

# La déconstruction kantienne du principe de raison suffisante\*

Béatrice Longuenesse

New York University

---

## Résumé

L'article propose le traitement kantien du principe de raison suffisante dans la *Critique de la raison pure* comme l'une des apports de ce texte à la philosophie allemande précédente, notamment à la tradition leibnizienne-wolfienne, et même aux écrits précédents de Kant lui-même, espécifiquement la *Nova Dilucidatio*. Dans la première *Critique*, le principe de raison suffisante est envisagé des la méthode transcendentale et à partir de l'établissement du principe de causalité dans la deuxième « analogie de l'expérience ». L'auteur suit la démarche de la « déconstruction kantienne du principe de raison suffisante » selon une double voie : l'analyse détaillée à laquelle Kant soumet la notion de raison, et par là le principe de raison, dans la *Nova Dilucidatio*, et la redéfinition de toutes les espèces de la *ratio* à laquelle conduit, à la période critique, la seule preuve possible du principe de raison suffisante, c'est-à-dire, la preuve du principe de causalité, dans la deuxième « analogie de l'expérience ».

**Mots clé :** principe de raison suffisante, méthode transcendentale, proposition.

---

## Abstract

The paper proposes the Kantian treatment of the principle of sufficient reason in the *K.r.V* as a certain contribution of this text to the precedent German philosophy, chiefly to the Leibnizian-Wolfian tradition, even to the former Kant's writings, especially the *Nova Dilucidatio*. In the first *Kritik*, the principle of sufficient reason is focused from the transcendental method, starting from the position of the causality principle in the second Analogy of experience. The author keeps close to the process of the Kantian «deconstruction of the principle of sufficient reason» according to a double way: the circumstanced analysis conducted by Kant in respect of the concept of reason and therefore of the concept of the principle of reason in the *nova Dilucidatio*, and, on the other hand, the redefinition of all the species of the *ratio* involved, in the critical period, by the only possible proof of the principle of sufficient reason, namely the proof of the causality principle in the second Analogy of experience.

**Key words :** principle of sufficient reason, transcendental method, proposition.

---

\* Une version antérieure de ce texte a été présentée à une journée du CNRS consacrée au principe de raison dans la philosophie Allemande, en Décembre 1999. Je remercie Martine Pecharman, organisatrice de cette journée, pour m'y avoir invitée, et tous les participants pour la discussion stimulante qui a suivi mon exposé.

## Sommaire

- |   |   |
|---|---|
| 1. Le « principe de raison déterminante, communément appelée suffisante » dans la <i>Nova Dilucidatio</i> | 3. Le période critique: Unité objective de la conscience de soi et principe de raison |
| 2. Intermède sceptique: raison logique et raison réelle. La <i>ratio ponens</i> synthétique               |   |

Kant revendique à trois reprises, dans la *Critique de la raison pure*, le mérite d'avoir enfin fourni la preuve du « principe de raison suffisante » (*Satz vom zureichenden Grund*) que ses prédécesseurs de la *Schulphilosophie* Allemande avaient cherchée en vain. C'est, dit-il, que leur manquait la méthode transcendentale inaugurée par la *Critique*:<sup>1</sup> Selon cette méthode, on prouve qu'une proposition synthétique (par exemple, le principe de causalité) est nécessairement et universellement vraie *des objets de l'expérience* en démontrant deux choses: (1) que les conditions de possibilité de l'expérience d'un objet sont les conditions de possibilité de cet objet même (c'est l'argument développé dans la déduction transcendentale des catégories); (2) qu'admettre pour vraie la proposition synthétique considérée — par exemple le principe de causalité, mais aussi chacun des « principes de l'entendement pur » dans l'analytique des principes — est une condition de possibilité de toute expérience d'objet, et donc (en vertu de (1)) de cet objet même. Ce que Kant désigne comme sa « preuve du principe de raison suffisante » est la preuve, conduite selon cette méthode, du principe de causalité dans la deuxième « analogie de l'expérience ».

Or cette identification a de quoi étonner. Dans la tradition Leibnizienne-Wolffienne que discute Kant, le principe de causalité n'est que l'une des spécifications du principe de raison suffisante. Et Kant lui-même, dans le texte qu'il consacrait au principe de raison dans la période pré-critique, distinguait au moins quatre types de raison — *ratio essendi*, *ratio fiendi*, *ratio existendi*, *ratio cognoscendi*—. Seules la deuxième et la troisième peuvent être rapprochées, moyennant quelques ajustements, de la *cause* qui devient le support de la « deuxième analogie de l'expérience » dans la *Critique de la raison pure*. Pourquoi donc le « principe de raison » devient-il le seul principe *de causalité*, et que deviennent les autres aspects de la *ratio* dont Kant se réclamait dans la *Nova Dilucidatio*?

Je suggérerai dans ce qui suit que de fait, la réponse de Kant à Hume sur la causalité dans la deuxième analogie induit à elle seule la reformulation de *l'ensemble* de ses vues sur le principe de raison suffisante. Car elle fonde une redéfinition non seulement de ce qu'il faut entendre par *ratio fiendi* et *ratio existendi*, mais aussi une redéfinition de la *ratio essendi* et de la *ratio cognoscendi*, du moins

1. Voir *Critique de la raison pure*, A 200-201/B 246-247; A 217/B 265; A 783/B 811. Conformément à l'usage, les références à la *Critique de la raison pure* seront désormais indiquées par les seules lettres A et B, renvoyant respectivement à la première et la deuxième éditions (1781 et 1787).

lorsqu'elles sont appliquées aux seuls objets pour lesquels on *peut* affirmer universellement un principe de raison suffisante: les objets de l'expérience.

Par «déconstruction kantienne du principe de raison suffisante», j'entends donc ici deux choses. D'une part, l'analyse détaillée à laquelle Kant soumet la notion de raison, et par là le principe de raison, dans son texte pré-critique. D'autre part, la redéfinition de *toutes* les espèces de la *ratio* à laquelle conduit, à la période critique, la seule preuve possible du principe de raison suffisante: la preuve du principe de causalité dans la deuxième « analogie de l'expérience ».

## 1. Le «principe de raison déterminante, communément appelée suffisante» dans la *Nova Dilucidatio*

J'examinerai trois points principaux:

- 1) La notion de raison déterminante, et la démonstration du principe de raison.
- 2) La raison de l'existence (*ratio existendi*) et ses conséquences métaphysiques.
- 3) Le rapport entre principe de raison et liberté humaine.

