. D'où le fait que la préface de 1781 Kant parle de **tribunal** : « Et ce tribunal n'est rien d'autre que la *Critique de la raison pure* elle-même » (GF, p. 65). On peut donc dire que la philosophie transcendantale de Kant n'est pas une métaphysique de plus, mais une autre forme de parole philosophique, une sorte de méta-métaphysique s'interrogeant sur la possibilité même de la connaissance. Comme le développera aussi Husserl, la réflexion transcendantale n'est pas une forme de sur-réflexion, mais bien une autre forme de la réflexion. Il s'agit d'un savoir qui ne s'inscrit pas dans les différentes étapes de l'histoire de la métaphysique, qui encore une fois ne se veut pas un chapitre de plus, et c'est d'ailleurs pour cela que la C1 ne se donne pas la peine d'écrire une histoire des systèmes et des œuvres philosophiques dont elle fait en quelque sorte table rase pour se contenter de construire des concepts comme empirisme ou platonisme. Le philosophe s'isole pour devenir le juge et le législateur de la pensée elle-même. Bien évidemment, une critique de la raison pure n'est pas à elle seule la fin de la philosophie et elle est avant tout une méthode pour purifier l'usage de notre raison dans tous les domaines de la science. On retrouve ici l'idée architectonique de la philosophie. La philosophie première n'est plus la science de l'être le plus élevé, ni la science de l'être le plus universel, mais est la science de la possibilité de la science.



Ce texte est intéressant à plus d'un titre et notamment pour cette opposition entre empirisme et noologisme. Contre une conception intellectualiste, il s'agit de défendre l'idée qu'il

n'y a pas de connaissances rationnelles pures et que l'expérience est bien la source de nos représentations. Mais contre une conception empiriste il s'agit de mettre en lumière qu'il n'y a pas d'objet sans l'activité de l'entendement. Cette alternative empirisme/intellectualisme est précisément ce que la C1 veut dépasser en montrant que le rationalisme critique est une réflexion sur la possibilité de se représenter des connaissances *a priori*⁹. Ainsi, il ne s'agit pas pour Kant de refuser toute dimension empirique de la connaissance, mais de mettre en lumière que certaines connaissances sont indépendantes de l'expérience. Il ne s'agit pas pour autant d'effectuer un mélange entre empirisme et intellectualisme, ni de trouver un juste milieu, mais de souligner que s'il y a bien un commencement empiriste de toute connaissance, la connaissance puise à une autre source. Selon le célèbre texte des *Prolegomènes à toute métaphysique future*, Hume aurait réveillé Kant de son sommeil dogmatique, au sens où l'empirisme sait éveiller dans le rationalisme une question sur l'origine de la connaissance qui ne s'éteint pas. Il permet de ne pas oublier la dimension contingente de toute donnée de l'expérience et ainsi la finitude de tout sujet connaissant. Ainsi, c'est dans une confrontation avec l'empirisme de Hume qu'il devient possible de comprendre que l'expérience n'est pas la matière brute des sensations, mais est la première production de l'entendement, la première mise en forme de l'expérience. Il s'agit donc d'élucider l'expérience en mettant en évidence l'*a priori* qu'elle contient. Le donné empirique n'est pas rien, bien au contraire, il est même une source de la connaissance, mais c'est par l'*a priori* qu'il peut devenir une connaissance. Cela permet à Kant de montrer que l'expérience ne peut pas être comprise comme une pure réceptivité et qu'elle engage toujours une forme rendant possible la recognition et la liaison. Sans synthèse, rien n'est donné. Il y a nécessairement une activité du sujet et l'idée d'une pure passivité est intenable. Le rationalisme de Kant (comme plus tard celui de Husserl, même si ce n'est pas la même compréhension de la synthèse) est dans cette opposition radicale à la thèse empiriste selon laquelle la matière puisse engendrer la forme. Toute connaissance réflexive est une transformation de la donnée de la sensibilité. Vouloir s'en tenir à l'intuition pure, sans concept, c'est être conduit nécessairement à la dissolution de toute expérience en tant qu'elle est toujours celle d'un sujet face à quelque chose. Autrement dit, il ne peut pas y avoir de synthèse dans la pure passivité qui est en elle-même un divers de la sensation sans unité.

Telle est la nouveauté de la révolution copernicienne qu'il était nécessaire de rappeler très brièvement avant d'entrer dans la lecture des textes. En effet, toute l'entreprise de la C1 consiste à montrer que l'objet se règle sur les structures subjectives qui le rendent *a priori* possible. Dès lors,

⁹ Sur la façon dont Kant constitue le concept d'empirisme voir le livre récent d'Antoine Grandjean *Métaphysiques de l'expérience. Empirisme et philosophie transcendantale selon Kant*, Paris, Vrin, 2022, dont je reprends ici certaines analyses.



le concept n'est plus ici une substance, mais une forme, une fonction, un usage, une forme logique opératoire. C'est sans doute ce qui fait la richesse de la conception kantienne de la connaissance : son refus de subordonner totalement une source de la connaissance à une autre et son refus de séparer une connaissance sensible et une connaissance intelligible. Il n'y a qu'une seule forme de la connaissance qui est toujours une union de l'intuition et du concept. Le concept est alors justement ce pouvoir d'unifier une diversité sensible afin qu'il puisse y avoir une connaissance une du multiple. Cela permet de mieux comprendre le statut de l'*a priori* selon Kant qui n'a rien de commun avec l'idée d'innéité. Les concepts et les principes ne sont pas toujours déjà là dans notre esprit et ils ne sont découverts que dans leur mise en œuvre. C'est en faisant de la science que l'on accède au principe de causalité comme principe *a priori*. On peut donc dire que ce qui se trouve acquis à l'occasion de l'expérience n'est pas pour autant tiré de l'expérience. L'*a priori* vient à l'esprit, sans qu'il soit produit de l'empirique, et il vient peu à peu au fur et à mesure de la mise en forme de l'expérience¹⁰. Il y a ici un cercle qui n'est pas vicieux : les principes sont saisis depuis l'accès à ce qu'ils rendent possible. Il en va ici de l'essence même de l'expérience : rien n'est vu sans les principes *a priori*, mais les principes *a priori* sont appréhendés dans l'expérience elle-même.

¹⁰ Antoine Grandjean parle ici d'une épigénèse, cf. chapitre IV.

Quelques rappels

Afin de ne pas « sauter » trop brutalement dans le texte de *La dialectique transcendantale* voici quelques brefs rappels sur les concepts fondamentaux de la pensée kantienne dans la C1.

La détermination kantienne du phénomène¹¹

Il y a une difficulté à distinguer le phénomène de l'apparence, même si on retient l'idée que dans le phénomène, c'est la chose même qui se montre, alors que dans l'apparence, c'est plutôt le sujet qui se montre. Comme l'écrit Kant « On peut dire que toute apparence consiste en ce que l'on prend la condition subjective de la pensée pour la connaissance de l'objet »¹². Dès lors, il y a deux types d'apparence : il y a d'abord l'apparence empirique, qui provient d'une erreur de jugement suite à une influence de l'imagination qui me fait prendre des vessies pour des lanternes. Mais il y a également l'apparence qui se maintient même quand l'erreur est mise en lumière : je continue à voir les parallèles se rejoindre à l'infini, le soleil à avoir cette taille, la terre à ne pas bouger. Dans ce second cas ce ne sont pas mes fantasmes qui déforment le réel, mais c'est le réel que je ne peux pas voir tel qu'il est, mais seulement comme phénomène. Si Othello dans sa folie ne peut que tout interpréter comme une preuve de trahison, est-il possible de voir autrui autrement qu'à partir de moi ? Le danger est de prendre cette vision subjective en une connaissance objective et s'imaginer ainsi pouvoir connaître l'autre directement au plus profond de lui-même, comme s'il nous devenait transparent. On peut déjà remarquer que s'il nous était transparent, notre regard le traverserait et il ne serait plus phénomène.

Est-il alors possible d'aller au-delà des phénomènes vers la chose en soi, ou bien faut-il reconnaître qu'être, c'est être pour la conscience et donc être perçu ? Ce qui n'est pas perçu n'est rien pour nous, mais les phénomènes ne sont-ils pour autant que des idées, est-il possible de les réduire à leur dimension subjective en soutenant à nouveau la thèse qu'aucune connaissance objective n'est possible ? Faut-il avancer comme Berkeley que « Les phénomènes ne sont rien d'autres que des idées »¹³ ?

¹¹ Je reprends ici des éléments d'un cours sur le phénomène que vous pouvez trouver sur HAL.

¹² *Critique de la raison pure*, Trad. Alain Renaut, GF, p. 392. [A 396]

¹³ *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, trad. G Brykman et R. Dégremont, GF, p. 229.

Berkeley est à la fois celui qui va conduire à un nouveau concept de monde comme ensemble des phénomènes et non plus comme une objectivité absolue, mais il demeure pris dans une réponse théologique qui maintient l'ancienne métaphysique. Il n'y a pas d'espace absolu et l'espace va pouvoir être compris comme un phénomène ou une forme des phénomènes, et de cette façon il correspond mieux aux besoins de la physique nouvelle qui pense un espace infini. Comme le soutient Hume, l'espace n'est qu'un ordre de coexistence, tout comme le temps n'est qu'un ordre de succession. Ils sont les manières dont les choses apparaissent, même s'ils sont eux-mêmes sentis. Tel est le tournant fondamental : la pensée n'a plus pour objet les choses elles-mêmes, mais les phénomènes, c'est-à-dire un monde constitué par la subjectivité. Tout ce qui est se trouve donné dans ce monde phénoménal et la tâche de la pensée est de parcourir la suite infinie des phénomènes.

Comme on l'a déjà dit, il appartient à Kant d'avoir formulé cette nouvelle compréhension de l'expérience dans la préface à la deuxième édition de la *Critique de la raison pure* :

Ils (les physiciens) comprirent que la raison n'aperçoit que ce qu'elle produit elle-même d'après son propre projet, qu'elle doit prendre les devants avec les principes qui déterminent ses jugements suivant des lois constantes, et forcer la nature à répondre à ses questions, au lieu de se laisser conduire par elle comme à la laisse.

Ce n'est pas la nature qui fixe les modalités de sa connaissance, mais les règles de l'entendement et il s'agit de dégager les principes *a priori* qui président à la connaissance. L'*Esthétique transcendantale* montre la fonction d'unité de la subjectivité transcendantale dans les formes *a priori* de l'intuition que sont l'espace et le temps et l'*Analytique transcendantale* met en lumière la fonction d'unité de l'entendement par le pouvoir de synthèse des catégories. La fonction des catégories est de constituer notre expérience en un monde. Sans le pouvoir de « juger », il n'y aurait pas de liaison des phénomènes. Ces lois universelles de l'expérience, comme par exemple « rien n'arrive selon un hasard aveugle », ne sont pas des règles empiriques contingentes, mais ce qui permet de penser un monde comme monde. En effet les lois *a priori* de la nature sont les conditions *a priori* de l'expérience et des objets de l'expérience. Dès lors, toutes les lois empiriques ne peuvent prendre sens que comme des déterminations particulières des lois pures de l'entendement. On a bien là une nouvelle compréhension du phénomène, puisque l'expérience est le produit de l'activité de la conscience et que l'objet de l'expérience est une représentation. L'expérience ne saurait être une pure intuition et elle est une façon de rassembler ce qui est présent dans une représentation, elle est une certaine façon de conduire le regard sur le monde en fonction de buts déterminés à l'avance, et c'est pourquoi elle demeure inaccessible à la conscience naturelle qui en reste à un vagabondage dans les apparences. La véritable expérience est l'apparaître même de l'objet vrai et donc elle est

l'apparaître du savoir lui-même, du jugement vrai. Ainsi, c'est par l'acte théorique du jugement que le monde devient la totalité des phénomènes dont il s'agit d'élucider les lois. L'étant n'est que l'objectivité, ou plus précisément que l'objectité, de la représentation, et c'est en cela qu'il est phénomène. Comme le montre Derrida (voir *Envoi* dans *Psyché*), Kant serait le nom-titre de la modernité par la réduction de tout objet d'expérience à la représentation dans une prédétermination du visible, même si comme toute lecture cela peut se discuter.

La modernité consisterait donc à soutenir que les phénomènes sont des représentations, c'est-à-dire des objets d'une expérience possible¹⁴ et donc que leur *esse* se réduit à leur *percipi*. Kant semble parfois proche de Berkeley quand il avance que sans le sujet l'espace et le temps disparaissent, car ils ne sont que des phénomènes et non des réalités en soi ou quand il dit que le monde phénoménal n'est qu'un mode de représentation du sujet, mais Kant ne s'en tient pas à un pur « phénoménisme », et pour lui il n'est pas question de douter de l'existence des choses :

Puisque je laisse aux choses que nous représentons par les sens leur réalité et que je ramène simplement notre intuition sensible de ces choses à ne représenter rien de plus et si évidente, même pas dans les pures intuitions d'espace et de temps, qu'un simple phénomène de ces objets, mais jamais leur être en soi, il s'ensuit qu'il n'y a pas là quelque apparence universelle que j'attribuerais à la nature entière (...) Car ce que j'ai appelé mon idéalisme ne concernait pas l'existence des choses ; il ne m'est jamais venu à l'idée d'en douter¹⁵.

En effet, les choses nous sont données par les sens et nous ne savons rien de ce qu'elles peuvent être en elles-mêmes et nous n'en connaissons que les phénomènes, c'est-à-dire les représentations qu'elles produisent en nous en affectant nos sens, mais il ne s'agit pas de douter de leur existence, ce qui est sans doute une manière de maintenir le principe de substance, puisque seul un être peut avoir une qualité¹⁶. Le fonds de cette nouvelle perspective ontologique est que l'intuition sensible est l'unique mode d'accès à l'être, et c'est pourquoi on se trouve bien dans une doctrine de la réceptivité pour laquelle l'être est phénomène, même s'il n'est pas réduit à sa phénoménalité. Comme l'énonce le § 1 de *L'Esthétique transcendantale* : « L'objet indéterminé d'une intuition empirique s'appelle phénomène »¹⁷. Dans cette compréhension de l'*Erscheinung*, l'objet ne se comprend que par rapport au sujet, ce qui est le propre de la révolution copernicienne. Le phénomène est ainsi ce qui se trouve donné comme objet indéterminé dans une intuition sensible.

¹⁴ *Critique de la raison pure*, p. 296. [A 238]

¹⁵ *Prolégomènes à toute métaphysique future* I, remarque 3, trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1974, 9^{ème} éd., p. 58.

¹⁶ Comme le suggère Ferdinand Alquié, dans *Science et métaphysique chez Malebranche et chez Kant*, p. 19. https://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_1972_num_70_5_5648

¹⁷ *Critique de la raison pure*, p. 117 [A 20].



Comme l'écrit Michel Puech « L'être-donné de l'être précède l'être comme phénomène »¹⁸. Ainsi, l'espace ne détermine pas l'être de la chose, mais est une condition subjective de son apparaître. Il s'agit d'élucider les conditions de possibilité de la donnée de la chose, et c'est pourquoi cette doctrine de la subjectivité est une doctrine de l'objectivité. Toute l'analyse de la subjectivité transcendante vise à élucider l'objet comme objet, c'est-à-dire comme donné à une conscience. Encore une fois, il ne s'agit pas de nier l'existence des choses ou de soutenir que tout est illusion, mais de soutenir cette thèse fondamentale selon laquelle être, c'est être donné ; ce qui ne se donne pas n'est pas une réalité. Le monde n'est monde qu'en tant qu'il est phénomène, et cela permet de refuser toute forme d'idéalisme abstrait qui prétendrait opposer un monde en soi et un monde pour nous, un monde objectif et un monde subjectif. Le réel ne peut pas être autre chose que ce qui nous apparaît, que ce qui se donne à nous dans l'intuition sensible, puisque toute intuition intellectuelle nous est impossible, au moins en cette vie. Du noumène on ne peut rien dire et dans le chapitre de *L'Analytique des principes* intitulé *Du principe de la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes* Kant précise que le concept de noumène est simplement « un concept-limite, afin de limiter les prétentions de la sensibilité, et est donc uniquement d'usage négatif »¹⁹. Il reste à savoir comment poser un en soi qui ne soit pas une connaissance. Est-il possible d'éviter l'idéalisme abstrait en maintenant l'idée de noumène ? Le phénomène ne demeure-t-il pas un mode dégradé du noumène ? A la fois Kant montre qu'il est impossible pour la connaissance de dépasser les limites de l'expérience et il maintient l'idée de noumène.

Certes, depuis Aristote, l'idée que la connaissance passe nécessairement par les sens est une thèse récurrente, mais il ne suffit pas de dire cela pour arriver à cette conception de la sensibilité comme forme pure *a priori* de toute expérience et pour faire ainsi du sujet la norme de toute connaissance, puisque que toute construction rationnelle se fonde sur la nature du sujet. Si tout phénomène est une représentation, sa source se trouve dans la subjectivité elle-même, dans ses structures invariantes, dans ses facultés. Ainsi, ce qui est visé dans le phénomène n'apparaît vraiment que par les actes logiques de l'entendement et devient un objet d'expérience par la liaison des phénomènes. Kant peut ajouter dès ce § 1 de *L'Esthétique transcendantale* :

Dans le phénomène je nomme matière de celui-ci ce qui correspond à la sensation, tandis que ce qui fait que le divers du phénomène peut être ordonné selon certains rapports, je le nomme la forme du phénomène ²⁰.

¹⁸ *Kant et la causalité*, Paris, Vrin, 1990, p. 357.

¹⁹ *Critique de la raison pure*, p. 306. [A 255].

²⁰ *Critique de la raison pure*, p. 118 [A 20].

Dans cette distinction, il s'agit de montrer que dans la sensibilité la forme précède la matière²¹. Cela dit, avancer que les phénomènes sont des représentations ne permet pas de lever toute ambiguïté, puisque le terme de représentation signifie parfois simplement la face subjective de la donation de l'objet, et parfois ce qui est proprement représenté. Certes, c'est la seconde signification qui prime et pour Kant les phénomènes ne sont pas des idées, néanmoins la discrédance du phénomène n'est pas totalement abolie avec l'ontologie critique. Quoiqu'il en soit, l'espace est la forme du sens externe et fait lui-même l'objet d'une intuition pure, et à partir de lui il est possible de saisir le vrai concept transcendantal de l'infini comme impossibilité d'achever la synthèse successive de l'unité dans la mesure d'un quantum²². L'infinité se donne comme l'impossibilité de mettre un terme au progrès de l'intuition. Ainsi l'interrogation métaphysique consiste à remonter à l'*a priori* de toute phénoménalité pour voir dans l'espace la condition de toute présence d'une chose.

L'idéalisme transcendantal ne consiste donc pas à s'enfermer dans des idées au sens de fictions, et c'est pourquoi il distingue la matière et la forme *a priori* : les formes sont des fonctions subjectives de l'entendement qui demandent une matière sensible pour avoir une valeur objective. Ainsi, en dépassant les illusions métaphysiques (faire des formes les prédicats des choses), il s'agit de déterminer de quelle objectivité est capable le savoir *a priori*, et c'est le manque d'élucidation du statut de l'*a priori*, qui a conduit à une mauvaise interprétation du concept de phénomène. La métaphysique ne se mélange pas à la physique, mais précède et guide les connaissances empiriques de la physique en s'occupant de la nature d'un point de vue formel. Certes, les catégories ne donnent aucune connaissance *a priori* sur les lois particulières, qui ne peuvent être dégagées que par le recours à l'expérience, mais elles éclairent la phénoménalité de tout phénomène. Cela marque le primat de l'attitude théorique pour accéder aux choses et au monde et dans cette intellectualisation de la sensibilité ce n'est pas le phénomène qui enseigne directement. Le réel doit se présenter sous la figure de « l'objectité », car il est une production de l'expérience. Comme on l'a vu, l'espace et le temps comme formes réceptives prédéterminent ce qui peut être donné ; ce sont des formes *a priori* du sentir. En outre, les catégories viennent unifier les données de la sensibilité spatiale et temporelle pour en faire des représentations d'objets, et c'est pourquoi ces formes ne sont pas seulement des conditions de l'expérience, mais également des conditions des objets de l'expérience. Il y a donc

²¹ Voir de Michel Fichant, « La radicalité de l'Esthétique », dans *Les Cahiers d'Histoire de la Philosophie Kant*, dir J.-M. Vaysse, Paris, Cerf, 2008, p. 12.

²² *Critique de la raison pure*, p. 434 [A 431].

une extension du terme de phénomène par le nouveau sens donné aux concepts de matière et de forme : tout ce qui est donné au sujet se nomme matière et tout ce que le sujet possède de lui-même et qui est la condition de possibilité selon laquelle le donné est accessible se nomme forme. L'esthétique transcendantale est donc la première mise en forme du donné sensible en phénomène, ce qui confirme que l'espace ne détermine pas, en son sens transcendantal, l'être de la chose. La réalité n'est accessible qu'à partir de la phénoménalité et élucider les formes *a priori* que sont l'espace et le temps, cela revient à élucider les structures du monde objectif et non à s'enfermer dans un monde subjectif. Toute la phénoménologie sera une réinterprétation de cette thèse kantienne : le réel est ce qui apparaît. Heidegger dans son interprétation de la *Critique de la raison pure* peut alors préciser :

Les phénomènes ne sont pas de simples apparences, pas non plus de quelconques émanations arbitraires des choses, mais les objets mêmes, les choses mêmes. Ils ne sont pas pour autant d'autres choses juxtaposées ou antérieures aux choses en soi, mais précisément les choses mêmes en tant qu'elles font rencontre, telles qu'elles sont sous la main dans l'orbe du monde que nous découvrons. (...) Un "simple phénomène", cela ne veut pas dire une simple configuration imaginaire subjective sans répondant réel ; au phénomène comme phénomène, c'est-à-dire comme objet, il n'est nullement nécessaire que quelque autre réalité effective vienne correspondre puisque lui-même est effectif —*est la réalité effective*²³.

Dans cette analyse kantienne du phénomène comme représentation, le temps a une place décisive, dans la mesure où le temps est la forme de tous les phénomènes. Là encore Kant dépasse l'opposition classique depuis Aristote de l'idéalité et de la réalité du temps en montrant que le temps n'est pas une détermination de la chose, ni ce que le sujet ajouterait dans les choses, mais qu'il est la forme de notre rapport au monde. Tout objet est un objet temporel, tout ce qui se donne se donne dans le temps, et ainsi pour l'expérience interne comme pour l'expérience externe la simple succession est déjà une mise en forme du donné. Le temps est alors la forme pure de toute objectivité, et il est impossible de dissocier l'énigme du temps et l'énigme du phénomène.

Kant effectue une subjectivisation du temps, puisque le temps possède une réalité subjective. Il n'est donc pas un objet de représentation, mais il est la forme de toute représentation. Il ne s'agit donc pas ici d'une définition du temps, car le temps n'est pas quelque chose, mais d'une

²³ *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, trad. fr. E. Martineau, Paris, Gallimard, 1982, p. 107 et 108. Sur la lecture de Kant par Heidegger lire l'article de Inga Römer, « Les interprétations heideggériennes de Kant », <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2018-2-page-329.htm>

description du temps comme mode de la représentation ; c'est une idéalité transcendante et en dehors de cela il n'est rien.

Toute la difficulté à définir le temps venait du fait qu'en voulant le définir on voulait l'objectiver, or justement le temps n'est pas un objet qui apparaît à la conscience. Il est inobjectif dans la mesure où il est la forme de toute expérience. Il n'est pas lui-même un phénomène, mais il est le rapport entre les phénomènes et donc une condition de la phénoménalité. Il semble que l'on ait cette fois une définition qui se trouve libérée de toute aporie : le temps est la forme a priori de la sensibilité. On peut donc dire que comme forme le temps est connaissable, qu'il est intelligible.

Mais en réalité cette définition n'en est pas une, puisque le temps est forme de l'intuition et non concept. L'illusion dangereuse serait de croire que l'on a produit un concept de temps. En effet, c'était justement en faisant du temps un concept que l'on applique aux choses que l'on tombe dans des antinomies dans lesquelles la thèse et l'antithèse sont également soutenable. Par exemple : si je pose un commencement, je suis obligé de le nier ; et je le nie, je suis obligé de le poser :

1. En posant un premier instant, je suis obligé de poser un instant antérieur. L'idée d'un premier instant est contradictoire, donc le temps est infini.

2. Si le temps est infini, je ne peux assigner une place à l'instant présent dans la suite temporelle. Or l'instant présent existe, donc le temps est fini.

Le temps est donc bien la forme du sens interne, c'est-à-dire l'intuition de la subjectivité transcendante par elle-même. Le temps est le milieu de toutes les opérations transcendantales de constitution de l'expérience.

On a au moins montré avec cette nouvelle compréhension que le temps n'est pas définissable comme un objet, sensible ou d'entendement, mais qu'il est bien la forme du rapport à soi et la forme du rapport aux choses. Être dans le temps, c'est être conscient de soi, et dans ce cas « dans le temps » ne veut plus dire la même chose que pour Aristote. Dès lors définir le temps, c'est définir le sujet dans son double rapport à lui-même et au monde. L'être temporel est celui qui est toujours présent à lui-même en étant présent aux choses. Le présent est une présence de la conscience. Le temps, c'est la subjectivité elle-même. Pour un être conscient de lui-même, être dans le temps c'est se temporaliser, c'est se donner un passé et un avenir à partir d'un présent. La définition du temps ne serait donc que la définition de l'être, puisque le temps est l'être de tout être

La matière est le déterminable et le temps le déterminant, néanmoins ce déterminant est lui-même saisi dans une intuition pure. Ainsi, le temps comme intuition pure de la pure succession rend compréhensible le mouvement et le changement, et c'est pourquoi il est à la fois la forme de tous les phénomènes et une auto-affectation de la subjectivité. Le sens du temps se trouve donc

profondément altéré par rapport à la conception classique, dans la mesure où il n'est ni extérieur comme s'il était dans les choses, ni intérieur comme s'il était un processus de l'âme, mais il est bien la forme de l'intuition et donc la prise de vue qui rend possible l'intuition interne et l'intuition externe. En cela le temps est le phénomène des phénomènes en ce qu'il n'est considéré qu'à partir de ce qu'il rend visible ; il est pouvoir de phénoménalisation à partir duquel quelque chose comme un monde peut apparaître.

