

UNIVERSITÉ PARIS-OUEST-NANTERRE-LA DÉFENSE
200, Avenue de la République
92001 NANTERRE CEDEX

Année 2008-2009

NOTES DE COURS A DIFFUSER

sur

Kant et la critique de la métaphysique dans la

Critique de la raison pure.

2^{ème} Partie.

LLPHI 414 & LLHUM 432 — PHILOSOPHIE MODERNE

Enseignant : M. Jean SEIDENGART

VI Introduction à l'étude de la « *Dialectique transcendante* ».

Il ne faut pas confondre « la logique transcendante » avec la logique générale ou la *logique formelle* qui traite de la forme générale de la pensée indépendamment de tout objet. Kant, dans sa *logique transcendante*, élève au rang de problème le rapport à l'objet. Il analyse les conditions de la rencontre et de la position de l'objet. En ce sens, on peut dire que toute *l'Analytique transcendante* constitue la doctrine kantienne de l'*objectivité*. En revanche, la *Dialectique transcendante*, à son tour, porte sur les apparences, c'est-à-dire sur les *illusions*, les erreurs et non pas sur les phénomènes. La *Critique* a donc pour fonction de produire la critique de l'*illusion transcendante*.

1°) La constitution de l'apparence et de l'illusion :

Il s'agit de l'illusion d'une extension de l'entendement pur, mais c'est une illusion nécessaire. Il y a un usage légitime des catégories (empirique), c'est-à-dire un *usage immanent*¹ (qui se tient à l'intérieur de la sphère de l'expérience) ; tel est bien le cas de la science par exemple. Mais il existe aussi un usage *illégitime* ou « *transcendant* » (comme dit Kant) de l'entendement pur : quand il s'étend au-delà du champ de l'expérience possible. Comme exemple d'usage *transcendant* de l'entendement pur, on peut prendre le cas de la *causalité* :

- Usage légitime → celui qu'en fait la physique.
- Usage illégitime → celui qu'en fait la métaphysique avec la preuve cosmologique.
- « Transcendantal » désigne l'analyse des conditions de possibilité, donc son usage est légitime.
- « Transcendant » s'oppose à immanent, ce terme est donc distinct de transcendantal et même il lui est opposé². Malheureusement, Kant lui-même commet cette confusion : il lui arrive parfois de dire transcendantal au lieu de transcendant³, il convient donc d'être très prudent lorsqu'on lit ce terme sous la plume de Kant.

La *raison* ne produit aucun concept, mais elle cherche seulement à étendre l'usage des concepts propres à l'entendement⁴. Cette illusion est naturelle et inévitable (c'est-à-dire nécessaire) : c'est un besoin, un désir de la raison, c'est donc naturel. Les sources de l'illusion sont profondément cachées dans la raison humaine.

Kant situe l'origine de l'illusion *dans* la raison et non pas dans quelque chose d'extérieur à la raison (les sens, l'imagination, etc...). Il est question du concept de *conflit* de la raison avec elle-même, et non pas de l'entendement avec l'imagination. La raison s'illusionne elle-même. Le concept d'*illusion* (c'est-à-dire le fait de s'illusionner) est actif et non pas passif. Le sujet n'est pas victime de l'illusion. Ainsi, le concept de *conflit* est le concept central de la dialectique. Le *conflit* ne peut se résoudre, car il n'y a pas de *médiation*.

¹ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 427 ; PUF, p. 453 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 560.

² Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 235-236 ; PUF, p. 253 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 331.

³ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 208 ; PUF, p. 223 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 301.

⁴ Cf. Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 391-401 ; PUF, p. 420-428 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 523-533.

En quoi consiste ce besoin ou ce désir ? C'est « l'irrépressible désir de trouver quelque part de quoi poser un pied ferme absolument au-delà des limites de l'expérience »⁵. Il s'agit là du désir d'absolu, du besoin de trouver un inconditionné ; ce désir d'absolu est le désir d'une unité achevée, absolue, inconditionnée. La raison produit par son désir les conditions et le résultat de son illusion : elle ne peut rejeter la responsabilité de l'illusion sur autre chose qu'elle-même. Pour employer un exemple que ne cite pas Kant : le mirage est le cas où le désir produit lui-même l'illusion.

« La cause [de l'apparence transcendantale] en est que, dans notre raison (considérée subjectivement comme un pouvoir humain de connaître), sont inscrites des règles fondamentales et des maximes de son usage qui ont intégralement l'apparence de principes objectifs et du fait desquelles il arrive que la nécessité subjective d'une certaine liaison de nos concepts, requise pour le bon fonctionnement de l'entendement, est tenue pour une nécessité objective de la détermination des choses en soi. »⁶.

D'où un second glissement du niveau des phénomènes à celui des noumènes. L'illusion est aussi attrayante que naturelle et nécessaire. L'attrait de l'illusion réside en ce qu'elle comble une attente, celle du désir et lui procure un réconfort.

2°) La raison comme « pouvoir des principes » :

« Toute notre connaissance débute avec les sens, passe de là à l'entendement et se termine par la raison, à laquelle rien en nous ne se peut trouver qui soit supérieur pour élaborer la matière de l'intuition et la ramener sous l'unité la plus élevée de la pensée »⁷.

La sensibilité fournit un donné ; l'entendement élabore une synthèse. Le donné de la sensibilité n'est pas informe, mais informé par les formes de la sensibilité : *Espace* et *Temps*. La synthèse est une organisation systématique grâce aux catégories de l'entendement ; et le « *je pense* » est le principe fondamental de la synthèse. Cependant toute synthèse de l'entendement n'est jamais totalement achevée. Ainsi, la *raison* tente la synthèse des synthèses, la synthèse achevée, complète en remontant à l'unité, à l'inconditionné, à l'absolu permettant de mettre un terme à la synthèse.

- *Entendement* = pouvoir des règles (permettant la synthèse).
- *Raison* = pouvoir des principes (qui permettraient à ce niveau ce que les règles permettaient au niveau de la sensibilité) :

« L'entendement peut bien consister en un pouvoir d'unifier les phénomènes par l'intermédiaire de règles : la raison est pour sa part le pouvoir d'unifier les règles de l'entendement sous des principes. Elle ne porte donc jamais directement sur l'expérience ou sur un quelconque objet, mais elle se rapporte à l'entendement pour donner aux connaissances diverses de celui-ci une unité *a priori* grâce à des concepts, laquelle unité *a priori* se peut appeler unité rationnelle et est d'une tout autre sorte que celle qui peut être produite par l'entendement »⁸.

Cette synthèse intellectuelle n'est jamais ultime. La *raison* oublie ses limites, ou plutôt, elle tente de les transgresser sans pouvoir les oublier en visant une unité absolue, c'est-à-dire l'Inconditionné. Toute expérience, toute connaissance exigent une unité. Or, l'unité de l'expérience n'est pas absolue (cf. l'« *anhypotheton* » < ἀνυπόθετον > de Platon). Kant essaye de donner un sens à l'*absolu*⁹. L'*absolu*, qui est souvent pris dans

⁵ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 517 ; PUF, p. 538 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 653.

⁶ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 236-237 ; PUF, p. 253 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 331-332.

⁷ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 237 ; PUF, p. 254 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 332.

⁸ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 239 ; PUF, p. 256 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 334-335.

⁹ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 253 ; PUF, p. 268-269 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 349-350.

un sens vague, est pris par Kant dans le sens précis d'*inconditionné*. Le désir de la raison est de s'élever à la synthèse inconditionnée. Son objet est de s'élever de la synthèse conditionnée, à laquelle l'entendement demeure toujours attaché, à la synthèse inconditionnée qu'il ne peut jamais atteindre :

« La raison pure a toujours sa dialectique, qu'on la considère dans son usage spéculatif ou dans son usage pratique ; car elle demande la totalité absolue des conditions pour un conditionné donné, et cette totalité ne peut absolument se rencontrer que dans les choses en soi. Mais comme tous les concepts des choses doivent être rapportés à des intuitions qui, chez nous autres hommes, ne peuvent jamais être que sensibles, partant nous font connaître les objets, non comme choses en soi, mais simplement comme des phénomènes, dans la série desquels ne peut jamais être rencontré l'inconditionné pour le conditionné et les conditions, une illusion <*Schein*> inévitable naît ainsi de l'application de cette idée rationnelle de la totalité des conditions (partant de l'inconditionné), aux phénomènes comme s'ils étaient des choses en soi (car ils sont toujours pris pour tels, quand font défaut les avertissements de la critique), mais on ne l'apercevrait jamais comme mensongère, si elle ne se trahissait elle-même par un *conflit* de la raison avec elle-même, dans l'application à des phénomènes de son principe fondamental qui consiste à supposer l'inconditionné pour tout conditionné »¹⁰.

Le désir de l'inconditionné est la racine du *conflit*. La *raison* se contredit, s'oppose à elle-même ; et c'est dans cette opposition à soi qu'elle découvre et reconnaît ses propres limites. Les limites ne sont donc pas imposées de l'extérieur par un interdit, mais elles sont découvertes dans l'expérience de la transgression. Ainsi, la *Critique de la raison pure* est bien l'élucidation de cette expérience de transgression qui permet de poser les limites de la raison pure.

3°) Les Idées transcendantales :

L'Idée n'est pas un « *concept pur ou catégorie* » (c'est-à-dire pas une structure de l'entendement qui rend possible l'expérience). L'Idée est un « concept nécessaire de la raison » ; et nul objet ne lui correspond dans l'ordre de l'expérience¹¹. Il est impossible de lui assigner un objet réel ou possible. Mais, bien qu'il n'y ait pas d'objet, le *concept nécessaire de la raison* n'est « ni superflu, ni vain »¹².

Les Idées transcendantales constituent un système¹³, c'est-à-dire un ensemble ordonné. Or, systématique ne signifie pas dogmatique. Selon ce système des Idées transcendantales, il y a 3 Idées transcendantales disposées dans un certain ordre :

- 1°/ Rapport au sujet.
- 2°/ Rapport au divers de l'objet dans le phénomène.
- 3°/ Rapport à toutes les choses en général.

Ces 3 Idées ont donc un rapport à une unité absolue :

- 1°/ Unité absolue (inconditionnée) du sujet pensant : l'*âme* ou psychologie rationnelle.
- 2°/ Unité absolue de la série des conditions au phénomène : le *monde* ou cosmologie rationnelle.
- 3°/ Unité absolue de la condition de tous les objets de la pensée en général : *Dieu* ou théologie rationnelle.

¹⁰ Kant, *Critique de la raison pratique*, tr. fr. Picavet, Paris, PUF, rééd. 1966, p. 115.

¹¹ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 254 ; PUF, p. 270 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 350 : « J'entends par Idée un concept nécessaire de la raison auquel aucun objet qui lui corresponde ne peut être donné dans les sens ».

¹² Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 255 ; PUF, p. 271 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 351.

¹³ Cf. Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 257 ; PUF, p. 273 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 353 : « Système des Idées transcendantales ».

L'Unité absolue du sujet pensant, c'est « l'unité originairement synthétique de l'aperception » : c'est-à-dire le « *je pense* », condition de possibilité de toute synthèse dans les jugements d'expérience. L'illusion consiste à glisser de la condition de possibilité à l'âme posée comme substance, c'est-à-dire à glisser du transcendantal au transcendant.

4°) « Les raisonnements dialectiques de la raison pure » :

Il ne faut pas les prendre pour de simples sophismes au sens de construction arbitraire : ils ne peuvent pas ne pas se produire :

« [Les déductions de ce genre] [...] ne correspondent pas à des inventions ni ne sont nées de façon contingente, mais sont issues de la nature de la raison. Ce sont des sophistications, non pas de l'être humain, mais de la raison pure elle-même, à l'égard desquelles même le plus sage de tous les hommes ne peut se libérer »¹⁴.

Il y a ainsi, un glissement (illégitime) du *subjectif* à l'*objectif*, c'est-à-dire de la *nécessité subjective* à la *nécessité objective* en raison du *désir* d'unité absolue (au sens positif). Par suite de ce *désir*, tout raisonnement dialectique conduit à l'affirmation d'une nécessité objective au niveau de l'être. Les types de raisonnements dialectiques sont différents pour chaque Idée transcendantale.

5°) « Des paralogismes de la raison pure »

« Je pense : *tel est donc le texte unique de la psychologie rationnelle, à partir duquel elle doit développer toute sa science* »¹⁵.

C'est donc le seul donné à partir duquel la psychologie rationnelle doit se constituer. Le « je pense » est une unité formelle chez Kant, c'est-à-dire non substantielle. Il y a un glissement illégitime à l'âme comme substance, c'est-à-dire un saut substantialiste : toute la psychologie rationnelle repose sur ce texte unique du « je pense ». Il y a 4 paralogismes de la raison pure par lesquels on passe (de façon illégitime) au sujet comme unité substantielle :

- Paralogisme de la substantialité.
- Paralogisme de la simplicité.
- Paralogisme de la personnalité (unité et identité dans le temps).
- Paralogisme de l'idéalité du rapport extérieur (avec les objets extérieurs).