### 1.1. La notion de raison déterminante et la démonstration du principe de raison

Kant commence par définir ce qu'il entend par «raison» ou «fondement» (*ratio* devient en Allemand *Grund*). La définition qu'il propose inscrit d'emblée cette notion dans le contexte d'une analyse des propositions. C'est dans ce contexte qu'il propose de substituer à l'expression de «raison suffisante» celle, selon lui plus précise, de «raison déterminante».

«Déterminer» est poser un prédicat en excluant son opposé. Ce qui détermine un sujet par rapport à un prédicat, on l'appelle la «raison». On distingue la raison «antécédemment déterminante» et la raison «conséquemment déterminante» (*ratio distinguitur in antecedenter et in consequenter determinantem*). La raison «antécédemment» déterminante est celle dont la notion précède ce qui est déterminé, c'est-à-dire celle sans la supposition de laquelle le déterminé n'est pas intelligible.<sup>2</sup>

La raison «conséquemment déterminante» est celle qui ne serait pas posée si n'était déjà posée par ailleurs la notion déterminée par elle. On

2. A celle-ci il faut ajouter la raison identique, où la notion du sujet détermine le prédicat par son identité parfaite avec lui, par exemple un triangle a trois côtés; où la notion du déterminé ne suit ni ne précède celle du déterminant.

(*Nouvelle Explication des premiers principes de la connaissance métaphysique*, désormais cité sous l'abréviation du titre Latin: *Nova Dilucidatio*, section II, AA I, 391; Pléiade I, 119-120. AA' renvoie à *Kant's Gesammelte Schriften*, Édition de l'Académie de Berlin, 1912-; 'Pléiade' renvoie à *Kant, Oeuvres philosophiques*, Édition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Paris: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980-1987, 3 vol. J'ai parfois modifié les traductions).

pourrait appeler le premier genre de raison, raison *pourquoi* ou raison de l'être ou de l'advenir (*rationem cur s. rationem essendi vel fiendi*); le deuxième genre de raison, raison *que* ou raison de connaître (*rationem quod s. cognoscendi*).

Kant donne deux exemples, dont voici le premier: nous avons une raison conséquemment déterminante d'affirmer que le monde contient de nombreux maux, c'est notre propre expérience de ces maux. Mais si nous cherchons aussi une raison antécédemment déterminante, il nous faut trouver ce qui, dans l'essence du monde ou peut-être dans sa relation à un autre être, fournit la raison de l'attribution au sujet 'monde' du prédicat 'contenant de nombreux maux' à l'exclusion de son contraire.

Le second exemple: nous avons une raison conséquemment déterminante d'affirmer que la lumière se propage non pas de manière instantanée mais avec une vitesse assignable. Cette raison consiste dans les éclipses des satellites de Jupiter —ou plus exactement, dans le retard à l'observation de ces éclipses—, qui sont une *conséquence* de la propagation non-instantanée de la lumière. Mais nous avons *aussi* une raison antécédemment déterminante. Celle-ci consiste dans le fait que la lumière est un mouvement de corps subtils dont Kant, contrairement à Descartes, affirme qu'ils ne sont pas parfaitement durs mais au contraire, élastiques, ce qui produit le ralentissement de la transmission du mouvement en quoi consiste la lumière.<sup>3</sup>

On notera que ces deux raisons sont de portée très différente. L'une —la raison «conséquemment déterminante»— est une raison que *nous* avons, nous les sujets connaissant, de tenir la proposition pour vraie. L'autre —la raison «antécédemment déterminante»— est une raison *de la vérité elle-même*. Cette différence, sur laquelle Kant n'insiste pas ici (il présente les *deux* raisons comme étant *au même titre* des raisons de la détermination du sujet par rapport au prédicat), sera importante pour la suite de l'argument.

Après avoir ainsi défini la *ratio* et distingué entre deux principaux types de *ratio determinans*, Kant critique la définition wolffienne reprise par Baumgarten et ainsi formulée: «*Per rationem sufficientem intelligimus id, unde intelligitur, cur aliquid sit*»<sup>4</sup> («Par raison suffisante on entend ce à partir de quoi on comprend pourquoi quelque chose est»). Cette définition, objecte Kant, est circulaire. Elle revient à dire: «La raison est ce à partir de quoi on comprend *pour quelle raison* quelque chose est». Pour éviter cette circularité, il vaut mieux dire: la raison est ce qui *détermine* le sujet d'une proposition, c'est-à-dire ce qui justifie la position d'un prédicat et l'exclusion de son contraire. C'est pourquoi

3. Voir *op.cit.*, AAI, 391-92; Pléiade I, 119-20. Sur l'exemple Cartésien, voir. *Principes de la Philosophie*, IIIe partie, § 63 et 64; IVe partie, § 28. Je suis reconnaissante à Michelle et Jean-Marie Beyssade d'avoir éclairé pour moi cet exemple.

4. *Philosophia Prima sive Ontologia*, § 56. Kant transforme légèrement la définition. Wolff, dit-il «[...] *definit enim rationem per id, unde intelligi potest, cur aliquid potius sit, quam non sit.*» La discussion principale portant sur la notion du *cu*, la variation ne porte pas à conséquence et nous pouvons l'ignorer.

aussi on préférera parler de raison *déterminante*, plutôt que de raison suffisante.<sup>5</sup>

Mais est-il si sûr que la définition wolffienne ait été circulaire? Elle ne l'est que si l'on veut dire la même chose par «la raison» (*ratio est, unde intelligitur*) et «pourquoi» (*cur aliquid sit*). Mais ce n'est pas nécessairement le cas. On peut vouloir dire: la raison de la proposition est ce par quoi est connu le pourquoi des choses. Le parallélisme des relations logiques et des relations ontologiques autoriserait l'énoncé en même temps qu'il le ferait échapper à l'objection de circularité. Mais je pense que si Kant formule cette objection, c'est qu'il partage avec Wolff l'idée que la raison dans la proposition et la raison dans les choses sont *un seul et même intelligible*. Or ce que nous voulons savoir, c'est *ce qui est par là compris*. Réponse: ce qui est compris est ce qui *détermine* un sujet en relation avec un prédicat, c'est-à-dire ce qui pose le prédicat et exclut sa négation.

C'est ici qu'intervient la distinction entre raison *antécédemment déterminante* et raison *conséquemment déterminante*. Mais si l'on admet cette distinction, alors elle devrait être l'occasion d'une critique autrement sévère à l'égard de Wolff. Car, Kant le dit expressément, la raison *antécédemment déterminante* est bien une raison *pourquoi*, *ratio cur*; mais la raison *conséquemment déterminante* est seulement une raison *que*, *ratio quod*. Etant donnée sa propre définition et la distinction qui l'accompagne, pourquoi Kant ne fait-il pas cette objection à Wolff, bien plus sévère que celle de circularité?