Bien sûr, l'analyse du phénomène ne se limite pas à *L'Esthétique transcendantale* et Kant montre que le pouvoir de synthèse tient à la sensibilité, mais également à l'imagination et à l'entendement. Expliquer les phénomènes, c'est aussi mettre en lumière comment les représentations s'unissent. En effet, sans les catégories il ne peut pas y avoir de représentation conceptuelle d'une chose et les catégories ont bien une fonction constituante de l'objet, car elles sont la manière dont l'entendement donne l'unité à une diversité. La quantité est le concept de la grandeur et Kant distingue trois manières de construire l'objet d'une diversité homogène : l'unité, la pluralité et la totalité. Tout objet est une grandeur et peut être dénombré par le sujet. La qualité dit la nature ou essence de l'objet. Elle permet de penser la réalité, c'est-à-dire de poser un objet correspondant aux perceptions. Si on nie l'unité d'intuition, alors on a la catégorie de négation. La relation est la catégorie dynamique à partir de laquelle la substance prend son sens transcendantal comme la façon dont nous pensons la présence permanente d'intuitions. La permanence se dit par cette représentation d'une substance une et du coup l'accident est l'acte de se représenter une modification de cette substance. Enfin, la modalité laisse le contenu de la connaissance pour expliquer les rapports au sujet connaissant que sont la possibilité, l'existence et la nécessité. L'objet est ainsi « possible » quand il est conforme à l'intuition formelle et il est « réel » quand il est conforme à l'intuition empirique. La table des catégories est l'ensemble de tous les concepts purs de l'entendement à partir desquels une multiplicité reçoit le caractère d'objet. Là encore ces concepts purs de l'entendement ne sont pas une réalité mentale, mais ils sont une règle, une loi, des phénomènes. Le phénomène comme représentation suppose à la fois la réceptivité des impressions et la synthèse de recognition.

Sur cette question Kant se situe par rapport à Aristote et cela marque bien la grande différence dans la compréhension du principe. Kant estime (*Critique de la raison pure* A 79/ B 105) que sa déduction des catégories est très proche de celle d'Aristote et il reproche cependant à Aristote de ne pas avoir eu de principe pour construire sa table des catégories. Aristote n'aurait fait que rassembler tous les prédicats possibles de l'être attribuables à un sujet dans le jugement. Kant lui veut se donner un principe en rassemblant les fonctions synthétiques de l'entendement. Ainsi

pour Aristote la catégorie est un prédicat ontologique alors que selon Kant elle n'est qu'une forme a priori. Le principe *a priori* possède avant tout une fonction constituante ; il est la manière dont l'entendement donne de l'unité à une diversité. Le principe ou catégorie est bien alors un principe interne de l'esprit et non un principe externe des choses : il est un mode du penser et non un mode d'être des choses.

1. **La quantité**, c'est le concept de grandeur. Il y a trois manières de construire l'objet d'une diversité homogène : unité, pluralité et totalité. Tout objet est grandeur selon un dénombrement effectué par le sujet. Le nombre.

2. **La qualité**, c'est-à-dire la nature ou essence de l'objet. La réalité consiste à poser l'objet comme correspondant aux perceptions. Par contre si on nie l'unité d'intuition on a la catégorie de la négation. On obtient alors le rien, le *nihil privativum*.

3. **La relation**, qui est la catégorie dynamique. C'est la substance au sens transcendantal, c'est-à-dire la façon dont nous posons la présence permanente d'intuitions. On exprime cette permanence par la représentation d'une substance une. L'accident consiste alors à se représenter les modifications qui ont lieu dans cette substance. La relation consiste donc dans la possibilité de penser la permanence et le changement.

4. **La modalité** qui consiste à laisser le contenu de la connaissance s'attacher à son rapport à un sujet connaissant. Elle contient la possibilité, l'existence et la nécessité. Un objet est possible quand il est conforme à l'intuition formelle. Il est réel quand il est conforme à l'intuition empirique. La catégorie d'existence est délicate : elle est la concordance avec l'expérience actuelle ; elle n'est que constatable dans l'expérience. Pourtant c'est aussi une catégorie *a priori*.

Ainsi, cette table des catégories contient tous les concepts purs de l'entendement, c'est-à-dire a priori. Ce sont bien les principes qui impriment à une multiplicité l'unité de la conscience et le caractère de l'objet. La catégorie représente l'objet dans sa forme éternelle. Comme principe a priori elle est ce qui rend possible la connaissance selon la forme. Les conditions de l'expérience sont bien alors les conditions des objets de l'expérience, ce qui atteste de la valeur objective des catégories. Sans elles, pas d'objets. Voir le § 15 de *l'Analytique transcendantale*. Kant propose ici une conception dynamique du principe qui n'est pas une réalité mentale ou encore une idée innée, mais bien un principe a priori au sens où il est une règle, une loi, permettant d'unifier l'expérience. Ce que ni Locke, ni Hume, n'ont pu comprendre (selon Kant !). Ils n'ont pas compris que les formes sensibles sont les conditions a priori de la réceptivité des impressions et que les formes intellectuelles sont les conditions a priori de la synthèse de recognition. Toutes ces catégories sont au fondement de tout concept naturel comme le concept de table.

Toute cette conception du phénomène comme représentation est dirigée contre l'épistémologie empiriste et vise à montrer que le phénomène suppose une activité du sujet, à savoir une synthèse de l'appréhension. Autrement dit, la possibilité de l'unité du phénomène se trouve dans le sujet et tel est bien le sens de la révolution copernicienne. Il n'y a donc pas de matière pure et toute donnée est toujours déjà mise en forme par la spontanéité du sujet, notamment par le temps qui est la forme des phénomènes. Une note n'est un phénomène qu'appréhendée dans une succession de notes (représentation) et à partir du concept de mélodie. La thèse fondamentale, qui sépare Kant aussi bien des empiristes que de Husserl, est que le pouvoir de synthèse n'appartient jamais aux données, mais toujours au sujet connaissant. Ainsi Kant répond bien à l'aporie fondamentale du phénomène telle qu'elle a été formulée dans le *Théétète*, puisque le phénomène suppose deux choses : d'une part une affection de l'esprit par un objet et d'autre part une spontanéité réceptive qui engage la sensibilité et l'entendement. Il met ainsi en lumière la possibilité même du phénomène en décrivant tout le travail de médiation entre l'intuition et la pensée : la synthèse de la sensibilité, puis celle de l'imagination, préparent le donné à être soumis au concept. Le rapport à l'être n'est pas perdu puisque la synthèse imaginative n'est pas une figuration reproductrice dérivée de la présence de l'objet, mais bien une présentation originale par laquelle un objet se trouve donné. Faire du divers temporel une image est ce qui permet de « voir » par la synthèse de recognition dans le concept. Comme l'explique Vleeschauwer la forme doit être comprise comme acte : « La forme conceptuelle ne représente pas l'essence d'une diversité, mais l'unité d'une fonction synthétique, exercée sur une diversité et devenue consciente »²⁴. Certes, on n'assiste pas à cette synthèse, mais à partir du résultat de cette synthèse il est possible de savoir que l'objet compris comme phénomène est l'unité synthétique d'une multiplicité pour l'activité de la conscience. Par exemple, toute perception d'une chose extérieure suppose le concept de « corps » qui se caractérise par les prédicats de l'impénétrabilité et de l'étendue, dont dépend la figure. Ainsi le corps est bien ici la règle ou la condition générale d'unité des phénomènes externes parce qu'il est l'unité d'un certain nombre de perceptions comme l'impénétrabilité, la figure, etc. On voit avec l'exemple du corps que la forme est une règle fixe pour des impressions semblables, une règle pour des représentations individuelles, et donc une règle pour les phénomènes de la perception externe. Encore une fois, la forme *a priori* permet d'expliquer comment on passe d'une masse de phénomènes à une expérience : les catégories constituent, formellement, l'objet des phénomènes,

²⁴ *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, Paris, La Haye, 1934, tome 2, p. 267.

et sans elles il n'y a pas d'objet de l'expérience. Dès lors, le principe d'unité des phénomènes, ce qui fait qu'il y ait un monde en face de nous, est bien le « je » transcendantal comme principe d'unité synthétique. Il est la pure forme qui n'a pas de contenu multiple et il y a une information de tous les moments synthétiques par la représentation pure du « je » principe d'unité. Ainsi l'unité de la conscience est le fondement de l'ordre du monde intuitif, dans la mesure où la conscience est la source des lois d'après lesquelles cet ordre se trouve construit. Voir, c'est toujours réduire la diversité à l'unité par une règle. De ce point de vue, la nature est l'œuvre du « je » transcendantal, car elle est la forme d'une unité ordonnée, elle est l'ensemble des phénomènes régis par les lois de l'entendement et elle n'est intelligible que par l'entendement. Il ne s'agit pas de nier que la plupart des lois de la nature sont connues *a posteriori*, néanmoins seules les lois *a priori* peuvent dire ce qu'est l'expérience en général. Encore une fois, la matière n'est que l'indéterminé et elle n'est là que par son information par la subjectivité transcendantale sans laquelle il n'y a pas de phénomène. En retour, les catégories sont les formes de la pensée, mais elles ne sont pas des contenus de pensée. En conséquence, pour expliquer comment les concepts purs de l'entendement peuvent s'appliquer à un contenu sensible, il faut un troisième terme qui soit homogène à la catégorie et au contenu sensible ; ce sera le schème qui rend possible la synthèse transcendantale dans l'application d'une règle d'unité à un contenu sensible. Il s'agit ici d'éviter à nouveau la difficulté première en montrant que le schème n'est ni une réalité, ni une idée, mais une méthode, un principe de construction. Le schème de chien est la règle pour exprimer la figure d'un quadrupède et le schème de triangle est la règle de synthèse de l'imagination relativement à des figures dans l'espace.

C'est toute cette conception kantienne du phénomène qui se trouve engagée dans *La dialectique transcendantale* et les Idées de la raison sont un approfondissement de cette détermination transcendantale du phénomène. Les Idées transcendantales ne sont pas des concepts d'objets et c'est la raison qui en est la source ; elles ne sont pas produites arbitrairement, mais elles disent la tâche infinie d'unifier l'expérience, même si avec elles on dépasse l'expérience, puisqu'il est impossible de leur trouver un objet adéquat. L'Idée de Dieu est alors très utile sans étendre pour autant notre connaissance ; elle est l'idée d'une totalisation possible de la connaissance, elle est le principe de la plus grande unité possible de tous les phénomènes. Ce Dieu n'est pas une personne, mais une forme, et c'est la raison seule qui en est la source. L'idée de Dieu vient répondre à la limitation de notre pouvoir de connaître en formulant l'exigence d'une totalité systématique. Elle agit donc comme une règle pour penser les phénomènes et n'a aucun usage dogmatique. En effet, elle rend possible un bon usage de la finalité : considérer le monde « comme si » toutes les liaisons des phénomènes étaient ordonnées par une raison suprême, par une intelligence suprême hors du

monde. Dieu n'est pas ici une chose en soi, il n'est qu'un prototype transcendantal comme unité formelle du monde. On voit là que les Idées ne se rapportent pas directement aux objets de l'expérience, mais d'abord aux concepts de l'entendement. L'étude des Idées pratiques confirme ce refus de l'empirisme, puisque l'expérience ne donne aucune certitude d'agir moralement ou non. Dès lors, dans une éthique formelle, la loi morale n'est pas l'essence des actes moraux, mais la légalité de ces actes. Sans développer car il y a un autre cours sur ce point, il suffit d'indiquer que la forme ne donne pas à voir ce qui est à vouloir absolument, néanmoins elle rend visible la légalité d'une maxime subjective. Les phénomènes moraux relèvent donc de la même compréhension du phénomène, ils supposent des actes de synthèse du sujet qui concentre en lui toute la lumière de l'être. Il reste à savoir si ce n'est pas avec les phénomènes moraux que les difficultés de cette compréhension du phénomène comme représentation n'apparaissent pas le mieux, ce qui ne signifie pas nécessairement que les questions éthiques soient premières. N'y-a-t-il pas tout de même une intuitivité des normes avant toute opération de synthèse ? C'est la voie que prendra Scheler.

Le formalisme kantien, au-delà de ses caricatures, est un moment incontournable de la réflexion sur le phénomène, dans la mesure où la révolution copernicienne met fin à toute compréhension empiriste du phénomène, résultat sur lequel ne reviendra pas la contre-révolution copernicienne, sous ses différentes formes, de Husserl à Levinas, qui voudra retrouver le phénomène comme surgissement de l'être, comme événement. Il n'y aura donc aucun retour en arrière dans la remise en cause de la thèse selon laquelle la forme précède la matière ou que le concept précède les phénomènes.

Cette définition kantienne du phénomène comme représentation résume à elle seule toute la philosophie moderne. Avec Kant et la « révolution copernicienne » il s'agit de radicaliser la nouvelle compréhension épistémologique du principe en montrant qu'il est nécessaire de fonder la connaissance sur les concepts purs de notre esprit. Il en ira de même avec les principes pratiques puis qu'il est question d'élucider la norme de l'agir morale dans un commandement a priori, la loi morale. La troisième critique, elle, va se charger de définir a priori les principes téléologiques et les principes du jugement de goût. Kant entend par a priori un savoir qui ne dépend pas de l'expérience. Cela va conduire à distinguer les principes a priori et les principes empiriques qui eux dépendent de l'expérience. L'espace et le temps sont des formes a priori et ne sont pas des objets empiriques ni de simples idées. Dans *L'Esthétique transcendantale* Kant énonce la signification positive de l'a priori, à savoir que les principes a priori sont indispensables afin que l'expérience soit possible, pour que les objets de l'expérience nous soient donnés. Il s'agit donc de s'éloigner



d'une conception dogmatique du principe dans laquelle il n'y a pas de critique de la raison. Passer d'une métaphysique dogmatique et une métaphysique critique. Cela dit tout a priori n'est pas une condition de l'expérience et les Idées de la raison sont bien *a priori* sans être des conditions de l'expérience. Quoiqu'il en soit, l'idée que tout changement a une cause est bien pour Kant un principe qui ne dérive pas de l'expérience, qui est une condition de l'expérience, et qui est donc un principe *a priori*. Dans cette élucidation de l'expérience, l'expérience elle-même ne donne que des faits particuliers et contingents et donc également des principes particuliers et contingents comme les mœurs ; dès lors les principes a priori sont des principes universels. La contingence est le caractère de la connaissance empirique, la nécessité de la connaissance a priori. Kant va montrer, contre Hume, que le principe de causalité ne peut pas être dérivé de l'expérience. Ainsi, la métaphysique critique doit être une connaissance par raison pure et il va montrer qu'un tel idéalisme transcendantal n'enferme pas dans des fictions, mais répond à une question : A quelle condition la connaissance est-elle possible ? A quelle condition la métaphysique est-elle possible comme science. Il s'agit de dépasser l'ontologie classique dans laquelle les formes sont comprises abusivement comme des prédicats des choses. En réalité les formes ne sont que des fonctions subjectives de l'entendement qui demandent une matière sensible afin d'avoir une valeur objective. La méthode critique consiste à distinguer une matière donnée dans la sensibilité et une forme *a priori*, la catégorie.

Dans ce renversement Kant a des prédécesseurs et en premier Hume qui comme on l'a déjà dit l'a libéré de son sommeil dogmatique. Le scepticisme de Hume lui a permis de remettre en cause l'idée de formes immuables et transcendantes héritée du platonisme. Avec Kant la métaphysique devient consciente d'elle-même et elle se met à s'interroger elle-même et donc à interroger la nature de ses principes. C'est finalement cela l'esprit des Lumières. Ce qui a conduit à faire de la métaphysique un champ de bataille, c'est l'insuffisance de la réflexion critique sur la nature des principes *a priori*. Reste à savoir si Kant est vraiment parvenu à dégager dans toute sa pureté un tel *a priori*. Il est au moins nécessaire de relire la *préface* de la seconde édition de la *Critique de la raison pure* dans laquelle Kant explique qu'il faut mettre entre parenthèses la question de l'existence de l'*a priori* pour ne considérer que sa possibilité. C'est là qu'il énonce le renversement copernicien :

On peut faire un essai du même genre en métaphysique au sujet de l'intuition des objets. Si l'intuition devait se régler sur la nature des objets, je ne vois pas comment on pourrait savoir quelque chose *a priori* ; que si, au contraire, l'objet (comme objet des sens) se règle sur la nature de notre faculté d'intuition, je puis très bien alors me représenter cette possibilité. (B XVII)

Kant réalise cela dès *L'Esthétique transcendantale* qui développe une nouvelle ontologie qui montre la fonction d'unité de la subjectivité transcendantale dans les formes *a priori* de l'intuition. Il y a unité du divers de l'intuition par l'espace et le temps. *L'Analytique transcendantale* va elle montrer la fonction d'unité de l'entendement qui a lieu par l'intermédiaire de la synthèse. Le divers se trouve mis en ordre par les principes d'unité que sont les catégories. La fonction des catégories est de constituer notre expérience en un monde. Sans unité synthétique, pas de monde. Sans l'entendement, sans le pouvoir de juger, il n'y aurait pas de liaison des phénomènes. On peut citer comme exemple de loi *a priori* : rien n'arrive selon un hasard aveugle. C'est une loi universelle de l'expérience et de la connaissance. Qu'est-ce que la nature ? C'est l'ensemble des expériences en tant qu'elles sont déterminées a priori par les lois de l'entendement. Ainsi les lois *a priori* de la nature sont aussi les conditions *a priori* de l'expérience et des objets de l'expérience. La métaphysique critique ne cherche pas à faire de la physique, mais elle précède la physique comme science afin de précéder et de guider les connaissances empiriques de la physique. Il s'agit de s'occuper de la nature d'un point de vue formel, c'est-à-dire du point de vue de l'ensemble des lois universelles qui la constituent. Certes, il est clair que les catégories ne donnent aucune connaissance a priori sur des lois particulières qui ne peuvent elles n'être dégagées que depuis l'expérience. Cependant, toutes les lois empiriques ne peuvent prendre sens que comme des déterminations particulières des pures lois d'entendement. Qu'est-ce que connaître ? Il faut :

1. Les lois aprioriques de la nature.
2. Les lois empiriques.
3. Les principes régulateurs. Ces principes régulateurs ne déterminent pas l'expérience, mais sont nécessaire à la découverte des lois de la nature. Les Idées transcendantales ont un usage régulateur et non constitutif.

Tout le projet kantien est de mettre en cause la distinction entre les principes formels et les principes matériels ou encore entre les principes de la connaissance et les principes de l'essence, en montrant que l'expérience est un produit de l'activité de la conscience et que l'objet de l'expérience est une représentation. L'expérience n'est donc jamais une pure intuition, mais une façon de rassembler ce qui est donné par une forme dans une synthèse, même une triple synthèse (sensibilité, imagination, entendement). Ainsi, celui qui interroge le monde ne se laisse pas guider par le monde, mais il se donne des principes pour conduire son regard sur le monde en fonction d'un but déterminé à l'avance. (On peut penser à titre de comparaison au *Discours de la méthode* et au voyageur perdu en forêt qui n'ayant aucune raison de se déterminer pour aller dans telle ou telle direction décide de prendre toujours la même afin de ne pas tourner en rond). Si la conscience naturelle en



reste aux apparences, c'est parce qu'elle n'est pas capable de se donner de tels principes. Sans cet acte théorique du jugement le monde ne peut pas devenir objet de science et Kant représente un primat de l'attitude théorique pour accéder aux choses et au monde. L'étant dans le registre du savoir est un *Vor-stellen*, c'est-à-dire l'objectivité de la représentation. Dès lors, le réel n'est pas le donné, mais est une production de l'expérience en fonction de principes. Or tout représenter est également un « se représenter », et c'est pourquoi la question du « je pense » est décisive.

La dialectique transcendantale

Introduction

Kant définit d'emblée (p. 329) la dialectique comme une « logique de l'apparence ». La raison humaine tombe dans une illusion qui est produite « par l'influence inaperçue de la sensibilité sur l'entendement » par laquelle les principes subjectifs du jugement viennent se mêler avec des principes objectifs et les font « dévier de leur destination » (p. 330). Dans cette illusion qui n'a donc rien de commun avec les illusions empiriques (comme les illusions d'optique) ni avec l'apparence logique (le paralogisme, ou le sophisme dans la volonté de tromper, qui peut être corrigé par un bon usage des règles de l'entendement), la nécessité subjective de penser la liaison (penser l'unité phénoménale du monde, celle du moi) est prise pour une détermination objective des choses en soi. Tout le thème de ce chapitre est d'expliquer pourquoi l'esprit humain a tendance à prendre des idées qui ne sont que régulatrices pour des déterminations des objets eux-mêmes. On fait naturellement d'un besoin subjectif un élément constituant des choses mêmes. La dialectique vient corriger une ontologie en mettant en lumière cette dimension de l'illusion de manière à prendre conscience du statut ontologique de l'Idée régulatrice qui est constituante de l'activité de la conscience, mais pas des choses elles-mêmes. La raison a besoin de penser la totalité, ce qui ne veut pas dire que la totalité soit une détermination objective. Dans le texte de 1784 *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique* Kant énonce bien dans la neuvième proposition que cette Idée d'une unité de l'histoire n'est peut-être qu'un roman, mais qu'une telle Idée régulatrice a une nécessité théorique et pratique. Le danger serait de confondre cette représentation avec l'histoire effective. La raison a besoin de penser que l'histoire n'est pas absurde et qu'elle va vers une fin. Or cette fin demeure purement intentionnelle et n'est que sur le mode du « comme si ». Dans cette introduction Kant s'attache donc à distinguer le sens logique de la dialectique et le sens proprement transcendantal de cette dialectique. Dans cette dernière la raison cherche à atteindre des vérités sans la contrainte des phénomènes et c'est pourquoi il ne peut pas y avoir de contenu objectif pour ces connaissances. Comme Kant le précise (p. 333), ce qu'il convient d'élucider c'est « l'usage » des principes et on ne peut pas « user » des principes de la raison comme on use des principes de l'entendement. Un principe n'a de sens qu'en fonction d'un usage légitime. Kant écrivait déjà dans *L'analytique transcendantale* (B 170, pléiade p. 880) :

La logique transcendantale étant restreinte à un contenu déterminé, à celui simplement des connaissances pures *a priori*, ne peut l'imiter dans cette division. Il appert, en effet, que *l'usage transcendantal de la raison* n'est pas du tout valable objectivement, qu'il n'appartient pas par conséquent à la *logique de la vérité*, c'est-à-dire à l'analytique, mais que, comme *logique de l'apparence*, il réclame, sous le nom de *dialectique transcendantale*, une partie spéciale de l'édifice scholastique.

Il ne s'agit rien de moins que de montrer que la métaphysique est possible, contre ceux qui n'y voient qu'un mauvais usage de la raison, mais à la condition de se libérer, au moins momentanément, de cette illusion transcendantale. Tout en reprenant la thèse classique selon laquelle l'erreur n'est pas dans les sens, mais dans le jugement, il s'agit pour Kant de distinguer l'illusion de l'erreur. Là il ne s'agit pas d'un jugement égaré par l'imagination, mais bien d'une illusion sur l'usage des principes qui tient à la finitude même du sujet, à la dualité en lui de la sensibilité et de l'entendement. La tendance naturelle de la pensée est donc d'hypostasier, de prendre pour une substance, ce qui n'est qu'une idée de la raison, un principe qui permet de s'orienter dans la pensée. C'est en ce sens que Dieu sera compris comme un principe de raison, mais pas au sens d'un principe déterminant du monde, mais au sens d'une idée téléologique qui permet au sujet de se viser lui-même. Dieu est un principe subjectif, non objectif. L'illusion transcendantale contre laquelle il s'agit d'être prévenu consiste à croire qu'il est possible de déterminer l'âme, Dieu et le monde par la pensée seule, indépendamment de l'expérience, des conditions de l'expérience. Or le besoin de penser un principe unitaire de la conscience ne signifie pas pour autant que la pensée seule puisse déterminer la nature de l'âme. Toute la difficulté tient à ce que la pensée humaine transgresse sans le percevoir vraiment les limites de l'expérience, que s'effectue un glissement quasi imperceptible du monde comme Idée d'une unité de tous les phénomènes au monde comme réalité. Pour les catégories qui proviennent de la pensée seule (âme, monde Dieu) et qui ne sont pas dépendantes de l'intuition, il n'y a pas de limitation de l'usage à l'expérience possible. Kant peut donc dire que ces principes subjectifs sont des « maximes » (B 353 ; GF p. 331). Si dans la raison pratique la maxime est un principe subjectif de détermination de la volonté pour un individu particulier en opposition à la loi, dans la raison pure la maxime est celle de toute raison humaine et désigne donc le principe que le sujet doit se donner pour mettre en œuvre sa connaissance. Il s'agit donc bien d'une critique de la raison par la raison qui met en lumière une faiblesse qui lui est propre et qu'elle peut éviter, mais sans pouvoir la supprimer définitivement et c'est pourquoi elle doit sans cesse s'en prémunir.

De la raison en générale (p.332 et sv.)

Passage essentiel d'un sens général du terme de raison à un sens plus spécifique dans lequel la raison est distinguée de l'entendement. Jusqu'à maintenant il fallait entendre par raison une faculté de connaissance *a priori*, signification qui ne disparaît pas pour autant car on va la retrouver dans *L'architectonique*. Toute connaissance est un travail d'unification et il s'agit maintenant de montrer que l'unification du divers de la sensation par les catégories de l'entendement n'épuise pas ce que signifie « penser » et qu'il y a une autre unification, celle de la raison. Or entre l'activité de l'entendement et l'activité de la raison, ce n'est pas le même « divers » qu'il s'agit d'unifier. Si l'entendement unifie le divers de la sensibilité, la raison unifie le divers des connaissances humaines. C'est cette « unité de raison » comme unité *a priori* qu'il s'agit de penser dans une recherche véritablement métaphysique qui ne s'en tient pas au seul usage logique de la raison.