¹⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 261 ; PUF, p. 277 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 358-359.

¹⁵ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 264 ; PUF, p. 279 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 399.

6°) « L'antinomie de la raison pure » :

<i>THÈSE</i>	<i>ANTITHÈSE</i>
« Le monde a un commencement dans le temps et il est aussi, relativement à l'espace, contenu dans certaines limites ».	« Le monde n'a ni commencement ni limites spatiales, mais il est infini aussi bien relativement à l'espace que par rapport au temps ».
« Toute substance composée, dans le monde, est constituée de parties simples, et il n'existe partout rien que le simple ou ce qui en est composé ».	« Aucune chose composée, dans le monde, n'est constituée de parties simples, et il n'existe nulle part rien qui soit simple dans ce monde ».
« La causalité qui s'exerce d'après les lois de la nature n'est pas la seule d'où puissent être dérivés les phénomènes du monde considérés dans leur totalité. Il est encore nécessaire d'admettre en vue de leur explication une causalité par liberté ».	« Il n'y a pas de liberté, mais tout dans le monde arrive uniquement d'après les lois de la nature ».
« Au monde appartient quelque chose qui, comme sa partie ou comme sa cause, est un être absolument nécessaire ».	« Il n'existe nulle part aucun être qui soit absolument nécessaire, ni dans le monde ni hors du monde, comme en constituant la cause ».

Les antinomies dans lesquelles sombre la pensée pure lorsqu'elle s'interroge sur l'univers *a priori* pris comme une chose en soi sont une preuve, comme on l'a vu précédemment, qu'elle ne peut par elle-même s'élever à la dignité d'un savoir. Il n'y a aucune contradiction dans l'Idée de l'*âme* et de *Dieu*. Ce ne sont pas des lieux de la dialectique. Le contentement de la raison peut donc bien être obtenu dans les Idées de l'*âme* et de *Dieu*, parce que la remontée à l'unité ultime est *possible*, bien que la critique dialectique l'interdise. C'est donc dans l'Idée cosmologique que se loge l'intérêt véritable de la *dialectique*. Cette Idée cosmologique a quatre antinomies que nous avons présentées dans un tableau :

« Ici se manifeste en effet un nouveau phénomène de la raison humaine, savoir une antithétique toute naturelle qui se crée sans que nul n'ait besoin de se creuser la cervelle et de tendre d'habiles pièges, mais où la raison se précipite d'elle-même et de manière inévitable »¹⁶.

Ce *conflit* n'est pas celui de deux puissances opposées, un conflit interne de la raison avec elle-même, autrement sérieux que les arguties sophistiques. Il n'y a aucune priorité de la thèse sur l'antithèse ou vice-versa. Kant fait mention d'un *conflit* interne, mais dont les termes sont *extérieurs* l'un à l'autre. Il s'agit d'une pure juxtaposition comme une juxtaposition topographique : Kant distribue dans l'espace (donc dans l'extériorité) un conflit qui perd son caractère interne : ici, il y a priorité de l'espace sur le temps. Thèse et antithèse s'opposent sans que l'une l'emporte sur l'autre : « ni confirmation, ni infirmation ne sont possibles ». Ce conflit est celui de la raison avec elle-même. Mais la dialectique reste sur place, dans l'immobilité de l'espace. C'est l'approfondissement de la thèse qui conduit à poser l'antithèse, mais en aucune façon il n'y a mouvement de genèse, ni un devenir qui serait celui des formes de la raison elle-même.

Pour Kant, toutes les *thèses* sont du côté du *dogmatisme*, toutes les *antithèses* sont du côté de l'*empirisme*. Mais il y a tout de même pour la raison davantage de satisfaction du côté des thèses, bien que, en toute équité, les deux séries aient égale valeur.

¹⁶ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 282 ; PUF, p. 327 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 417.

L'opposition thèse \Leftrightarrow antithèse n'est pas une véritable *contradiction* : le *conflit* < *Widerstreit* > au sens kantien, n'est pas encore la *contradiction* < *Widerspruch* > positive que tentera d'élucider Hegel. La première antinomie est en réalité une *équivoque* : ni la finité, ni l'infinité ne peuvent être affirmées de l'Idée de *Monde*.

Dans la troisième antinomie, les deux propositions opposées sont vraies : la thèse, au niveau de la *raison* (*noumènes*), l'antithèse au niveau de l'*entendement* scientifique (*phénomènes*). En dernière analyse, il n'y a pas de profonde contradiction, mais une opposition d'affirmations. Cette opposition trouve sa racine profonde dans « *la distinction de tous les objets en général en phénomènes et noumènes* »¹⁷. La dialectique kantienne repose tout entière sur l'articulation du monde phénoménal et du monde nouménal. Son intérêt profond est de démasquer l'illusion sans pouvoir rendre impossible sa production : la dialectique en tant que partie de la *Critique* de Kant ne détruit pas la dialectique en tant que produit naturel de la raison pure.

Or, lorsqu'il s'agit de déterminer quels sont les objets ou les problèmes inévitables de la raison pure, c'est-à-dire de la métaphysique au sens transcendant, Kant ne retient que les trois objets suivants (qui figureront au premier plan de la *Critique de la raison pratique*) à savoir : *Dieu*, la *Liberté* et l'*Immortalité de l'Âme*¹⁸. Curieusement, l'Idée transcendante de *Monde* ou d'univers ne figure pas dans cette énumération. Pourtant, on ne saurait dire que cette absence soit due à un « oubli » de la part de Kant ou à un manque d'intérêt pour la cosmologie, car il reconnaît expressément que cette Idée possède une éminente *dignité* ainsi qu'une certaine *sublimité* :

« Nous n'avons représenté les brillantes prétentions de la raison, quand elle étend son domaine au-delà des limites de l'expérience, qu'à travers des formules sèches. [...] Néanmoins, dans cette application de l'usage de la raison et dans son élargissement progressif, la philosophie qui abandonne le champ des expériences et se hausse peu à peu jusqu'à ces Idées sublimes montre une telle dignité que, si seulement le pouvait soutenir ses prétentions, elle laisserait largement en dessous d'elle toutes les autres sciences produites par l'homme, dans la mesure où elle promet de quoi fonder nos plus grandes espérances et de nous découvrir les fins dernières vers lesquelles tous les efforts de la raison doivent en définitive converger. [...] ce sont là des questions pour la solution desquelles le mathématicien donnerait bien volontiers toute sa science »¹⁹.

Donc, si le *Monde* ne figure pas dans la liste des *objets* de la métaphysique, c'est que son Idée suscite inmanquablement des *antinomies* qui nous empêchent d'hypostasier l'*objet* transcendant qu'elle vise. On ne rencontre rien de tel à propos de l'Idée de Dieu ou de celle d'âme²⁰. En outre, on ne peut s'empêcher de penser que la spécificité de l'Idée de Monde par rapport à l'Idée de Dieu ou à celle de l'âme, c'est qu'elle ne vise pas un objet transcendant ou suprasensible, mais plutôt l'ensemble de la réalité physi-

¹⁷ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 202 sq. ; PUF, p. 216 sq. ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 294.

¹⁸ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 30-31 ; PUF, p. 35 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 97 : « Ces inévitables problèmes de la raison pure sont *Dieu*, la *liberté*, et l'*Immortalité* » ; cf. aussi, *Critique de la raison pure*, AK III, 260 (note de Kant) et AK III, 518 ; PUF, p. 275 et 539 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 356 et 654.

¹⁹ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 322-323 ; PUF, p. 358. ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 454-455.

²⁰ Cf. *Critique de la raison pure*, AK III, 444 ; PUF, p. 469 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 577 : « Or, il n'y a pas le moindre obstacle qui nous empêche d'*admettre* aussi ces Idées comme objectives et hypostasiées, sauf pour l'idée cosmologique, où la raison se heurte à une antinomie quand elle veut la mettre en œuvre (l'Idée psychologique et l'Idée théologique ne contiennent rien de tel) ».

que, c'est-à-dire la totalité de ce qui existe dans l'espace et dans le temps²¹. Kant définit ainsi le Monde : « *par monde se trouve compris l'ensemble global de tous les phénomènes* < *unter Welt der Inbegriff aller Erscheinungen verstanden wird* > »²². Toutefois, on ne saurait simplement s'en tenir à l'ensemble des phénomènes, car Kant prend le terme de *Monde* en son sens transcendantal, c'est-à-dire qu'il vise par delà les phénomènes : « *l'absolue totalité de l'ensemble global des choses existantes* »²³. Or, pour atteindre à cette totalité absolue, la raison pure opère une synthèse *a priori* qui « *dépasse toute expérience possible* » puisqu'il lui faut tenter de s'élever à l'Inconditionné. Le Monde n'est rien d'autre qu'une Idée, l'Idée d'une totalité *absolue*. Dès lors, il nous faut être très attentifs pour saisir exactement la structure de la *démarche logique* de la raison pure, dans ses tentatives illusoire pour atteindre l'Inconditionné à partir du conditionné et des données empiriques. C'est ce que Kant nous donne à comprendre en nous avertissant au début de l'*Antinomie de la raison pure* :

« Il nous faut remarquer *premièrement*, que c'est seulement de l'entendement que peuvent provenir des concepts purs et transcendants, que la raison n'engendre proprement aucun concept, mais qu'en tout état de cause elle se borne à affranchir le *concept d'entendement* des limitations inévitables d'une expérience possible, et cherche donc à l'étendre au-delà des limites de l'empirique, mais si c'est pourtant en maintenant une liaison avec celui-ci. [...] Elle fait ainsi de la catégorie une Idée transcendante pour conférer une complétude absolue à la synthèse empirique en poursuivant celle-ci jusqu'à l'Inconditionné »²⁴.

Autrement dit, le passage du conditionné à l'inconditionné, c'est-à-dire de l'empirique à l'Idée transcendante, se fait au moyen d'un raisonnement bien déterminé (un syllogisme selon Kant) et tout à fait particulier. Le contenu de ce raisonnement obéit à un principe de la raison pure que Kant exprime sous une forme *hypothétique* : « *si le conditionné est donné, se trouve donnée aussi la somme entière des conditions, et par conséquent l'absolument inconditionné*, par lequel seulement le conditionné était possible »²⁵. En lui-même, ce syllogisme hypothétique n'aurait rien de répréhensible si nous voyions en lui un simple principe *subjectif*. Or, l'origine de l'illusion transcendante vient de ce que nous prenons cette exigence *subjective* d'inconditionné propre à notre raison, ce désir d'absolu et d'unité achevée pour une réalité en soi : nous prenons une liaison nécessaire entre nos pensées pour une liaison nécessaire dans l'être.

« La cause en est que, dans notre raison (considérée subjectivement comme un pouvoir humain de connaître), sont inscrites des règles fondamentales et des maximes de son usage qui ont intégralement l'apparence de principes objectifs et du fait desquelles il arrive que la nécessité subjective d'une certaine liaison de nos concepts, requise pour le bon fonctionnement de l'entendement, est tenue pour une nécessité objective de la détermination des choses en soi. *Illusion* qui ne saurait être évitée. [...] La dialectique transcendante se contentera donc de mettre en évidence l'apparence des jugements transcendants et en même temps d'empêcher que cette apparence ne nous abuse »²⁶.

Autrement dit, l'illusion transcendante consiste à hypostasier un désir de la raison. Le désir d'arrêter la régression du conditionné à sa condition, elle-même conditionnée à son tour, et ce à l'infini, conduit la raison à se reposer sur unité fictive, mais prétendu-

²¹ Kant montre même que la spécificité des Idées cosmologiques consiste en ce qu'elles se rapportent non pas à un être suprasensible (Dieu, âme), mais : « elles poursuivent purement et simplement la synthèse des phénomènes, par conséquent la synthèse empirique », *Op. cit.*, AK, III, 282 ; PUF, p. 328 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 418.

²² Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 289 ; PUF, p. 334 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 425.

²³ *Ibid.*

²⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 283 ; PUF, p. 328-329 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 418-419.

²⁵ *Ibid.*, cf. aussi des formulations analogues : AK, III, 242-243 et 259.