C'est qu'il partage aussi avec Wolff l'idée que la seule raison qui compte est bien la raison *antécédemment déterminante*. Car elle seule n'est pas simplement une raison pour laquelle nous tenons la proposition pour vraie, mais aussi une raison pour laquelle elle est vraie. Voici par exemple ce qu'il dit de l'exemple du monde et de ses maux:

Cherchons-nous la raison des maux de ce monde? Nous avons alors une proposition: le monde contient un grand nombre de maux. Nous ne cherchons pas la «raison de connaître» puisque l'expérience en tient lieu, mais bien la «raison d'advenir» [*ratio fiendi*: raison de l'état de fait] c'est-à-dire une réponse à la question «pourquoi» qui, une fois posée, rend intelligible le fait que le monde n'est pas antérieurement indéterminé par rapport à ce prédicat, et nous permette de poser le prédicat des maux avec l'exclusion de l'opposé. Ainsi donc, la raison [*ratio*] crée du déterminé avec de l'indéterminé. *Et puisque toute vérité résulte de la détermination d'un prédicat dans un sujet, la raison déterminante*

5. Voir *Nova Dilucidatio*, section II, AA I, 393, Pléiade I, 121-122. En préférant l'expression de «raison déterminante» à celle de «raison suffisante», Kant se souvient probablement que Baumgarten réservait le qualificatif de «suffisante» à la raison de *toutes* les déterminations d'une chose, c'est-à-dire à la raison de son individuation (voir BAUMGARTEN, *Metaphysica*, § 22, AA XVII, 28). Or il est clair que la notion de raison initialement introduite par Kant dans la section II de la *Nova Dilucidatio* est plus modeste qu'une raison de l'individuation. Cela peut expliquer que pour elle, Kant préfère l'expression, qu'il emprunte à Crusius, de «raison déterminante».

*n'est pas seulement le critère de la vérité, elle en est aussi la source; et si l'on s'écartait d'elle, on trouverait de multiples possibles, mais aucune vérité.*<sup>6</sup>

Toute l'ambiguïté de la position kantienne se trouve résumée dans ce passage. Car d'un côté, sa notion de raison est caractérisée comme une *raison d'affirmer*, sans laquelle il n'y aurait tout simplement pas de proposition, c'est-à-dire *de notre part, à nous sujets connaissant*, aucun acte d'affirmer plutôt que de suspendre notre jugement. Et sa thèse qu'il faut toujours une raison pour déterminer un sujet par rapport à un prédicat tient l'essentiel de sa force de l'intuition commune qu'il *nous* faut une raison pour tenir une proposition pour vraie. Mais ainsi entendue, la raison pourrait parfaitement n'être qu'un *critère* de la vérité, et non pas sa *source, fons*. Pourtant, Kant ajoute aussitôt: *la raison* n'est pas simplement un critère. Pour mériter le nom de raison, elle doit être *fons* de la vérité même de la proposition.

Cette même ambiguïté préside à la preuve kantienne (pré-critique) du principe de raison suffisante. Le principe s'énonce ainsi: «Rien n'est vrai sans une raison déterminante». Il est clair, dans la preuve qui suit, que *rien* signifie ici «aucune proposition».

- 1) Toute proposition vraie énonce qu'un sujet est déterminé par rapport à un prédicat, c'est-à-dire que ce prédicat est affirmé *à l'exclusion de son opposé*.
- 2) Mais un prédicat est exclu seulement s'il est une autre notion qui, par le principe de contradiction, exclut qu'il soit affirmé.
- 3) Dans toute vérité il est donc quelque chose qui, en excluant le prédicat opposé, détermine la vérité de la proposition (par (1) et (2)).
- 4) C'est précisément cela que l'on appelle raison déterminante (définition).
- 5) Par conséquent, rien n'est vrai sans une raison déterminante (par (3) et (4))<sup>7</sup>.

Cette «preuve» ne fait en réalité que réitérer la caractérisation initiale de la «raison»: une proposition vraie est une proposition dans laquelle un sujet est déterminé eu égard à un prédicat (prémisse 1). Ce qui assure cette détermination est la raison (prémisses 2 et 3). De là suit sans difficulté la conclusion.

6. *Nova Dilucidatio*, section II, AA I, 392; Pléiade I, 120. La dernière phrase est soulignée par moi.
7. Voir *Nova Dilucidatio*, section II, prop. 5, AA I, 393; Pléiade I, 121-22. J'ai suivi de près la progression du raisonnement, en supprimant quelques répétitions. On notera que la prémisse (2) fait appel au principe de contradiction qui a été établi, dans la section I de la *Nova Dilucidatio*, comme une conséquence du principe d'identité dans ses deux formulations, positive et négative: tout ce qui est A est A; tout ce qui n'est pas A, n'est pas A (voir *Nova Dilucidatio*, section I, prop. 2, AAI, 389; Pléiade I, 114). Le principe de raison est donc ici prouvé à partir de deux prémisses: I) une définition de la proposition vraie (c'est une proposition dans laquelle le sujet est déterminé eu égard au prédicat, c'est-à-dire dans laquelle le prédicat est affirmé *à l'exclusion de son opposé*) et II) le principe de contradiction (un prédicat est nécessairement nié si son opposé est affirmé).

Considérons encore une fois l'exemple de la proposition: «La lumière se propage non pas de manière instantanée, mais avec une vitesse assignable». Tenir la proposition pour vraie est affirmer que le prédicat «se propageant avec une vitesse assignable» appartient au sujet «lumière» et que sa négation («se propageant de manière instantanée») est niée. Mais pour qu'une telle négation soit énoncée assertoriquement, il faut une raison (faute de laquelle nous pourrions admettre comme problématiques, ou comme possibles, *les deux* jugements: la lumière se propage instantanément, la lumière se propage avec une vitesse assignable). Or la raison *conséquemment* déterminante qu'est le retard à l'observation des éclipses des satellites de Jupiter exclut que la propagation soit instantanée en vertu du syllogisme en *modus tollens*: «Si la propagation de la lumière est instantanée, alors il n'y a pas de retard dans les éclipses de Jupiter; mais il y a un retard; donc la propagation n'est pas instantanée». Pour sa part, la raison *antécédemment* déterminante exclut la propagation instantanée par le syllogisme en *modus ponens*: «Si les particules d'éther sont élastiques, alors toute propagation de la lumière est retardée (non-instantanée); or les particules de l'éther sont élastiques; donc toute propagation de la lumière est retardée (non-instantanée)». On le voit, la négation du prédicat opposé est assurée aussi bien par le *modus tollens* propre à la *ratio consequenter determinans* que par le *modus ponens* propre à la *ratio antecedenter determinans*.<sup>8</sup>