Dans le texte très étudié l'année dernière sur le « principe » (p. 333), Kant distingue là encore un usage très large du terme de principe qui désigne toute proposition antérieure et un usage plus précis dans lequel il s'agit des principes *a priori* de l'entendement pur²⁵. Si Kant peut jouer sur la différence entre *Prinzip* et *Grundsatz* afin de distinguer deux formes fondamentales de la connaissance que sont l'entendement et la raison, donc deux modalités très différentes de l'usage des principes. La raison en son sens propre demeure vraiment ce pouvoir de penser la totalité qui est essentiel à la connaissance et qui est la propre d'une réflexion métaphysique. Pour cela elle mobilise toutes les facultés de l'homme et assure également donc l'unité de la pensée humaine.

De l'usage pur de la raison (p. 336)

La question est la suivante : « Si la raison en elle-même, c'est-à-dire la raison pure, contient *a priori* des principes et des règles synthétiques, et en quoi ces principes peuvent consister » (B 363). Le terme de logique prend dans ces passages un sens large qui va bien au-delà de la logique formelle et il permet de distinguer les principes de l'entendement (comme le principe de causalité) et les principes de la raison qui ne s'appliquent pas à des intuitions pour les ramener à des règles (p. 337).

Dès le début du livre I Kant établit une distinction célèbre entre *Begreifen* et *Verstehen* :

Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen (der Wahrnehmungen). Meiner p. 419. Les concepts de la raison servent à l'opération de rassembler, comme les concepts de l'entendement servent à celle de comprendre (les perceptions). Trad GF p. 341-342. Les concepts de la raison servent à comprendre comme les concepts de l'entendement à entendre (les perception) trad. pléiade, p. 1025.

²⁵ Je renvoie au cours de 2021-2022 sur « Le principe » accessible sur HAL.

Ainsi, il y a bien deux actes de la pensée : un acte qui est lié à l'explication des choses du monde, par exemple en établissant un lien de causalité entre deux phénomènes et un acte d'un autre type qui tente d'unifier la totalité des connaissances en un système. L'idée de monde est bien un principe de totalisation des connaissances de la nature.

Les Idées

Il s'agit de déterminer l'idée comme idée et fait appel à Platon pour penser les idées comme ne venant jamais de l'expérience sensible et étant situé au-delà du plan de l'expérience possible. C'est la transcendance des Idées qui se trouve soulignée par la référence platonicienne. Kant ne prétend pas ici être un historien de la philosophie et de ce point de vue il s'agit d'exposer la conception platonicienne de l'Idée mieux que Platon ne s'est lui-même compris. Cette formule qui a eu un grand succès²⁶, ne signifie pas un point de vue supérieur sur Platon, mais souligne seulement que la réflexion transcendantale vient en quelque sorte accomplir une intention qui se trouvait déjà dans la conception platonicienne des Idées. Elle peut également signifier qu'une philosophie historique contient des possibilités qui échappent à son auteur. On ne peut pas reprocher à Kant de lire Platon à partir de lui, car encore une fois il ne veut pas faire œuvre d'historien des idées, mais cherche simplement à mettre au jour que cette distinction entre raison et entendement n'est pas nouvelle en philosophie, mais trouve avec lui une expression nouvelle. La raison est ce qui aspire à donner à ses connaissances une unité systématique en surmontant la dispersion de la multiplicité des connaissances, de la division des sciences. La raison est donc la faculté des Idées et il faut entendre par Idées dont Kant sait très bien que ce n'est pas du tout platonicien, à savoir que les Idées sont des concepts nécessaires auquel ne correspond aucun objet qui soit donné dans l'expérience sensible. Les Idées sont bien des concepts transcendants qui dépassent les limites de l'expérience²⁷ et la raison est la faculté qui se rapporte aux objets transcendants de la métaphysique spéciale que sont le monde, l'âme et Dieu : l'âme comme partie non-empirique de l'homme quand elle est déterminée par de purs concepts qui est à distinguer de l'âme comme objet empirique constitué, le monde comme totalité infinie et comme tâche infinie de connaissance et enfin Dieu comme Idée d'une réalité englobante contenant en elle tous les archétypes des choses et comme créateur de toute chose.

Ce que Kant retient aussi de Platon, c'est l'usage pratiques des Idées. Elles permettent des déterminations formelles du Bien et formulent l'ensemble des principes d'actions conformes à la

²⁶ Cf la note 104 d'A Renaut GF.

²⁷ Sur la raison selon Kant, vous pouvez lire avec un grand profit le chapitre VI du livre de Dominique Pradelle *Par-delà la révolution copernicienne*, Paris, PUF, 2012.

loi morale. L'Idée de vertu est « nécessairement au fondement de tout progrès nous rapprochant de la perfection morale, si largement, au reste que les obstacles inscrits dans la nature humaine, dont le degré ne saurait être déterminé, puisse nous en tenir éloignés » (p. 343). Ce texte est à rapprocher d'un texte du *Canon de la raison pure* (qui ferait un excellent texte d'agrégation...) :

CANON DE LA RAISON PURE

659

conclusion que quelque chose est (qui agit comme cause suprême),
parce que quelque chose arrive.

Le bonheur est la satisfaction de toutes nos inclinations (aussi bien *extensive*, à l'égard de leur variété, qu'*intensive*, quant à leur degré, et même *protensive*, du point de vue de leur durée). La loi pratique qui prend pour mobile le *bonheur*, je l'appelle pragmatique (règle de prudence) ; en revanche, celle qui, dans la mesure où il en est une, ne prend pour mobile que le *fait d'être digne du bonheur*, je l'appelle morale (loi morale). La première indique ce qu'il nous faut faire si nous voulons prendre part au bonheur ; la seconde commande comment nous devons nous conduire pour simplement devenir dignes du bonheur. La première se fonde sur des principes empiriques ; car je n'ai pas d'autre moyen que l'expérience ni de savoir quelles sont les inclinations qui veulent être satisfaites, (AK, III, 524) ni quelles sont les causes naturelles qui peuvent produire leur satisfaction. La seconde fait abstraction des inclinations et des moyens naturels de les satisfaire, et considère uniquement la liberté d'un être raisonnable en général, ainsi que les conditions nécessaires sous lesquelles seulement elle s'accorde, selon des principes, avec la distribution du bonheur, et en ce sens elle *peut* du moins reposer sur de simples Idées de la raison pure et être connue *a priori*.

(A 807/B 835) J'admets qu'il y a effectivement des lois morales pures qui déterminent complètement *a priori* (sans prendre en considération les mobiles empiriques, c'est-à-dire le bonheur) ce qu'il faut faire et ce qu'il ne faut pas faire, c'est-à-dire l'usage de la liberté d'un être raisonnable en général ; j'admets aussi que ces lois commandent *de manière absolue* (et non pas simplement de façon hypothétique, sous la supposition d'autres lois empiriques) et donc qu'elles sont nécessaires à tous égards. Proposition que je peux supposer à juste titre, non seulement en me réclamant des preuves des moralistes les plus éclairés, mais aussi du jugement moral de tout homme dès lors qu'il veut se représenter clairement une loi de ce type.

La raison pure contient donc, non pas certes dans son usage spéculatif, mais pourtant dans un certain usage pratique, à savoir l'usage moral, des principes de la *possibilité de l'expérience*, c'est-à-dire d'actions qui, conformément aux prescriptions morales, *pourraient* être trouvées dans l'*histoire* de l'être humain. Car, étant donné qu'elle commande que de telles actions doivent se produire, il est nécessaire aussi qu'elles puissent se produire, et il faut donc que soit possible une sorte particulière d'unité systématique, à savoir l'unité

Toute la suite du texte expose cette Idée pratique qui conduit à comprendre l'autre homme comme une fin en soi et comme un être nouménal et à l'idée de monde moral comme *corpus mysticum* des êtres raisonnables (p. 660) ? C'est encore la dimension pratique de l'Idée qui conduit à l'Idée de Dieu en tant qu'Idée d'une raison suprême qui serait la cause de la nature, qui commanderait

conformément aux lois morales et qui distribuerait le bonheur en fonction de la vertu déployée par chacun en ce monde. On est bien là au-delà de l'expérience possible...mais ce sont des Idées nécessaires de la subjectivité, qui sont constitutive de son activité, même si elles ne sont pas constituantes des choses. Cela confirma bien que la raison est une faculté distincte de l'entendement, qu'elle est une disposition métaphysique et ses structures sont subjectives. La raison manifeste le besoin du sujet d'une relation aux objets supra-sensibles et la métaphysique est bien possible tant qu'elle ne devient pas dogmatique. Il s'agit selon Kant d'une faculté subjective appartenant à la nature du sujet connaissant et cela suppose une conformité *a priori* de tout objet aux catégories. Si Kant vient de distinguer la raison comme faculté des principes et l'entendement comme faculté des règles, il ne s'agit pas pour lui d'établir une différence de nature dans la raison elle-même, et c'est pourquoi il y a bien un sens large de principe. Ici encore c'est l'usage qui distingue raison et entendement ; l'entendement est la manière d'appliquer les principes aux objets sensibles alors que la raison applique les principes aux objets idéaux. Si dans sa signification logique le principe est toute proposition première dans un raisonnement, dans sa signification transcendante le principe est ce qui rend une connaissance possible. Ainsi l'entendement ne peut remonter qu'à des principes qui sont des conditions de possibilité des objets donnés dans la sensibilité et il n'a pas accès aux purs concepts, aux Idées. Comme Kant l'a écrit en B 359 (p. 334-335) l'entendement est le pouvoir d'unifier les phénomènes aux moyens de règles, alors que la raison est le pouvoir d'unifier les règles de l'entendement sous des principes ». C'est donc bien la raison qui se trouve être pleinement la faculté des principes. La raison est la capacité de connaître des propositions synthétiques tirés de purs concepts. Si l'entendement réduit la diversité sensible, la raison réduit la diversité des concepts et des règles de l'entendement en vue d'une unité supérieure. Cette exigence d'unité, de totalité est également la mise en œuvre du principe d'économie : la pensée comme la nature ne doit rien faire en trop. Le besoin d'accéder à l'inconditionné répond à cette exigence.

Il faut porter attention au texte sur le mot « absolu » (A 324 ; P ; 348-349) :

Le mot absolu est aujourd'hui souvent utilisé pour simplement indiquer qu'un certain élément est envisagé à propos d'une chose en elle-même et donc vaut à son propos de façon intrinsèque. Dans cette acception, absolument possible signifierait ce qui en soi-même (interne) est possible – ce qui, de fait, est le moins que l'on puisse dire d'un objet. En revanche, l'expression est parfois employée aussi pour indiquer que quelque chose, sous tous les rapports (sans restriction) possède sa valeur (par exemple le pouvoir absolu), et absolument possible signifierait en ce sens ce qui à tous égards, sous tous les rapports, est possible – ce qui cette fois, est le plus que l'on puisse

dire de la possibilité pure d'une chose. Or ces significations, il est vrai se rencontrent parfois ensemble. Ainsi, par exemple, ce qui est intrinsèquement impossible est aussi impossible sous tous les rapports, par conséquent absolument impossible. Mais dans la plupart des cas les deux significations sont infiniment distantes l'une l'autre, et je ne peux d'aucune manière conclure que, parce que quelque chose est en soi-même possible, cela soit aussi, pour cette raison, possible sous tous les rapports, par conséquent absolument possible. (lire la suite)

Il est impossible pour une pensée philosophique de se passer du terme d'« absolu » et Kant veut préciser l'usage qu'il fait ici de ce terme incontournable en philosophie. Absolu ne désigne pas ici un être absolu, qui se rait par soi seul, et il retient une signification transcendantale selon laquelle une condition absolue est une condition qui n'est jamais relative à l'expérience empirique. La recherche des Idées transcendantales est donc le souci de ce qui est inconditionné absolument. De même une valeur absolue n'est pas une valeur qui dépend de l'expérience sensible, mais qui s'impose d'elle-même comme une condition absolue de l'action. Dans la perspective critique, l'absolu n'est plus le fondement ontologique du possible tel Dieu compris comme être nécessaire, mais est l'inconditionné qui rend possible l'activité de l'entendement. Les Idées transcendantales assument ainsi la tâche de totalisation du possible²⁸ et assurent ainsi la possibilité de l'objet, ce qui atteste indirectement de leur nature ontologique. Ainsi, l'inconditionné kantien ne relativise pas le possible en l'ordonnant à un Absolu, mais souligne l'essentielle finitude du sujet connaissant qui rencontre la contingence du monde. Les Idées transcendantales ne correspondent plus à la mise en œuvre classique du « principe de raison », car il s'agit bien d'un usage transcendantal de ce principe. Kant effectue ce que l'on peut nommer une subjectivation de l'Idée qui n'est plus l'être-même comme pour Platon, mais qui devient ce qui prescrit la forme de l'expérience. Kant s'éloigne là de l'ontologie pré-critique comme de toute théologie. L'absolu devient une nécessité subjective comme l'atteste l'usage « régulateur » des Idées. La raison se définit donc bien par le caractère propre de son objet à savoir les concepts et les règles de l'entendement et elle ne porte pas sur les objets de l'expérience sensible. Elle manifeste alors une visée téléologique, car elle aspire toujours à l'inconditionné ; ce qui est pour Kant le mode d'être en vie de l'homme. Or comme *L'analytique* l'a montré il y a une déduction transcendantale des catégories de l'entendement qui permet d'assurer que ces catégories sont applicables aux objets de l'expérience sensible. Ainsi déduites les catégories assurent la validité de la connaissance objective de ces objets. Bien au contraire, il est impossible

²⁸ Sur le possible selon Kant et notamment sur le § 76 de C3 (beau texte pour l'agrégation), voir de Claudia Serban, « Le statut du possible dans le discours critique de Kant et la "la philosophie transcendantale des Anciens" », *Les Etudes philosophiques* 2013/2 ; consultable en ligne par la BU.

d'envisager la moindre déduction transcendantale des Idées de la raison (B 393, p. 355) et c'est pourquoi il est impossible d'assurer la validité objective de ces Idées. La seule chose qui soit possible, et c'est ce que fait Kant dans *La dialectique transcendantale*, c'est une dérivation subjective de ces Idées. Certes les Idées de la raison ne rapportent aux objets, mais jamais directement et toujours indirectement et donc leur fonction n'est pas de fonder la relation à l'objet, mais de le rendre pensable. La signification du renversement copernicien se précise donc dans tous ces textes : l'ensemble des constructions rationnelles, leur capacité à devenir un système, se fonde sur les capacités du sujet connaissant fini. On ne peut donc pas arrêter la lecture de la C1 à L'analytique et toute *La dialectique transcendantale* expose que la C1 n'est pas une simple doctrine de la connaissance mais est aussi une ontologie critique.

Je vous conseille d'effectuer un commentaire suivi de ce texte sur l'Idée transcendantale :

(AK, III, 254) J'entends par Idée un concept nécessaire de la raison auquel aucun objet qui lui corresponde ne peut être donné dans les sens. Ainsi nos concepts purs de la raison, à l'examen desquels nous procédons actuellement, sont-ils des *Idées transcendantales*. (B 384) Ce sont là des concepts de la raison pure, dans la mesure où ils considèrent toute connaissance empirique comme déterminée par une totalité absolue des conditions. Ils ne sont pas arbitrairement forgés, mais nous sont fournis par la nature même de la raison et se rapportent par conséquent de façon nécessaire à tout l'usage de l'entendement. Enfin, ils sont transcendants et dépassent les limites de toute expérience, dans laquelle ne peut donc jamais intervenir un objet qui soit adéquat à l'Idée transcendantale. Quand on nomme une Idée, on dit *énormément* quant à l'objet (comme objet de l'entendement pur), mais on dit *très peu* quant au sujet (c'est-à-dire concernant sa réalité sous une condition empirique), pour cette raison précise que, comme concept d'un maximum, l'Idée ne peut *in concreto* jamais être donnée (AK, IV, 208) d'une manière qui lui soit adéquate. Or, puisque tel est proprement tout le but qui se trouve poursuivi dans l'usage simplement spéculatif de la raison, (A 328) et que le fait de s'approcher d'un concept sans pouvoir néanmoins jamais atteindre à sa mise en œuvre effective équivaut à manquer totalement le concept, on dit d'un concept de ce genre qu'il est une *simple Idée*. Ainsi pourrait-on dire que la totalité absolue de tous les phénomènes est *simplement une Idée*, car dans la mesure où nous ne parvenons jamais à tracer l'image de quelque chose de ce genre, cela demeure un *problème* dépourvu de toute solution. Au contraire, puisque dans l'usage pratique de l'entendement il ne s'agit que de mettre les choses en œuvre selon des règles, (B 385) l'Idée de la raison pratique peut toujours être effectivement donnée *in concreto*, bien que ce soit seulement de façon partielle – mieux : elle est la condition indispensable de tout usage pratique de la raison. Sa mise

en œuvre est toujours limitée et défectueuse, mais à l'intérieur de limites qui ne sont pas déterminables : elle est donc toujours soumise à l'influence du concept d'une perfection absolument complète. En vertu de quoi l'Idée pratique est toujours extrêmement féconde et, vis-à-vis des actions effectives, incontournable et nécessaire. En elle, la raison pure possède même la causalité qui lui permet de produire effectivement ce que son concept contient ; de là vient que l'on ne peut dire de la sagesse, de façon en quelque sorte dédaigneuse, qu'elle est *simplement une Idée* ; au contraire, précisément par là même qu'elle est l'Idée de l'unité nécessaire de toutes les fins possibles, elle doit servir de règle pour tout ce qui est d'ordre pratique, en tant que condition originnaire ou du moins limitative. (AK III, 255) (A 329) Or, bien que la raison : ils sont simple-

Il est très important d'insister ici sur la « fécondité » de l'Idée en ce qu'elle assure la vie de la raison. L'Idée de monde n'est pas seulement féconde (*fruchtbar*, Meiner p. 433) parce qu'elle donne une unité à notre expérience, mais aussi comme le soulignera le § 84 de la C3, parce que l'homme est le seul être téléologique ; en poursuivant des fins il a un monde. Plus loin dans *La dialectique transcendantale* (A 418/ B 446) Kant pourra alors établir une distinction entre « monde » et

« nature » : le monde est la totalité des phénomènes alors que la nature est cette même totalité, mais comme expérience possible selon une légalité, des règles qui dépendent de l'entendement. L'unité de la nature est nécessaire, mais elle a uniquement sa source dans l'entendement. Le monde, lui, est une Idée de la raison et le concept de monde est indissociable de celui de totalité : le monde est cet ensemble qui ne peut être contenu dans un ensemble plus grand. Il s'agit bien d'un principe régulateur et méthodique et donc d'une représentation qui dépasse la possibilité de l'expérience. La totalité de la synthèse des phénomènes est un concept cosmologique (*Weltbegriff*) qui est aussi une Idée pratique. Les Idées de la raison sont des tâches :

« Les concepts purs de la raison portant sur la totalité dans la synthèse des conditions sont donc nécessairement au moins en tant qu'ils nous prescrivent la tâche (*Aufgabe*) de pousser autant que possible l'unité de l'entendement jusqu'à l'inconditionné, et c'est dans la nature de la raison humaine qu'ils sont fondés ». (A 323 : B 380)

L'Idée est une tâche infinie du sujet fini. Cela confirme que l'inconditionné, l'absolu, n'est pas un être par soi donné à voir, même imparfaitement, mais est donné subjectivement comme tâche, est donné à vouloir.

La critique kantienne de l'idée d'âme.

Dans les paralogismes de la raison pure, Kant commence par déconstruire l'idée d'âme et bien évidemment ce choix n'est pas neutre. L'idée d'âme comprise comme substance n'est pas seulement une illusion parmi d'autres, mais elle est en quelque sorte la source de toutes les autres illusions. Il y a donc une nécessité de commencer par l'âme. Il le précise dès le départ un paralogisme transcendantal n'est pas une simple faute de raisonnement, mais est une illusion qui tient à la raison elle-même.

Je suis, en tant que pensant, un objet du sens interne et m'appelle âme (A342/B400)

Il y a une confusion spontanée mais dangereuse entre le « je pense » source de toute conscience et l'âme qui est le premier objet de notre réflexion. Ainsi confondre le je et l'âme, c'est expliquer les objets par un autre objet. Autant le je transcendantal est le pur acte d'accompagner les représentations et est en lui-même sans aucun contenu, autant l'âme est un objet constitué au fil de l'expérience. L'illusion fondatrice de la métaphysique dont veut libérer Kant est donc cette ontologisation du sujet qui conduit à lui attribuer une substantialité, une simplicité et une personnalité. Le discours sur le moi a toujours tendance à poser que « le moi » possède le même mode d'être que n'importe quel chose du monde, or si le moi est principe, il n'est justement pas une chose. En refusant de comprendre le je comme âme cherche à sauvegarder la pureté du je

transcendantal en distinguant clairement ce qui est de l'ordre du transcendantal et de l'ordre de l'empirique. Or l'âme est de l'ordre de l'empirique. La psychologie ne peut être qu'empirique et selon ce passage célèbre : « Le je pense voilà donc l'unique texte de la psychologie rationnelle ». Il n'y a rien d'autre à dire du « je » et s'il y a une expérience de soi comme sujet pensant, elle n'a rien de commun avec l'expérience de soi comme objet, comme âme, dans une synthèse continue de l'expérience.

Cette identité du sujet, dont je puis avoir conscience dans toutes ses représentations, ne concerne pas l'intuition de ce même sujet dans laquelle il est donné comme objet. Elle ne peut donc signifier l'identité de la personne par laquelle on entend la conscience de l'identité de sa propre substance, comme être pensant, dans tout changement d'état²⁹. B408

Bien évidemment Kant hérite de Locke cette question de l'identité personnelle qui était nécessaire à Locke dans le chapitre 27 du livre II de *L'essai philosophique concernant l'entendement humain* pour fonder le droit. En effet Locke avait besoin d'une identité qui ne soit pas celle d'une substance, mais celle d'une conscience. Bien sûr il est difficile de ne pas penser également à la mise en cause de l'identité personnelle qui a lieu dans le *Traité de la nature humaine*. Celle-ci ne serait qu'une reconstruction et en rien une donnée de l'expérience. Même si Kant n'a peut-être pas eu un accès direct aux analyses de Hume, il n'est pas improbable qu'il cherche à répondre à l'aporie présentée par Hume³⁰. En effet le point de départ de toute réflexion sur la personne est qu'au moment où l'homme se saisit comme sujet il se manque comme objet et quand il s'appréhende comme objet il se manque comme sujet. Autrement dit le *je* ne peut jamais être donné comme un objet et cette distinction du *je* transcendantal et de l'âme manifeste l'essence de la subjectivité. Cette compréhension du je sans la substance, sans l'âme, est ce qui libère une toute nouvelle compréhension de l'être du je. Le je est en quelque sorte hors d'être ; il n'est pas un simple étant au milieu des autres.

Kant écrit encore dans les *Paralogismes de la raison pure* :

« Je suis en tant que pensant un objet du sens interne et m'appelle âme. Ce qui est un objet des sens externes s'appelle corps³¹ ».

Cependant le « je pense » lui-même ne donne aucun concept, il ne conduit pas à l'idée d'un « être pensant » et Kant peut effectuer une critique de toute psychologie rationnelle, car le « je pense » condition de toute phénoménalité n'est pas lui-même phénomène. Cette limitation de

²⁹ *Critique de la raison pure*, B 408, trad. *Œuvres philosophiques 1*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1980, p. 1053.

³⁰ Voir Michel Puech, *Kant et la causalité*, Paris, Vrin, 1990, p. 450-451.

³¹ *Critique de la raison pure* B 400/ A 382, trad. P. 1047.

principe de la connaissance que nous pouvons avoir de nous-même est déjà un dépassement de l'anthropologie, car elle conduit à ne pas hypostasier la conscience. Le simple fait que le moi ne puisse se percevoir que comme un objet et se manque alors comme sujet porte en lui le germe d'une compréhension non ontologique du *je*. Certes le « je pense » est une expérience, mais pas une expérience déterminée, puisque c'est une expérience qui accompagne les autres expériences et qui est leur condition de possibilité.

Il est donc possible de dire que les analyses kantienne font époque dans l'histoire du concept de subjectivité dans la mesure où elles montrent que la subjectivité est incompréhensible tant que l'on confond, comme le faisait encore la métaphysique wolfienne, le *je* transcendantal et le moi empirique. Il s'agit en effet d'un pas considérable que de mettre en évidence que le « je pense » condition de toute connaissance d'objet ne peut pas lui-même être connu comme un objet :

« *Je*, dont on ne peut même pas dire qu'elle (la représentation) soit un concept, mais qui est une simple conscience accompagnant tous les concepts³² ».

Seule la représentation est une pensée et le « je pense » est cette simple conscience d'identité, la conscience que c'est « ma » représentation, qui ne donne pas accès à une existence ou à une « *denkende Wesen* », à un sujet pensant. Il n'y a pas là de connaissance de mon être, mais la simple représentation du pouvoir d'unification de ma conscience et ce « ma » ne reconduit pas à quelque chose dans le monde, à une personne empirique³³. C'est la seconde édition de la *Critique de la raison pure* qui développe le plus cette question du *je* transcendantal, néanmoins dans la mesure où il s'agit d'élucider l'unité de la conscience la question « Qui suis-je ? » ne se pose pas. En effet, un tel *je* ne s'interroge pas lui-même sur le « qui ». Comme le dira d'une manière très kantienne Husserl dans le livre I des *Idées directrices pour une phénoménologie*, le *je* est seulement le titre de l'irréductible identité de la vie de la conscience, puisque cette identité n'est pas un caractère du *je*, mais bien sa fonction tout entière. Il s'agit d'une thèse bien connue, mais essentielle dans le dépassement de l'ontologie substantialiste³⁴ : le *je* n'est rien d'isolé, il n'est pas isolable de la conscience, et c'est pourquoi il se donne avec chaque représentation. Autrement dit, il est inobjectivable et il n'y a rien à dire d'autre sur lui au-delà de sa fonction synthétique. On peut alors se demander si ce n'est pas cette conception de la subjectivité pure qui va permettre de redonner

³² *Ibid.*, B 404 : A 346, trad., p. 1050.