²⁶ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 236 ; PUF, p. 253 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 331-332.

ment objective. C'est sur la base de cette illusion que nous opérons subrepticement un glissement du plan des phénomènes à celui des noumènes. Ce qui nous permet de découvrir puis de démasquer cette illusion, c'est le *conflit* interne dans lequel sombre la raison et qu'elle ne cesse d'engendrer elle-même toutes les fois qu'elle « *applique cette Idée rationnelle de la totalité des conditions (partant de l'Inconditionné), aux phénomènes comme s'ils étaient des choses en soi* »²⁷.

a) L'armature logique des raisonnements dialectiques propres à l'Antinomie :

Kant précise d'emblée que la raison pure procède, dans sa démarche dialectique, naturellement selon des raisonnements complexes ou composés qui s'efforcent de conclure des conséquences aux principes. bien qu'elle puisse procéder suivant une voie inverse, qu'il appelle *descendante*, la raison pure, dans la stricte mesure où elle a besoin de remonter à un Inconditionné absolu, elle le cherche plutôt du côté des conditions et des principes que du côté des conditionnés et des conséquences. Or, c'est cette démarche logique que Kant appelle un *prosyllogisme*²⁸. En effet, il y a une dissymétrie entre la progression ou « *série descendante* » de l'épisylogisme et la régression ascendante du prosyllogisme, car l'Idée transcendantale cherche la *totalité* absolue des conditions, donc l'Inconditionné, en amont de la série des conditionnés. Bref, elle espère trouver grâce à la régression prosyllogistique un commencement logique premier, c'est-à-dire un principe du côté des conditions, pour l'ériger ensuite comme chose en soi sur le plan de l'être. En revanche, la série des conditionnés pouvant être virtuellement sans fin du côté descendant des conséquences, elle reste *inachevée* et la raison ne peut espérer y découvrir l'inconditionné dont elle a besoin. Enfin, le seul point de vue qui nous intéresse ici, puisque l'on affine en métaphysique à la *relation* entre le conditionné et l'Inconditionné qui fonde seul la *totalité* des conditions pour le conditionné, c'est la *Relation*. Or, la *logique* formelle nous apprend qu'il n'existe que trois sortes d'inférences syllogistiques du point de vue de la Relation :

« Il faudra chercher un *inconditionné*, premièrement, de la synthèse *catégorique* dans un *sujet*, deuxièmement, de la synthèse *hypothétique* des membres d'une *série*, troisièmement de la synthèse *disjonctive* des parties dans un *système*. Tel est en effet le nombre de sortes de raisonnements, dont chacun tend, à travers des prosyllogismes, vers l'inconditionné : la première vers un sujet qui lui-même ne soit plus prédicat, la deuxième vers une supposition qui ne suppose rien au-delà, la troisième vers un agrégat des membres de la division qui n'exige rien de plus pour achever la division d'un concept »²⁹.

Comme nous pouvons le constater, c'est le concept de *série* qui est caractérisé en propre l'Antinomie, ce qui reste encore extrêmement fidèle à la conception leibnizowolffienne de la cosmologie rationnelle³⁰. C'est dans ce cadre logico-conceptuel précis que Kant va aborder la question de l'infinité cosmique. Or, dans la mesure où le concept de *série* a partie liée avec le *fini* et l'*infini*, on peut dire que c'est l'opposition de ces deux derniers prédicats qui va générer et commander l'ensemble du conflit interne à la cosmologie transcendantale. La *série* des conditions doit être donnée *tout entière* avec le conditionné, et cela, ne change nullement si elle est *finie* ou *infinie*. En effet, si elle est

²⁷ Kant, *Critique de la raison pratique*, AK V, 107 ; tr. fr. Picavet, PUF, rééd. 1966, p. 115.

²⁸ Cf. *Critique de la raison pure*, AK III, 256 ; PUF, p. 272 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 352 ; cf. aussi *Logique*, AK IX, p. 133-134, § 87 ; tr. fr. ; Guillermit, Paris, Vrin, 1979, p. 145.

²⁹ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 251 ; PUF, p. 267-268 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 347-348.

³⁰ On se souvient, en effet, que Wolff avait écrit dans sa *Cosmologia generalis*, Francfort et Leipzig, 1731 ; rééd. Olms, Hildesheim, 1964, § 48, p. 44 : « On appelle *Monde*, ou même *Univers*, la série des êtres finis qui sont liés entre eux aussi bien simultanément que successivement < *Series entium finitorum tam simultaneorum, quam successivorum inter se connexorum dicitur Mundus, sive etiam Universum* > ».

finie, c'est qu'elle contient *a parte priori* un premier terme qui constitue une sorte de limitation ou de commencement absolu. Si elle est *infinie*, au contraire, cela signifie simplement que tous ses termes sont conditionnés, mais que c'est la série elle-même, prise comme totalité, qui est inconditionnée³¹. Ces deux hypothèses opposées appliquées tour à tour aux quatre Idées cosmologiques produisent les quatre *antinomies*. Plus précisément, les *thèses* (finitistes) procèdent de la première hypothèse, tandis que les *antithèses* (infinistes) se rattachent à la seconde hypothèse selon laquelle la *série* des conditions est *illimitée*, bien qu'elle soit en elle-même inconditionnée. Donc, Kant admet au moins à ce niveau, que les idées de totalité et d'infinité ne sont pas opposées ni exclusives l'une de l'autre.

b) L'infinité de l'univers en question dans la « première antinomie » :

Kant considère qu'il retrouve, à l'aide de la systématique catégoriale, tout ce qui a pu être pensé avant lui, de façon contradictoire, au sujet de l'univers : il reconstruit systématiquement le conflit interne à la cosmologie rationnelle qui l'empêche de se constituer comme science en raison des contradictions qu'elle engendre. Par contraposée, Kant entend montrer également que la science ne saurait prendre la place de la métaphysique traditionnelle. Notons également que c'est en vain désormais que l'on chercherait des propos enthousiastes de Kant en faveur de l'infinité cosmique, du moins dans l'exposition systématique des *antinomies*. En outre, les considérations cosmologiques concernant la grandeur extensive de l'univers ne font plus appel à la toute-puissance ni à la Bonté de Dieu. Seule, la *Quatrième antinomie* fait un peu exception à cette *épuration* de la cosmologie rationnelle ; mais, d'une certaine manière, elle sert de transition entre la cosmologie et la théologie rationnelles. Ce point n'est pas totalement à négliger, car nous verrons ultérieurement, que l'on retrouve, cependant, des traces de l'attachement que Kant vouait, depuis ses jeunes années, sinon à l'infinité de l'univers, du moins à la grandeur, à l'ordre et à la beauté du *spectacle* cosmique. Cet intérêt se déplace vers le plan de la physico-théologie et vers celui du sentiment du sublime.

La formulation de la première antinomie est radicale et n'envisage aucune nuance par rapport à la grandeur extensive du monde dans l'espace et le temps. Par exemple, il n'envisage pas le cas d'un univers qui a un commencement *a parte ante*, comme dans la *Théorie du ciel*, mais qui s'étend infiniment dans l'espace et le temps *a parte post*. Suivons de très près la formulation exacte de Kant³² :

Thèse	Antithèse
« Le monde a un commencement dans le temps et il est aussi, relativement à l'espace, contenu dans certaines limites ».	« Le monde n'a ni commencement ni limites spatiales, mais il est infini aussi bien relativement à l'espace que par rapport au temps ».

On peut remarquer que Kant s'est efforcé de donner une formulation symétrique et simultanée de la thèse et de l'antithèse, en affectant l'énoncé de l'antithèse du signe de la négation pour mieux faire ressortir la contradiction. Toutefois, il a voulu donner aussi à l'antithèse une formulation affirmative qui indique clairement sa prise de position infinitiste, puisque l'on peut lire chaque antinomie en commençant aussi bien par la thèse

³¹ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 288 ; PUF, p. 333 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 423-424.

³² Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 294-295 ; PUF, p. 338-339 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 430-431 : « *Antithesis : Die Welt hat keinen Anfang, und keine Grenzen im Raume, sonder ist, sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raums, unendlich* » ; « *Antithesis : Die Welt hat keinen Anfang, und keine Grenzen im Raume, sonder ist, sowohl in Ansehung der Zeit, als des Raums, unendlich* ».

que par l'antithèse. Ici, la dialectique est bien un refus de l'unilatéralité. Bien qu'il s'agisse là d'une « *méthode sceptique* » (inspirée, d'après certains commentateurs, de Bayle et d'Arthur Collier³³), elle pour fonction, au moins à titre provisoire, de faire ressortir de façon éclatante les contradictions de la cosmologie, Kant expose dans un style *dogmatique* le contenu des énoncés contradictoires. Par conséquent, l'essentiel de l'antinomie doit résider dans les *preuves* qui ont permis d'établir respectivement la thèse et l'antithèse. Or, toutes les preuves alléguées, aussi bien en faveur des thèses que des antithèses, sont de type non pas *ostensif*, mais *apagogique*, c'est-à-dire *indirectes, négatives* (ou par l'absurde), et font usage du *modus tollens*³⁴. Il faut ajouter que Kant est très réservé sur la valeur de toute preuve de type apagogique, car il déclare : « *qu'elle est la véritable illusion par laquelle ont toujours été leurrés ceux qui admirent la solidité de nos raisonneurs dogmatiques* »³⁵.

Lorsque l'on passe de la forme au contenu de la première antinomie, on est frappé de voir que Kant ne remet nullement en cause l'infinité de l'espace et du temps (considérée comme définitivement établie dans l'*Esthétique transcendantale*), mais seulement l'infinité ou la finité du *Monde* dans l'espace et le temps. En effet, la cosmologie porte sur le monde pris comme chose en soi, tandis que le caractère *subjectif* de l'espace et du temps ne relève pas de la cosmologie, mais des formes *a priori* de la sensibilité. La seule *réalité* propre de l'espace et du temps est d'ordre empirique, c'est-à-dire d'ordre phénoménal, sinon on sombrerait dans l'impasse dogmatique du *réalisme transcendantal*. Donc toute la première antinomie envisage les conséquences d'une conception finitiste ou infinitiste de l'Idée transcendantale d'univers *dans* l'espace et le temps. D'où la disconvenance flagrante entre les Idées cosmologiques et les conditions transcendantales de la connaissance objective (définies dans l'*Esthétique* et dans l'*Analytique*). Les antinomies cosmologiques viennent de ce que le Monde ne peut être *à la fois* pris comme chose en soi *et* comme phénomène spatio-temporel.

En fait, Kant veut montrer contre le rationalisme dogmatique attaché à la *Thèse*, que l'Idée de monde n'a de sens que par rapport à notre expérience possible (dont l'extension est illimitée), c'est-à-dire que le monde n'est rien pour nous, si on l'envisage en dehors de l'espace et du temps. Mais il veut aussi opposer à l'empirisme, qui prend appui sur cette illimitation principielle de notre expérience pour défendre l'infinitisme, qu'en tant que rien ne peut venir limiter notre expérience, celle-ci ne peut constituer précisément un tout achevé. Pour éviter de s'enfermer dans cette contradiction mortelle entre deux assertions opposées, mais aussi intenables l'une que l'autre, Kant nie simultanément ces deux affirmations absurdes en montrant que la chose en soi (le Monde), à laquelle elles étaient censées se rapporter, est pour nous inconnaissable. Ainsi Kant en conclut que le monde n'est *ni fini, ni infini* :

³³ Jean Ferrari a souligné à plusieurs reprises, (suivant en cela Cassirer, Vleeschauwer et Heimsoeth), l'influence très probable de Bayle sur la pensée de Kant. Cf. à ce sujet, J. Ferrari, *Les sources françaises de la philosophie de Kant*, Paris, Klincksieck, 1979, p. 91-99. Cf. aussi Jean Hermann De Vleeschauwer, *Les Antinomies kantienne et la Clavis universalis d'Arthur Collier*, in *Mind*, vol. 47., p. 303-320.

³⁴ Cf. les utiles précisions qu'apporte la *Logique* de Kant publiée par Jäsche, AK IX, 52 ; tr. fr. Guillelmit, Paris Vrin, 1979, p. 57 : « Le mode de raisonnement, selon lequel la conséquence peut seulement être un critère *négativement* et *indirectement* suffisant de la vérité de la connaissance, est appelé en logique le mode *apagogique* (*modus tollens*) ».

³⁵ Kant, *Critique de la raison pure, Discipline de la Raison pure*, AK III, 516 ; PUF, p. 536 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 651. Kant ajoute en guise de conclusion à ce développement : « la critique découvrira aisément l'illusion dogmatique, et elle contraindra la raison pure à renoncer à ses prétentions exagérées dans l'usage spéculatif et à rentrer dans les limites du terrain qui lui est propre, c'est-à-dire des principes pratiques ».