Par conséquent, même si l'on accorde à Kant qu'*il faut une raison* pour passer d'un jugement simplement possible (eu égard auquel l'assentiment est suspendu) à une proposition —un jugement tenu pour vrai—, il n'en résulte

8. Quelques remarques sur la présentation des deux «raisons» en termes de *modus ponens* et *modus tollens*. Kant ne donne pas expressément cette explication. Mais il me semble que les deux expressions de *ratio antecedenter determinans* et *ratio consequenter determinans* renvoient sans ambiguïté possible aux idées de *détermination par l'antécédente* et *détermination par la conséquente* d'un jugement hypothétique. Les formes logiques correspondantes sont le *modus ponens* et le *modus tollens*. Je vois au moins trois avantages à expliciter cette référence. 1) Elle fait apparaître clairement le fait que les deux raisons n'ont pas la même force. La *ratio ponens* nous autorise à affirmer universellement que *toute* propagation de la lumière est différée (elle nous autorise à exclure dans tous les cas que la propagation soit instantanée). La *ratio tollens*, en revanche, ne nous autorise qu'à la *négation* d'une proposition universelle: elle exclut que *dans le cas présent* la propagation soit instantanée et par conséquent autorise à *nier* la proposition universelle: toute propagation est instantanée. Au reste si l'on s'en tient à l'expression du cas singulier, la *ratio consequenter determinans* peut parfaitement être exprimée comme un *modus ponens*: «S'il y a un retard à l'observation, la propagation (dans le cas présent) n'est pas instantanée (est différée); or il y a un retard à l'observation; donc etc.» 2) Nous verrons un peu plus bas que lorsque Kant, quelques années plus tard, met en doute la validité universelle de la raison *antécédemment* déterminante, il exprime ce doute dans les termes de la *ratio ponens*: de quelle nature est la *ratio ponens* synthétique, demande-t-il? Ceci confirme, me semble-t-il, que sa notion de raison ou fondement a toujours été pensée en termes de *modus ponens* (ou *tollens*). 3) Dans la période critique, lorsque Kant distinguera un principe de raison *logique* et un principe *transcendental*, il définira le principe *logique* dans des termes qui nous renvoient manifestement aux deux formes, *modus ponens* et *modus tollens*. Il y a donc une continuité profonde dans son raisonnement sur cette question, continuité qu'il vaut la peine de rendre apparente.

nullement que pour toute vérité (pour toute proposition) il est nécessairement une raison déterminant *par l'antécédente*, *ratio cur*. Pourtant, de même que dans sa définition de la raison Kant passait rapidement de la distinction entre deux types de raison à l'idée qu'une seule était véritablement pertinente —la *ratio antecedenter determinans*, *ratio essendi ou fiendi*, *ratio cur*—, de même ici, de la conclusion prudente —il est de la nature même de la proposition que l'assertion soit rapportée à une raison— il passe sans transition à l'affirmation beaucoup plus ambitieuse: il y a toujours une raison *antecedenter determinans*.

Que la connaissance de la vérité s'appuie toujours sur l'intuition d'une raison, c'est ce qui est bien établi par le sens commun de tous les mortels. Bien souvent, cependant, nous nous contentons d'une raison *conséquemment déterminante*, lorsqu'il ne s'agit pour nous que de certitude; mais si l'on considère le théorème et la définition, il apparaît facilement qu'il y a toujours une raison *antécédemment déterminante* e, c'est-à-dire génétique ou même identique; car la raison conséquemment déterminante ne fait pas la vérité, elle ne fait que l'exposer.<sup>9</sup>

De cette version ambitieuse du principe de raison, Kant dérive un certain nombre de conséquences qui seront, dans les années à venir, au centre des difficultés croissantes que présentera pour lui la métaphysique rationnelle dont, pour l'essentiel, il se réclame encore ici. Je vais maintenant mentionner rapidement les principales de ces conséquences.

### 1.2. Les conséquences du principe de raison suffisante

La première est l'énoncé d'un principe de raison *de l'existence*. C'est ici qu'apparaît pour la première fois, dans la *Nova Dilucidatio*, la notion de cause: la raison de l'existence, c'est la cause. Avant l'énoncé positif du principe de raison de l'existence, Kant établit la proposition négative «Il est absurde que quelque chose ait en soi-même la raison de son existence.»<sup>10</sup> La preuve de cette proposition repose sur l'idée —non questionnée— que la cause est nécessairement antérieure à son effet. Si une chose devait être la cause d'elle-même, elle devrait être antérieure à elle-même ce qui est absurde. Aucune chose n'est donc la raison de sa propre existence, et Kant s'oppose expressément à la notion spinoziste du Dieu *causa sui*.

En revanche, il est vrai de dire que Dieu existe de manière absolument nécessaire. Mais ce n'est pas parce qu'il est cause de soi. Ce n'est même pas parce que son existence serait contenue dans son essence (comme dans la «preuve cartésienne»). C'est bien plutôt parce qu'il est la condition nécessaire de tout possible. Si nous affirmons l'existence de Dieu, c'est donc non pas en vertu d'une *ratio antecedenter determinans*, qu'elle *soit essendi, fiendi*, ou —enco-

9. *Nova Dilucidatio*, section II, proposition 5, AAI, 394; Pléiade I, 123.

10. *Op. cit.*, section II, prop. 6. AAI, 394; Pléiade I, 123.

re moins— *existendi*. Nous ne savons pas *pourquoi* Dieu existe. Mais nous savons *qu'il* existe de manière absolument nécessaire, par une *ratio cognoscendi* unique en son genre, qui sera réitérée et développée dans le texte de 1763, *L'unique fondement possible d'une preuve de l'existence de Dieu...* puis radicalement réfutée dans l'idéal transcendantal de la première *Critique*.<sup>11</sup>

Kant s'attache ensuite à prouver un principe de raison antécédemment déterminante pour l'existence des choses contingentes:

Rien de ce qui existe de manière contingente ne peut être dépourvu d'une raison antécédemment déterminante de son existence.<sup>12</sup>

La preuve, schématiquement résumée, est la suivante.