³³ Kant ne tomberait pas si facilement sous l'objection de Husserl formulée au début de la troisième leçon de *L'idée de la phénoménologie*.

³⁴ Mai Lequan résume ainsi la distinction sans séparation de l'individu sensible et du sujet transcendantal : Kant à la fois « désontologise le sujet et évince l'individu du pôle constitutif du connaître, il le satellise (pour filer l'analogie astronomique) et le réduit à un Moi s'intuitionnant comme phénomène, par introspection psychique, succession de mes états dans la forme pure du temps », « Kant ou l'individu absent ? », dans *Kant* J.-M. Vaysse dir., Paris, Cerf, 2006, p. 319.

sa place au concept de personne morale, en permettant de penser une personne morale en dehors de toute empiricité. Pour accéder véritablement à la personne morale dans sa dignité et sa responsabilité, n'est-il pas nécessaire de passer par une doctrine du *je* pur et d'écarter la question de l'âme ? Ce sont bien les questions théoriques qui sont décisives.

Kant dissocie l'idée de personne de celle de substance en mettant en lumière que le *je* transcendantal n'est pas un objet de la connaissance et ne pourra jamais le devenir. Ce « je pense » qui accompagne potentiellement toutes mes représentations demeure inchangé, néanmoins cette identité du *je* transcendantal n'a rien de l'identité d'un contenu fixe et il ne s'agit pas de fixer un nouvel invariant. De ce point de vue, cela n'a aucun sens de parler de « mon » *je* transcendantal par rapport à celui d'une autre personne. Ainsi cette identité du *je* transcendantal n'est pas une identité numérique et elle doit être comprise comme une identité qualitative qui pourtant ne peut jamais devenir l'objet d'une aperception empirique. Kant insiste sur ce point décisif dans les *Paralogismes de la raison pure* : cette identité du *je* transcendantal « ne peut donc signifier l'identité de la personne par laquelle on entend la conscience de l'identité de sa propre substance, comme être pensant, dans tout changement d'état³⁵ ». Le *je* n'est pas phénomène et est la condition de toute phénoménalité. Ainsi Kant distingue l'identité du *je* et l'identité personnelle (l'âme) qui demeure la conscience de l'identité de sa propre substance, afin de rendre pensable une autre identité personnelle, celle que le sujet se donne par sa résolution. Il y a dans cette séparation un tournant historique dans l'évolution du terme de personne qui va rendre possible de lui rendre sa signification pratique qui disparaissait avec la simple conscience d'une permanence substantielle.

Bien sûr deux lectures d'un tel tournant sont possibles. Soit on considère que la doctrine kantienne de l'aperception transcendantale ouvre une scission entre le *je* transcendantal et le moi empirique, l'individu sensible, la personne phénoménale, et toute la philosophie de la personne de Husserl à Ricœur va tenter de surmonter cette scission en montrant que la personne est également le sujet qui se construit dans l'unité d'une histoire, et qui donc construit son identité personnelle par un travail de réappropriation de soi, de totalisation de soi, à partir de son pouvoir de dire « je ». Soit on estime que cette formalisation du *je* est ce qui permet de désubstantifier le sujet, et elle est alors ce qui peut ouvrir à une compréhension de la personne hors de toute totalisation par le travail de la mémoire. La personnalité pratique serait précisément celle qui demeure libre par rapport à la représentation de ma vie passée, pour se comprendre comme une tâche pratique infinie : je suis ce que j'ai à faire et à être au-delà de tout souci d'une identité personnelle stable. Selon cette seconde

³⁵ B 408, trad. p. 1053.

perspective l'héritage de Hume demeurerait vivant en refusant de comprendre le *je* comme une substance, même relativement invariante, et en considérant le sujet comme un être déterminé par sa volonté libre et rationnelle.

Le « je pense » dans son indétermination, donc quand le sujet échappe à l'illusion transcendantale de pouvoir connaître son être nouménal, est ce qui libère de tout fondement de la personne dans la psychologie rationnelle et permet de passer à des considérations morales. Selon Kant, la dignité de la personne se fonde sur l'unique pouvoir de dire *je* et donc dans cette aperception transcendantale et non sur une grâce divine ou une place dans le monde. Que le « je pense » puisse accompagner toutes mes représentations est cette formalisation d'un tel être par soi : il ne peut pas y avoir de représentation inconsciente et le « je pense », qui n'est ni une connaissance du moi ou du sujet substantiel, ni un concept, est un X qui n'est connu que par les pensées qui en sont les prédicats. De ce point de vue, ce *je* transcendantal, qu'il ne faut surtout pas hypostasier, est un centre de fonction, et en cela il est la condition de possibilité de l'unité de la conscience, mais également des catégories en général. On trouve donc bien ici la structure formelle de la personnalité sans laquelle la personnalité morale dans un sens nouveau ne serait pas concevable³⁶.

Encore une fois, Kant récuse les attributs habituels de l'âme pour le je, notamment celle de la permanence :

Dans l'intuition intérieure nous n'avons rien de permanent, puisque le je n'est que la conscience de ma pensée. B 413

Donc si le je fonde transcendentalement les objets, il n'a pas le mode d'être de l'objet et il est essentiel d'échapper à la confusion de *l'a priori* et de *l'a posteriori*. Il s'agit de ne pas dépasser les limites de l'expérience et ce sera le même problème pour la cosmologie et la théologie. Le moi, le monde et Dieu ne sont pas des objets au sens habituel du terme et ils ne définissent par leur transcendance, par le fait qu'ils sont toujours au-delà de ce qui est « donné » d'eux. Afin d'échapper à une métaphysique dogmatique il est nécessaire de ne pas tomber dans les illusions habituelles de la raison sur ces 3 objets. Là encore, la première idole métaphysique est le « je », et c'est pourquoi toute déconstruction commence par lui. Penser le moi comme une substance est ce qui conduit à manquer le monde comme Idée et Dieu comme Idée en voyant en eux un « en-soi ». Derrière tout cela il y a la thèse kantienne selon laquelle l'être n'est pas un prédicat réel, mais qui est développé à propos de la soi-disant preuve de l'existence de Dieu. Encore une fois, pour le sujet s'appréhender

³⁶ Sur ce lien entre la désontologisation du « je » et la conception kantienne du moi pratique je renvoie à mon étude : « La personne au-delà de l'anthropologie », *Archives de philosophie* 79, avril-juin 2016, p. 363-386. <https://hal.archives-ouvertes.fr/hal-02147216/>

comme âme c'est s'appréhender comme substantiel et se manquer comme pur « je pense ». Il s'agit de sauver la fonction transcendantale du « je » en ne transformant pas l'absolu logique en un absolu ontologique³⁷. Ainsi le « je » n'est ni concept, ni substance, ni objet. Le renversement copernicien n'est donc pas le triomphe de la psychologie. Le sujet est ce qui ne peut servir de prédicat, mais à cause de ce pur acte qu'il est. La désubstantialisation du sujet est sa compréhension en tant que pur acte de la conscience, ou encore il est la conscience en acte. Dès lors il n'y a pas de « donné » du je, qui demeure un néant, un X. Il est la pure unité de la conscience, sa pure forme. Kant résume ce passage des paralogismes :

Je confonds donc l'abstraction possible de mon existence empiriquement déterminée avec la prétendue conscience possible d'une existence possible du moi pensant à l'été isolé, et je m'imagine connaître ce qu'il y a en moi de substantiel comme le sujet transcendantal, tandis que je n'ai dans la pensée que l'unité de la conscience qui est au fondement de tout acte de détermination considéré comme simple forme de la connaissance. B 427.

L'Idée de monde ou concept de monde (Weltbegriff)

Je propose d'envisager ce texte qui me semble un bon texte d'agrégation.

général, l'absolu nécessaire de la nature.
 [Nous avons deux mots : *monde* et *nature*, qui parfois sont confondus l'un avec l'autre. Le premier signifie la totalité mathé-

³⁷ Cf Jocelyn Benoist, *Kant et les limites de la synthèse*, chapitre 4, Paris, PUF, 1996.

matique de tous les (AK, III, 289) phénomènes et la totalité de leur synthèse, en grand aussi bien qu'en petit, c'est-à-dire dans l'accomplissement progressif de cette synthèse aussi bien par composition que par division. Toutefois, ce même monde reçoit le nom de nature * en tant qu'il est considéré comme une totalité (A 419) dynamique et que l'on a en vue, non pas l'agrégation dans l'espace ou dans le temps, pour la mettre en œuvre comme (B 447) une grandeur, mais l'unité dans l'existence des phénomènes. La condition de ce qui arrive se nomme alors la cause et la causalité inconditionnée de la cause, dans le phénomène, se nomme la liberté, alors que la causalité conditionnée se nomme cause naturelle au sens restreint du terme ¹²⁵. Le conditionné, dans l'existence en général, se nomme contingent, et l'inconditionné nécessaire. La nécessité inconditionnée des phénomènes peut être appelée nécessité naturelle.

Kant introduit une distinction entre monde et nature en définissant le monde comme la totalité des phénomènes alors que la nature est cette même totalité, mais comme expérience possible selon une légalité, selon des règles qui dépendent de l'entendement. Il s'agit pour lui de montrer que l'unité de la nature est nécessaire mais qu'elle a sa source dans l'entendement. Ainsi, selon cette perspective, le monde, lui, devient une Idée de la raison. En conséquence la même totalité des phénomènes³⁸ peut se comprendre comme monde et comme nature. Le concept de monde est alors indissociable de celui de totalité : le monde est cet ensemble qui n'est pas contenu dans un ensemble plus vaste et cette compréhension du monde est déterminée à partir du rapport de la partie et du tout. En conséquence le monde comme Idée est un principe régulateur et méthodique et en cela il s'agit d'une représentation qui dépasse les possibilités de l'expérience. Le monde est le concept d'un objet qui dépasse l'expérience. La totalité de la synthèse des phénomènes est un concept cosmologique (*Weltbegriff* terme utilisé en A420)). Dont Kant va montrer qu'il est aussi une Idée pratique. En effet, cette distinction entre nature et monde est ce qui permet ensuite

³⁸ Pour rappel. Comme l'énonce le § 1 de *L'Esthétique transcendantale* « L'objet indéterminé d'une intuition empirique s'appelle phénomène ». Dans son *Interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure de Kant*, Heidegger peut expliquer (p. 107-408) : « Les phénomènes ne sont pas de simples apparences, pas non plus de quelconques émanations arbitraires des choses, mais les objets mêmes, les choses mêmes. Ils ne sont pas pour autant d'autres choses juxtaposées ou antérieures aux choses en soi, mais précisément les choses mêmes en tant qu'elles font encontre, telles qu'elles sont sous la main dans l'orbe du monde que nous découvrons. » Il poursuit plus loin : « Un "simple phénomène", cela ne veut pas dire une simple configuration imaginaire subjective sans répondant réel ; au phénomène comme phénomène, c'est-à-dire comme objet, il n'est nullement nécessaire que quelque autre réalité effective vienne correspondre puisque lui-même est effectif –est la réalité effective »³⁸. Cette définition kantienne du phénomène comme représentation résume à elle seule toute la philosophie moderne.

à Kant de construire la distinction entre la causalité de la nature et la liberté, ou plus précisément la causalité par liberté (A458-B556). Déjà dans la *Dissertation de 1770 I* Kant avait montré que le monde suppose une opération intellectuelle qu'est la représentation d'un tout, or ce tout est bien autre chose qu'un rassemblement de termes, de faits, et il lui faut un principe interne, à savoir la représentation de la totalité comme telle. Kant peut donc opposer un tout de représentation et la représentation d'un tout. On retrouve ici l'idée qu'il faut bien un principe d'unité à partir duquel chaque élément peut apparaître en tant que justement un élément de ce monde. Autrement dit l'identité des parties ne suffit pas pour assurer l'identité du tout et il y a dans chaque monde une forme constante, invariable. Pour insister sur l'idée que le monde est bien plus qu'un composé de choses différentes, il parle d'une « totalité absolue ». La difficulté philosophique tient à ce que l'univers est en constant changement et qu'il est difficile de concevoir un « tout » dans ce constant changement d'état de l'univers. En effet, comme le montre Kant, il est impossible de penser un état dernier de l'univers qui est un infini successif. La solution kantienne afin d'échapper à cette difficulté et de soutenir qu'il faut quitter l'idée que le monde serait présent à une conscience pour laquelle tout dans le monde serait une donnée intuitive. L'idée d'une donnée intuitive achevée, adéquate, du monde est contradictoire. Le monde est donc bien un concept intellectuel, une Idée.

Ainsi en ayant déjà distingué la raison qui est la faculté des principes comme pouvoir de connaître des propositions synthétiques qui sont issues de purs concepts et l'entendement qui est la faculté des règles, Kant peut montrer que la connaissance du monde doit aussi relever d'une unité a priori. Il s'agit, encore une fois, de dégager une unité supérieure à celle de la nature qui provient des règles de l'entendement. Il s'agit d'un besoin et d'une exigence de la raison. Cela correspond à l'aspiration métaphysique de l'homme, selon une expression de Dominique Pradelle³⁹. En effet, le monde en tant qu'Idée de la raison ne peut pas faire l'objet d'une déduction afin d'en attester la validité et la nécessité et c'est dans un pur rapport de la raison à elle-même que s'impose le concept de monde. Il s'agit bien d'une Idée a priori qui accompagne chaque conscience et non ce qui pourrait être déduit d'une expérience. Dès lors, l'Idée de monde n'a pas à être applicable aux objets de l'expérience, elle n'est pas une condition de possibilité de leur expérience, mais elle est une condition de l'usage même de la raison. Finalement l'idée de monde est une structure de la subjectivité, ce que j'ai besoin de penser, et non une structure de l'objectivité comme la nature.

Pour expliquer cet extrait bien évidemment il faudrait revenir à la préface à la deuxième édition qui développe l'idée que la méthode consiste à « forcer la nature à répondre à ses questions »

³⁹ *Par-delà la révolution copernicienne*, p. 130.



et qui met en lumière que ce n'est pas la nature qui fixe les modalités de sa connaissance, mais bien les règles de l'entendement. La fonction des catégories est de constituer notre expérience justement en un monde, puisque c'est le pouvoir de juger qui rend possible la liaison des phénomènes. La distinction stricte nature/monde n'est pas permanente en C1 et elle intervient ici, mais pour expliquer le concept de nature, vous rappelez qu'il n'y a de nature/monde que par rapport à un entendement qui dégage des lois universelles de l'expérience comme « rien n'arrive selon un hasard aveugle ». Ce n'est pas là une règle empirique contingente, mais ce qui permet de penser le monde comme monde. Ainsi les lois a priori de la nature sont les conditions a priori de l'expérience et des objets de l'expérience. Kant a alors pu montrer que toutes les lois empiriques ne peuvent prendre sens que comme des déterminations particulières des lois pures de l'entendement. Ainsi il y a un monde dans l'acte de rassembler ce qui est présent dans une représentation. Tant qu'on en reste à un vagabondage dans les expériences il n'est pas possible de parler de monde. En conséquence, c'est par un acte théorique de jugement que le monde devient la totalité des phénomènes dont il s'agit d'élucider les lois. Telle est la rupture kantienne par rapport à l'ontologie aristotélicienne : les formes ne sont plus des prédicats ontologiques, mais des modes d'être du penser. La quantité, la qualité, la relation, la modalité sont l'ensemble des concepts purs a priori à partir desquels il peut y avoir monde. Ici il convient de réexpliquer, sans quitter le texte, que sans les catégories de l'entendement il n'y a ni objet, ni monde. Bien évidemment tous les concepts ne sont pas a priori, mais les concepts de l'entendement sont des règles de l'unification de l'expérience en une nature. Comme on l'a déjà dit, selon Kant l'entendement n'est pas un ensemble d'idées innées, mais un pouvoir des règles, un pouvoir de synthèse. Il est possible de dire à nouveau ici que cette conception est dirigée contre l'épistémologie empiriste qui selon Kant n'aurait pas accès au monde/nature comme tel. Telle est l'idée centrale : pour qu'il y ait une nature, il faut une *Aufnehmung*, l'appréhension d'une forme. Rappelez à cette occasion que l'objet est ce qui est déterminable par la conscience, qu'il est l'unité d'une diversité et que c'est à partir de là qu'on peut penser le monde, c'est-à-dire l'idée d'une totalité des objets de l'expérience en ce qui concerne leur forme. Ainsi l'idée de nature/monde ne peut pas être dérivée de l'expérience. Pour qu'il y ait une nature, il doit y avoir une causalité et la causalité est une règle : tout événement objectif exige une cause, c'est-à-dire un événement qui le précède dans une série causale-temporelle. Une catégorie comme la causalité n'est donc qu'une forme de l'unité de l'expérience : l'unité de la conscience est donc le fondement de l'unité du monde intuitif ; la nature est l'œuvre du je transcendantal, car elle est la forme d'une unité ordonnée. Ainsi vous situez ce passage dans C1 et vous expliquez pourquoi Kant introduit ici la distinction monde-nature.

A la fois vous devez expliquer chaque expression du texte et revenir à l'idée centrale : l'intuition sensible est l'unique mode d'accès à l'être et en cela la totalité qu'est le monde ne peut pas être donnée dans une intuition sensible et c'est pourquoi le monde est une Idée. Pour retrouver une compréhension intuitive du monde Husserl fera appel à l'intuition catégoriale, mais une telle idée n'a pas de sens pour Kant. Kant permet de montrer que seule une intellectualisation de la sensibilité permet de « voir » le monde, c'est-à-dire de considérer son unité. Mais pour Kant il s'agit bien d'élucider le monde objectif et non de se contenter d'un monde subjectif. Voir signifie réduire la diversité à l'unité par une règle et cela s'applique a fortiori pour le monde. En C1 il y a donc une triple mise en forme par laquelle il y a monde : *L'esthétique transcendantale* montre la fonction d'unité de la subjectivité transcendantale à travers les formes a priori de l'intuition, *L'analytique transcendantale* montre la fonction d'unité de l'entendement (la nature ici) et la *Dialectique transcendantale* décrit la fonction unité de la raison.

Pour reprendre une dernière fois la distinction nature/monde :

- La nature n'est pas une chose en soi, mais un ensemble de phénomènes. Elle dépend donc du principe subjectif d'aperception (A114). Il s'agit de dépasser l'observation empirique faite au hasard qui ne donne que des unités contingentes. Kant hérite ici de la conception post-newtonienne et physique d'une nature qui est un monde dont l'unité est un ensemble de lois. La nature est le lien des phénomènes physiques sous des lois qui règlent leur cours (A216-B263). Ce sont certaines lois qui rendent une nature possible. Cette unité de la nature est nécessaire, c'est-à-dire a priori. Kant reprend ici une expression du § 17 des *Prolégomènes à toute métaphysique future* (entre les 2 éditions de la C1), selon laquelle la nature est une « totalité dynamique » dont la causalité est le principe d'ordre. Selon les *Prolégomènes*, répondre à la question « comment la nature même est-elle possible ? » est le sommet de la philosophie transcendantale. Ainsi dans son sens formel la nature désigne l'ensemble des règles auxquelles les phénomènes sont soumis, alors que dans son sens matériel elle est l'ensemble de ce qui est expérimentable. La tâche de la philosophie ici est alors seulement de guider les connaissances empiriques de la physique en élucidant ce statut formel de la nature.

- Mais pour guider le travail de la physique il faut également des Idées cosmologiques et c'est ce qu'explique la *Dialectique transcendantale*. Le propre de la raison est d'élucider la connaissance jusqu'à quelque chose qui ne peut pas être objet d'expérience, jusqu'à l'inconditionné. L'Idée de monde appartient au même genre que l'idée de nature, mais elle vise un objet qui dépasse les conditions de possibilité de l'expérience. Les Idées comme les catégories sont des applications des formes du jugement et donc une recherche de l'universalité et de la totalité ; ici le concept de

monde possède donc une place décisive. Vous pouvez rappeler (A327/B383 GF p. 350 ; on a vu ce passage) que les Idées sont les concepts de la raison et qu'elles forment un système, celui des trois modes possibles de l'unité : l'unité absolue, inconditionnée, du sujet pensant (problème psychologique) ; l'unité absolue de la série des conditions des phénomènes (problème cosmologique) ; l'unité absolue de tous les objets de la pensée en général (problème théologique). Ces trois Idées sont des principes régulateurs qui systématisent les synthèses de l'entendement. Cela confirme donc que l'Idée de monde provient de la réflexion de la raison sur elle-même quand elle fixe ses propres buts. Il s'agit de fixer les buts de la connaissance. On peut donc dire que l'Idée de monde résulte d'une élucidation de la raison au travail qui cherche à délimiter le champ d'exercice de l'entendement. Il n'y a pas d'autre réponse au scepticisme que la recherche de l'inconditionné à propos de la totalité et c'est pour cela qu'il est nécessaire de construire l'antinomie critique qui n'est pas la simple antinomie historique.

Il y aurait encore bien des choses à dire sur ce texte et je n'ai pas prétendu ici proposer une explication « en forme concours » mais élucider les principes directeurs qui permettent de l'expliquer.

Quelques mots des Antinomies de la raison pure

La première antinomie (p. 430). Le monde a ou n'a pas un commencement dans le temps et des limites spatiales. Tout le sens de l'antinomie est que je ne peux poser une thèse sans nier la thèse opposée. D'où une méthode apagogique : on commence par exposer la thèse opposée afin de mettre en évidence son impossibilité. Si je pose que le monde n'a pas de commencement, je ne peux pas penser une série d'événements ; donc je suis obligé de penser un premier commencement. Inversement si je pose un commencement du monde, je suis obligé de me demander ce qu'il y avait avant ce commencement et comme je ne peux pas poser un temps vide, je suis contraint de nier ce premier commencement. Le problème est identique avec l'idée d'une limite spatiale : en poser une, c'est la nier. On a bien là une difficulté interne à la raison : je dois penser le temps comme fini pour m'y retrouver et comme infini. Même chose pour l'espace. Le monde est à la fois fini et infini et la question est de savoir comment sortir de cette antinomie. Il ne s'agit pas du tout d'un simple jeu de l'esprit et il en va bien avec ce problème de la mondanéité du monde, y compris avec la troisième antinomie sur la causalité et la liberté.

La question du monde est un lieu d'affrontement afin de savoir s'il faut faire ou non de l'espace et du temps des substances. La réponse de Kant à l'antinomie va être une réponse transcendante. Les concepts métaphysiques peuvent également venir des conditions de notre intuition. Il s'agit de réfuter le scepticisme issu d'une conception substantialiste de l'espace et du temps. Kant systématise la méthode sceptique afin de mieux lutter contre le scepticisme. Au début du texte il s'agit de mettre les deux thèses en présence : pour penser le monde je lui pose des limites spatiales et temporelles. Mais comme totalité temporelle et spatiale le monde n'est jamais donné intuitivement, puisqu'il est également la possibilité de poursuivre à l'infini la régression d'instant en instant. La solution se profile du côté de Leibniz (p. 433) pour lequel l'espace et le temps sont des êtres de raison. La réponse finale se trouve p. 486-489.

La seconde antinomie pose comme thèse que toute substance est composée de parties simples (indivisibles) et pose en antithèse que toute chose dans le monde est indéfiniment divisible. La solution kantienne va être encore transcendante : la division d'une chose dans le monde est toujours possible à l'infini comme régression dans une série, mais la chose ne peut pas être donnée comme une totalité de parties réelles (p. 490).

La troisième antinomie porte donc sur le rapport de la causalité et de la liberté. Là encore si on avance que tout dans la nature a lieu par la causalité, on va être obligé de nier cela et de concevoir également une liberté qui est à l'origine du monde. La nécessité ne peut pas être le dernier mot de la nature. Là encore si le monde est considéré comme chose en soi il ne peut pas y avoir de cohabitation de la nécessité et de la liberté dans le monde. La solution est présentée p. 498 : on ne peut pas chercher hors du monde (en Dieu) l'ordre des événements du monde. Cependant, transcendentalement l'idée de nécessité dérive de celle de liberté. Cela dit, la solution consiste à dire que nécessité et liberté relèvent de deux ordres différents : la nécessité relève du monde sensible et la liberté relève du monde intelligible. Il n'y a pas de continuité à concevoir entre les deux. La causalité répond à un besoin dans l'explication du phénomène de monde. La causalité permet de penser la nature et la liberté permet de penser le monde.

uniquement la pensée dans l'entendement pur ; (A 546/B 574) et bien que les effets de cette pensée et de cette action de l'entendement pur se rencontrent dans les phénomènes, ces derniers n'en doivent pas moins pouvoir être expliqués parfaitement à partir de leurs causes phénoménales selon des lois de la nature, puisque l'on se soumet à leur caractère simplement empirique comme au principe suprême de leur explication et que l'on met totalement de côté, comme inconnu, le caractère intelligible qui est la cause transcendante du premier, sauf dans la mesure où il nous est indiqué par le caractère empirique comme par son signe sensible. Qu'il nous soit permis d'appliquer cela à l'expérience. L'être humain est un des phénomènes du monde sensible et, en tant que tel, il est aussi une des causes naturelles dont la causalité doit nécessairement être soumise à des lois empiriques. Comme tel, il lui faut donc aussi avoir un caractère empirique, à la façon de toutes les autres choses de la nature. Nous remarquons ce caractère à travers les facultés et pouvoirs qu'il exprime dans les effets qu'il produit. Dans la (AK, III, 371) nature inanimée ou simplement animale, nous ne trouvons aucune raison de nous forger la pensée d'un quelconque pouvoir qui soit conditionné autrement que de façon uniquement sensible. Seulement, l'être humain, qui pour le reste ne connaît la nature tout entière que par l'intermédiaire des sens, se connaît lui-même en outre par simple aperception, et cela à travers des actions et des déterminations internes qu'il ne peut absolument pas mettre au compte de l'impression sensible ; ainsi est-il assurément pour lui-même, d'une part, phénomène, mais d'autre part, c'est-à-dire relativement à certains pouvoirs, il constitue un objet simplement intelligible, puisque l'action qu'il exerce (A 547/B 575) ne peut aucunement être imputée à la réceptivité de la sensibilité. Nous nommons ces pouvoirs entendement et raison ; principalement est-ce cette dernière qui se distingue de façon tout à fait spécifique et remarquable vis-à-vis de toutes les facultés empiriquement conditionnées, en ceci qu'elle n'examine ses objets que d'après des Idées et qu'elle détermine en fonction de celles-ci l'entendement, lequel fait alors de ses concepts (y compris de ses concepts purs) un usage empirique.