« Le monde n'existe pas du tout en soi (indépendamment de la série régressive de mes représentations), il n'existe ni comme un *tout infini en soi*, ni comme un *tout fini en soi*. Il ne peut se trouver que dans la régression empirique de la série des phénomènes et non pas du tout pour lui-même. Par conséquent, si cette série est toujours conditionnée, elle n'est jamais donnée en entier, et le monde n'est donc aucunement un tout inconditionné : il n'existe donc pas non plus, en tant que tel, avec une grandeur infinie ni avec une grandeur finie »³⁶.

Cette conséquence extrême de la contradiction dialectique débouche en même temps sur les termes mêmes de sa solution. En effet, Kant n'aura plus qu'à déconstruire les conditions de ce conflit en analysant la source de cette illusion transcendantale particulière pour la résoudre et rétablir les conditions d'une paix durable dans ce terrain d'affrontements qu'était devenue la métaphysique. Nous retrouvons bien là l'intention fondamentale de l'*idée critique* qui entend arbitrer les conflits de la raison pure, puisqu'elle présente la *Critique* : « *comme le véritable tribunal pour tous les différends dans lesquels celle-ci est impliquée* »³⁷.

En fin de compte, il est tout aussi difficile d'accepter que le monde ne soit ni fini ni infini, que de rejeter l'existence du monde comme chose en soi, surtout si celle-ci est qualifiée d'inconnaissable. C'est donc le sens exact de la solution kantienne de la première antinomie qu'il nous faut examiner à présent.

c) Vers la solution de la dialectique cosmologique.

Le résultat immédiat de l'exposition de la première antinomie est plutôt déconcertant. En effet, tout l'intérêt de la méthode apagogique permet de montrer facilement que si l'on tire des conséquences fausses ou absurdes d'un quelconque principe, c'est que ce dernier est faux en vertu de la loi du *modus tollens*. Or, si le *modus tollens* nous permet d'écarter une hypothèse comme fausse, il devrait nous permettre au moins d'admettre l'hypothèse contradictoirement opposée en vertu du principe du tiers exclu³⁸. Mais la première antinomie de la raison pure aboutit à une impasse dans la mesure où les deux propositions contradictoires sont également fausses et rendent intenable l'« *aut...aut* » de la grandeur du Monde.

Certes, d'après les principes de contradiction et du tiers exclu, il est impossible que deux propositions contradictoires soient également fausses ou qu'elles soient également vraies en même temps et sous le même rapport³⁹ ; à moins que l'objet lui-même, à propos duquel joue l'opposition contradictoire, ne soit qu'une sorte de notion mal formée, une notion illusoire : dans ce cas, la vérité reste hors de portée de la simple démarche logique formelle. C'est précisément le cas des deux premières antinomies de la raison pure et plus particulièrement celui de la première antinomie que Kant considère comme exemplaire, puisque c'est à elle seule qu'il se réfère dans sa *Théorie transcendantale de la Méthode* pour illustrer le caractère très insuffisant des preuves apagogiques :

« Ou bien, les deux parties, tout autant celle qui affirme que celle qui nie, prennent pour fondement, abusées qu'elles sont par l'apparence transcendantale, un concept impossible de l'objet, et dans

³⁶ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 347 ; PUF, p. 380 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 479.

³⁷ Kant, *Critique de la raison pure*, *Discipline de la Raison pure*, AK III, 491 ; PUF, p. 514 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 626.

³⁸ Dans sa *Logique*, publiée par Jäsche, Kant formule ainsi le principe du tiers exclu, AK IX, 130 ; tr. fr. Guillermit, Paris Vrin, 1979, p. 141 : « *A contradictorie oppositorum negatione unius ad affirmationem alterius, a positione unius ad negationem alterius valet consequentia* ». Cf. aussi à ce sujet la *Critique de la raison pure*, *Discipline de la Raison pure*, AK III, 514 ; PUF, p. 535 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 650 : « si, [...] l'on peut trouver une unique conséquence fausse parmi celles qui découlent du contraire de cette connaissance, ce contraire est faux lui aussi, et par conséquent la connaissance que l'on avait à prouver est vraie ».

³⁹ Kant y insiste, cf. *Logique*, AK IX, 116-117 ; tr. fr. Guillermit, Paris Vrin, 1979, § 48 p. 127.

ce cas s'applique la règle : *non entis nulla sunt praedicata*, c'est-à-dire qu'aussi bien ce que l'on énonce affirmativement que ce que l'on énonce négativement de l'objet est, d'un côté comme de l'autre, inexact, et que l'on ne peut parvenir de façon apagogique, par la réfutation du contraire, à la connaissance de la vérité. Ainsi, par exemple, si l'on suppose que le monde sensible est *en soi* donné selon sa totalité, il est faux qu'il doit être *ou bien* infini dans l'espace, *ou bien* fini et limité, parce que les deux énoncés sont faux »⁴⁰.

Autrement dit, la première antinomie n'est pas autre chose que la conséquence d'une Idée qui renferme une contradiction *in subjecto* : celle de l'ensemble des *phénomènes* pris comme *chose en soi*, ou, inversement, celle d'une *chose en soi* qui serait pourtant *donnée*. La position philosophique erronée qui admet et favorise ce genre de concept illusoire, c'est ce que Kant appelle le *réalisme transcendantal*, puisqu'il « transforme donc de *simples représentations* en choses en soi »⁴¹. La question rejaillit donc sur l'*origine* transcendantale de ce malentendu absurde, de ce glissement de sens subreptice. En fait, l'illusion transcendantale ne provient pas tant d'une prise de position philosophique délibérée, que d'une subreption de la raison pure qui nous fait glisser malencontreusement du plan des *phénomènes* à celui des *noumènes*. Nous prenons ce qui n'a qu'une réalité phénoménale pour une réalité absolue. Ce qui ne signifie nullement pour autant que Kant rejette l'idée que le Monde puisse avoir une existence en soi, car il déclare à propos des représentations partielles que nous recevons de l'ensemble des phénomènes : « *la cause non sensible de ces représentations nous est totalement inconnue, et c'est pourquoi nous ne pouvons l'intuitionner comme objet* »⁴². La subreption qui est à l'origine de cette illusion transcendantale se dissimule sous la forme d'un syllogisme défectueux qui prend le même terme dans deux sens différents dans les prémisses. D'où cette sorte de *sophisme* que les Anciens avaient déjà dénoncée sous le nom de « *sophisma figurae dictionis* »⁴³ et qui se présente ainsi dans ses prémisses :

« Quand le conditionné est donné, la série entière de toutes ses conditions est aussi donnée ; or, les objets des sens nous sont donnés comme conditionnés ; donc, etc. [...] La majeure du raisonnement cosmologique prend le conditionné dans le sens transcendantal d'une catégorie pure, alors que la mineure le prend dans le sens empirique d'un concept de l'entendement appliqué à de simples phénomènes »⁴⁴.

Kant critique la formulation de la majeure parce qu'elle est beaucoup trop générale et qu'elle ne laisse apparaître qu'une simple exigence logique *a priori* qui nous fait oublier purement et simplement « *les conditions de l'intuition, sous lesquelles seulement des objets peuvent être donnés* »⁴⁵. A ce niveau, c'est la philosophie transcendantale qui vient corriger les déficiences de la logique formelle. Toutefois, avant de fournir la clef de la solution de l'*Antinomie* Kant a jugé indispensable de déterminer les principaux

⁴⁰ Kant, *Critique de la raison pure*, *Discipline de la Raison pure*, AK III, 515 ; PUF, p. 536 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 651.

⁴¹ Kant, *Critique de la raison pure*, *Dialectique transcendantale*, AK III, 339 ; PUF, p. 372 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 471.

⁴² Kant, *Critique de la raison pure*, *Dialectique transcendantale*, AK III, 340 ; PUF, p. 374 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 472-473.

⁴³ Kant, *Critique de la raison pure*, *Dialectique transcendantale*, AK III, 344 ; PUF, p. 377 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 476. La *Logique* précisait, AK IX, 134-135 ; tr. fr. Guillermit, Paris Vrin, 1979, § 90, p. 146 : « Le *sophisma figurae dictionis*, où le moyen terme est pris en des sens différents ».

⁴⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, *Dialectique transcendantale*, AK III, 342, 343-344 ; PUF, p. 376-377 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 474, 476.

⁴⁵ Kant, *Critique de la raison pure*, *Dialectique transcendantale*, AK III, 344 ; PUF, p. 377 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 476.

avantages et les inconvénients majeurs que comportent respectivement les *Thèses* (finitistes) et les *Antithèses* (infinatistes), car la seule connaissance des termes d'un problème est insuffisante si l'on en ignore les enjeux.

d) Les enjeux et les intérêts de la raison dans ce conflit :

Puisque la logique formelle est totalement impuissante et incapable de résoudre à elle seule l'antinomie, il convient donc de revenir sur les motifs *externes* susceptibles de pousser la spéculation cosmologique vers le camp du finitisme (thèses) ou de l'infinatisme (antithèses). Kant tente ainsi d'opérer une sorte d'arbitrage entre les parties, non plus en se fondant sur un examen des preuves déjà alléguées, mais en fonction des *intérêts* de la raison qui entrent en jeu dans ce conflit et des conséquences qui rejailissent sur toutes ses options possibles. Force est de constater que dès cette *Troisième section* de l'antinomie, Kant va opérer un déplacement de perspective qui fait une part de plus en plus belle à l'usage *pratique* de la raison par rapport à son usage *théorique*. Tout se passe comme si l'ensemble de la *Dialectique transcendantale* dessinait « en creux » la place éminente que viendra occuper la philosophie *pratique* par la suite. Kant s'implique lui-même personnellement dans le conflit en se demandant ouvertement : « de quel côté nous préférierions nous tourner, si nous nous trouvions forcés de prendre parti »⁴⁶.

Kant qualifie de dogmatisme la position globale de tous les défenseurs de la thèse et d'empirisme celle des partisans de l'antithèse. Bien que ces dénominations soient censées s'appliquer de façon *intemporelle* aux deux parties, on sent, cependant, le poids des affrontements philosophiques contemporains de Kant : d'une part, l'héritage dogmatique de l'école leibnizo-wolffienne favorable à l'ontologie traditionnelle et, d'autre part, la descendance empiriste de Bacon (qui inclut Locke, Hume et même Newton) favorable aux sciences et à la méthode expérimentale. Quittant, l'espace d'un instant, le plan du système pour jeter un regard furtif du côté de l'histoire, Kant place *Platon* à la tête du *dogmatisme* et *Epicure* comme chef de file de l'*empirisme*, ce qui est très habile parce qu'il ne s'agit ici nullement de désigner de hauts personnages comme fauteurs de troubles dans le champ de la cosmologie, mais de retrouver une constante historique qui ne fait que se manifester et se dévoiler peu à peu sur la route de l'histoire de la raison pure⁴⁷. Ce qui est important ici, c'est de comprendre que le *dogmatisme* et l'*empirisme* sont aussi dogmatiques l'un que l'autre lorsqu'ils entendent prononcer sur les *Idées* qui sortent du champ de l'expérience possible, le premier par ce qu'il *affirme* et le dernier par ce qu'il *nie*. En effet, malgré l'admiration que Kant porte à l'empirisme pour la rigueur implacable de sa démarche dans les sciences de la nature, il dénonce ses prétentions et son manque de modestie dans les questions qui dépassent la sphère de ses compétences :

« Si le philosophe empiriste, avec l'antithèse qu'il exprime, n'avait pas d'autre objectif que d'abaisser la témérité et l'outrecuidance d'une raison qui, en méconnaissant sa véritable destination, fanfaronne [...] et s'il se contentait de cela, son principe serait une maxime nous invitant à modérer nos prétentions, à cultiver la modestie dans ce que nous affirmons. [...] En revanche, si l'empiriste devient lui-même dogmatique relativement aux Idées (comme cela arrive dans la plupart des cas) et qu'il a l'audace de nier ce qui se situe au-delà de la sphère de ses connaissances intuitives, il tombe

⁴⁶ Kant, *Critique de la raison pure*, *Dialectique transcendantale*, AK III, 323 ; PUF, p. 359 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 455.

⁴⁷ D'ailleurs, Kant retrouve encore Platon et Epicure dans son esquisse finale de la première *Critique*, AK III, 551 ; PUF, p. 569-570 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 686 : « Epicure peut être mentionné comme le plus notable philosophe de la sensibilité, Platon comme le plus notable philosophe de ce qui relève l'intellectuel. Cette différence des écoles, si subtile qu'elle soit, avait déjà commencé dans les temps les plus primitifs, et elle s'est maintenue longtemps de manière ininterrompue ».

lui-même dans le défaut de l'immodestie qui est ici d'autant plus répréhensible qu'un irréparable dommage se trouve ainsi occasionné à l'intérêt pratique de la raison »⁴⁸.