- 1) Supposons qu'une chose contingente existe sans raison antécédemment déterminante.
- 2) Comme chose existante, elle serait néanmoins complètement déterminée, et l'opposé de chacune de ses déterminations serait exclu.
- 3) Mais selon l'hypothèse, cette exclusion n'aurait d'autre raison que l'existence même de la chose. Bien plus, cette exclusion serait identique: que la chose existe suffirait à soi seul à exclure qu'elle n'existe pas.<sup>13</sup>
- 4) Mais ceci revient à dire que l'existence serait absolument nécessaire, ce qui est contraire à l'hypothèse.

La preuve, on le voit, repose sur deux présuppositions implicites: I) que l'existence est détermination complète (comme telle, elle relève du principe

11. Voir *Nova Dilucidatio*, section II, prop. 7, AA I, 395; Pléiade I, 125-126. *L'unique fondement possible d'une preuve de l'existence de Dieu*, AA II, 83-84, Pléiade 339-340. *Critique de la raison pure*, A581-582/B609-610. La preuve pré-critique repose sur l'idée que la notion de possible a un aspect *formel* (est possible ce qui est non-contradictoire) et un aspect *réel* (*quelque chose* doit être pensé). L'un et l'autre aspects supposent que les possibles aient leur fondement dans un seul et même être existant de manière absolument nécessaire. A cette «preuve», l'idéal transcendantal opposera que la «matière» de tout possible ou sa réalité, ainsi que la comparabilité des possibles (l'aspect formel du possible), sont fournies non pas par un être absolument nécessaire que l'on pourrait ainsi déduire par purs concepts, mais par l'unité collective de l'expérience possible et de ses objets (voir A581-582/B609-610). Gérard Lebrun a bien montré que dès la période pré-critique, en renonçant à la preuve «cartésienne» ou ontologique Kant a d'ores et déjà renoncé à la notion métaphysique d'*essence* comme *degré de perfection*, au profit d'une réflexion sur les conditions auxquelles des pensées ont un sens. Voir Gérard LEBRUN, *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris: Armand Colin, 1970, p. 13-34. Voir aussi Béatrice LONGUENESSE, *Kant et le Pouvoir de juger*, Paris: Presses Universitaires de France, 1993 (désormais cité sous l'abréviation: *K.P.J.*), p. 195-196.

12. *Nova Dilucidatio*, section II, prop. 8, AAI, 396; Pléiade I, 127.

13. Le «bien plus» est important: Kant ayant exclu qu'une chose puisse être *cause* d'elle-même, si elle est néanmoins raison de sa propre existence, cela ne peut être que de manière identique. Kant tire ici le bénéfice de la note 2 à sa définition de la «raison» citée plus haut: à la raison antécédemment déterminante il faut ajouter la raison *identique*, où il n'y a aucune différence entre ce qui fonde et ce qui est fondé, *ratio* et *rationatum* (voir AAI, 391, Pléiade I, 119, citée *supra*, p. 3).

de raison déterminante énoncé plus haut) et II) que ce principe doit être entendu comme principe de raison *antécédemment déterminante*. Si l'on admet ce double présupposé, alors on n'échappe à la conclusion absurde qu'une existence *contingente* est *absolument nécessaire* que si l'on admet que toute chose contingente a une raison déterminant par l'antécédente, non seulement de ses déterminations essentielles et accidentelles (*ratio essendi ou fiendi*) mais de son existence même (*ratio existendi*).

Les mêmes présuppositions sont à l'oeuvre dans les preuves de trois « principes » où un lecteur de la *Critique de la raison pure* ne peut manquer de reconnaître une préfiguration des trois analogies de l'expérience de la première *Critique*: un principe de conservation de la quantité de réalité; un principe de succession, qui s'énonce ainsi: «Aucun changement ne peut affecter des substances que dans la mesure où elles sont en rapport avec d'autres, et leur dépendance réciproque détermine leur mutuel changement d'état». Et enfin un «principe de coexistence» selon lequel les relations entre substances finies ne résultent pas de leur seule existence, mais doivent avoir été produites par un acte spécial de Dieu.<sup>14</sup>

### 1.3. Principe de raison et liberté humaine

Kant consacre une assez longue discussion au rapport entre principe de raison et liberté humaine. Il s'oppose à Crusius, qui soutient qu'il est des cas où l'existence d'un état de fait ou d'un événement est sans raison antécédemment déterminante. Elle ne peut être affirmée qu'en vertu d'une *ratio cognoscendi*, laquelle n'est autre que cette existence même, attestée par l'expérience. Il en est ainsi de l'action libre: que la volonté se soit décidée pour telle action plutôt que pour telle autre est dans ce cas un fait pour lequel il n'est aucune raison antécédemment déterminante. La réplique de Kant est en substance que si une action ou une détermination de la volonté à agir était sans raison antécédemment déterminante, alors, comme cette détermination de la volonté et l'action qui s'ensuit n'ont pas toujours été, leur passage à l'existence demeurerait indéterminé —c'est-à-dire que demeurerait indéterminé, pour chacune, *cur sit potius quam non sit*—. Cette réplique de Kant repose sur la même pétition de principe que son argument général concernant la raison de l'existence: pour affirmer qu'une chose est devenue ou passée à l'existence, il faut non seulement une *ratio cognoscendi* (*ratio consequenter determinans*), mais aussi une *ratio fiendi*, *ratio antecedenter determinans* de sa détermination complète.<sup>15</sup>

Quant à la question de savoir comment ce principe de raison appliqué à l'action humaine est compatible avec l'action libre, Kant soutient —toujours contre Crusius— qu'être libre n'est pas agir *sans raison*, mais au contraire agir par une raison interne qui vous incline sans hésitation possible à agir d'une

14. Voir *Nova Dilucidatio*, AA I, 407, 410, 412-13; Pléiade I, 146, 152, 156.

15. Voir *Nova Dilucidatio*, section II, prop. VIII, AAI, 396-397; Pléiade 127-129. Prop. IX, AAI, 398-406; Pléiade, 131-143.

manière plutôt que d'une autre. Son inspiration, ici, est fidèlement leibnizienne.

J'ai suggéré, dans ce qui précède, que la faiblesse principale de l'argument kantien tient à la manière dont il saute de la raison comme *critère* (la *ratio quod*, raison que nous avons de croire *que* la proposition est vraie) à la raison comme *source* de la vérité (la *ratio cur*, raison de la vérité elle-même). Or l'universalité de la *ratio cur* ne va pas tarder à faire problème pour Kant. Mais son doute portera d'abord non pas sur le principe de raison et sa preuve, mais sur certains cas particuliers de connexion entre la *ratio* et le *rationatum*. Pour analyser ces cas, Kant introduit au début des années soixante la distinction entre raison logique et raison réelle (ou fondement logique et fondement réel), et souligne le caractère synthétique de la raison réelle. Le réveil-matin Humien faisant son oeuvre, l'interrogation sur la liaison de fondement réel se trouve généralisée en une interrogation portant sur la notion même de raison ou fondement.