Ce texte de la p.503 me semble aussi un bon candidat pour l'agrégation. Il souligne la place paradoxale de l'homme qui appartient à la fois au monde sensible dont il est l'un des phénomènes et au monde intelligible par l'aperception transcendante. Juste après Kant explique qu'agir par devoir, c'est agir par un concept que cela n'a rien à voir avec une action naturelle qui, elle, en fait que résulter d'un phénomène. De ce point de vue nécessité et liberté se concilient bien en l'homme puisque tout dépend du regard qui est porté : regarder l'homme empirique, c'est chercher une causalité et là il n'y a pas de liberté. Cependant considéré comme raison pratique l'homme est libre. La décision n'est pas soumise à la loi naturelle des phénomènes. On pourrait alors dire est hors de la nature, mais au monde (p. 505-506). Mais c'est plus du vocabulaire phénoménologique que kantien. La distinction caractère empirique et caractère intelligible permet de dire cette double relation au monde. L'action libre n'entre pas dans la chaîne causale ; elle est pensée par Kant comme un pur commencement : « elle est un pouvoir de commencer par soi-même une série d'événement ». (p. 507)⁴⁰. Ce texte me semble aussi un bon candidat :

⁴⁰ Sur toute cette question je vous invite vivement à lire l'ouvrage de Bernard Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973. Il est à la BU P. Sineux. Cet ouvrage est lumineux.

La raison est ainsi la condition permanente de tous les actes relevant de l'arbitre dans lesquels l'être humain apparaît phénoménalement. Chacun d'eux est déterminé dans le caractère empirique de l'homme avant même qu'il ne se produise. Relativement au caractère intelligible, dont le caractère empirique est seulement le schème sensible, il n'y a ni *avant* ni *après* ; et chaque action, indépendamment du rapport chronologique où elle se trouve avec d'autres phénomènes, est l'effet immédiat du caractère intelligible de la raison pure, (AK, III, 375) laquelle, par conséquent, agit librement, sans être déterminée dans la chaîne des causes naturelles par des principes qui, externes ou internes, la précéderaient dans le temps ; et cette liberté qui est sienne, on ne peut pas l'envisager uniquement de manière négative, comme indépendance vis-à-vis de conditions empiriques (car dans ce cas le pouvoir de la raison cesserait d'être une cause des phénomènes), mais (A 554/B 582) il faut aussi la désigner de façon positive, comme un pouvoir de commencer par soi-même une série d'événements, de telle façon qu'en elle-même rien ne commence, mais que, comme condition inconditionnée de tout acte procédant de l'arbitre, elle n'admette au-delà d'elle aucune des conditions chronologiquement antérieures, et cela quand bien même pourtant son effet commence dans la série des phénomènes sans toutefois pouvoir jamais y constituer un commencement absolument premier.

Le caractère pour Kant n'est pas un état mais une loi. L'homme possède bien un caractère empirique puisqu'il est l'un des phénomènes du monde sensible. Mais il est le seul être de la nature à posséder également un caractère intelligible parce qu'il possède une causalité de raison. Ainsi parce que l'homme est un être phénoménal qui n'est pas seulement phénomène il possède un caractère intelligible qui fait qu'il est la cause de ses actes. Kant a défini plus tôt « intelligible » comme ce qui dans un objet des sens n'est pas lui-même phénomène. Il n'est pas encore ici question de la loi morale et le caractère intelligible est dans cet extrait une Idée de la raison, une idée régulatrice qui est un principe d'explication des actions humaines. C'est pour cela qu'il se rattache ici au problème cosmologique de la liberté. (Si vous aviez un tel texte ce serait bien d'expliquer la différence entre C1 et C2). Ici il n'est pas question d'un choix intemporel comme dans C2, mais de mettre en lumière une spontanéité absolue liée à la pure possibilité de l'aperception par laquelle l'homme se saisit lui-même comme objet intelligible⁴¹. Il s'agit donc ici de la liberté transcendantale, d'une causalité intelligible qui n'a rien de commun avec les conditions empiriques.

La quatrième antinomie porte sur le fait de savoir s'il y a ou non un être nécessaire cause du monde. La question philosophique est la suivante : est-il possible de sortir du monde, y a-t-il un au-delà du monde, qui serait sa cause ? Ou bien n'y a-t-il rien en dehors du monde et il est

⁴¹ Cf. Carnois, p. 64-65.

impossible d'expliquer le monde par une chose qui n'est pas du monde. Avec l'idée de Dieu il est en fait encore question de la mondanité du monde. Toute preuve cosmologique de l'existence de Dieu conduit à des contradictions et laisse ouverte la question de savoir si Dieu est dans le monde ou bien hors du monde. Il n'y a de solution à cette difficulté que dans une perspective copernicienne qui fait du monde un monde pour nous. Le monde est la totalité de la synthèse empirique et il n'est donc pas considéré comme noumène. Pour aller vite (trop vite !) le monde n'est rien sans le sujet, ni comme objet extérieur, ni comme Idée de la raison. En outre le monde ne saurait être un objet que l'on rencontre comme la table, il n'est pas donné dans une expérience. Il est seulement l'Idée d'une synthèse plus achevée de l'expérience ; il est l'Idée d'une série continue des perceptions possibles. De plus, s'il y a un être absolument nécessaire, il ne peut être qu'hors du monde, car le principe de l'unité du monde ne peut pas être un élément du monde. Aucun être du monde ne peut correspondre à l'idée de nécessité absolue. Dès lors, Dieu d'un point de vue spéculatif est un principe régulateur : il n'est ni dans le monde, ni hors du monde, puisque c'est une Idée de la raison (p. 555). Ainsi, Dieu est la forme du monde et d'un monde qui n'est pas l'objet d'une expérience possible. La philosophie transcendantale n'est qu'une explication de la forme pure du monde. En conséquence la régression dans les séries causales permet de penser Dieu comme fondement des phénomènes ; au moins Kant nous dit qu'il n'est pas contradictoire de le penser. Il n'en demeure pas moins qu'un tel Dieu demeure inconnu, puisqu'il n'est qu'un idéal transcendantal. On retrouve donc une nouvelle fois l'idée que le monde comme Dieu est une idée téléologique qui est nécessaire à l'usage de la raison et il n'y a pas besoin d'une confirmation empirique de cette idée. On peut dire que d'une certaine façon c'est la diversité de l'expérience qui produit l'idée de monde, d'une totalité de l'expérience possible. C'est bien un idéal transcendantal. Cependant, encore une fois, il ne peut pas y avoir une valeur objective d'une telle idée et il s'agit uniquement d'un concept limite de la connaissance. En conséquence une telle idée de Dieu ne peut avoir qu'un usage régulateur et non constitutif. Il s'agit d'une forme de la connaissance et non d'une forme du connu. C'est une Idée-fin de l'expérience qui est nécessaire à la connaissance comme projet. Bien évidemment le monde comme idéal transcendantal permet à Kant d'écarter bien des images du monde issues de position dogmatiques comme celle du monde comme grand animal ou grand organisme. Dans cette quatrième antinomie Kant peut donc à nouveau souligner qu'il ne peut pas y avoir de déduction transcendantale de l'idée de monde, que c'est un concept qui n'a pas de nécessité objective, mais qu'il possède seulement une dérivation subjective à partir des besoins de la raison.

Renvois vers d'autres textes.

Une telle idée fait signe vers C3 et l'idée d'une finalité de la nature qui est juste ce qui permet de considérer l'unité systématique de la nature comme dessein, comme s'il y avait un plan. Cela se voit particulièrement pour la finalité organique de l'être vivant, sans que cela se limite à cette considération. Voir la section V de l'introduction de C3. Cela permettra à Kant de défendre une position paradoxale : il y a une radicale contingence de la nature et en même temps la finalité est exigée par la raison. Finalité et contingence du monde ne s'opposent plus dans la perspective transcendantale. Il s'agit de deux points de vue différents sur le monde. On peut même ajouter que l'idée heuristique d'une finalité met bien en lumière la contingence de la nature. Pour avoir un monde en face de moi, je dois postuler l'unité du monde, je dois pouvoir me représenter ce qui peut être réalisé par la nature.

Je m'en tiens là sur l'Idée de monde dans C1 (pour C3 voir le cours de madame Bernard et de madame Pouradier et pour C2 celui de monsieur Olivo), mais dans le cadre d'un commentaire de texte il serait possible, à condition de le faire brièvement, synthétiquement, de montrer en quoi un texte de C1 sur le monde fait signe vers toutes les analyses de C3 sur la finalité comme principe régulateurs (§ 64) ou Kant exclut aussi tout conflit entre la causalité efficiente et la causalité finale. L'idée d'une fin du monde n'a de sens que par rapport à l'homme qui pense la nature et c'est aussi une fin pratique, puisque seul un être qui poursuit volontairement des fins peut penser la nature « comme si » elle poursuivait des fins. Il y a là une indépendance de la réflexion philosophique par rapport aux sciences de la nature que l'on va retrouver dans *La théorie transcendantale de la méthode*. Cette réflexion n'est pas liée au progrès des sciences et des techniques et on est dans une pure interrogation métaphysique. C'est uniquement depuis l'exigence de la raison de penser la totalité de l'expérience qu'on est conduit à penser la nature en général comme un système de fins et ce n'est pas nier qu'il puisse y avoir de fait du désordre dans la nature. Quand en C3 Kant explique que c'est grâce aux moustiques que l'homme a été conduit à drainer les marécages il ne s'agit pas d'un finalisme naïf estimant que tout dans le monde est en vue de l'homme, mais bien de déployer une réflexion transcendantale dans laquelle l'idée d'une finalité de la nature n'est pas contradictoire. On ne peut que voir des « signes » qui nous permettent de penser dans la nature comme une résultat de la raison. Mais il n'y a pas de preuves. On peut aussi penser au § 63 de C3 sur la place ambiguë de l'homme dans la nature : c'est l'homme qui en fonction de ses besoins fait de la nature un système total en s'efforçant d'utiliser au mieux chaque production de la nature ; c'est l'homme qui harmonise les choses car tout devient instrument pour l'homme, même si encore une fois la nature n'est pas en vue de l'homme. C'est l'homme qui organise la nature en moyen par la technique,



même si l'homme tout aussi bien faire de la nature un usage insensé (les plumes sur la tête selon l'exemple de Kant...) De ce point de vue le monde comme unité téléologique est une production de l'homme. C'est d'abord par rapport à l'homme et à son désir d'être heureux qu'il est possible de parler d'une finalité du monde. Le § 83 de C3 développe alors la thèse que la fin dernière de la nature c'est l'homme comme fin pratique. Si l'homme est le « seigneur de la nature », ce n'est pas pour Kant en fonction d'une toute puissance, mais parce qu'il est le seul être à se représenter des fins. L'homme est donc fin dernière de la nature et non pas but final de la création, car un tel but serait transcendant à la nature de par cette capacité de représentation, de par l'aperception transcendantale. Non seulement l'homme poursuit des fins, mais il peut comprendre la nature selon un processus final. Autrement dit, il cherche à donner sens aux phénomènes de la nature dans leur totalité. L'homme donne donc à la nature une relation à des fins qui est indépendante de la nature et c'est en cela que Kant peut dire que la culture est la fin dernière de la nature et qu'elle culmine dans l'idée d'un système des Etats. La paix et la liberté seraient ainsi les fins du monde, l'Idée d'un accomplissement de l'humanité à la fois individuel et collectif. Le § 84 poursuit cette idée en ajoutant que la fin dernière de la nature ne peut être qu'une fin inconditionnée qui n'appartient pas à proprement parler à la nature. Il ne s'agit pas de la pure fin théorique de tout connaître, mais d'une fin pratique, celle de la constitution d'un « monde moral ». La moralité est précisément ce qui est au-delà de la nature, ce qui n'est ni fondé, ni conditionné par elle. Kant cherche donc à élucider la tâche réflexive et pratique de l'homme en tant que tel et non pas en tant que simple produit de la nature. Dès lors c'est le sujet moral qui est véritablement la cause d'ordre dans le monde et réfléchir sur la fin du monde, c'est raisonner sur le cours moral des choses et pas simplement sur leur cours physique. A la question théorique du « pourquoi » succède la question pratique du « pour quoi ». C'est parce qu'il s'agit de répondre à la question « que dois-je faire ? » que le monde peut être interrogé en tant que totalité. Donc métaphysiquement. Il serait ici possible de rapprocher les textes de C1 et C3 du texte de 1794 « la fin de toute chose » dans lequel Kant développe l'idée qu'on peut penser la folie des hommes, mais que l'idée d'un arrêt du temps dépasse les capacités de représentation. On ne peut pas non plus savoir ce que sera « l'autre monde », mais il s'agit de prendre conscience que l'existence humaine est un combat pratique et que c'est depuis cette finalité pratique qu'il est possible de penser la fin comme échec et la fin comme but à réaliser. Et Kant d'ajouter que les hommes ne manquent pas d'imagination pour penser la fin du monde comme échec. P. 223 du texte il parle des visions apocalyptiques.

Bien évidemment on peut aussi relier les textes de C1 sur l'Idée de monde avec les textes de Kant sur l'histoire où il explique également que le monde téléologique ne se limite pas au cours



physique de la nature et qu'il faut aussi penser le monde historique. L'histoire met en œuvre ce jugement réfléchissant et le philosophe est celui qui cherche à penser la signification d'ensemble de l'histoire, le sens de l'histoire. La finalité est donc le concept que le philosophe ajoute non pas pour dire que tout correspond à un plan dans l'histoire, mais qu'il est possible de lire le cours de l'histoire « comme si » la fin de la liberté se réalisait et que cela est décisif d'un point de vue pratique. Pour son action dans le monde l'homme a besoin de penser le sens de l'histoire et là encore la finalité est un principe heuristique afin de tenter de dégager une rationalité de l'histoire. Or à première vue le monde historique n'a pas d'ordre et il est même le désordre par excellence si on considère les guerres et l'absence de progrès du droit. On retrouve ici sur ce qui a été dit sur la place ambiguë de l'homme qui n'est ni un animal déterminé par l'instinct, ce qui serait une forme d'ordre, ni un être pleinement moral qui vivrait totalement dans l'écoute de la loi morale. Kant développe alors à nouveau l'idée que la raison est le pouvoir de voir de l'ordre dans ce qui demeure indéterminé, qu'elle est la capacité à mettre de la détermination au moins de manière hypothétique. Il y aurait dans l'histoire une intention qui n'est pas volontaire et qui se fait dans le dos de la volonté des hommes selon la 4^{ème} proposition de *l'Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*. Le dessein de la nature se réalise grâce à l'antagonisme des hommes et à travers le désordre va se réaliser un ordre. D'une certaine manière la nature est plus sage que ceux qui veulent la paix car elle utilise les moyens les plus efficaces pour aboutir à la paix. Le monde moral est donc issu de l'insociable sociabilité des hommes. En un sens l'instinct est plus sûr pour obtenir un accord entre les hommes qu'une volonté de paix. Kant ne dit pas que nous ne devons pas vouloir la paix, mais qu'il y a une ruse de la nature dans la réalisation progressive de ce monde de paix qui devrait déboucher sur un accord de toutes les bonnes volontés. On peut vraiment rapprocher les textes de C1 de la 9^{ème} proposition qui expose l'Idée comme Idée et qui montre bien que cette tentative philosophique pour penser l'histoire universelle aboutit à un monde « possible » qui n'est pas une pure fiction, car là encore il y a des « signes » du développement de la liberté dans l'histoire comme la Révolution française. Une telle Idée d'un monde possible n'a pas elle non plus de signification objective, elle n'est pas constitutive, mais elle est une condition pour soutenir l'action pratique dans le monde en pensant qu'un dessein rationnel peut avoir lieu en ce monde et n'est donc pas réservé à un autre monde. La finalité est ici ce qui permet de ne pas désespérer du monde en pensant qu'il y a un ordre afin de pouvoir agir moralement. Si le monde est absurde, si l'histoire est absurde, il m'est impossible de donner un sens à ma vie. Ainsi Kant revient à l'idée que la nature a fait l'homme pour un but moral, celui de la réalisation du règne du droit. En cela le droit est la vérité du monde. Toute la difficulté philosophique consiste à se demander « comment » un homme mauvais par

nature, naturellement égoïstes, va pouvoir entre dans ce monde du droit et le vouloir. Comme le dit Kant cette histoire philosophique n'est peut-être qu'un « roman » et elle n'a pas pour but de fonder la liberté pratique qui comme la liberté transcendantale est inconditionnée. Il n'y a donc pas de fondement métaphysique à la morale et la téléologie ne peut pas être un fondement de la morale. Encore une fois, cette histoire a priori dans laquelle le plan de la nature est vu « en gros » permet seulement de penser un monde possible afin d'encourager le présent. Il s'agit d'une histoire conditionnelle qui reconduit l'homme à son devoir être. En voyant dans le système de l'histoire une intention, l'homme peut s'approprier une telle intention, la vouloir, et ainsi gagner sa dignité.

Un dernier renvoi de ces textes sur l'Idée transcendantale vers la question donc de la vie morale. C'est depuis cette analyse de l'idéal transcendantal que Kant va pouvoir montrer en C2 que l'homme appartient au monde intelligible qui est celui de l'idéal d'autonomie. Là encore « monde intelligible » désigne une Idée de la raison qui n'est pas donnée dans une expérience. Le monde intelligible est un monde dans lequel l'homme se saisit donc en tant qu'agent libre, comme sujet de la loi morale, une loi qui l'oblige, mais que l'être raisonnable trouve en lui et par laquelle la volonté de chacun peut s'accorder sans contrainte extérieure à la volonté de tous. Kant précise bien, l'homme « doit » se considérer comme appartenant aussi au monde intelligible et un tel monde n'est que du point de vue de la raison qui doit pouvoir se considérer comme pratique. Ainsi, du point de vue transcendantal, l'Idée d'un règne des fins est en réalité une « règle » de constitution du monde moral et la seule règle de ce monde est la loi morale. Le souci de Kant est de montrer que la loi morale ne peut se fonder ni sur le sentiment, ni sur un Dieu créateur, ni sur l'histoire. Il s'agit donc de penser un fondement a priori de la morale. C'est pourquoi le critère de l'action ne se trouve pas dans la matière de l'action, mais dans la forme législatrice universelle de la loi morale. Ainsi une morale formelle est une morale indépendante de tout objet de la faculté de désirer et donc indépendante du monde lui-même. Ce qui peut donner sa consistance à l'action humaine, c'est sa forme, et non pas le monde historique. On retrouve cette idée dans le § IX de l'introduction de C3 que le monde en soi est indéterminé et que c'est justement le rôle de la morale formelle que de mettre de la détermination. De même que la finalité était une manière de déterminer le monde pour la faculté de juger, la morale en est une autre. De ce point de vue la philosophie n'est pas une simple habileté dans la connaissance du monde et elle ne fait pas que donner sens au monde, mais elle le reconnaît comme un monde intelligible qui doit prendre la forme d'un Etat. Le monde moral dépend donc d'une volonté déterminée par la forme et non par la matière de l'acte. « Je dois me conduire de telle sorte que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle ». Là encore Kant s'oppose à toute forme d'empirisme : l'expérience du monde ne donne aucune



forme de certitude sur le fait qu'on agisse ou non moralement. Dès lors, comme il le développe en C2 la loi morale n'est pas l'essence des actes moraux, mais la légalité de ces actes. Dans la troisième section des *Fondements de la métaphysique des mœurs* Kant distingue entre *Sinnenwelt* et *Verstandwelt* afin de montrer que le monde intelligible ou intellectuel est ce qu'il s'agit de « penser » même si on ne peut le « connaître ». Ce qui fut dit en C1 sur l'homme qui appartient à la fois au monde sensible et au monde intelligible se poursuit ici en montrant que d'un côté l'homme est soumis aux lois de la nature et que d'un autre côté il est soumis à une loi qui est totalement indépendante de la nature. La personne autonome est elle-même une Idée : l'idée de la volonté de chaque être doué de raison comme d'une volonté universellement législatrice. La dignité se fonde sur l'autonomie et non l'inverse. Appartenir au monde intelligible, c'est exister selon l'idée de liberté et le monde intelligible est alors un règne des fins selon la deuxième section des *Fondements*. Le monde moral est bien celui des êtres autonomes qui ont une dignité et pas seulement un prix. On retrouve alors l'idée d'un « système » des êtres doués de raison qui sont liés par des lois communes. Il s'agit bien d'une autre forme de totalité qui ne se fonde pas sur une causalité naturelle. Par l'autonomie le monde humain se constitue comme un être collectif moral et cela permet de sortir de l'état de nature juridique et de l'état de nature éthique dans lesquels chacun est son propre juge. On peut penser ici au texte de *La religion dans les limites de la simple raison* dans lequel Kant oppose deux mondes : il y a le monde de la passion qui n'est moral qu'en apparence, mais qui demeure privé. Il y a le monde de la moralité dans lequel l'homme accomplit inconditionnellement sa destination à la moralité. Il s'agit cette fois d'une obéissance désintéressée aux fins de l'humanité. Dès lors la communauté pratique n'est possible que si tous reconnaissent inconditionnellement leur origine commune comme êtres libres. Ainsi être soi, c'est participer au règne des fins, c'est se savoir membre d'une communauté d'hommes libres. C'est ce que Kant nomme l'Etat éthique. En lui l'homme peut recevoir sa dignité de personne et il y a la constitution d'un seul et même corps. On est toujours bien dans une réflexion sur le monde dans la mesure où la tâche de l'homme est bien de comprendre qu'elle est sa place dans le monde, dans ce monde moral espéré qui est une Idée pratique. Une telle Idée fait agir et donc elle peut avoir une influence sur le monde sensible. Le combat pratique consiste à rendre le monde sensible le plus conforme possible à cette Idée pratique et dès lors il s'agit bien de transformer le monde. Dans la préface à l'édition de 1793 de la *Religion*, Kant va jusqu'à dire que guidé par la raison pratique l'homme peut « créer » le monde moral dans le monde sensible. L'homme devient donc créateur du monde. Il s'agit de vouloir que le monde moral existe et c'est pourquoi en C2 (I, 1) il a pu dire que le monde moral est un « ectype » une Idée à partir de laquelle la nature peut se comprendre et l'homme se vouloir.



Ces quelques éléments rapides pour vous indiquer que dans un commentaire il est possible de faire des renvois aux autres textes de l'œuvre de Kant à la condition que ce soit rapide et que cela ne vous conduise pas à quitter le commentaire du texte. Au contraire ces renvois doivent aider à commenter le texte en montrant les similitudes mais également les écarts.

Théorie transcendantale de la méthode

Il s'agit donc de la deuxième partie de la C1. Les deux autres Critiques se terminent également par une méthodologie. On y trouve certains des textes les plus célèbres sur la philosophie, la métaphysique, la théologie. La méthodologie est la façon de parvenir à une perfection de la connaissance et elle est donc essentielle au projet critique. Avec cette partie de la C1 c'est la possibilité même de la science qui se trouve en jeu, notamment avec l'idée de système. La tâche du philosophe est de porter cette idée de système de manière à ce que la connaissance ne se disperse pas en une infinité de disciplines particulières et séparées. La science ne peut pas être un amas de sciences. C'est une manière de dire que la science peut échouer non seulement par manque de connaissances, mais également par manque de méthode, de plan. Quelle est par exemple la place de la théologie ? Cette seconde partie de la C1 répond donc à une exigence de la raison pure, l'exigence de la totalisation. Il s'agit de voir comment cette exigence de totalisation est compatible avec la finitude de la connaissance. On retrouve ici la nécessité d'éviter le dogmatisme et le scepticisme. Toute la question est donc de savoir quelle méthode doit être mise en œuvre. Est-il notamment possible de s'appuyer sur la méthode d'une science particulière comme les mathématiques, ou bien la métaphysique doit-elle avoir sa propre méthode ? Il s'agit donc d'un texte sur la nouvelle compréhension de la métaphysique qui n'est plus la science de l'être absolu. La liberté va être la clé de voute du système avec le primat de la raison pratique.

Pour donner un plan rapide du texte :

1. Le chapitre 1 sur la « discipline de la raison pure » expose en quoi la raison pure a besoin d'une discipline, ce qui ne va pas du tout de soi. On accepte volontiers l'idée d'une discipline pour le tempérament ou bien pour l'imagination, mais plus difficilement pour l'usage de la raison. Bien évidemment il n'est pas question ici d'un penchant qui ferait que la raison s'écarte d'elle-même, mais il s'agit plutôt d'éviter la confusion entre l'usage empirique et l'usage transcendantal de la raison. Il faut également une discipline afin que la raison n'aille pas au-delà de ses limites, pour qu'elle n'affirme pas l'inconditionné en sortant du champ de l'expérience. On trouve dans cette section 1 la célèbre différence entre la connaissance par concepts et la connaissance par construction de concepts.

2. Le chapitre 2 « canon de la raison pure » énonce les règles que la raison se donne à elle-même. Cela suppose l'autonomie de la raison. Il s'agit cette fois d'élucider la fin dernière de la

raison. On y trouve les textes sur le souverain bien, sur la liberté pratique, ainsi que la distinction entre l'opinion, le savoir et la foi. Il y a également des passages très importants sur la théologie morale et la théologie spéculative.