Donc, si l'on revient au premier conflit de la cosmologie rationnelle, il n'y a plus lieu de s'étonner de voir figurer l'empirisme dans le camp des antithèses, puisqu'il ne s'agit que de l'*empirisme dogmatique*. Ce n'est pas la même chose, en effet, d'affirmer que l'entendement peut, en droit, « *étendre sans fin ses connaissances, en restant dans le champ des expériences possibles* » et de prétendre que l'univers pris comme chose en soi est infini ! La seconde affirmation opère un saut téméraire de l'esprit, qui se détourne délibérément de la méthode scientifique, chère aux empiristes, et prétend être en mesure de prononcer sur l'être même des choses : c'est bien du dogmatisme subrepticement dissimulé derrière une façade empiriste.

Si nous revenons aux avantages et aux inconvénients respectifs du dogmatisme et de l'empirisme que Kant met ici en balance, il apparaît nettement que c'est le *dogmatisme* qui offre le plus d'avantages à la raison pure. Les thèses du dogmatisme présentent un triple intérêt. Elles satisfont, en effet, l'intérêt *pratique* (car elles favorisent la morale et la religion), l'intérêt *spéculatif* (en fournissant un point de départ absolu et inconditionné à toute spéculation), et enfin elles ont l'avantage d'être *populaires* (puisqu'elles écartent toute régression indéfinie vers un principe très éloigné ou inaccessible). On notera au passage que Kant commence *tout d'abord* par évaluer l'intérêt *pratique*, ce qui en dit long sur ses préoccupations éthico-religieuses⁴⁹. Pour ce qui concerne l'empirisme dogmatique, le bilan lui est plutôt défavorable, car l'intérêt *pratique* des antithèses est nul et, en outre, il va « *entièrement à l'encontre de toute popularité* »⁵⁰. Kant reconnaît, malgré tout, un intérêt éminent à l'infinitisme des antithèses sur le plan *spéculatif*, dans la mesure où il permet d'« *étendre sans fin la connaissance < und faßliche Erkenntnis ohne Ende erweitern kann >* ». D'ailleurs, cet aspect de l'empirisme (auquel Kant tient tout particulièrement), sera sauvé dans une phase ultérieure de la *Dialectique*, grâce à l'« *usage régulateur des Idées de la raison pure* ». En revanche, nous comprenons très clairement désormais les craintes de Kant face à l'infinitisme cosmologique des antithèses. En effet, si nous laissons de côté momentanément la question de la popularité, Kant redoute les ravages que pourrait entraîner l'infinitisme dans la *morale* et dans la *religion* :

« Le simple empirisme semble retirer à l'une comme à l'autre [à la morale et à la religion] toute force et toute influence. S'il n'y a pas un être originaire qui soit distinct du monde, si le monde est sans commencement et donc aussi sans auteur, si notre volonté n'est pas libre et si l'âme est aussi divisible et corruptible que la matière, dans ce cas, les Idées *morales* et leurs principes perdent eux aussi toute validité et s'effondrent en même temps que les Idées *transcendantales* qui constituaient leur soubassement théorique »⁵¹.

⁴⁸ Kant, *Critique de la raison pure, Dialectique transcendante*, AK III, 326-327 ; PUF, p. 362 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 458-459. C'est nous qui soulignons.

⁴⁹ C'est bien Kant qui avait affirmé explicitement que toute la *Critique de la raison pure* doit être comme le rempart de la morale et de la religion, cf. *Architectonique*, AK III, 549-550 ; PUF, p. 567 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 684 : « En suivant tout le cours de notre Critique, on se sera suffisamment convaincu, que, bien que la métaphysique ne puisse pas être le soubassement de la religion, elle doit pourtant en demeurer toujours comme le rempart, et que la raison humaine, qui est déjà dialectique par l'orientation de sa nature, ne peut jamais se passer d'une telle science, qui vient la brider et qui, par une connaissance scientifique et pleinement éclairante de soi-même, écarte les dévastations que, sinon, une raison spéculative dépourvue de lois susciterait tout à fait immanquablement aussi bien dans la morale que dans la religion ».

⁵⁰ Kant, *Critique de la raison pure, Dialectique transcendante*, AK III, 328 ; PUF, p. 363 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 460.

⁵¹ Kant, *Critique de la raison pure, Dialectique transcendante*, AK III, 325 ; PUF, p. 363 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 460.

Ce texte indique clairement que Kant voit dans l'infinitisme cosmologique la matrice de l'*athéisme* (ou plutôt de l'antithéisme) et d'un certain naturalisme *panthéiste* ; c'est la raison pour laquelle il ne suit pas l'ordre catégorial et commence par la *quatrième* antithèse qu'il rapproche étroitement de la première. Comme on le voit, l'infinitisme cosmologique peut être aussi ruineux pour l'Idée de *Dieu* (en ces temps agités par la « querelle du panthéisme <*Pantheismusstreit*> »), que pour celle de *liberté* et d'*immortalité de l'âme*, qui sont les trois pivots de la morale, de la religion et de la métaphysique traditionnelle. D'ailleurs n'oublions pas que Kant fut même accusé d'être spinoziste par Jacobi⁵², accusation dont il eut à se défendre, comme on sait, dans son opuscule de 1786 : *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* (et pour laver la mémoire de son ami Moïse Mendelssohn qui venait tout juste de mourir en 1786). D'où l'insistance toute particulière de Kant pour définir le sens et la portée précis de la *Critique* dans la préface à la seconde édition de 1787 :

« C'est alors uniquement grâce à cette Critique que peuvent être entièrement éradiqués le *matérialisme*, le *fatalisme*, l'*athéisme*, l'*incroyance* des libres penseurs, l'exaltation de l'esprit et la superstition, qui peuvent être universellement dommageables, enfin aussi l'*idéalisme* et le *scepticisme*, qui sont plus dangereux pour les écoles et peuvent difficilement passer dans le public »⁵³.

Fort de cette connaissance des *méfais* possible d'un infinitisme cosmologique débri-dé dans le champ de la morale et de la religion, Kant peut alors donner la solution de l'*Antinomie* et montrer que l'idéalisme transcendantal permet de résoudre le conflit de la raison avec elle-même.

e) Le cas de la troisième Antinomie :

Accorder à l'homme une liberté transcendantale, c'est admettre que l'homme ne fait pas partie seulement du monde des phénomènes, mais encore d'un *monde intelligible*, et c'est précisément son appartenance à un monde intelligible qui lui confère sa dignité. Cette liberté transcendantale est-elle possible et même réelle ? Ce problème est posé dans la troisième « *antinomie de la raison pure* ». C'est l'antinomie de la *liberté* et de la *nécessité*.

- La thèse affirme que la causalité déterminée par les lois de la nature n'est pas la seule d'où puissent dériver les phénomènes du monde. Il faut admettre, à côté de la causalité *mécanique*, une causalité *libre* sans laquelle on ne saurait rendre raison de l'existence des phénomènes. La preuve de la thèse est tirée de l'analyse de la causalité naturelle. La causalité naturelle admet deux notions : *succession* et *légalité* (par exemple, ceci vient après cela selon une loi). Si nous admettons la

⁵² Jacobi trouvait des traces de spinozisme chez Kant dans le passage suivant de l'*Esthétique transcendantale*, *Critique de la raison pure*, AK III, 53 ; PUF, p. 56-57 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 121 : « Ces parties [de l'espace] ne peuvent précéder cet espace unique qui englobe tout, comme si elles en étaient les éléments constitutifs [...] ; au contraire, est-ce seulement *en lui* qu'elle peuvent être pensées. Il est par essence un ; le divers en lui, par conséquent aussi le concept universel d'espaces en général, reposent purement et simplement sur des limitations ». Curieusement, Jacobi voit dans ce texte de Kant une forme de spinozisme à cause du mot « limitation ». En effet, Kant y reprend l'idée que toute limitation est négation et que les parties n'existent que par rapport au tout. Kant s'est indigné de cette accusation en écrivant in *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, 1786, AK VIII, 144 ; tr. Philonenko, Paris, Vrin, 1959, rééd. 1972, p. 85 : « On peut à peine concevoir comment ces savants, dont il est question, peuvent trouver dans la *Critique de la raison pure* un soutien pour le spinozisme. Par rapport à la connaissance des objets suprasensibles, la *Critique* a définitivement rogné les ailes au dogmatisme ; or, le spinozisme est sur ce point tellement dogmatique qu'il va jusqu'à rivaliser avec le mathématicien dans la rigueur des preuves. [...] Le spinozisme mène tout droit à l'extravagance < *Schwärmerei* > ».

⁵³ Kant, *Critique de la raison pure*, *Préface* à la seconde édition, AK III, 21 ; PUF, p. 26 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 87.

causalité naturelle, nous affirmons qu'il y a seulement dans la nature des *commencements subalternes* (c'est-à-dire subordonnés à d'autres commencements). Ainsi, on ne parviendrait jamais à un commencement absolu, premier. Si la causalité naturelle veut être une causalité totale, on doit admettre un commencement absolu, c'est-à-dire transcendantal.

- L'antithèse montre que l'idée de commencement est contraire à celle de loi et de causalité. Il ne peut rien y avoir de premier par rapport au temps. On ne peut ni admettre un commencement *du* temps, ni un commencement premier *dans* le temps. Il faut donc affirmer que la série des phénomènes déterminés par le principe de causalité est elle-même *infinie*. C'est une paresse de la raison que de vouloir s'arrêter quelque part. L'illusion transcendantale offre un repos à la raison. Mais le recours à une liberté *cosmologique* est dangereux pour la science : il risque de rompre le fil sans lequel il n'y a pas d'expérience possible.

Dans les deux premières antinomies, Kant avait renvoyé dos à dos les thèses et les antithèses. Mais il accorde un traitement privilégié à la troisième et quatrième antinomies. Dans la *solution* de ce troisième conflit de la raison pure⁵⁴, Kant montre que thèse et antithèse sont également défendables, à condition de se placer à des points de vue différents. Il tâche de faire coexister *nature* et *liberté*. Il y aura une causalité intelligible dans le monde des choses en soi, alors que le sensible est soumis à la nécessité naturelle. On peut concevoir la liberté transcendantale dans le *monde intelligible*, tandis que le monde des phénomènes, soumis à la condition du temps, obéit à la causalité naturelle. Mais la solution apportée dans la *Critique de la raison pure* est-elle satisfaisante? Grâce à la distinction entre le *monde phénoménal* et le *monde intelligible*, la liberté transcendantale est *possible*. Mais établir la possibilité, ce n'est pas établir la *réalité*.

Démontrer, c'est établir une *nécessité* : la *Critique de la raison pure* spéculative a montré que la liberté transcendantale est concevable, qu'elle est « *problématique* » (c'est-à-dire non-impossible à penser). Ce qui est posé problématiquement, il faut désormais le démontrer *apodictiquement* (c'est-à-dire de façon nécessaire). Dans la *Critique de la raison pratique*, la liberté est démontrée apodictiquement. Le concept de liberté est prouvé apodictiquement par l'existence de la loi morale. La loi morale se révèle à nous comme un "*fait*" de la raison. Or, ce fait ne peut exister que dans la mesure où il est posé par une liberté transcendantale qui dépasse le monde sensible soumis à un déterminisme strict. On peut même montrer que le concept de la liberté est la « *clef de voûte* < *Schlufstein* > » de toute la *Critique de la raison pratique* et même de la *Critique de la raison pure*. L'idée de liberté transcendantale conditionne la loi morale : elle est ainsi la clef de voûte de la philosophie pratique ; mais elle n'est concevable que si l'on admet la distinction du monde des *phénomènes* et des *choses en soi*. Donc, elle est aussi une pièce maîtresse de la *Critique de la raison pure*. Ceci nous montre bien que l'orientation de la philosophie de Kant porte bien sur la pratique :

« Avec ce pouvoir, se trouve aussi désormais établie la *liberté* transcendantale, et cela au sens absolu que réclamait, dans son usage du concept de causalité, la raison spéculative pour échapper à l'antinomie où elle tombe inévitablement lorsque, dans la série de la liaison causale, elle veut penser l'*inconditionné*, concept qu'elle ne pouvait poser que de manière problématique, comme n'étant pas impossible à penser, sans en garantir la réalité objective, et uniquement pour ne pas être atteinte dans son essence et plongée dans un abîme de scepticisme, à cause de la prétendue impossibilité de ce qu'elle doit au moins admettre comme pensable.

⁵⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 366-377 ; PUF, p. 397-408 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 498-510.

Or le concept de la liberté, en tant que la réalité en est prouvée par une loi apodictique de la raison pratique, forme la *clef de voûte* < *Schlußstein* > de tout l'édifice d'un système de la raison pure, y compris de la raison spéculative »⁵⁵.