## 2. Intermède sceptique: raison logique et raison réelle. La *ratio ponens* synthétique

Dans les leçons de métaphysique du début des années soixante, on trouve énoncée la difficulté que rencontre Kant à penser la relation entre *ratio* et *rationatum* dans le cas de ce qu'il appelle maintenant *ratio realis* (fondement réel), pour le distinguer de la *ratio logica* (fondement logique). Le fondement logique, dit-il, est posé par l'identité. Mais le fondement réel est posé sans identité. Les exemples montrent que par fondement réel, il entend le rapport de fondement qui lie une *existence* à une autre *existence*, autrement dit ce qui, dans la *Nova Dilucidatio*, était appelé *ratio existendi*.<sup>16</sup>

Tout fondement est ou bien logique —et le fondé est posé *par la règle de l'identité*, un fondé qui est identique au fondement, comme un prédicat. Ou bien il est réel— et alors le fondé n'est pas posé par la règle de l'identité, un fondé qui n'est pas identique au fondement.

Par exemple, d'où vient le mal dans le monde? Réponse quant au fondement logique: parce que dans le monde il y a une série de choses finies, qui sont porteuses d'imperfection. Si nous cherchons le fondement réel, nous cherchons l'être qui produit le mal dans le monde. [...]

16. Déjà dans la *Nova Dilucidatio*, Kant soulignait la nécessité de distinguer entre raison *de la vérité* et raison *de l'existence*, c'est-à-dire entre d'un côté *ratio essendi* ou *fiendi*, de l'autre *ratio existendi* ou cause. Mais il ne désignait pas les premières comme raison *logiques* ni la seconde comme raison *réelle*. Il est vrai cependant qu'il mentionnait la distinction faite par Crusius entre raison idéale et raison réelle. Mais cette distinction n'est pas celle qu'introduit Kant dans les années soixante entre raison logique et raison réelle. La raison idéale de Crusius, comme Kant lui-même le souligne dans l'*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative* (désormais: *Essai*) est bien plutôt ce que Kant appelle, dans la *Nova Dilucidatio*, *ratio cognoscendi*, raison de connaître. Voir *Essai*, AA II, 203; Pléiade, 301. Voir CRUSIUS, *Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, wie sie den zufälligen entgegen gesetzt werden (Metaphysik)*, 2e éd., Leipzig, 1753, § 34 et suiv.

La connexion de fondement *logique* va de soi, mais non la connexion de fondement réel — que si quelque chose est posé, quelque chose d'autre est posé en même temps. Par exemple: «Dieu veut! Et le monde fut». «Jules Cesar! Le nom amène à l'esprit la pensée du maître de Rome». Quelle est la connexion?<sup>17</sup>.

On trouve des exemples presque identiques dans l'*Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, qui date de la même période.<sup>18</sup>

Dans la question, «quelle est la connexion entre deux existences distinctes?» on reconnaît la question de Hume. Mais, comme je l'ai montré ailleurs, Kant pose pour sa part cette question dans les termes de la logique d'École: comment comprendre que «si quelque chose est posé, quelque chose d'autre est posé en même temps»? Ce vocabulaire est celui de l'analyse wolffienne du *modus ponens*. Dans un syllogisme hypothétique, «*si antecedens ponitur, ponendum quoque est consequens*»: si l'antécédente est posée, la conséquente doit aussi être posée. Significativement, c'est dans le contexte du *modus ponens* caractéristique du fondement réel que, semble-t-il, Kant a introduit pour la première fois la distinction entre liaison analytique et liaison synthétique:

Le rapport de *ratio ponens* est la connection, de *ratio tollens* est l'opposition. Le rapport de *ratio ponens* ou *tollens* logique est analytique - rationnel. Le rapport de *ratio ponens* ou *tollens* réelle est synthétique - empirique.<sup>19</sup>

Ce n'est qu'avec la *Critique de la raison pure* que Kant considère enfin avoir trouvé solution satisfaisante à la question: de quelle nature est le lien *synthétique* entre *ratio* et *rationatum*; de quelle nature est le fondement *réel*? Sa réponse est la suivante: le rapport de fondement réel, c'est-à-dire la connexion nécessaire entre deux existences distinctes, est la connexion qui doit nécessairement exister pour qu'un ordre temporel objectif soit en général déterminable. Or par là, le «principe de succession» qui n'était, dans la *Nova Dilucidatio*, qu'une *conséquence* du principe de raison, devient le fondement de sa *preuve*. Et c'est ainsi que le dispositif de la *Nova Dilucidatio* se trouve renversé dans son entier: on ne descend pas d'un principe de raison indissociablement logique et ontologique (toute vérité doit avoir sa raison), à un principe de raison de l'existence (toute existence contingente doit avoir une raison) et enfin à un principe de succession (tout changement d'état d'une substance doit avoir sa raison dans une autre substance). On remonte au contraire d'un principe de succession (la deuxième « analogie de l'expérience »: «tout ce qui arrive présuppose quelque chose d'autre à quoi il succède selon une règle») à la redéfinition de la notion de raison et avec elle, la révision du statut du principe de raison sous tous ses aspects — qu'il concerne la *ratio existendi*, la *ratio essendi* ou *fiendi*, ou même la *ratio cognoscendi*—. C'est ce renversement que je veux maintenant examiner.

17. AA XXVIII-1, 12.

18. Voir *Essai*, AA I, 202; Pléiade II, 202.

19. *Refl.* 3753 (1764-1766), AA XVII, 283.