3. Ce chapitre 3 sur « L'architecture de la raison pure » est un texte central sur la notion de système, sur l'idée que toute philosophie est système, ce que va reprendre tout l'idéalisme allemand de Fichte, Schelling et Hegel. L'exigence de système se développe dès le 17^{ème} siècle, mais elle prend une forme nouvelle avec Kant, même si de Reinhold à Fichte on reprochera à Kant de pas être assez systématique et de ne pas parvenir à fonder la déduction des catégories ou la distinction des phénomènes et de la chose en soi.

4. Le chapitre 4 est très bref sur « L'histoire de la raison pure ». Ce n'est pas la première fois que Kant tente des considérations historiques sur la métaphysique, mais cette fois il s'agit de défendre l'idée que la raison pure elle-même a une histoire. La philosophie critique se donne pour tâche de mettre en lumière les crises de la raison. Mais Kant décrit-il un auto-déploiement de la raison ?

Cette deuxième partie reprend sous un autre angle l'ontologie critique et plus précisément la question de la méthode, car c'est elle qui élucide la constitution de l'objectivité. Dans *L'esthétique*, *L'analytique* et *La dialectique* il a déjà exposé la philosophie transcendantale de constitution de l'expérience, mais ici Kant cherche à effectuer une critique de la critique. Il ne s'agit donc plus d'exposer le contenu de la philosophie transcendantale, mais bien d'exposer l'idée de système elle-même pour des jugements négatifs comme ne pas dépasser les limites de l'expérience et des jugements positifs sur la possibilité même de la métaphysique en un sens renouvelé. Il s'agit donc bien de tout un texte sur la métaphysique, mais qui veut mettre fin au sens ancien et dogmatique de la métaphysique comme connaissance apriori de l'en soi, du supra-sensible. Kant peut alors opposer une métaphysique transcendante, qui va au-delà des limites de la raison et de l'expérience, et la philosophie transcendantale qui est le système des conditions *a priori* de l'expérience. On a là une **métaphysique critique**. C'est donc bien la métaphysique qui présuppose comme sa condition de possibilité une théorie transcendantale de la méthode.

Dès le chapitre premier il s'agit de mettre en évidence que la méthode des mathématiques n'est en rien un modèle pour la métaphysique. La tâche de la philosophie est donc bien de proposer enfin une vraie métaphysique qui soit une ontologie critique plus une métaphysique des mœurs, plus une métaphysique de la nature. *La théorie transcendantale de la méthode* reprend donc des analyses

de la *Dialectique transcendantale* afin de délimiter le domaine légitime de la connaissance. Toute cette méthode est ce qui doit permettre de ne plus confondre phénomène et apparence :

- Le phénomène est le résultat de la considération transcendantale de l'objectivité.
- L'apparence est une pseudo-constitution d'objet.

L'oubli de l'ontologie critique et de la psychologie transcendantale (*Esthétique* et *Analytique*) ne conduit pas à une illusion empirique, mais à une illusion transcendantale qui est un mauvais usage de nos capacités de connaissance. La méthode est ce qui doit donc permettre d'éviter le dogmatisme et le scepticisme en métaphysique.

Chapitre 1 La discipline de la raison pure (4 sections)

L'illusion transcendantale, l'apparence d'objectivité, repose, notamment dans le dogmatisme de Wolf, sur l'idée d'une communauté de méthode entre mathématique et métaphysique. La mathématique est une connaissance *a priori*, elle est indépendante de l'expérience. En réalité elle est une construction dans le domaine de l'intuition pure, et cela à partir de l'espace pur et du temps pur.

Première section

DISCIPLINE DE LA RAISON PURE DANS L'USAGE DOGMATIQUE

La mathématique fournit l'exemple le plus brillant d'une raison s'étendant d'elle-même avec bonheur, sans l'aide de l'expérience. Les exemples sont contagieux, tout particulièrement pour ce pouvoir qui se targue naturellement d'avoir dans d'autres cas le même bonheur qui lui est échu dans un cas particulier. Ce pourquoi la raison pure espère pouvoir dans l'usage (A 713/B 741) transcendantal s'étendre aussi heureusement et de manière aussi radicale (AK, III, 469) qu'elle a pu le faire dans son usage mathématique, notamment si elle y applique la même méthode que celle qui a été ici d'une aussi évidente utilité. Il nous importe donc fortement de savoir si la

méthode utilisée pour parvenir à la certitude apodictique, que dans cette dernière science on appelle *mathématique*, se confond avec celle qui sert à la recherche de la même certitude en philosophie et que dans ce domaine on devrait appeler *dogmatique*.

Selon ce texte la mathématique peut s'étendre d'elle-même sans le secours de la connaissance. En outre, elle accède à une certitude apodictique. Elle représente un idéal de certitude et c'est pourquoi on a pu voir en elle le modèle de toute connaissance rationnelle. Par rapport à cette thèse dogmatique Kant va montrer que la philosophie doit avoir sa propre méthode. En métaphysique les définitions sont analytiques, ce qui n'est pas le cas en mathématique. La relation

au fondement est également différente : en mathématique il y a peu de propositions indémonstrables. Pour la métaphysique c'est plus complexe, et c'est pourquoi elle doit être précédée d'une critique de la raison pure. En réalité la métaphysique n'a pas des fondements, mais elle est la philosophie qui porte sur les premiers fondements de notre connaissance. Kant va alors pouvoir opposer les mathématiques qui partent de définitions nominales et la métaphysique qui arrive seulement à la fin aux définitions. La méthode en métaphysique est donc de ne jamais commencer par les définitions, car en ce cas on en resterait à des définitions nominales.

Kant va alors pouvoir opposer la connaissance par concepts, la métaphysique, et la connaissance par construction de concepts, la connaissance mathématique :

... ce qu'on devrait appeler dogmatique.

La connaissance philosophique est la connaissance rationnelle par concepts, la connaissance mathématique est la connaissance rationnelle par construction des concepts. Mais construire un concept signifie le présenter *a priori* dans l'intuition qui lui correspond. Pour la construction d'un concept est donc requise une intuition *non empirique*, laquelle par conséquent, en tant qu'intuition, est un objet *singulier*, mais n'en doit pas moins, comme construction d'un concept (d'une représentation générale), exprimer dans la représentation une validité universelle pour toutes les intuitions possibles qui appartiennent au même concept. Ainsi vais-je construire un triangle en présentant l'objet correspondant à ce concept soit, par la simple imagination, dans l'intuition pure, soit, d'après celle-ci, également sur le papier, dans l'intuition empirique, mais dans un cas comme dans l'autre entièrement *a priori*, sans en avoir extrait le modèle d'une quelconque expérience. La figure singulière que l'on a dessinée est (A 714/B 742) empirique, et elle sert pourtant à exprimer le concept sans qu'atteinte soit portée à son universalité, parce que, dans cette intuition empirique, c'est toujours simplement l'acte de construction du concept que l'on considère, auquel de nombreuses déterminations, comme par exemple celles de la grandeur, des côtés et des angles, sont totalement indifférentes, et parce que l'on fait donc abstraction de ces différences qui ne modifient pas le concept du triangle.

La connaissance philosophique considère donc le particulier uniquement dans le général, la connaissance mathématique le général dans le particulier, et même dans le singulier, mais cependant *a priori* et par l'intermédiaire de la raison, tant et si bien que, comme ce singulier est déterminé sous certaines conditions universelles de la construction, de même l'objet du concept, auquel ce singulier correspond simplement en tant qu'il en est le schème, doit être pensé comme universellement déterminé.

Selon Kant on procède dogmatiquement quand on applique à la métaphysique la méthode des mathématiques, puisque les objets mathématiques sont des objets de construction sans la

contrainte de l'expérience. Mais que veut dire exactement connaître par concepts ? La connaissance par concepts dévoile le système des principes de l'entendement.

Cette thèse de la *Critique de la raison pure* se trouve déjà dans les premiers écrits de Kant. Dans son opposition à Wolf, nom-titre de la métaphysique dogmatique, il voit l'insuccès de la métaphysique dans cette erreur de méthode : l'imitation du procédé synthétique des mathématiques. Mathématiques et métaphysique ont des points de départ qui sont opposés :

- La mathématique construit ses objets. Elle est synthétique.
- La métaphysique reçoit ses objets. Elle est analytique.

La mathématique manifeste une grande liberté d'entendement, car elle n'est limitée que par le principe de non-contradiction. Par contre, si la métaphysique a une grande liberté d'un point de vue formel, d'un autre côté elle est limitée, car elle reçoit son contenu de l'expérience. La métaphysique ne semble pas pouvoir dépasser l'ordre de l'expérience. Ainsi, dès la période pré-critique Kant a pensé la méthode de la métaphysique en opposition à celle des mathématiques⁴². Il s'agit pour Kant de lutter contre une tendance naturelle de toute métaphysique, qui est de vouloir élargir son domaine au lieu de l'approfondir. Cela dit, notamment par rapport à ce qui viendra après lui, il continue à défendre que la métaphysique soit une connaissance fondée. Sur ce point il rejoint Crusius dans la critique de l'application de la méthode mathématique à la métaphysique qui s'est développée dans l'école wolfienne⁴³. Kant a toujours manifesté une grande méfiance à l'égard de la métaphysique rationaliste et il cherche donc à mettre en cause la méthode, c'est-à-dire celle qui consiste à partir des définitions, par exemple la définition de l'existence. Dans l'écrit sur les *Grandeurs négatives* Kant là encore dénonce la confusion des deux méthodes qui conduit finalement à perdre toute idée de certitude en philosophie. En effet, la géométrie débute par des définitions en quelque sorte arbitraire par lesquelles elle construit des objets, les grandeurs, et construit les concepts de quantité. La géométrie commence par les éléments les plus simples ; la combinaison produit ensuite tout l'édifice des mathématiques. Il y a une très grande clarté des mathématiques, car les éléments sont construits par l'entendement seul. Il n'y a que quelques concepts derniers non-analysables (grandeur, unité, masse, espace) et quelques principes ou axiomes non démontrables.

Tout cela pour dire que cette méthode qui convient parfaitement aux mathématiques conduit en métaphysique à un formalisme vide, et c'est ce formalisme qui produit l'incertitude de la métaphysique, voire le fait qu'elle soit un champ de bataille. L'objet métaphysique lui n'est pas

⁴² Voir les analyses de Vleeschauwer, *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, p. 88 sv.

⁴³ Sur toutes ces questions, je renvoie encore à l'ouvrage de Michel Puech, *Kant et la causalité*, Vrin.

construit, il est donné, et cela change tout. (Cette alternative du sens donné ou construit contient tous les débats de la philosophie contemporaine sur le sens...) En conséquence, si la géométrie est la science de la quantité, la philosophie est la science de la qualité. Justement les concepts les concepts de quantité sont construits ; ceux de qualité sont donnés à l'esprit et c'est pourquoi ils sont obscurs et indistincts. La philosophie, c'est aussi ce qui fait sa richesse, ne peut pas créer ses objets, elle les reçoit déjà constitués, et sa tâche est d'élucider la nature et la composition de ce qui lui est donné : elle est analytique. On peut donc dire avec Kant que la métaphysique commence par le plus difficile, car elle commence toujours par le concept indistinct d'un objet déterminé et c'est à elle de le clarifier. Elle ne peut donc pas consister dans un procès de pensée purement déductif. Elle ne peut pas non plus se contenter de combiner des concepts comme le faisait la métaphysique rationaliste.

La tâche propre de la métaphysique est de partir de ces concepts de choses, qui sont donnés, complexes et indistincts, et dont il est impossible de saisir au premier regard le contenu. Tout le travail consiste alors à analyser les concepts en éléments plus simples. Il n'y a pas d'autre voie pour la métaphysique que de réfléchir sur le donné de l'expérience pour tenter de dégager une essence. Kant a pu identifier son analyse à la méthode newtonienne. Si dans la période pré-critique la séparation entre mathématique et métaphysique était provisoire, elle devient radicale avec la *Critique de la raison pure*. C'est précisément elle qui fait que la métaphysique n'est pas dogmatique mais zététique : elle apprend à philosopher.

Pour Kant une telle compréhension de la métaphysique n'est pas du tout un retour à l'empirisme. Il s'agit au contraire de concilier la présence d'idées *a priori* et la thèse que la connaissance tient son origine de l'expérience, sauf les mathématiques bien sûr. Pour rechercher le fondement légitime de la métaphysique, une critique de son objet et de sa méthode est donc absolument nécessaire. La métaphysique est dans la totale incapacité de connaître par la seule raison les qualités internes des choses. La métaphysique doit donc être avant tout une question. Elle n'est pas une science des choses, mais une science de la connaissance. Elle réfléchit sur les objets de la métaphysique afin de voir qu'ils ne dépassent pas les limites de l'expérience. Telle est la thèse critique : d'un côté la raison est illimitée, de l'autre elle est limitée par l'expérience. Il y a bien ici une nouvelle naissance de la métaphysique qui reçoit par Kant un nouvel objet. Elle est une théorie de la possibilité de la connaissance.

Les questions de méthode se trouvent bien légitimement dans la deuxième partie de la *Critique de la raison pure*, car ce sont les questions les plus difficiles qui ne peuvent qu'arriver à la fin. Dans cette interrogation le philosophe n'est pas un simple usager de la raison, mais il est bien un

législateur de la raison humaine. Par rapport au philosophe, le mathématicien, le physicien, le logicien sont eux des « artistes de la raison ». Lire de manière anticipée le texte de A839/B867 p. 678 :

Jusque-là en tout cas, le concept de la philosophie n'est qu'un *concept scolastique*, savoir celui d'un système de la connaissance qui n'est recherché que comme science, sans qu'on ait pour but quelque chose de plus que l'unité systématique de ce savoir, par conséquent la perfection *logique* de la connaissance. Il y a encore cependant un concept cosmique (*conceptus cosmicus*) qui a toujours servi de fondement à cette dénomination, notamment quand, pour ainsi dire, on le personnifiait (A 839/B 867) et se le représentait comme un modèle dans l'idéal du *philosophe*. Dans cette optique, la philosophie est la science du rapport entre toute connaissance et les fins essentielles de la raison humaine (*teleologia rationis humanae*), et le philosophe n'est pas un artiste de la raison, mais il est le législateur de la raison humaine. Selon une telle acception, il serait très vaniteux de se donner à soi-même le nom de philosophe et de se faire fort d'être parvenu à rejoindre le modèle, lequel ne réside que dans l'Idée.

Pour revenir au texte sur mathématiques et philosophie, Kant poursuit son analyse de l'opposition de méthode entre mathématique et philosophie en montrant comment le mathématicien construit le triangle. Il y a bien une intuition de la forme de trois lignes, mais ce n'est pas une intuition empirique. Il s'agit d'une libre forme de l'imagination rationnelle qui ne suppose pas une contrainte. Même le triangle tracé sur le papier ne change rien à cela, car il ne fait que renvoyer à l'universel. Par l'imagination il est possible de faire librement varier le triangle sans que rien ne soit modifié à son concept. C'est toujours le général qui est vu dans le particulier. Autrement dit, dans la construction d'un concept on part du général pour aller vers le particulier. En effet, le général est le plus « facile » en mathématique. Il est ce à quoi l'esprit a accès en toute transparence ; ce qui saute aux yeux. En conséquence, le triangle n'est rien de plus que ce que j'en pense. Il est possible d'en épuiser la connaissance. L'entendement procède donc à des constructions propres dans l'espace et dans le temps, et cela vaut pour toute expérience. L'objet est donc déterminé de manière purement *a priori*. Comme on l'a déjà dit, les mathématiques portent sur la quantité, car seule la grandeur se laisse « construire », c'est-à-dire être présenté *a priori*. La différence entre mathématiques et métaphysique ne porte donc pas seulement sur le contenu de la connaissance, mais aussi et surtout sur la forme. Les qualités, elles, ne se laissent pas présenter dans une intuition pure, mais uniquement dans une intuition empirique. Ainsi en mathématiques, la question n'est jamais celle de l'existence des objets, mais uniquement celle de leurs propriétés. Par contre, pour la métaphysique la question de l'existence est importante. Or, si le propre de la raison dans son activité mathématique est de produire elle-même ses objets, le grand danger pour la métaphysique serait

justement de vouloir produire ses objets. En mathématiques on se trouve dans le pur universel et le particulier, tel triangle, est au mieux le schème du triangle, c'est-à-dire ce qui le rend sensible, ce qui permet justement de le construire. Pour la philosophie la situation est entièrement différente et il s'agit de remonter du particulier vers l'universel. La couleur est toujours ce qui est donné dans l'expérience et il n'y a pas un concept *a priori* du rouge qui pourrait être construit avant toute expérience.

A718/B746 p. 606. Tout cela explique la nature de la réflexion transcendante qui est d'élucider les propositions synthétiques *a priori* qui sont les conditions *a priori* de l'expérience et des objets de l'expérience. En effet, les lois empiriques ne peuvent prendre sens que comme des déterminations particulières des lois pures de l'entendement. L'objet est ce qui est déterminable par la conscience. Il est l'unité synthétique d'une multiplicité par l'activité de la conscience. Si le triangle répond à des règles de construction, le « corps » (telle table) est un objet caractérisé par son impénétrabilité et par l'étendue. La réflexion transcendante part alors de l'expérience, de ce qui est donné, mais pour remonter à la forme transcendante comprise comme règle fixe pour des données semblables.

Il s'agit toujours de défendre la même thèse : la métaphysique ne peut pas prendre la méthode des mathématiques et elle n'est pas non plus une simple connaissance empirique qui ne peut pas parvenir à des propositions nécessaires et apodictiques. Cela n'empêche pas Kant de souligner la très grande fécondité des mathématiques (A725/B653 p. 610-611), mais cette fécondité se paye cher. Si le mathématicien n'a aucune nécessité d'élucider l'origine des concepts purs de l'entendement, la philosophie est au contraire une question nécessaire sur l'origine de ses concepts. Ainsi les mathématiques ne sont pas une interrogation sur la raison elle-même, mais elles sont seulement un libre usage de la raison. C'est pourquoi c'est le philosophe qui fixe aux mathématiques leur domaine, qui les fonde en ce sens, ce que le mathématicien peut reconnaître. Ainsi Kant peut dire que celui qui veut user de la méthode mathématique en métaphysique est celui qui ne construirait qu'un « château de cartes » ou celui qui serait réduit au « verbiage ». Il y a sans doute là une critique de Spinoza, de la pensée *more geometrico*, mais encore une fois Kant ne vise pas un auteur en particulier, mais plutôt une manière de philosopher très représentée au XVIII^{ème} siècle⁴⁴.

Des définitions (p. 612)

Qu'est-ce que définir ? Une définition devrait donner tous les caractères d'un objet. Dès lors, tout concept empirique est par principe indéfinissable, car il est impossible d'épuiser

⁴⁴ Voir Antoine Gandjean, *Critique et réflexion*, p.



l'expérience. Cela conduit à distinguer le mot et la chose. Le mot est juste une indication, une désignation de ce qui est à penser et il n'est pas en lui-même un acte de penser. La définition nominale n'est pas la définition réelle. Il ne suffit pas de prononcer les mots de « substance, de cause, de droit, d'équité » pour savoir de quoi on parle. Savoir que la substance est ce qui demeure sous les accidents, cela ne peut pas passer pour une définition réelle de la substance. Toute la tâche de la philosophie va être de donner du contenu à ce mot substance. Mais je ne peux jamais être certain que ma représentation de la substance est adéquate ; il n'y a pas là de certitude apodictique. Cela signifie-t-il l'échec de la métaphysique ? En toute rigueur seules les mathématiques donnent des définitions et le philosophe se livre lui à une exposition, à une explicitation des concepts de droit ou d'équité. Expliciter, c'est présenter de façon enchaînée les différents caractères d'un concept, c'est tenter de rendre distinct ce qui est d'abord obscur. Dès lors, si le mot désigne l'objet et le délimite d'une certaine façon, seule la recherche de la définition réelle peut permettre d'approcher de l'essence de la chose : « Les définitions philosophiques ne sont que des expositions de concepts » (p. 614) dit Kant. De cette façon, si les définitions mathématiques ne peuvent jamais être fausses, c'est qu'elles ne contiennent que ce que l'esprit y a lui-même mis. Il y a une simplicité de la définition qui marque aussi son vide.

Des axiomes

De même la philosophie n'a pas d'axiomes et tous les principes supposent une déduction approfondie. On peut même ajouter qu'il n'y a ni axiome, ni dogme au fondement de la métaphysique. Il n'y a pas d'immédiateté de la philosophie qui est toujours un long travail de médiation. Notamment « tout ce qui arrive possède sa cause » n'est pas un principe évident dont on saisirait la certitude sans passer par l'observation du monde. L'évidence sans reste des mathématiques ne peut jamais se retrouver en métaphysique. Certes il est possible de prouver en métaphysique, mais cette preuve ne résulte pas d'une démonstration. Toute preuve n'est pas démonstration dit Kant. Les preuves philosophiques sont acroamatiques (discursives) et énoncer une vérité, ce n'est pas la voir, c'est en approcher la nécessité. Ainsi la réflexion transcendante n'est ni spéculation pure, ni empirisme. Kant envisage une troisième voie qui tient à ce que la philosophie transcendante porte sur des expériences « possibles ». Elle fixe les conditions de possibilité de la synthèse des perceptions. Notamment ce que Kant nomme « les analogies de l'expérience ». « L'expérience n'est possible que par la représentation d'une liaison des perceptions ». Il s'agit d'élucider les règles qui déterminent *a priori* les relations entre les phénomènes. Toutes les analogies sont régulatrices et non constitutives (la permanence de la substance ou la succession dans le temps selon la loi de la causalité ou encore la simultanéité suivant

la loi de l'action réciproque ou de la communauté). Il est possible de dire la même chose des anticipations de la perception : s'il y a un donné qui ne peut pas être anticipé, l'espace, le temps et la figure sont anticipés. De même, tout phénomène a une grandeur intensive ; tout a un degré. On est ici au cœur de la question du phénomène qui est la synthèse des anticipations et du donné. Ainsi la métaphysique dans sa fonction critique selon Kant ne donne pas à voir l'objet réel, ni de façon *a priori* ni de façon *a posteriori*, mais elle se contente de donner des règles de synthèse de l'objet qui demeure intuitif. C'est pourquoi la connaissance transcendante est réfléchissante en élucidant les règles d'une synthèse possible et en maintenant que l'objet ne donne lieu qu'à une présentation *a posteriori*. La connaissance transcendante ne conduit pas directement aux intuitions, mais indirectement à la possibilité de les synthétiser.

Dans cette première section du chapitre 1 de la *Théorie transcendante de la méthode*, Kant a pu proposer une détermination négative de la métaphysique par rapport aux mathématiques, mais également une détermination positive comme science des formes par lesquelles les objets peuvent se donner. Ainsi le principe de causalité n'est pas seulement mis en évidence à partir d'une expérience possible et il est bien pour Kant un principe de la possibilité de l'expérience, une condition de possibilité de l'objet. Dès lors on est plus à même de comprendre ce qu'est une « preuve philosophique ». Prouver le principe de causalité, c'est montrer que nier sa vérité, cela revient à mettre en cause la possibilité de l'expérience. Autrement dit, l'expérience devient impossible. Il s'agit d'une preuve en quelque sorte indirecte. Kant va parler (A789/B817) de preuve apagogique. Une telle preuve est un recours en cas de nécessité, sans qu'elle puisse satisfaire à toutes les exigences de la raison. Il faut en outre se méfier de son possible usage dogmatique. La preuve apagogique est une preuve par l'absurde. En effet, cette preuve apagogique ou indirecte peut être dangereuse dans la mesure où elle peut conduire au scepticisme, car on ne saisit pas vraiment la nécessité d'une vérité. En opposition à elle la preuve directe permet de saisir le chemin qui conduit à la vérité.

Dans la deuxième section du même chapitre 1 Kant peut alors dire que la « critique » est ce qu'il y a de plus « utile » et de plus « sacré » (*heilig*). En effet, selon lui sa manière de philosopher est la plus utile car elle protège contre les erreurs ; elle est aussi la plus sacrée, car lui porter atteinte, c'est porter atteinte à l'homme lui-même, à son essentielle liberté. L'utilité n'a donc pas ici le sens d'une habileté. Il s'agit d'une universalité de la raison qui ne fait pas acception des personnes. Dès lors elle ne peut pas s'imposer de manière dictatoriale et elle suppose toujours le dialogue, l'accord, le libre consentement.

Kant étudie alors la situation de l'antithétique, c'est-à-dire l'opposition de deux thèses dogmatiques entre lesquelles la raison ne peut pas choisir. Plutôt que de trancher le nœud gordien, la discipline de la raison pure est une méthode qui propose de revenir en amont des thèses dogmatiques. La question est de savoir si la raison se laisse vraiment enfermer dans l'antinomie ou bien si elle peut sortir de cette antinomie. Kant donne plusieurs exemples. Il est impossible de trancher entre « il y a un être suprême » et « il n'y a pas un être suprême » et la seule solution va être de montrer que l'existence n'est pas un prédicat. C'est donc le projet même de prouver ou de nier l'existence de Dieu qui n'a pas de sens d'un point de vue critique. Dieu n'est pas un objet de l'expérience et il n'y a aucun fondement possible à de telles preuves. Dans les deux cas on se trouve au-delà de l'expérience et la preuve athée n'est pas plus rationnelle que la preuve théiste. Ainsi, la fonction de la discipline de la raison pure est justement de mettre fin au *Kampfplatz*, au champ de bataille. La pensée n'est pas un jeu d'enfants (*Kinderspiel*) et il y a un vrai sérieux de la pensée. La pensée métaphysique peut se posséder elle-même et n'est pas un simple instrument livré à un pouvoir arbitraire. Kant tient des propos très méprisant sur ce qu'il nomme la ratiocination ou sur les « lumièrereries ». La métaphysique ne peut pas tomber dans la vanité d'un pur jeu rationnel.