7°) « L'idéal transcendantal » :

Quel est le rapport entre l'idéal et l'Idée ? Pour Kant, l'idéal précise le terme d'Idée. L'*Idéal*, c'est une Idée, non seulement *in concreto*, mais *in individuo* : c'est une chose déterminée et déterminable par l'objet seul. L'*Idéal transcendantal*, c'est Dieu posé comme Idéal :

« C'est pourquoi l'objet de leur idéal, qui se trouve uniquement dans la raison, reçoit aussi le nom d'*être originaire* (*ens originarium*) : en tant qu'il n'a aucun être au-dessus de lui, il se nomme l'*être suprême* (*ens summum*), et en tant que tout, comme conditionné, se trouve soumis à lui, il porte le nom d'*être de tous les êtres* (*ens entium*) »⁵⁶.

Il n'y a pas de symétrie absolue entre les 3 Idées transcendantales : il y a passage de 2 Idées à l'*Idéal*. Ce que Kant appelle, dans sa première *Critique*, « l'*Idéal transcendantal* », c'est Dieu tel qu'il est *pensé* dans la *Dialectique transcendantale*. Ce n'est plus seulement une Idée mais un *Idéal* :

« Ce que j'appelle *idéal*, et par quoi j'entends l'Idée, non seulement *in concreto*, mais *in individuo*, c'est-à-dire en tant que chose singulière qui n'est déterminable ou tout à fait déterminée que par l'Idée »⁵⁷.

Bien que Kant démontre qu'aucune des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu n'est probante (il les réduit à trois : preuve ontologique, preuve cosmologique, preuve physico-théologique), il établit fermement aussi que jamais on ne pourra prouver non plus sa non-existence. En outre, comme nous venons de le remarquer ci-dessus, Kant profite de cette occasion pour annoncer les développements de sa philosophie pratique :

« L'Être suprême reste donc, pour l'usage purement spéculatif de la raison, un simple idéal, mais cependant un *idéal dépourvu de défauts*, un concept qui clôt et couronne toute la connaissance humaine, et dont la réalité objective ne peut certes, en suivant cette voie, être démontrée, mais ne peut pas non plus être réfutée ; et s'il doit y avoir une théologie morale capable de combler cette lacune, la théologie transcendantale, jusqu'ici simplement problématique, montre alors ce qu'elle a d'indispensable à travers la détermination qu'elle procure à son concept et la manière dont elle soumet à une censure incessante la raison, qui se laisse souvent abuser par la sensibilité et n'est pas toujours d'accord avec ses propres Idées. La nécessité, l'infinité, l'unité, l'existence en dehors du monde (non pas comme âme du monde), l'éternité sans les conditions du temps, l'omniprésence sans les conditions de l'espace, la toute-puissance, etc., constituent des prédicats purement transcendantsaux, et par conséquent, une fois épuré, leur concept, dont toute théologie a tellement besoin, ne peut être tiré que de la théologie transcendantale »⁵⁸.

De là une analyse critique des preuves de l'existence de Dieu à partir du concept d'Idéal. Kant ramène ces preuves à trois :

⁵⁵ *Critique de la raison pratique*, AK V, 4 ; Pléiade tome 2, p. 609-610 ; PUF, p. 1.

⁵⁶ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 389 ; PUF, p. 418 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 522.

⁵⁷ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 383 ; PUF, p. 413 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 516.

⁵⁸ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 426 ; PUF, p. 452 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 559.

- 1°/ La preuve ontologique ou *a priori* (cf. Anselme, Leibniz) qui passe de l'essence à l'existence⁵⁹.
- 2°/ La preuve cosmologique (*a posteriori*). La preuve cosmologique ou « *a contingentia mundi* » renvoie à Leibniz : la raison suffisante du contingent implique un être nécessaire qui est Dieu⁶⁰.
- 3°/ La preuve physico-théologique (*a posteriori*). La preuve physico-théologique se présente comme suit : dans le monde il y a de l'ordre, de la finalité, de l'harmonie ; or, il faut qu'il y ait un « harmoniste » (cf. Leibniz).

1°) Analysons la réfutation kantienne de l'argument ontologique :

Cette réfutation célèbre revêt une importance capitale dans la mesure où elle concentre en elle toute la critique kantienne de la métaphysique en tant que science qui prétend déterminer *a priori* et par concept la connaissance de suprasensible.

Kant aborde l'argument ontologique seulement sous l'angle de sa structure *logique* : ce qui peut surprendre et déconcerter. Il montre assez facilement que l'argumentation aboutit à un résultat *hypothétique*. On ne voit guère ici ce qu'il y a d'ontologique dans l'argument, mais celui-ci apparaît plutôt comme un jeu logique.

Kant part du concept *absolument nécessaire* et précise que ce n'est qu'un *concept pur de la raison*, c'est-à-dire une Idée transcendante (et non pas une réalité objective < *objektive Realität* >) qui permettrait de combler un besoin < *Bedarf* >, un désir < *Be-gierde* >. Le problème n'est pas d'expliciter le concept d'un être *absolument nécessaire*, mais de comprendre : « si et comment < *ob und wie* > on peut même simplement penser une chose de ce type pour en prouver l'existence »⁶¹. Kant ne voit dans les définitions de l'Être nécessaire que des définitions *nominales* et surtout *indirectes* (« ce dont la non-existence est impossible »). Peut-être n'a-t-on affaire qu'à un *être de raison*.

Kant critique également le recours à l'exemple géométrique du triangle, destiné à éclairer la nécessité absolue de ses propriétés (3 angles). C'est ici que Kant revient sur le 'comment' de la pensée de cet argument et montre que l'on confond (dans l'exemple du triangle) la *nécessité inconditionnée des jugements* avec la *nécessité absolue des choses*. En effet, la 'nécessité absolue du jugement' est conditionnée malgré tout par la chose, c'est-à-dire que *dans le jugement* le prédicat tient *nécessairement* au sujet. Ce qui veut dire que *si* le sujet est donné, *alors* les prédicats sont aussi nécessairement, puisqu'ils sont tirés *analytiquement* et *a priori* du sujet. D'où *l'illusion* : si l'on compte l'*existence* comme prédicat du concept de Dieu, c'est-à-dire que si elle appartient à la *compréhension* du concept, on en arrive à se figurer que l'*Être est absolument nécessaire*, car son existence est comprise dans son concept. Kant montre, au contraire, que le raisonnement tombe *dans un cercle* : « si je pose cette chose comme donnée (comme existante), son existence est elle aussi nécessairement posée (d'après la règle de l'identité) ». En fait, on oublie que tout ce raisonnement est suspendu à « la condition que je pose l'objet de ce concept »⁶², c'est-à-dire que je pose au départ cet objet comme existant.

⁵⁹ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 396-403 ; PUF, p. 425-431 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 530-536.

⁶⁰ Cf. Leibniz, *Monadologie*, 1714, § 37-38 ; cf. aussi, Aristote, « ἀνάγκη στήναι ».

⁶¹ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 397 ; PUF, p. 426 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 530.

⁶² Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 398 ; PUF, p. 426-427 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 531.

Certes, « si dans un jugement d'identité, je supprime le prédicat et conserve le sujet, une contradiction surgit »⁶³. Evidemment, je puis, sans contradiction, supprimer *le sujet et le prédicat* à la fois : il en va ainsi du triangle et de ses propriétés. Supprimer le sujet 'Dieu' et, du même coup, sont supprimés ses prédicats : « il n'y a plus rien avec quoi puisse intervenir une contradiction »⁶⁴. Ce qui revient à dire que Dieu n'est pas. Selon Kant, le défenseur de l'argument n'a plus qu'un seul recours : « dire : il y a des sujets qui ne peuvent absolument pas être supprimés »⁶⁵. Or, Kant vient précisément de rejeter cette assertion.

L'ultime refuge du défenseur de l'argument ontologique consisterait à dire que la réfutation kantienne est tout à fait générale et que :

« Il y a pourtant un concept, et à vrai dire celui-là et lui seul, pour lequel le non-être, autrement dit la suppression de son objet, serait contradictoire en soi ; et ce concept est celui de l'être le plus réel de tous »⁶⁶.

Autrement dit, Dieu est le seul sujet qui ne puisse être supprimé sans contradiction :

« Dans cette toute réalité, l'existence s'y trouve aussi comprise. [...] Si cette chose se trouve alors supprimée, c'est la possibilité intrinsèque de la chose qui est supprimée, ce qui est contradictoire »⁶⁷.

C'est-à-dire qu'on ne saurait sans contradiction supprimer le sujet 'Dieu', car on ne peut *penser* Dieu sans le penser comme existant : donc, dire 'Dieu n'est pas' est logiquement contradictoire.

Kant rétorque que lorsque l'on dit que « telle chose existe », de deux choses l'une : ou bien c'est une proposition *analytique* ou bien une *proposition synthétique*.

- Si c'est une proposition analytique : 'telle chose est existante', le prédicat ne fait que répéter ce qui était dans le sujet : « misérable tautologie »⁶⁸.
- Si c'est une proposition synthétique : dans la proposition 'l'Être souverainement réel est existant', il semble que l'on distingue *Realität* et *Existenz*. Si la réalité signifie la *position*, alors le terme d'existence (comme prédicat) ne fait qu'être une redondance de la *Realität* posée avec le sujet : et l'on retrouve une « misérable tautologie ».

Si les propositions d'existence sont considérées comme *synthétiques*, alors il est possible de supprimer *sans contradiction* le prédicat 'existant'. Car seules les propositions *analytiques* se caractérisent par le fait qu'il est contradictoire de supprimer le prédicat.

En outre, il faut avoir bien soin de distinguer le *prédicat logique*, qui, en tant que tel, est vide de tout contenu (« même le sujet peut servir de prédicat en logique »), du *prédicat réel*, qui relève des *propositions synthétiques a posteriori* : ce dernier ajoute une détermination au sujet qui n'était pas contenue en lui auparavant. Le *prédicat* réel est *extensif*⁶⁹.

⁶³ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 398 ; PUF, p. 427 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 531.

⁶⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 398 ; PUF, p. 427 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 531.

⁶⁵ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 399 ; PUF, p. 427 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 532.

⁶⁶ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 399 ; PUF, p. 427-428 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 532.

⁶⁷ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 400 ; PUF, p. 428 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 532.

⁶⁸ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 400 ; PUF, p. 428 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 533.

⁶⁹ Cf. Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 34 ; PUF, p. 37 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 100.

L'argument prétend que l'existence est un *prédicat réel*, mais qu'il faut pourtant l'attribuer nécessairement à ce sujet qu'est Dieu. C'est précisément ce que conteste Kant : « Être n'est à l'évidence pas un prédicat réel »⁷⁰. Il est soit :

- copule (c'est-à-dire relatif) et n'a d'usage que logique ou grammatical dans le jugement : il lie le sujet et le prédicat, c'est une *relation* logique.
- Existence (c'est-à-dire absolu) : il désigne la position d'une chose ou la position de certaines déterminations.

Si l'être est employé *absolument* (\neq copule) 'Dieu *est*', dans ce cas « l'être est position du sujet en lui-même avec tous ses prédicats »⁷¹. Autrement dit, il n'ajoute aucun nouveau prédicat nouveau au concept. Si l'on pose le sujet absolument, on pose du même coup « l'*objet* se rapportant à mon concept »⁷². Dire que 'Dieu est', c'est poser son existence à la fois dans la relation avec le concept et *hors* du concept. Comme le concept vrai doit être conforme à son objet, il doit n'y avoir rien de plus dans l'objet que dans le concept. Donc, la position de la chose comme existence *n'ajoute rien* à son concept. D'où l'exemple des 100 thalers : « Cent thalers réels ne contiennent pas le moindre élément de plus que cent thalers possibles »⁷³. Donc, le *concept* ne concerne que la simple *possibilité* de la chose, et l'existence effective de l'objet n'ajoute rien à son concept.

C'est dire que si dans la réalité effective « il y a plus » (état de ma fortune) que dans le simple concept possible, c'est que ce quelque chose n'est pas une détermination du concept (ce n'est pas un « prédicat réel » qui s'ajoute). L'existence effective est quelque chose de non-conceptuel ou d'extra-conceptuel. C'est l'existence que nous révèle l'expérience que nous faisons de la réalité de l'objet, ou la conscience immédiate de son existence qui appartient à l'unité de l'expérience.

On ne peut donc *conclure* à l'existence d'une chose par simple concept, car l'existence n'est pas d'ordre conceptuel : cela vaut même pour l'idée d'une réalité infinie qui ne sera jamais assez riche pour contenir aussi l'existence. Prouver une existence, c'est soit la montrer immédiatement ou médiatement par la perception (cf. l'exemple de la 'matière magnétique'). Ainsi, vouloir prouver *a priori* l'existence de Dieu est illégitime et impossible.