### 3. La période critique: Unité objective de la conscience de soi et principe de raison

Le système des analogies de l'expérience dans la *Critique de la raison pure* dépend de prémisses antérieurement établies dans l'*Esthétique transcendentale* et l'*Analytique transcendentale*. Ces prémisses sont les suivantes: 1) Il n'y a pas de détermination temporelle objective sans *unité du temps* dans lequel les déterminations temporelles, c'est-à-dire les positions et les rapports des phénomènes dans le temps, sont définis. 2) Il n'y a pas d'unité du temps sans *unité de la conscience de soi* pour laquelle il y a en général déterminations temporelles objectives dans le temps. 3) L'unité de la conscience de soi est l'unité d'une *conscience jugeante*: d'une conscience qui ordonne ses représentations sous des concepts liés dans des jugements, jugements dans lesquels une assertion est tenue pour vraie dans la mesure seulement où elle est rapportée à sa raison.<sup>20</sup> La remontée que j'ai décrite il y a un instant, dans le raisonnement kantien de la période critique, de la *succession* à la *raison de l'existence* et de la raison de l'existence à la *raison (ratio) en général*, a donc pour corrélat la mise au jour d'une raison (ou fondement) absolument inédite dans sa description et dans son statut: l'unité objective de la conscience de soi comme raison (*ratio*) transcendentale *des raisons* et du principe de raison lui-même.

J'analyserai d'abord le «principe de succession» qu'est la deuxième « analogie de l'expérience ». Je montrerai ensuite comment ce principe et sa preuve conduisent à redéfinir le statut de la *ratio* sous tous ses aspects. Enfin je montrerai ce que devient, dans ce nouveau dispositif, le rapport entre principe de raison et liberté.

#### 3.1. La preuve de la deuxième « analogie de l'expérience »

J'ai analysé cette preuve en détail ailleurs. Je ne tenterai pas ici de reproduire cette analyse, ni par conséquent de proposer une évaluation détaillée de l'argument kantien. J'en retiendrai seulement les traits nécessaires à la compréhension des différents aspects de la notion critique de raison, *ratio*.<sup>21</sup>

La question que se pose Kant est bien connue: comment rapportons-nous la succession subjective de nos perceptions à un ordre temporel objectif, étant donné que nous n'avons pas de perception du «temps lui-même» qui puisse fournir l'axe de coordonnées sur le quel nous situerions les choses ni leurs changements d'état? Plus particulièrement — c'est le problème spécifique traité dans la deuxième analogie — comment rapportons-nous la succession subjective de nos perceptions à une succession objective d'états de choses?

20. Sur le premier point, voir *Esthétique transcendentale*, A 31/B 46-A 32/B 48; sur le deuxième, voir *Déduction transcendentale des catégories*, § 26, B 160-161; sur le troisième, voir *Déduction métaphysique*, 9-10, A 70/B 95- A 80/B 106; et *Déduction transcendentale*, § 19, B 140-143.

21. Voir *K.Pf.*, p. 399-434. «Logique et métaphysique dans le système critique: l'exemple de la causalité», in *Bulletin de la société Française de philosophie*, automne 1994. «Kant on Causality. What was he trying to prove?», à paraître dans le volume d'hommage à Margaret Wilson, Christia Mercer & Eileen O'Neill, ed., London: Blackwell.

La réponse de Kant comporte deux étapes principales. L'une, assez rapide, pourrait être qualifiée de phénoménologique. Elle consiste dans une description de ce en quoi consiste notre expérience d'un ordre temporel objectif. L'autre, plus longue et plus complexe, s'appuie sur un argument antérieurement développé (dans la *Déduction métaphysique* et la *Déduction transcendantale des catégories*), qui concerne le rôle de la forme logique de nos jugements dans l'établissement d'un rapport intentionnel de nos représentations à des objets. J'appellerai cette deuxième étape l'étape «logique» de l'argument de la deuxième analogie.

D'abord, l'étape phénoménologique. Nous rapportons la succession subjective de nos perceptions à une succession objective d'états de choses, soutient Kant, si et seulement si nous tenons la succession *subjective* pour *déterminée quant à son ordre temporel*. En d'autres termes, si la succession subjective est perception d'une succession objective, la perception A qui précède la perception B ne *peut pas* la suivre, ou plus exactement, une perception A', génériquement identique à la perception A qui précédait B, ne peut pas *suivre* B: je ne pourrais pas décider arbitrairement d'inverser l'ordre des deux perceptions. Au contraire, si la succession subjective est *seulement* subjective, c'est-à-dire si lui correspond dans l'objet un rapport de *simultanéité* temporelle, alors je pourrais, si je le décidais, inverser l'ordre de mes perceptions et percevoir une perception A' génériquement identique à la perception A, *après* avoir perçu B. Les deux exemples donnés par Kant (percevoir qu'un bateau occupe successivement deux positions distinctes, percevoir les différentes parties d'une maison) illustrent cette différence entre une perception successive qui est aussi perception d'une succession objective, et perception successive qui est perception d'une simultanéité objective.

Une remarque sur cette étape «phénoménologique» de l'argument et les exemples qui l'illustrent. Je crois que la meilleure manière de comprendre la description que propose Kant est de la considérer comme une description de l'usage que nous faisons de notre *imagination* dans la perception. Lorsque nous percevons une succession subjective *comme* la perception d'une succession objective, au moment même où nous percevons la deuxième position du bateau, si nous imaginons que notre regard retourne vers le point où précédemment nous avons perçu le bateau, ce que nous imaginons est que nous n'apercevions plus le bateau en cet endroit. C'est cela que signifie l'idée que l'ordre de la perception est *déterminé*. Bien entendu, si la situation objective changeait (si nous avons une raison de penser que le bateau est maintenant remorqué vers l'amont) nous pourrions imaginer que, retournant notre regard vers le point précédent, nous y verrions, dans un moment, à nouveau le bateau. Ainsi, la conscience du caractère *déterminé* de l'ordre de notre perception est une conscience qui fait appel non seulement à nos sens, mais aussi à notre *imagination*. C'est précisément en ce qu'elle fait appel à l'imagination qu'elle peut être guidée *par* et *vers* le jugement.

Et ceci nous conduit à la deuxième étape de l'argument kantien. Dans la première, Kant répondait à la question: comment la *succession subjective de nos*