Kant défend donc dans ces pages un usage pacifié de la raison dans le conflit en laissant parler l'adversaire, en n'utilisant que le raisonnement comme arme. Il s'agit d'une thèse classique depuis Platon, mais que Kant formule à nouveau avec les moyens de la « critique ». Ce qui permet d'éviter le champ de bataille, c'est que la raison soit l'unique principe du dialogue. Elle est le fondement de toute vraie communauté. Or souvent l'origine du conflit vient plus du ton que de la chose. Dans le texte *Sur un ton supérieur pris en philosophie*, il explique que celui qui pense posséder l'intuition intellectuelle méprise celui qui pense n'avancer que laborieusement en philosophie. Il oppose ainsi le ton grandiloquent et méprisant qui est souvent pris dans la position dogmatique au ton calme et impassible que Kant prête à Hume.

Kant fait alors (A746/B774) preuve d'une grande souplesse dans le déploiement de la raison, notamment en insistant sur le fait qu'il n'y a pas à mettre des interdits dans la culture, puisque tout ce qui développe la culture profite à la raison. Il n'y a pas de limite à la raison philosophique et la question n'est pas celle de l'intérêt pratique. La recherche métaphysique doit demeurer totalement désintéressée. Pour cela il convient d'éviter toute forme de populisme, de reconnaissance extérieure. Une thèse n'est pas plus légitime quand elle est revendiquée par un grand nombre de personnes et il ajoute, surtout si ces personnes sont incultes. Kant cherche ainsi à opposer le style de celui qui frappe de manière aveugle en métaphysique et le style de celui qui sait conserver une distance critique et qui du coup sait tirer profit d'un débat intellectuel.

Texte p. 624-625 :

Il y a une certaine déloyauté dans la nature humaine qui en définitive doit pourtant, comme tout ce qui vient de (A 748/B 776) la nature, contenir une disposition acheminant vers des fins bonnes – savoir une inclination à dissimuler ses véritables états d'esprit et à

en faire apercevoir d'autres que l'on a adoptés et que l'on tient pour bons et dignes d'honneur. De façon tout à fait certaine, par l'intermédiaire de ce penchant qui les conduit aussi bien à dissimuler qu'à adopter une apparence tournant à leur avantage, les hommes sont, non pas simplement *civilisés*, mais peu à peu, dans une certaine mesure, *moralisés*, parce que personne ne saurait transpercer le fard de la correction, de l'honorabilité et de la décence : en ce sens, dans ces exemples prétendument authentiques du bien que l'on a vus autour de soi, on a trouvé une école de perfectionnement pour soi-même. Simplement, cette disposition à se montrer meilleur que l'on ne l'est, et à exprimer des tournures d'esprit que l'on n'a pas, ne sert pour ainsi dire que de façon provisoire, pour dégager l'homme de sa rusticité et lui faire au moins adopter, tout d'abord, les *manières* du bien qu'il connaît ; (AK, III, 490) car ensuite, une fois que les vrais principes ont été développés et sont passés dans le mode de pensée, cette fausseté doit être peu à peu puissamment combattue, étant donné que, sinon, elle corrompt le cœur et ne laisse pas, sous la mauvaise herbe de la belle apparence, germer les bonnes dispositions.

A748 jusqu'à A750 : La sincérité est alors essentielle à l'usage de la raison. Kant ne cherche pas à moraliser et défend l'idée que la politesse extérieure n'est pas rien, qu'elle n'est pas que négative, car elle est un moment important de la sortie de la barbarie, du processus de culture. Sur ce point il s'éloigne de Rousseau : le jeu des apparences, le fait de jouer un rôle, cela a un rôle dans l'humanisation de l'homme. Il y a là une ruse de la nature, car c'est une étape nécessaire au déploiement de la moralité. Bien sûr, ce qui était un moyen peut devenir ensuite un obstacle et Kant peut avancer la thèse que la sincérité (dire toute la vérité que l'on sait) est une condition du déploiement de la raison en soi et dans l'espace public⁴⁵. Il y a plus d'avantages à dire ce que l'on pense qu'à le masquer, car c'est la condition de la critique. Seul ce qui est dit peut être dédit. Il y a un dépassement nécessaire des vanités dans une recherche commune du vrai, qui peut conduire à reconnaître son incertitude. Selon Kant cela permettrait de dépasser les conflits de la raison spéculative sur Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté. La pensée n'est pas une affaire de bons sentiments et il est nécessaire de dépasser ce stade pathologique afin d'accéder à la droiture de la pensée. En cela mes adversaires peuvent me faire plus de bien que mes soutiens.

⁴⁵ Sur la sincérité voir le texte *Sur l'insuccès de tous les essais de théodicée*.

Le dogmatisme (A750) consiste donc à « couvrir » l'idée pour en tirer quelque chose de plus que l'idée à savoir une réalité objective. Cela dit, l'empirisme qui nie qu'il puisse y avoir une réalité objective au-delà de l'idée est également une figure du dogmatisme. L'erreur de méthode est la même ; c'est juste l'antithèse. Le dogmatisme est donc la prétention de connaître par la raison la chose en soi. Finalement il y a dogmatisme dès qu'il n'y a pas de critique de la raison pure. Ce dogmatisme peut donner lieu à l'enthousiasme délirant, la *Schwärmerei*, une extravagance qui consiste à aller au-delà des limites de la raison. Habituellement c'est l'imagination qui est extravagante, mais cette fois c'est la raison elle-même.

Texte p. 627 :

Sans cette critique, la raison est pour ainsi dire à l'état de nature et elle ne peut faire valoir ou assurer ses affirmations et prétentions autrement que par la guerre. La critique, en revanche, qui tire toutes ses décisions des règles fondamentales de sa propre instauration, dont personne ne peut mettre en doute l'autorité, nous procure le calme d'un état légal où nous ne devons régler notre différend d'aucune autre manière qu'en recourant à une procédure¹⁵⁶. Ce qui met un terme aux affaires dans le premier cas, c'est une victoire dont les deux partis se vantent, à laquelle ne succède dans la plupart des cas qu'une paix incertaine, établie par l'intervention (A 752/B 780) des pouvoirs publics venant s'interposer entre les adversaires (AK, III, 492) ; tandis que, dans le second cas, c'est la sentence qui, parce qu'elle touche ici à la source même des différends, doit garantir une paix perpétuelle. Aussi les différends infinis d'une raison purement dogmatique nous contraignent-ils à chercher enfin le calme dans quelque critique de cette raison même et dans une législation qui trouve là ses fondations. Comme l'affirme Hobbes : l'état de nature est un état de non-droit et de violence, et force est de l'abandonner pour se soumettre à la contrainte légale qui limite notre liberté uniquement pour qu'elle puisse coexister avec la liberté de tout autre et par là même avec le bien commun.

à cette liberté s'ajoute donc aussi celle d'exposer publiquement.

La « critique » est alors ce qui permet la vraie paix, celle qui ne repose pas sur l'acte d'étouffer les thèses contraires. Ainsi je peux lire un livre qui mettrait en cause les trois objets de la métaphysique que sont la liberté, l'immortalité de l'âme et Dieu, sans être pour autant déstabilisé ; je suis au contraire enrichi par cela. Cela ne veut pas dire que pris dans ma thèse je suis sourd aux autres thèses, mais je sais apriori que nier l'existence de Dieu est une thèse dogmatique qui va au-delà de ce que contient l'idée de Dieu. Kant est alors conduit à des considérations sur l'éducation : il serait vain de vouloir protéger les jeunes gens des thèses dogmatiques (comme l'athéisme selon lui) ; au contraire ils doivent s'y confronter en *Selbstdenker*, en homme qui pense par lui-même. La tâche de réfutation est individuelle et ne peut pas être déléguée. Par contre le projet critique est de leur apprendre qu'on ne s'oppose pas à une thèse dogmatique par une autre thèse dogmatique. Il est impossible de surmonter l'enfance par le dogmatisme ; cela n'est vraiment possible qu'en



prenant conscience des affirmations sans fondement. La critique de la raison pure est donc libératrice, elle est la véritable maturité de la pensée, elle ouvre le champ de la vraie recherche.

En A756/B784 Kant développe un passage très ironique sur le dogmatisme qui ne combat que des ombres et des ombres qui réapparaissent toujours, comme si la pensée n'était qu'un jeu spéculatif, qui a en outre le mérite de ne pas être trop dangereux. Ce ne sont pas les illustrations actuelles d'un tel jeu vain et puéril qui manquent, certains cherchant, pour leur propre gloire, à toujours penser contre tous, contre « les autres ». L'anticonformisme est une figure du dogmatisme. La vraie philosophie, celle qui n'est pas un jeu, celle qui s'attache à la vérité, consiste toujours à se réveiller de son sommeil dogmatique en faisant en sorte que les antinomies conduisent la raison à se critiquer elle-même. Il n'y a que cela qui permet d'éviter ce que Kant nomme la *Großsprecherei*, ce qui peut se traduire par bavardage ou jactance.

Texte A758/B786, p. 631

(A 758/B 786) *De l'impossibilité de pacifier
par le scepticisme la raison pure
en désaccord avec elle-même*

La conscience de mon ignorance (si celle-ci n'est pas en même temps reconnue comme nécessaire), au lieu de mettre fin à mes

recherches, est bien plutôt la véritable cause qui les provoque. Toute ignorance est soit ignorance des choses, soit ignorance de la détermination et des limites de ma connaissance. Or, quand l'ignorance est contingente, elle ne peut que me pousser, dans le premier cas, à rechercher *dogmatiquement* les choses (les objets), dans le deuxième, à rechercher *de façon critique* les limites de ma connaissance possible. Mais que mon ignorance soit absolument nécessaire et qu'elle me libère par conséquent de toute recherche ultérieure, cela ne se peut établir empiriquement, à partir de l'*observation*, mais uniquement de façon critique, par *exploration approfondie* des sources premières de notre connaissance. En ce sens, la détermination limitative de notre raison ne peut intervenir que d'après des fondements *a priori* ; néanmoins, il est possible aussi de connaître *a posteriori*, à travers ce qui, malgré tout ce que nous savons, nous reste encore et toujours à savoir, sa limitation, bien qu'il s'agisse là simplement d'une connaissance indéterminée d'une ignorance impossible à jamais lever complètement. La première manière de connaître l'ignorance de la raison, possible uniquement à travers la critique de la raison elle-même, est donc une *science* ; la seconde n'est rien qu'une *perception*, dont (A 759/B 787) on ne peut pas dire jusqu'où peut nous conduire par lui-même ce qui s'en conclut. Si je me représente la surface de la Terre (conformément à l'apparence sensible) (AK, III, 496) comme une assiette, je ne peux pas savoir jusqu'où elle s'étend. Mais l'expérience m'apprend que, où que j'aie, je vois toujours autour de moi un espace au sein duquel je peux continuer de m'avancer ; par conséquent, je reconnais les bornes de ce qu'il en est à chaque fois de ma connaissance effective de la Terre, mais non point les limites de toute description possible de la Terre. Si en revanche je suis allé suffisamment loin pour savoir que la Terre est une sphère et que sa surface est une surface sphérique, je puis alors, même à partir d'une petite partie de cette surface, par exemple à partir de la grandeur d'un degré, connaître de manière déterminée et selon des principes *a priori* le diamètre et, par celui-ci, la complète délimitation de la Terre, c'est-à-dire sa surface.

Kant précise encore le projet critique en montrant la différence entre les bornes d'une connaissance empirique et les limites de la connaissance. Le propre des bornes est qu'elles peuvent toujours être repoussées ; elles sont toujours relatives. Cela conduit Kant à faire la différence entre deux ignorances très différentes : il y a ce que je ne connais pas encore et il y a ce qui est inaccessible

en droit, a priori. Dès lors il peut distinguer l'exploration empirique de la terre et le fait de savoir que la terre est une sphère ce qui permet par une petite partie de trouver le diamètre de la terre. Analogiquement, la philosophie est une « géographie de la raison humaine » dont Hume peut passer pour le type idéal. Mais se pose alors le problème de la causalité qui est le problème le plus obscur et depuis lequel Kant formule la philosophie transcendantale et précise encore ce que c'est que la critique. Il s'agit bien pour Kant de fonder la causalité, mais en évitant les thèses dogmatiques, notamment les « raisons internes » de Wolff, c'est-à-dire une métaphysique de la substance, comme la spontanéité causale de Crusius (un irrationalisme)⁴⁶. La causalité doit être comprise comme un jugement synthétique a priori. C'est pourquoi la *Critique de la raison pure* est bien une réponse à une crise métaphysique liée au concept de causalité et à la volonté de la penser de manière réaliste et substantialiste. La question de la causalité peut se formuler ainsi : pourquoi parce que quelque chose est quelque chose d'autre est ? Il faut considérer que la causalité n'est ni abstraite des choses, ni une construction de l'esprit. Elle est bien une forme de l'expérience et elle s'applique aux choses en tant que phénomènes. Mais si Hume réveille du sommeil dogmatique en mettant en question une causalité substantialiste, il tombe dans le scepticisme. Cela dit (A761/B789) le scepticisme est un moment essentiel de toute pensée, même s'il ne faut pas tomber dans une « censure ».

A762/B790, p. 633

toute notre connaissance d'objets.

Notre raison n'est pas, pour ainsi dire, une plaine s'étendant sur un espace indéterminable, et dont on ne connaîtrait les bornes que de manière générale, mais bien plutôt doit-elle être comparée à une sphère dont le diamètre se peut trouver à partir de ce qu'est à sa surface la courbure de l'arc (selon la nature des propositions synthétiques a priori), tandis que le contenu et la délimitation peuvent aussi en être fournis par là avec certitude. En dehors de cette sphère (le champ de l'expérience), il n'y a rien qui pût constituer pour elle un objet ; même les questions sur de tels prétendus objets ne concernent que ce qu'il pourrait en être des principes subjectifs d'une (AK, III, 498) détermination intégrale des rapports susceptibles d'intervenir, à l'intérieur de cette sphère, entre les concepts de l'entendement.

Nous sommes effectivement en possession de connaissances svn-

Kant oppose ici deux images spatiales pour distinguer borne et limite : la plaine indéfinie ou la sphère dont le diamètre peut être connu par un bout de l'arc.

Le scepticisme n'est pas un lieu de stabilité et comme dit Kant dans la préface à la première édition de la C1, c'est une sorte de nomadisme, puisqu'il n'y a plus de certitudes. Il consiste donc à exciter la raison contre elle-même pour en quelque sorte profiter du spectacle. On peut penser à l'antilogie des sceptiques grecs. Il permet de lutter contre le dogmatisme. Le texte présente Hume comme le « plus subtile des sceptiques » (p. 634). Il n'est pas nécessairement le représentant du

⁴⁶ Cf, Michel Puech, *Kant et la causalité*, p. 482.



scepticisme le plus radical, mais le mérite de Hume est de porter un scepticisme qui fait vivre la raison au lieu de mettre en péril son usage. Bien sûr Kant va critiquer Hume sur son incapacité à reconnaître qu'il y a des principes antérieurs à l'expérience (permanence, causalité), mais il dit aussi que ce scepticisme prépare le libre usage de la raison. Hume met notamment en lumière que le principe de causalité n'est pas analytique (c'est-à-dire réductible au principe de non-contradiction). Autrement dit si on analyse le concept d'une chose, on ne peut pas trouver que cette chose doit nécessairement en produire une autre. Le tort de Hume aux yeux de Kant était d'en conclure que sa nécessité est purement subjective et qu'elle vient uniquement de l'habitude d'associer deux phénomènes simplement parce que l'expérience a montré que ces phénomènes étaient successifs. Ainsi le scepticisme est bien une « censure de la raison » qui est nécessaire contre le dogmatisme, mais il ne doit pas se fourvoyer dans une forme d'indifférence à l'égard de tous les problèmes de la métaphysique. Le scepticisme doit demeurer une première étape qui rendra ensuite possible la critique de la raison. On peut donc conclure avec Kant que le scepticisme dévoile les bornes de la raison humaine, mais pas ses limites.

A768/B796 p. 636 :

nécessaire, il élaborera une règle de l'association qui ne se trouve que dans l'imagination (A 767/B 795) reproductrice, et ne peut présenter que des liaisons contingentes et nullement objectives.

Cela dit, les erreurs sceptiques de cet homme par ailleurs si pénétrant procéderaient principalement d'un défaut qu'il avait pourtant en commun avec tous les dogmatiques, à savoir qu'il n'embrassait pas systématiquement du regard toutes les espèces de la synthèse *a priori* de l'entendement. Car dans ce cas, pour ne pas faire mention ici des autres principes, il aurait trouvé que par exemple le *principe de la permanence* est un principe qui, tout autant que celui de la causalité, anticipe l'expérience. Par là il aurait pu assigner aussi à l'entendement, tel qu'il se déploie *a priori*, et à la raison pure des limites déterminées. Mais dans la mesure où il ne fait que *borner* notre entendement sans lui imposer des *limites*, et qu'il instaure certes une défiance généralisée, mais ne produit aucune connaissance déterminée de l'ignorance qui est pour nous inévitable ; dans la mesure où il soumet à censurer quelques principes de l'entendement, (AK, III, 501) sans mettre cet entendement, dans la totalité de son pouvoir, à l'épreuve de la critique, et qu'en lui déniait ce qu'il ne peut effectivement pas fournir il va plus loin et lui conteste tout pouvoir d'étendre *a priori* ses connaissances, sans tenir compte du fait qu'il n'a pas évalué ce pouvoir tout entier, il lui arrive ce qui fait toujours s'effondrer le scepticisme, à savoir qu'il est lui-même mis en doute, parce que ses objections reposent uniquement sur des faits, lesquels sont contingents, mais non pas sur des principes (A 768/B 796) qui pourraient rendre nécessaire que nous renoncions au droit de produire des assertions dogmatiques.

Puisque Hume, en outre, ne reconnaît aucune différence entre les droits bien fondés de l'entendement et les prétentions dialectiques de la raison, contre lesquelles cependant ses assauts sont principalement dirigés, la raison, dont par là l'impulsion tout à fait spécifique n'a pas le moins du monde été abattue, mais s'est trouvée seulement entravée, sent que l'espace où elle pourrait s'étendre ne s'est pas refermé, et elle ne peut jamais être entièrement détournée de ses tentatives, malgré les harcèlements qu'elle subit ici ou là. Car, contre des attaques, on s'équipe pour se défendre et on relève encore d'autant plus fièrement la tête pour appuyer ses exigences. En revanche, une estimation complète de tout son pouvoir et la conviction qui s'en dégage de posséder en toute certitude un petit avoir, malgré la vanité de prétentions plus élevées, suppriment tout litige et incitent à se contenter d'une propriété limitée, mais incontestée.

À l'encontre du dogmatique faisant l'économie de toute critique,

Hume ne fait pas de différence entre entendement et raison, entre les jugements qui ont un objet dans l'expérience et la raison qui avec les Idées va au-delà de l'expérience. Le scepticisme est donc une halte (*Ruheplatz*) à partir de laquelle la raison peut considérer quel est son chemin, mais il n'est pas une demeure (*Wohnplatz*) dans laquelle la raison peut s'établir avec sûreté.

Dans la troisième section (toujours du chapitre 1) Kant montre que l'hypothèse demande aussi une discipline de la raison pure, car elle repose sur le pouvoir de l'imagination qui peut être rationnel ou irrationnel. L'imagination ne peut être qu'un rêve et dans ce cas elle crée ses objets sans aucun contrôle de la raison au-delà du possible et du probable. Kant s'est souvent méfié des délires de l'imagination et il faudra attendre le romantisme pour qu'il y ait une réhabilitation du rêve, pour qu'il devienne même un chemin vers la vérité. Pour le moment il s'agit pour Kant de montrer que les hypothèses supposent un usage réglé, mais là encore Kant souhaite faire la différence entre deux types d'hypothèses : l'hypothèse qui est une figure du probable et qui subit

la contrainte de l'expérience d'une part. D'autre part, l'hypothèse qui est un pur produit de la raison et qui n'a pas de confirmation dans l'expérience ou qui y trouve au mieux des indices, par exemple qu'il y a comme un dessein de la nature, que l'histoire suit ses fins. On est là dans le cadre du jugement réfléchissant et non du jugement déterminant.

Texte p. 637-638

Troisième section

LA DISCIPLINE DE LA RAISON PURE RELATIVEMENT AUX HYPOTHÈSES

Puisque, grâce à la critique de notre raison, nous savons enfin que, dans son usage pur et spéculatif, nous ne pouvons en fait rien savoir du tout, ne devrait-elle pas ouvrir un champ d'autant plus vaste à des *hypothèses* où il nous serait permis, sinon de procéder à des affirmations, du moins d'inventer et d'avoir des opinions ?

(A 770/B 798) Pour que l'imagination n'aille pas s'exalter, mais pour qu'elle soit à même d'inventer sous la stricte surveillance de la raison, il faut toujours que quelque chose, auparavant, soit pleinement certain, et ne constitue pas une invention ou une simple opinion : cet élément correspond à la *possibilité* de l'objet même. Dans ce cas, il est bien permis de recourir à l'opinion pour ce qui concerne la réalité effective de cet objet : reste que cette opinion, pour ne pas être sans fondement, doit être reliée, comme principe d'explication, à ce qui est effectivement donné et qui est par conséquent certain, et elle s'appelle alors une *hypothèse*.

Étant donné que nous ne pouvons pas nous faire *a priori* le

moindre concept de la possibilité de la liaison dynamique et que la catégorie de l'entendement pur sert non pas à en forger la pensée, mais à la comprendre là où elle se rencontre dans l'expérience, nous ne pouvons inventer originairement, en conformité avec ces catégories, un seul objet doté de propriétés nouvelles et ne pouvant être données empiriquement, ni faire de cette possibilité le fondement d'une hypothèse autorisée ; car cela équivaldrait à soumettre à la raison des chimères vides de contenu, au lieu des concepts de choses. Ainsi n'est-il pas permis de fabriquer par la pensée de quelconques facultés originaires nouvelles, par exemple un entendement qui serait capable d'intuitionner son objet sans les sens, ou une force d'attraction sans aucun point de contact, ou une nouvelle sorte de substances, par exemple une sorte de substances qui serait présente dans l'espace sans être impénétrable, ni par conséquent des relations (AK, III, 503) entre les substances qui seraient distinctes (A 771/B 799) de toutes celles que l'expérience fournit : aucune présence n'est imaginable, si ce n'est dans l'espace, aucune durée, si ce n'est dans le temps. En un mot : la seule possibilité, pour notre raison, est d'utiliser les conditions de l'expérience possible comme conditions de la possibilité des choses, mais elle ne peut nullement, en toute indépendance par rapport à ces conditions, pour ainsi dire se créer elle-même des choses, puisque de tels concepts, bien que sans contradiction, seraient cependant aussi sans objet.

Les concepts de la raison sont, comme il a été dit, de simples idées et n'ont en vérité aucun objet dans une quelconque expérience.

L'imagination doit donc « inventer » sous la surveillance de la raison et sous cette censure elle ne rêve pas mais donc invente des objets si le lien avec l'expérience est maintenu et si donc l'objet se donne au moins comme possible. A partir d'un objet réel on peut inventer des objets possibles, même si l'imagination a une limite. Le chiliogone est un objet possible et non un simple rêve. Dans le texte que l'on vient de citer Kant envisage quelques impossibilités comme un entendement intuitif qui n'aurait pas besoin de passer par les images. Il m'est bien possible de le penser en rêve, mais il m'est impossible d'en faire l'hypothèse, car du point de vue de l'expérience c'est un non-sens. Il en irait de même de la pensée d'une présence qui ne serait pas dans l'espace ou d'une durée qui ne serait pas dans le temps. En réalité il s'agit là d'un impensable, d'un non-sens (pas d'un contre-sens), car cela est contraire aux conditions de possibilité de l'expérience. Cela ne correspond à aucun objet possible. (Problème distinct du carré-rond qui est une contradiction).

Une chose hors de l'espace est ce que je ne peux pas me représenter et y penser c'est d'une certaine manière ne penser à rien. Une idée n'est pas un objet. De même une âme pensée comme « substance simple » est une idée, car le simple ne peut pas se donner dans un objet d'expérience ; ce serait totalement contraire à la phénoménalité.

Quand l'objet est donné comme possible, alors il peut y avoir hypothèse ; hypothèse qui peut alors posséder une fonction polémique, mais qui doit surtout avoir une valeur explicative. Néanmoins, une hypothèse doit demeurer une hypothèse, c'est-à-dire une pure supposition. A781/B809 : les hypothèses sont des jugements problématiques, c'est-à-dire que l'affirmation et la négation sont de simples possibles. Bien sûr l'hypothèse n'est pas ici un choix arbitraire, mais est une possibilité logique. On se trouve alors face à un paradoxe : un jugement peut être faux et être une condition de la connaissance de la vérité, car il correspond à un besoin de la raison, par exemple la finalité.

Dans la quatrième section (toujours du chapitre 1) on retrouve une réflexion sur la différence entre la preuve directe (ostensive) et la preuve indirecte (apagogique). Comme on l'a déjà vu, la preuve directe donne aussi l'intelligibilité du résultat, ce qui n'est pas vrai de la preuve indirecte. Cela dit, la preuve indirecte peut suffire et elle peut être parfois quasi-intuitive. Autrement dit elle est parfois plus claire car elle ne propose pas le laborieux chemin de la preuve directe. Mais en dehors des sciences la preuve apagogique est un soutien du dogmatisme. Les preuves transcendantales mentionnées en début de section ne peuvent pas être directes ; elles ne peuvent être qu'indirectes. En outre pour chaque proposition transcendantale il ne doit y avoir qu'une seule preuve (la multiplicité des preuves serait un signe de dogmatisme), car elle ne doit contenir rien d'autre que la détermination d'un objet en général A788/B816. Par exemple, « tout ce qui arrive a une cause » : cette proposition se prouve par l'idée que l'événement dans le temps n'est possible que par la causalité. C'est une condition *a priori*. De même « tout ce qui pense est simple » : cela renvoie à la simplicité du je transcendantal auquel se rapporte toute pensée et cela est la seule preuve. Là encore c'est une condition *a priori* qui ne suppose pas la considération de la diversité de la pensée. Troisième exemple, la preuve transcendantale de l'existence de Dieu : la seule preuve est l'impossibilité pour la pensée de séparer l'être souverainement réel et l'être nécessaire.