Kant concluait en ce sens : « On ne peut jamais prouver indubitablement l'existence d'un être, quand il n'existe aucune expérience, ni aucune intuition qui soient adéquates à son concept »⁷⁴.

2°) La réfutation kantienne de la preuve cosmologique (*a posteriori*) :

« Cette preuve que Leibniz appelait aussi la preuve *a contingentia mundi*, nous alloons maintenant l'exposer et la soumettre à l'examen. Elle s'énonce ainsi : Si quelque chose existe, il faut aussi qu'existe un être absolument nécessaire. Or, j'existe au moins moi-même ; donc, existe un être absolument nécessaire. La mineure contient une expérience, la majeure conclut d'une expérience en général à l'existence nécessaire »⁷⁵.

⁷⁰ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 401 ; PUF, p. 429 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 533.

⁷¹ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 401 ; PUF, p. 429 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 534.

⁷² Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 401 ; PUF, p. 429 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 534.

⁷³ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 401 ; PUF, p. 429 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 534.

⁷⁴ Kant, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, 1786 ; tr. Philonenko, Paris, Vrin, 1959, rééd. 1972, p. 85.

⁷⁵ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 404-405 ; PUF, p. 432 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 537.

Il ne suffit pas de passer du contingent au nécessaire pour déterminer ce qu'est cet être nécessaire : ce pourrait être la matière, etc. Ici, Kant fait remarquer que la raison fait un usage illégitime du principe de causalité, puisqu'elle passe de l'être contingent donné à un être nécessaire suprasensible, c'est-à-dire qui n'est pas donné dans l'expérience. Donc, outre son caractère illégitime, cet argument implique que l'on remonte à l'argument ontologique pour déterminer cet être souverainement réel et nécessaire.

3°) La réfutation kantienne de la preuve physico-théologique (*a posteriori*) :

C'est avec une émotion bien visible que Kant s'exprime en présentant cette dernière preuve, contrairement au cas des deux précédentes dont le caractère abstrait présentait l'inconvénient de n'être intelligibles qu'à une toute petite élite de philosophes. Ici, Kant se fait donc lyrique en évoquant le caractère prestigieux et grandiose de l'argument :

« Le monde présent, qu'on l'explore dans l'infinité de l'espace < *in der Unendlichkeit des Raumes* > ou dans la division illimitée < *unbegrenzten Teilung* > à laquelle il peut donner lieu, nous propose un théâtre si incommensurable de diversité < *einen so unermesslichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit* >, d'ordre, de finalité < *Zweckmäßigkeit* > et de beauté que, même à travers les connaissances que notre faible entendement a pu en acquérir, tout langage, confronté à des merveilles si nombreuses et si infiniment grandes, se sent privé de ses capacités d'expression, tous les nombres perdent leur puissance de mesure et même nos pensées ne parviennent plus à tracer aucune limite < *Begrenzung* >, si bien que notre jugement porté sur le tout ne peut que se dissoudre en un étonnement muet, mais d'autant plus éloquent. [...] Ce concept, qui favorise l'exigence de notre raison quant à l'économie des principes, n'est alors en lui-même soumis à aucune contradiction et il est même profitable pour étendre l'usage de la raison au sein de l'expérience, grâce à la façon dont une telle Idée peut nous conduire vers l'ordre et la finalité, et cela sans qu'il entre jamais décisivement en contradiction avec une expérience.

Cette preuve mérite d'être mentionnée toujours avec respect < *mit Achtung* >. Elle est la plus ancienne, la plus claire et la mieux appropriée à la raison humaine commune. Elle anime l'étude de la nature, tout comme elle tire elle-même de cette étude son existence et en reçoit toujours une force nouvelle. [...] Mais ces connaissances agissent à nouveau en retour, sur leur cause, c'est-à-dire sur l'Idée qui les fait naître, et elles accentuent notre croyance < *den Glauben* > en un auteur suprême, au point d'en faire une irrésistible conviction »⁷⁶.

A première vue, cette preuve présente de réels avantages tant du côté de la science que de celui de la foi. Pour la première, en effet, l'argument : « est même profitable pour étendre l'usage de la raison au sein de l'expérience », sans craindre pour autant que cela nuise à la foi, puisque ces connaissances : « accentuent notre croyance < *den Glauben* > en un auteur suprême, au point d'en faire une irrésistible conviction < *einer unwiderstehlichen Überzeugung* > ». Aussi, Kant n'a pas l'intention de ruiner cette preuve, car il dit expressément qu'il entend « la recommander et l'encourager »⁷⁷. D'ailleurs, il sait que la puissance de cette preuve est telle que « ce serait par conséquent, non seulement une perte inconsolable, mais aussi un geste totalement inutile, que de vouloir retirer à cette preuve une dimension de son autorité »⁷⁸. Du reste, de subtils raisonnements spéculatifs ou chicaniers perdent toute force face à cette preuve qui part de l'observation directe de l'ordre du monde pour s'élever à Dieu. Ainsi, la démarche spontanée de la raison consiste à partir :

⁷⁶ Kant, *Critique de la raison pure, Dialectique transcendantale*, AK III, 414-415 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 547-548.

⁷⁷ Kant, *Critique de la raison pure, Dialectique transcendantale*, AK III, 416 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 549 : « Bien que nous n'ayons aucune objection à présenter contre ce que peut avoir de raisonnable et d'utile ce procédé, mais que nous ayons plutôt à le recommander et à l'encourager ».

⁷⁸ Kant, *Critique de la raison pure, Dialectique transcendantale*, AK III, 415 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 548.

« du regard jeté sur les merveilles de la nature et sur l'agencement majestueux du monde < *Weltbaues* >, pour s'élever de grandeur en grandeur jusqu'à la grandeur suprême, du conditionné à sa condition < *von Bedingen zur Bedingung* >, jusqu'à l'auteur < *Urheber* > ultime et inconditionné »⁷⁹.

Il ne s'agit donc pas d'entrer dans une dispute interne à la métaphysique, ni de chercher à éradiquer l'argument qui relève bien d'une disposition naturelle de la raison humaine et que rien ne saurait inhiber. Il s'agit plutôt de *déplacer* ce procédé naturel de la raison de son terroir métaphysique afin d'examiner non pas ce que nous vaut cette preuve, mais ce qu'elle peut bien valoir sur le plan de la connaissance. C'est là que s'amorce la critique kantienne proprement dite qui élève trois objections principales contre la preuve en question.

1- Tout d'abord, la première et principale objection de la critique kantienne, (déjà présente dès l'époque du *Beweisgrund*), c'est son caractère *insuffisant* dans la mesure où elle est *incomplète* par elle-même. Celle-ci ne fait que tendre ou nous élever vers « l'Auteur suprême et inconditionné », mais sans jamais parvenir à l'atteindre. Les raisons de cet échec sont déterminées de façon plus précise dans la première *Critique*. En effet, l'Auteur du monde n'étant pas en lui-même d'ordre empirique, il n'est pas possible, en remontant du conditionné à sa condition, que l'on aboutisse à la cause première *inconditionnée*, c'est-à-dire que l'on saute du sensible au suprasensible sans porter atteinte à la logique transcendantale :

« La théologie physique ne peut pas donner de concept déterminé de la cause ultime du monde < *von der obersten Weltursache* >. [...] Le pas qui achemine vers l'absolue totalité est entièrement impossible par la voie empirique. Or, c'est pourtant ce que l'on fait dans la preuve physico-théologique »⁸⁰.

Kant place ses lecteurs au début de cette *Sixième section* face à une alternative intenable : ou bien l'être suprême fait partie de la chaîne des conditions, et dans ce cas il relève de l'empirie, ce qui exclut qu'il puisse être cause première inconditionnée ; ou bien, il n'est pas inclus dans la série des causes naturelles, en tant que suprasensible, alors se pose la question du passage du sensible au suprasensible :

« Quel pont la raison peut-elle bien établir, dans ces conditions, pour parvenir jusqu'à lui, étant donné que toutes les lois du passage des effets aux causes, toute synthèse et toute extension même de notre connaissance en général ne s'appliquent à rien d'autre qu'à l'expérience possible »⁸¹.

Ignorer ce point, c'est se condamner à rester victime d'une illusion qui consiste à croire que l'on peut s'élever du sensible au suprasensible par un régression continue de la raison, ce qui est contradictoire dans les termes.

2- La deuxième objection de Kant porte précisément sur le recours implicite au raisonnement par *analogie* pour essayer de *légitimer* le passage du sensible au suprasensible en présumant que les productions de la *nature* sont comparables à des œuvres

⁷⁹ Kant, *Critique de la raison pure, Dialectique transcendantale*, AK III, 416 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 549.

⁸⁰ Kant, *Critique de la raison pure, Dialectique transcendantale*, AK III, 418 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 551.

⁸¹ Kant, *Critique de la raison pure, Dialectique transcendantale*, AK III, 414 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 547.

d'*art*⁸², c'est-à-dire à des « œuvres finalisées »⁸³ qui présupposent « un principe organisateur doué de raison prenant pour fondement des Idées »⁸⁴.

« 4. On peut conclure à l'unité de cette cause [cause sublime et sage qui doit être la cause du monde] à partir de l'unité de la relation réciproque des parties du monde considérées comme les éléments d'une construction, cela avec certitude pour ce que notre observation atteint, mais pour le reste avec vraisemblance, en suivant tous les principes de l'analogie »⁸⁵.

D'ailleurs, si la preuve fait appel au concept d'*Auteur* du monde < *Welturheber* >⁸⁶ c'est bien qu'elle se réfère implicitement à l'*art* (en rapportant l'œuvre à son Auteur) et qu'elle exige de notre part une concession bien problématique, puisque nous ignorons tout de ce que peut être l'éventuel mode d'action de Dieu. Certes, dans sa *Théorie du ciel*, Kant, suivant en cela les enseignements de l'école leibnizo-wolffienne⁸⁷, considérerait encore la *nature* comme l'*art* de Dieu⁸⁸. Cependant, à partir de la première *Critique*, il devient clair que ce genre de comparaison est illégitime puisque la nature n'est connaissable qu'en vertu de la liaison causale, tandis que l'analogie de l'*art*, en faisant appel à la *finalité*, débouche sur un Dieu-artiste purement anthropomorphique. De plus, il était communément admis dans les traités de logique de l'époque que le raisonnement par *analogie* ne peut jamais atteindre à une certitude apodictique, mais seulement au vraisemblable. C'est pourquoi, dès la fin de sa présentation des *Analogies de l'expérience*, Kant avait déjà bien mis en garde ses lecteurs contre toute tentation de prendre appui sur une analogie *conceptuelle* pour démontrer à partir d'une existence quelconque une autre existence sans se référer à l'expérience :

« On ne peut aucunement aller d'un objet et de son existence à l'existence de l'autre objet ou à sa manière d'exister par l'intermédiaire de simples concepts de ces choses, et ce de quelque manière qu'on les analyse. Quelle possibilité nous reste-t-il alors ? Celle de l'expérience, comme connaissance où tous les objets doivent finalement pouvoir nous être donnés »⁸⁹.

3- Quant à la dernière objection, elle est directement liée à la précédente. En effet, Kant précise que le concept, auquel aboutit l'argument, est celui d'un Auteur raisonnable non point de la *matière* du monde, mais seulement de sa *forme* qui est *contingente*, en ce sens que la simple relation causale (*nexus effectivus*) ne saurait rendre compte de

⁸² Cf. Kant, *Critique de la raison pure, Dialectique transcendantale*, AK III, 417 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 550 : « à partir de l'analogie entre quelques productions de la nature et ce que produit l'art humain ».

⁸³ Kant, *Critique de la raison pure, Dialectique transcendantale*, AK III, 417 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 550.

⁸⁴ Kant, *Critique de la raison pure, Dialectique transcendantale*, AK III, 416 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 549.

⁸⁵ Kant, *Critique de la raison pure, Dialectique transcendantale*, AK III, 416-417 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 550.

⁸⁶ Kant, *Critique de la raison pure, Dialectique transcendantale*, AK III, 418 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 551.

⁸⁷ Cf. Leibniz, *Monadologie*, 1714, § 64, GP VI, 617, éd. Frémont, t. III, GF, 1996, p. 257 : « Mais les machines de la nature, c'est-à-dire les corps vivants, sont encore machines dans leurs moindres parties, jusqu'à l'infini. C'est ce qui fait la différence entre la nature et l'art, c'est-à-dire entre l'art divin et le nôtre ».

⁸⁸ Cf. par exemple, Kant, *Théorie du ciel*, AK I, 318 ; tr. fr. Paris, Vrin, 1984, p. 156 : « Quelle foule incalculable de fleurs et d'insectes, détruit un seul jour de froid ; mais combien ceux-ci peu nous manquent, bien qu'ils soient des œuvres d'art splendides de la nature et des preuves de la toute-puissance divine ».