On s'aperçoit donc que la preuve apagogique est tout de même nécessaire en philosophie transcendantale. Question : comment alors éviter le dogmatisme ? A la fin de la quatrième section Kant précise son analyse. La preuve directe part d'un principe et montre qu'une conséquence n

découle nécessairement⁴⁷. La preuve apagogique, elle, remonte des conséquences aux principes. Cela vient d'Aristote. Kant distingue deux formes de preuves apagogiques A790/B818 :

- La preuve apagogique positive (*modus ponens*) : aller de la vérité des conséquences à celle du principe.
- La preuve apagogique négative (*modus tollens*) : conclure de la fausseté de la conséquence à la fausseté du principe.

La preuve en *modus ponens* ne donne pas lieu à une certitude apodictique. Il faudrait vérifier que toutes les conséquences soient vraies. En outre d'un principe faux il ne peut y avoir une conséquence vraie. Il y a donc une faiblesse de cette preuve qui ne donne pas de certitude. Cependant cette preuve permet des raisonnements par analogie et des inductions. Tant qu'il n'y a pas de réfutation d'une conséquence, le principe semble vrai. Mais il est impossible d'avoir une certitude sur l'universalité du principe. Il sera toujours possible de trouver une exception. Il s'agit d'un raisonnement a posteriori qui notamment fonctionne bien en physique. Mais encore une fois l'exception n'est pas impossible en droit. C'est tout le problème de l'induction qui conduit à des propositions générales mais pas universelles. Certes, on vérifie les hypothèses par les phénomènes, mais sans aboutir à une vérité absolue.

Chapitre 2 *Le canon de la raison pure* (3 sections)

L'introduction du chapitre 2 reprend l'idée qu'il y a une dimension négative (délimiter le champ du savoir) et une dimension positive (usage pratique de la raison) ou canon de la raison pure. Kant commence par opposer organon et discipline. Il interprète l'organon d'Aristote comme ce qui permettrait d'étendre les connaissances. En réalité le terme d'organon n'existe pas chez Aristote, mais il constitue sa logique, c'est-à-dire un art du raisonnement déductif. L'organon est bien un instrument. Ensuite le titre et l'ordre ses traités ne sont pas d'Aristote lui-même. Bien évidemment Kant ne rentre pas dans ces considérations historiques, mais cherche simplement à souligner que la discipline n'est pas un instrument qui serait extérieur à la science et qui lui permettrait de se développer. Dégager les conditions *a priori* de toute pensée, ce n'est pas pour lui faire appel à un instrument. Cela lui permet de rappeler que la discipline n'est pas un préalable à la connaissance, mais est la forme même de toute connaissance. La suite du texte précise bien qu'une

⁴⁷ Cf. A. Grandjean, *Critique et réflexion*, p. 139.

faculté n'a de canon qu'en étant autonome (p. 653). Il ne s'agit donc pas de dégager un ordre des sciences dans lequel certaines seraient relatives à d'autres. Encore une fois, la raison ne va pas tirer d'un organon ses principes. Ce n'est pas un instrument qui va lui dire ce qu'elle peut faire et ce qu'elle peut penser.

Première section : *de la fin dernière de l'usage pur de notre raison*

Toute cette section a pour but de fixer l'usage essentiellement pratique des Idées de la raison. Les Idées se rapportent à des Idées qui dépassent l'expérience comme Kant l'a déjà longuement expliqué. Par rapport à la *Dialectique transcendantale* qui assurait la continuité entre le travail de l'entendement dans *L'Analytique* et le travail de la raison dans la *Dialectique*, il s'agit de s'interroger sur la fin dernière de la raison : est-elle théorique ou pratique ? Quel est le but final de l'usage de la raison ? N'est-ce pas la création du « monde moral » ou intelligible, le règne des fins ? Ce but final va être la destination totale de l'homme, à savoir la morale. Cette *Endzweck* de la raison doit donc demeurer en elle-même ; cela doit être une fin qui n'a besoin d'aucune autre comme condition de sa possibilité. Il s'agit de montrer que les trois objets de la métaphysique (liberté de la volonté, immortalité de l'âme et existence de Dieu) ont avant tout un intérêt pratique. Ces trois Idées ne sont pas le lieu d'un savoir, mais celui d'un pouvoir. Dans le développement de ce pouvoir, celui d'écouter la loi morale, les Idées ont bien cet usage régulateur. C'est une règle subjective que la raison se donne : je dois croire à l'immortalité de l'âme pour porter mon combat pratique et je dois penser Dieu afin de concevoir une totalisation possible de l'expérience. C'est ainsi que la discipline de la raison pure conduit à faire la différence entre la prudence qui dégage des lois pragmatiques d'accès au bonheur et la moralité qui énonce ce qui doit être voulu absolument.

Texte A800/B828 p. 655 :

raison.
Si donc ces trois propositions cardinales ne nous sont nullement nécessaires pour le *savoir*, et si pourtant elles nous sont recommandées avec insistance par notre raison, leur (A 800/B 828) importance ne pourra concerner proprement que la *dimension pratique*.

(AK, III, 520) Est pratique tout ce qui est possible par liberté. Mais si les conditions d'exercice de notre libre arbitre sont empiriques, la raison ne peut y avoir qu'un usage régulateur et y servir qu'à mettre en œuvre l'unité de lois empiriques ; ainsi, par exemple, dans la doctrine de la prudence, la réunion de toutes les fins qui nous sont proposées par nos inclinations en une fin unique : le *bonheur* et la combinaison des moyens pour y parvenir constituent tout l'ouvrage de la raison, laquelle ne peut fournir à cette destination que des lois *pragmatiques* de la libre conduite, en vue d'atteindre les fins qui nous sont recommandées par les sens, et non pas, par conséquent, des lois pures, déterminées complètement *a priori*. En revanche, des lois pratiques pures, dont la fin qu'elles énoncent serait donnée complètement *a priori* par la raison, et qui ne commanderaient pas de manière empiriquement conditionnée, mais absolument, seraient des produits de la raison pure. Or de ce type sont les lois morales. par conséquent, elles seules relèvent de l'usage pratique de la raison pure et autorisent un canon.

Tout l'arrangement qui met en place la raison dans le travail

Kant ne reprend pas ici (ni ailleurs) la détermination aristotélicienne et thomiste de la prudence dans laquelle la prudence était l'intelligence même de l'action. Il ne réduit pas cependant non plus la prudence à la simple habileté. Il montre que l'impératif de la prudence est assertorique : il n'est pas l'impératif hypothétique qui reconduit à une fin contingente et arbitraire. Il n'est pas l'impératif catégorique énonçant ce qui doit être voulu *a priori*. Tous les hommes veulent le bonheur dit le texte et la prudence est ce qui permet de répondre à cette exigence universelle de bonheur. Ce n'est pas là une fin contingente. Tout cela permet de dire que seules les lois morales relèvent de la raison pure et peuvent faire l'objet d'un canon. On n'est pas avec elles dans l'empiriquement conditionné.

A807/B850 : liberté transcendantale et liberté pratique. La liberté transcendantale relève de la raison spéculative, d'une raison qui veut atteindre l'inconditionné. Autrement dit, la liberté transcendantale est l'idée d'une spontanéité qui commencerait de soi-même à agir, au-delà de toute causalité. Une telle Idée appartient à la nature même de la raison. Dans la C2 Kant dira également que la raison dans son usage théorique demande un concept de liberté. Ainsi la raison ne peut pas ne pas concevoir ce concept, mais il ne donne pas une connaissance de la nature. Ne jamais oublier que le concept de liberté n'est qu'une Idée. Il est possible d'assurer la possibilité logique de la liberté et non la possibilité réelle.

Néanmoins, la liberté transcendantale n'est pas en question ici et il s'agit surtout de montrer que la liberté pratique suppose un canon de la raison. Il est alors possible de distinguer entre la détermination pathologique (animal) et la détermination pratique du libre-arbitre. La liberté pratique est la rationalité du vouloir. Certes la volonté humaine est affectée par les impulsions sensibles, mais ces impulsions ne rendent pas son action nécessaire. Elle n'est pas un « *arbitrium brutum* » mais un « *arbitrium liberum* » (A802/B830 p. 656). Les mobiles sensibles ne sont pas rien, mais ils ne déterminent pas l'action. C'est justement cette indépendance qui définit la liberté pratique. L'homme se caractérise donc par un pouvoir de se déterminer lui-même. La volonté déterminée par la raison est liberté. Une telle liberté est confirmée par l'expérience. L'homme n'est pas prisonnier du présent des impulsions et il s'ouvre à l'avenir en considérant ce qui doit être. C'est ce que je peux expérimenter dans l'épreuve des impulsions : elles n'empêchent pas l'autodétermination.

Kant précise alors que « les lois objectives de la liberté » énoncent ce qui doit arriver, à la différence des lois naturelles qui traitent de ce qui arrive. Les lois pratiques sont bien tout ce qui est possible par liberté. Ce pouvoir donne lieu à un devoir-être. La canon précise justement que pouvoir et devoir ne peuvent pas être séparés. Ces lois objectives de la liberté sont universelles et

nécessaires. C'est cela leur objectivité. Bien évidemment on pourrait se demander si la liberté n'est pas déterminée par des causes supérieures, mais ce sont des considérations spéculatives qui sont écartées ici, car il s'agit uniquement d'élucider la fin de l'usage de la raison.

Deuxième section : *De l'idéal du souverain bien comme principe permettant de déterminer la fin dernière de la raison pure.*

Là aussi il y a des morceaux d'anthologie. L'usage pratique de la raison demande donc un canon, c'est-à-dire un ensemble de principes *a priori* qui le rende possible et légitime. Dans ce canon il y a au moins le jugement synthétique *a priori* qui est la synthèse *a priori* de la volonté et de la loi morale pure. La loi morale me prescrit d'agir de manière de manière à me rendre digne d'être heureux, reste à savoir si elle peut s'imposer à la volonté⁴⁸. Cela n'est possible que si le bonheur est proportionnel à la moralité de l'acte. Or un tel souverain bien, c'est-à-dire une proportion entre bonheur et vertu, est précisément ce qui ne peut pas avoir lieu dans le monde sensible. Un tel accord ne peut avoir lieu que dans la vie future ; c'est-à-dire dans un monde moral, un monde intelligible, qui est une pure « idée pratique » (A808/B836, p. 660). Ce monde doit aussi être garanti par l'Idée de Dieu. Un tel monde ne correspond pas à une intuition quelconque ; il est un pur objet de la raison dans son usage pratique. Il est l'Idée d'un corps mystique comme unité de soi à soi et avec tous les autres hommes, l'Idée d'une synthèse de tous les êtres libres sous la loi morale. Un tel monde est bien une fin de la raison. Il n'y a que dans un tel monde que l'accord entre bonheur et vertu est possible, et c'est donc bien une idée régulatrice. Mais dans l'expérience l'idée d'un accord entre l'idéal de l'imagination (le bonheur) qui est indéterminé et de l'idéal de la raison n'a aucun sens. Je peux me dire que le bonheur est la satisfaction de tous mes besoins, mais cela demeure très formel, car ce qui rentre dans ce bonheur peut être très variable. Cela dit je dois pouvoir me penser comme appartenant aussi au règne de la grâce, car sans cela l'action pratique serait impossible, car je n'aurais aucune raison d'espérer : c'est l'idée pratique que la raison rend possible le bonheur. C'est cela qui permet de ne pas considérer la loi morale comme une chimère.

On comprend alors mieux le sens de la distinction entre liberté transcendante et liberté pratique. La liberté transcendante est une indépendance radicale par rapport au monde. Elle semble aller contre les lois naturelles. La liberté pratique pense l'homme dans le monde afin qu'il parvienne à prendre sa liberté par rapport aux impressions sensibles. La liberté transcendante n'est pas un objet d'expérience à la différence de la liberté pratique. C'est pourquoi on peut bien

⁴⁸ Je renvoie à l'ouvrage de B. Carnois, *La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté*, Paris, Seuil, 1973.

laisser de côté la liberté transcendantale quand il s'agit de l'usage pratique de la raison. On ne trouve donc pas ici la même thèse que dans la *Dialectique transcendantale* où Kant avançait l'idée que la liberté transcendantale était une dimension de la liberté pratique. Ici il faudrait avoir des précisions sur la date d'écriture des textes. Certains commentateurs pensent que la *Méthodologie transcendantale* est antérieure à la *Dialectique transcendantale* qui défend que la liberté pratique se fonde dans la liberté transcendantale. La liberté pratique se trouve entre la nature et la liberté transcendantale et la condition est de savoir à quelle condition elle ne devient pas une chimère.

A814/B842, p. 664 : la théologie morale. Ici également on trouve des analyses assez différentes par rapport à celles de la *Dialectique transcendantale* avec la déconstruction des preuves de l'existence de Dieu. Dans ce passage il s'agit d'accéder à Dieu comme principe de toute perfection morale et de tout monde moral. La théologie morale n'est pas ici une variante de la théologie naturelle et Kant développe surtout une éthico-théologie qui cherche à partir de la fin morale de l'être raisonnable à conclure à la nécessité rationnelle de poser l'idée d'une cause suprême de la nature et de ses propriétés. Dans la C3 Kant va également considérer l'homme comme le but final de la création et du coup considérer l'être suprême non pas seulement comme intelligence et source des lois naturelles, mais encore comme l'autorité absolument législatrice dans le règne moral des fins. Comme dans ce passage de la C1 Dieu va être décrit *a priori* comme omniscient, omnipotent et infiniment bon. Il est pensé comme cause morale du monde (C3 § 85-87). C'est donc bien dans le cadre d'un usage pratique de la raison que Dieu est requis. Là aussi il n'est pas question de dire quoi que ce soit sur son existence. On est alors très éloigné d'une éthique théologique car une loi ne peut être morale que quand elle est prescrite par la raison. Ainsi la théologie morale est prise totalement dans l'usage pratique de la raison.

La théologie transcendantale comme la théologie naturelle relèvent de la raison spéculative ; elles ne peuvent pas prouver l'existence de Dieu et peuvent seulement préciser l'idée de Dieu dont la raison dans son autonomie peut avoir besoin. Dès lors la théologie morale ne va pas réussir là où la raison spéculative a échoué. La seule modification est que la théologie morale va retirer à l'idée de Dieu son statut d'hypothèse pour lui donner le statut d'un impératif. L'Idée va devenir un impératif et pas seulement un horizon. Dans son usage pratique la raison sert à régler l'action et ici il s'agit de déterminer les fins qui s'imposent à notre volonté. Dès lors c'est l'exigence morale qui va me dire que je dois croire à l'existence de Dieu, même si cette existence ne peut pas être prouvée. L'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme et la réalité de notre liberté seront dit dans la C2 les trois postulats de la raison pratique. Ainsi la philosophie transcendantale en limitant l'usage de la raison spéculative laisse place à une croyance. Kant va alors montrer que cette croyance, sans avoir



la force d'une preuve, est tout de même rationnellement fondée. Il s'agit de justifier rationnellement la croyance dans les possibilités de la raison pratique. Il y a une impuissance de la théologie transcendante, de la théologie physique, mais du coup il y a une place pour une théologie morale. Bien sûr ici on pense à la préface de la seconde édition de la C1 « mettre de côté le savoir pour laisser une place à la croyance » B XXX, p. 85. Il ne s'agit pas de quitter la raison pour une foi aveugle et irrationnelle qui ne serait qu'une conviction subjective. La croyance dont il s'agit est une foi pratique : ce à quoi je dois croire comme être raisonnable. On assiste donc bien à une détermination *a priori* de Dieu depuis l'exigence morale. La théologie morale n'a pas d'autre but que de donner sa force d'obligation aux lois morales. C'est une obligation qui lie le sujet à lui-même en fixant le bien qu'il doit vouloir. Il s'agit d'une nécessité intérieure très éloignée de l'appel de Dieu de la théologie chrétienne. Selon Kant il serait absurde de vouloir fonder ce qui dépasse toute preuve et un tel dogmatisme en réalité ne peut que susciter le scepticisme, ce qui conduit à l'incrédulité.

Dans ces pages (664-666) Dieu est l'unité du monde intelligible, mais comme on l'a vu pas au sens de Platon. Pour Kant le monde intelligible est une idée de la raison dont l'objet n'est jamais donné dans une intuition. Il s'agit donc de mettre en évidence que nous devons vouloir en se considérant comme faisant partie d'une sphère supra-sensible, d'un monde moral. L'homme n'appartient pas seulement au monde sensible, mais il « doit » se considérer comme appartenant également au monde intelligible. Le monde intelligible n'a donc lieu que du point de vue de la raison afin qu'elle puisse se considérer comme pratique. « Que dois-je faire ? » Dans ce monde on en a une idée mais pas une connaissance. Ainsi la seule loi de ce monde est la loi morale. Le monde intelligible est celui de l'idéal d'autonomie et dans ce monde l'homme se saisit comme agent libre, sujet de la loi morale, une loi qui l'oblige, mais que l'être raisonnable trouve en lui-même et par laquelle la volonté de chacun peut s'accorder sans contrainte extérieure avec la volonté de tous. Ainsi tous les êtres raisonnables comme sujets de la loi morale peuvent être compris comme concitoyens dans une république idéale dans laquelle chacun par sa volonté autonome est à la fois législateur et sujet. Dans ce monde il y a une égale dignité des personnes raisonnables qui se regardent comme des fins. Il y a donc ce que Kant nomme un « usage immanent » de la théologie morale qui permet de penser une liaison systématique de tous les êtres raisonnables sous une loi commune.

La théologie morale vient donc ajouter une idée qui n'était ni dans la théologie transcendante, ni dans la théologie physique. Dieu n'est pas seulement l'objet suprême de la raison (*ens realissimum*) ou la suprême intelligence (*intellectus archetypus*), mais il est cette fois l'être

souverainement raisonnable en qui la loi morale a sa source et sa réalisation parfaite. Dieu est une volonté sainte, principe d'unité du monde. Ce Dieu ne met aucune limite à ma liberté. Il donne à entendre l'impératif. Dieu est la raison pratique pure elle-même. Dieu est ici ce miroir que l'homme se tend à lui-même parce que son moi pratique est inobjectivable, faute d'intuition.

Troisième section : De l'opinion, du savoir et de la croyance (*Meinen, Wissen und Glauben*).

Kant développe ici une perspective purement philosophique sur la foi. On se trouve très loin des analyses thomistes sur les rapports de la raison et de la foi. La C2 et la *Religion dans les limites de la simple raison* préciseront le sens de la foi religieuse. Il s'agit ici pour le moment d'affirmer que, dans la foi pragmatique, la raison ne sort pas d'elle-même, qu'elle demeure l'unique source du sens. La foi/croyance n'est pas envisagée ici comme une lumière surnaturelle. On est bien dans un traité de méthode qui cherche à distinguer les différents usages du mot *Glauben* au point de vue du sujet. Kant part donc d'un sens très large de *Glauben* dans lequel il peut être question d'une simple croyance. La foi n'est pas ici une fidélité à ce qu'on ne voit pas (saint Augustin), car elle est vue uniquement du point de vue du sujet, et c'est pourquoi Kant veut distinguer l'opinion, la foi et le savoir.

- L'opinion est un « tenir pour vrai » (la créance) dans la conscience de son insuffisance subjective et objective.
- La foi est un tenir pour vrai qui a une solidité subjective, mais une insuffisance objective.
- Le savoir est assuré subjectivement et objectivement.

Il s'agit là d'une pure interrogation transcendantale qui porte sur les conditions a priori du jugement. La doctrine transcendantale de la méthode veut montrer qu'une foi rationnelle est possible, c'est-à-dire une adhésion de la raison à une Idée (qu'il y a un autre monde habité ou qu'il y a un Dieu) sans aucune confirmation possible dans l'expérience. Bien évidemment l'Idée de Dieu est inutile pour l'explication des phénomènes du monde, et même du point de vue méthodique je dois poser a priori que tout est nature. Mais en même temps c'est un besoin de la raison dans son usage pratique. Il peut aussi y avoir une foi morale : la reconnaissance de tous nos devoirs comme des commandements divins⁴⁹. Il s'agit d'une foi en l'autodétermination de la raison pratique. Kant précise bien (A827/B855) que ce que je dois imaginer, ce n'est pas le concept de Dieu, mais bien son existence. Mais cela demeure juste un guide dans l'usage de la raison. Il s'agit là d'une

⁴⁹ Cf. A. Grandjean, *Critique et réflexion*, p. 250.

imagination rationnelle qui tente d'aller au-delà du pensable. J'ai besoin d'imaginer l'existence de Dieu afin d'exercer ma raison. La foi morale me dit ce que je dois vouloir, donc ce qui doit arriver. L'existence de Dieu et la vie future sont des conditions de l'usage pratique de la raison. Tout ce passage (p. 672) décrit une certitude « morale » qui est une vraie certitude, même si ce n'est pas la certitude théorique objective.

Chapitre III L'architectonique de la raison pure

Il s'agit là d'un des textes les plus célèbres de Kant (p. 674). Il tente de concilier l'idée d'un savoir non dogmatique et l'idée de système. Le but du chapitre est d'énoncer la possibilité d'une métaphysique non dogmatique et qui soit éminemment pratique. Paradoxalement de Reinhold à Fichte on cherchera à rendre toujours plus systématique la philosophie kantienne.

De même que Newton voulait produire une science de l'expérience toujours ouverte au donné de l'observation méthodique et de l'expérimentation, Kant veut penser la « totalité » de l'exercice de la raison et propose une nouvelle définition de la métaphysique. Ce chapitre peut passer pour une transcription kantienne des *Principia* de Newton et est une forme de conclusion de toute la C1.

Il oppose (A836/B864) connaissance historique et connaissance rationnelle. La connaissance rationnelle ne consiste pas à recevoir passivement des données mais procède par principes. Il reprend ici la différence entre philosophie et mathématiques. La philosophie ne peut pas s'apprendre sinon elle redescend au niveau des connaissances historiques. Mais on peut apprendre les mathématiques sans que cela porte atteinte à leur caractère rationnel car les données dont on part conduisent à l'exercice de la raison. Néanmoins le « je » n'est pas vraiment impliqué dans cette connaissance. Au contraire le « je pense » du philosophe l'engage tout entier ; la philosophie se dit toujours en première personne ; elle ne part pas de données historiques (de l'histoire déjà faite et écrite). Elle est intérieure à l'acte qui fait l'histoire. Certes, on apprend bien des choses en philosophie, mais le vrai philosophe ne s'en tient pas à un concept « scholastique » (p. 678). de philosophie. Il doit au contraire s'élever à un concept « cosmique » de philosophie, c'est-à-dire rapporter toutes sa connaissance aux fins essentielles de la raison humaine, à la destination finale de l'homme comme sujet moral. Kant va proposer une division de cette philosophie cosmique. Tout d'abord il faut distinguer la philosophie pure (par pure raison) de la philosophie empirique qui ne procède que par des principes empiriques. La philosophie pure possède elle-même deux temps : une propédeutique qui les la *Critique* et une métaphysique qui est

le « système » de la raison pure. Cela dit il ne faut pas absolutiser ces distinctions et Kant dit aussi que la métaphysique englobe la *Critique* et dans ce cas la métaphysique est la connaissance qui n'est ni empirique, ni mathématique.

p. 679 : la métaphysique est le système de la raison pure ; elle contient la métaphysique de la nature + la métaphysique des mœurs (pure morale). Puis (A846/B874) la métaphysique passe de deux à quatre parties :

1. La philosophie transcendantale, c'est-à-dire les principes de l'entendement et de la raison. Cela décrit le « se rapporter » à un objet général. C'est l'ontologie qui considère l'objet dans sa plus grande généralité.

2. La physiologie qui prend pour objet la nature. C'est l'ensemble des objets donnés dans une intuition quelle qu'elle soit. Elle va se diviser elle-même selon ce qui est immanent et ce qui est transcendant. Il y aura la psychologie rationnelle. Puis la physique rationnelle comme science de la nature générale et pure. Ce sont les prolégomènes sur la physique pure.

3. La cosmologie rationnelle.

4. La théologie rationnelle.

Cette architectonique est elle-même une pure production de la raison à partir de l'Idée de philosophie. La Critique semble donc bien être englobée dans la métaphysique et elle est l'usage légitime des concepts *a priori*. Elle énonce bien les conditions de possibilité d'une métaphysique de la nature.

Il y a un double projet de cette nouvelle métaphysique : dire toute l'extension du pouvoir de la raison, mais aussi ses limites qui font qu'il ne pourra jamais se passer de la sensibilité. Pourquoi ici user du terme d'ontologie alors que la *Critique* met fin à l'ontologie ? On ne peut écrire une science de l'être en tant qu'être qui va du possible au réel. Il s'agit de développer un autre sens de l'ontologie. Le but est de formuler un idéal de la raison pure et non de reprendre l'argument ontologique. Il n'est possible de réaliser qu'une analytique de l'entendement pur, ce qui est une ontologie indirecte. On ne parle pas directement de l'être, mais de ce qui permet de le penser. De ce point de vue la *critique* est bien plus qu'une propédeutique à la métaphysique. La métaphysique est une entreprise de connaissance dans laquelle la raison n'a affaire qu'à elle-même. Il s'agit d'assumer l'exigence de la raison pour constituer l'univers.

Chapitre IV *Histoire de la raison pure.*



Dans ce texte de trois pages Kant inscrit son entreprise critique dans une histoire de la raison consciente d'elle-même. Je renvoie ici à l'article de Bernard Bourgeois, « L'histoire de la raison selon Kant », *Revue de théologie et de philosophie* 33 (1983), p. 165-174.