⁸⁹ Kant, *Critique de la raison pure, Analytique des principes*, AK III, 184-185 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 276.

la *finalité* (*nexus finalis*)⁹⁰ et de l'*ordre* inhérent aux êtres vivants, de l'*harmonie* ou de la convenance qui règne entre les différentes lois de la nature. C'est ce qu'il exprime en disant que la preuve aboutit tout au plus à un « architecte du monde < *Weltbaumeister* > », mais non point à un « créateur du monde < *Weltschöpfer* > »⁹¹. A ce niveau, il reste encore à démontrer que cet Auteur raisonnable du monde est Dieu. D'où la nécessité de déterminer plus avant l'Idée de Dieu en passant à la preuve cosmologique, puis à la preuve ontologique qui, comme on sait, n'est pas concluante. Donc, les preuves *a posteriori* requièrent l'appui de la preuve *a priori*, qui, malheureusement, n'est ni valide ni concluante.

8°) « L'usage régulateur des Idées de la raison pure » :

Il convient de distinguer l'*usage constitutif* de l'*usage régulateur* des Idées de la raison pure⁹².

- Selon l'*usage constitutif*, l'entendement, à l'aide de ses concepts purs ou catégories, constitue les objets d'expérience comme connaissances.
- Selon l'*usage régulateur*, la *raison*, les Idées, indiquent une perspective qui ne peut être objectivée. C'est ce que Kant appelle le « *focus imaginarius* »⁹³, c'est-à-dire un point qui, pour n'être pas réel, est tout de même le lieu à partir duquel l'*inconditionné* peut être pensé, mais non pas connu. Rejeté à l'infini, il est nécessaire⁹⁴. La fonction positive de l'*usage régulateur*, c'est d'indiquer les bornes de l'*usage constitutif* et du champ de l'expérience.

Kant ne rejette nullement les Idées transcendantales et il ne se contente pas d'assigner aux noumènes un simple usage limitatif, c'est-à-dire négatif, mais il leur confère aussi un rôle positif. Certes, seules les *catégories de l'entendement*, lorsqu'elles sont appliquées au champ de l'expérience possible ont un *usage constitutif*, puisqu'elles mettent en forme et déterminent l'objet de la connaissance une fois qu'il a été appréhendé par l'intuition sensible. Mais pour ce qui est des *Idées de la raison*, si elles ne peuvent jamais avoir un rôle constitutif, puisque, par définition, leur objet ne peut nullement être donné dans une intuition sensible, elles ont en revanche un *usage régulateur* :

« Je soutiens donc que les Idées transcendantales ne sont jamais d'un usage constitutif, qui ferait que par là les concepts de certains objets seraient donnés, et que, si on les comprend ainsi, elles sont simplement des concepts ratiocinants (dialectiques). Mais elles ont en revanche un usage régulateur qui est excellent et indispensablement nécessaire, à savoir celui d'orienter l'entendement vers un certain but en vue duquel les lignes directrices de toutes ses règles convergent en un point qui, bien qu'il soit certes simplement une Idée (*focus imaginarius*), c'est-à-dire un point d'où les concepts de l'entendement ne partent pas effectivement, dans la mesure où il est situé totalement en dehors des limites de l'expérience possible, sert pourtant à leur procurer, outre la plus grande extension, la plus grande unité. Assurément en procède-t-il pour nous une illusion, comme si ces lignes directrices étaient tracées à partir d'un objet même qui se trouverait hors du champ de la connaissance empiriquement possible (tout comme les objets sont vus derrière la surface du miroir) ; reste que cette illu-

⁹⁰ Sur cette distinction cf. Cf. Kant, *Critique de la raison pure, Dialectique transcendantale*, AK III, 453 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 586.

⁹¹ Kant, *Critique de la raison pure, Dialectique transcendantale*, AK III, 417 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 550.

⁹² Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 427-428 ; PUF, p. 453 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 560-561.

⁹³ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 428 ; PUF, p. 453 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 561.

⁹⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 444 ; PUF, p. 468 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 577.

sion (que l'on peut pourtant empêcher de tromper) est cependant indispensablement nécessaire si, outre les objets placés devant nos yeux, nous voulons voir aussi en même temps ceux qui se trouvent loin derrière nous, c'est-à-dire si, dans le cas que nous considérons, nous voulons inciter l'entendement à dépasser toute expérience donnée (constituant une partie de l'ensemble de l'expérience possible), et donc lui apprendre aussi à atteindre l'extension la plus grande et la plus extrême qui soit possible »⁹⁵.

Suivant cet « *usage régulateur* », les Idées de la raison indiquent une perspective qui ne peut être objectivée, mais elles indiquent un point (foyer imaginaire) qui pour n'être pas réel est tout de même le lieu à partir duquel l'inconditionné (ou l'*absolu* si l'on préfère : « l'*anhypotheton* » < ἀνυπόθετον > de Platon) peut être *pensé* et non pas *connu*. Rejeté à l'infini, il est nécessaire, car il indique les bornes de l'usage constitutif et du champ de l'expérience possible. C'est, en quelque sorte, la contre-épreuve de l'*Esthétique transcendantale* : car il confirme le bien-fondé de la limitation de notre connaissance en exhibant les illusions dont la raison est la première victime quand elle prend un usage régulateur pour un usage constitutif.

Toutefois, l'Idée est aussi un *concept heuristique*, c'est un principe fécond de recherche : c'est-à-dire destiné à nous pousser à explorer l'inconnu (connaissable), au lieu de nous reposer sur l'ensemble de nos connaissances acquises. Cet usage régulateur des *Idées transcendantales* est donc d'une grande utilité pour orienter et diriger l'entendement dans la recherche et pour fournir à la raison, sur le mode hypothétique du « comme si », la règle d'une liaison systématique entre ses diverses exigences et connaissances. Ainsi, ce n'est pas en vain que notre raison forme des *Idées régulatrices* qui sont, comme le précise Kant, des « maximes » qui nous incitent à dépasser l'état actuel de nos connaissances sans prendre pour autant ces maximes à leur tour pour des connaissances :

« C'est un principe qui permet de poursuivre et d'élargir l'expérience le plus loin possible, d'après lequel aucune limite empirique ne doit avoir valeur d'une limite absolue ; [...] il faut remarquer tout d'abord que cette règle de la raison pure [...] ne saurait dire *ce qu'est l'objet*, mais *comment il faut opérer la régression empirique* pour parvenir au concept complet de l'objet »⁹⁶.

Le caractère éminemment discursif et successif de nos synthèses régressives nous attelle donc à une tâche qui restera définitivement inachevée, car on ne peut rencontrer dans l'expérience que des conditions qui sont également conditionnées. D'où la tâche d'ordre théorique de reculer et de dépasser continuellement les frontières du savoir constitué que nous imposent nos idées régulatrices, bien que nous sachions pertinemment que cette conquête permanente n'aboutira jamais à un triomphe définitif. C'est en quelque sorte le défi démesuré que lance la métaphysique à la science conquérante pour lui rappeler qu'aussi loin qu'elle aille dans l'inachevé, elle ne restera qu'une « docte ignorance ». Réciproquement, c'est le progrès incessant de la science qui enseigne à la métaphysique que, sur le plan théorique, elle n'est qu'un aiguillon de la recherche dans la mesure où elle enjoint à la régression empirique de s'élever vers la plus grande unité possible du savoir constitué.

Prendre cette exigence d'unité pour une réalité effective, reviendrait à ériger la croyance en savoir et sombrer dans un *dogmatisme* intenable (un « réalisme transcendantal ») et stérile. Répudier toute nouvelle recherche empirique sous prétexte que l'achèvement effectif du savoir est hors de notre portée, c'est se condamner à un *scepticisme* inconséquent, puisqu'il prononce sur la nature du vrai qu'il pose pourtant comme inconnaissable. La voie du criticisme kantien implique donc une sorte de tension essentielle entre le connu et l'inconnaissable, dont l'effet le plus positif est de reculer aussi loin que possible les frontières de l'inconnu. En somme, ce « *focus imaginarius* » vers

⁹⁵ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 427-428 ; PUF, p. 453 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 560-561.

⁹⁶ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 349 ; PUF, p. 382 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 481-482.

lequel semblent converger toutes les diverses démarches de la recherche scientifique, ce foyer sert de point de fuite à toutes les perspectives qu'il nous est possible d'adopter pour explorer le monde des phénomènes.

L'*usage régulateur* est bon en lui-même : les Idées ne deviennent dialectiques que par un malentendu à propos de leur usage. Mieux, comme nous avons commencé à l'entrevoir, le but véritable des Idées est de ménager la « *raison pratique* » afin de pouvoir fonder une « *théologie morale* ». Elles n'ont donc pas seulement une fonction *négative* (limiter la connaissance), mais *positive* aussi : limiter la connaissance « pour laisser une place à la foi <das Glauben> »⁹⁷. Si la *Critique de la raison pure*, avec sa *Dialectique transcendantale*, limite rigoureusement le champ de la connaissance objective et manifeste ainsi l'impossibilité d'une ontologie, c'est pour laisser une place à la *foi* et ouvrir le champ de la raison pratique qui peut se prolonger en une théologie morale (et non pas en une morale théologique) :

« [Théologie morale] et non pas : morale théologique. Car la morale théologique contient des lois morales, lesquelles *supposent* l'existence d'un maître suprême du monde, tandis que la théologie morale consiste à être convaincue de l'existence d'un être suprême et à fonder sa conviction sur des lois morales »⁹⁸.

Kant entend sous ce dernier terme de « morale théologique » la morale qu'enseigne ou prêche telle ou telle religion statutaire particulière). Chez Kant, la morale conduit à la foi et ce n'est pas la foi qui fonde la morale.

9°) Conclusion : Dialectique – Antithétique et conflit :

Les trois Idées de la *raison pure* n'ont pas le même statut, elles ne sont pas symétriques. Seuls, l'âme et Dieu peuvent procurer un intérêt spéculatif (c'est-à-dire satisfaire le désir et le besoin de la raison pure). Il ne faut pas perdre de vue le problème de l'unité inconditionnée, c'est-à-dire l'aspiration à l'unité inconditionnée. Dieu et l'âme peuvent être hypostasiées⁹⁹. On peut hypostasier *Dieu* et l'*âme*, c'est-à-dire les penser comme Unités et comme Êtres : ainsi, l'intérêt spéculatif de la *raison* est comblé. C'est tout le contraire pour le *Monde* : les antinomies ne peuvent conduire à une hypostase :

« Or, il n'y a pas le moindre obstacle qui nous empêche d'*admettre* aussi ces Idées comme objectives et hypostasiées, sauf pour l'Idée cosmologique, où la raison se heurte à une antinomie quand elle veut la mettre en œuvre (l'Idée psychologique et l'Idée théologique ne contiennent rien de tel) »¹⁰⁰.

En revanche, pour ce qui est des deux autres *Idées transcendantales* que sont l'âme et Dieu, on ne débouche nullement sur les contradictions dont la cosmologie rationnelle avait fait l'objet. Toutefois, les preuves de l'existence de l'âme immatérielle (donc immortelle) et de Dieu ne sont pas sujettes à de telles contradictions ; mais elles ne prouvent rien d'autre que la possibilité *logique* de telles existences. Que ces Idées soient non-contradictaires, cela ne prouve pas que leur *objet* transcendant existe dans un

⁹⁷ Kant, *Critique de la raison pure*, Préface de la seconde édition, AK III, 15-19 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 81-85 ; T.P. 21-24. Cf. aussi, AK III 425 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 558-559 ; T.P. 451. Cf. AK III 518-522 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 653-657 ; T.P. 539-543.

⁹⁸ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 421-422 ; PUF, p. 447 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 554.

⁹⁹ L'« ὑπόστασις » chez Plotin renvoie à l'idée du *monisme* de l'être. De l'Infini au Fini, l'Être se divise en un pluriel à partir de son unité originelle : ce sont autant de stases où l'Être se repose en des unités « monadiques » pour ainsi dire.

¹⁰⁰ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 444 ; PUF, p. 469 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 577.

monde *suprasensible*. Kant dira que ce sont des Idées dont l'existence de l'objet qui est censé leur correspondre est *problématique* (c'est-à-dire, tout simplement *possible*, car : « les jugements problématiques sont ceux où l'on admet l'affirmation ou la négation comme simplement *possibles* »¹⁰¹). Kant affirme dès la *Critique de la raison pure*, que les Idées transcendantales jouent un rôle indispensable aussi bien pour la philosophie *théorique* que pour la philosophie *pratique*.

---oOo---

¹⁰¹ Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 89 ; PUF, p. 91 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 159.