*perceptions* est-elle aussi *perception d'une succession objective*? Réponse: c'est le cas quand la succession subjective est représentée comme *déterminée* quand à son ordre temporel (nous *n'imaginons pas* que nous percevrions la même chose si notre regard retournait vers le point qu'il fixait un moment auparavant). Mais ceci entraîne une deuxième question: comment et pourquoi tenons-nous la succession subjective pour déterminée quant à son ordre temporel (pourquoi *n'imaginons-nous pas* que nous puissions percevoir à nouveau le même état de chose au point que nous fixions un moment auparavant)? Ici la réponse devient plus complexe. Je suggère qu'elle tient dans les trois points suivants: nous tenons la succession subjective pour déterminée quant à son ordre temporel si et seulement si: I) nous accomplissons l'acte mental qui consiste à établir un rapport intentionnel entre la représentation et l'objet que nous supposons indépendant de la représentation; II) ce faisant, nous sommes amenés à tenir l'ordre des perceptions pour déterminé *dans l'objet*, ce qui signifie que III) nous supposons un autre état de choses objectif qui précède la succession perçue et *détermine* son occurrence, conformément à une règle. Or s'il en est ainsi, on peut conclure que *toute* perception d'une succession objective repose sur la supposition que «quelque chose précède, à quoi la succession perçue succède, conformément à une règle». Ce «quelque chose qui précède, à quoi la succession objective succède, conformément à une règle», est précisément ce que l'on appelle une cause. C'est donc une *condition de possibilité de l'expérience de succession objective*, que tout événement (toute succession objective d'états de choses) présuppose quelque chose qui précède, à quoi il succède conformément à une règle. Mais selon la *Déduction transcendentale des catégories*, les conditions de possibilité de l'expérience sont aussi les conditions de possibilité de l'objet de l'expérience. Donc, c'est une condition de possibilité, non seulement de notre expérience d'une succession objective, mais de cette succession elle-même, que quelque chose précède, à quoi elle succède conformément à une règle.

Ce serait une erreur de croire —comme l'a cru Schopenhauer— que Kant soutient la position absurde que tout rapport de succession objective serait *lui-même* un rapport de causalité. Ce que soutient Kant est que nous ne percevons —c'est-à-dire n'identifions, ne reconnaissons sous un concept, ou plus exactement sous des concepts liés dans un jugement— une succession objective *que* si nous lui supposons un état de choses antécédent, auquel elle est liée conformément à une règle. Au demeurant, nous ne *connaissons pas* cet état de choses antécédent. Nous ne faisons que le supposer, et parce que nous le supposons, nous cherchons à l'identifier. La situation pourrait être résumée de la manière suivante: percevoir que le bateau qui était en  $p_1$ , s'est déplacé vers  $p_2$ , c'est tenir la proposition: «le bateau, qui était en  $p_1$ , s'est déplacé vers  $p_2$ » pour la conclusion d'un syllogisme hypothétique dont la majeure —et donc aussi la mineure— nous sont inconnus: «Si  $q$ , alors le bateau, qui était en  $p_1$ , se déplace vers  $p_2$ ; or  $q$ ; donc, le bateau, qui était en  $p_1$ , s'est déplacé vers  $p_2$ ». Si nous ne pouvions pas supposer l'existence de quelque chose que nous puissions penser sous l'antécédente  $q$  d'une règle, «si  $q$ , alors le bateau, qui était en  $p_1$ , s'est

déplacé vers  $p2$ », nous interpréterions autrement la succession subjective de nos perceptions. Par exemple, je perçois une tour en  $p1$ , et un moment après je perçois une tour (qualitativement) identique en  $p2$ . Il m'est impossible de supposer quelque chose que je puisse enser sous l'antécédente s d'une règle «si  $s$ , alors la tour, qui était en  $p1$ , s'est déplacée vers  $p2$ », d'où je pourrais dériver la conclusion que la tour, qui était en  $p1$ , s'est déplacée vers  $p2$ . Il me faut ordonner autrement le rapport temporel objectif des deux perceptions. Je conclus que deux tours qualitativement identiques existent simultanément en deux points distincts de l'espace.

La conclusion de l'argument est donc: toute succession objective d'états «suppose quelque chose d'autre à quoi elle succède selon une règle», c'est-à-dire qu'elle a une cause, *ratio fiendi* ou *existendi* — l'un et l'autre termes sont appropriés ici: la raison est une raison *de ce qu'un état vient à être* (*ratio fiendi*); mais elle est aussi la seule version possible de la *ratio existendi* ou raison d'exister. La seule existence pour laquelle on puisse chercher une *ratio existendi* ou cause, est l'existence d'un état ou ensemble d'états de la substance, état ou ensemble d'états qui n'existait pas auparavant. Pour la substance elle-même, substrat permanent de tout changement d'état, il n'y a aucun sens à chercher une *ratio existendi*, raison de l'existence.

### 3.2. *Ratio existendi, ratio fiendi, ratio essendi*

Ce qui précède suffit-il à expliquer que le principe de causalité tel qu'énoncé dans la deuxième Analogie semble accaparer à lui seul la totalité du principe de raison énoncé dans la *Nova Dilucidatio*? Jusqu'à présent, on a seulement expliqué comment un descendant du «principe de succession» de la *Nova Dilucidatio* a pu accaparer le statut de principe de raison *de l'existence*. Il est vrai que ce principe est identifiable à au moins un aspect du *principium rationis fiendi*: c'est un principe de raison du devenir des états de la substance. Mais qu'en est-il des autres aspects du principe de raison? Et qu'en est-il de l'objection que je formulais moi-même plus haut: à la période pré-critique Kant avait à la rigueur, en s'appuyant sur son analyse de la proposition, justifié l'exigence universelle d'une raison pour affirmer la vérité. Mais il était passé de manière illicite de la *ratio quod* (la raison de croire à la vérité de la proposition) à la *ratio cur* (la raison de cette vérité elle-même, la raison de ce que les choses sont ce qu'elles sont). Or c'est ici qu'est à mon avis l'aspect le plus frappant de la position critique: elle fournit à cette objection la réponse que ne pouvait pas fournir la position pré-critique. Kant peut maintenant à bon droit affirmer que pour toute détermination de chose il y a une raison antécédemment déterminante, que cette raison consiste dans l'essence de cette chose ou dans son rapport à d'autres choses. Mais c'est que l'essence des choses empiriques, ou ce que Kant appelle aussi, à la période critique, leur nature, n'est rien de plus qu'une «essence logique» (par opposition à ce que serait leur essence «réelle»): elle consiste dans les caractères sous lesquels la chose peut être empiriquement reconnue comme phénomène, et non dans les propriétés qui pourraient lui

être attribuées comme chose en soi.<sup>22</sup> Or cette restriction est ce qui permet d'affirmer le principe de raison dans son universalité comme principe de raison antécédemment déterminante. On peut affirmer universellement des objets de l'expérience que pour chacune de leurs déterminations il y a une raison antécédemment déterminante. Celle-ci consiste soit dans l'essence de la chose, c'est-à-dire les caractères (relativement ou absolument)<sup>23</sup> permanents sous lesquels une chose peut être reconnue pour le genre de chose qu'elle est, soit dans «quelque chose qui précède (un changement d'état de la chose), auquel ce changement d'état succède, conformément à une règle»: la conformité à une règle du rapport entre changement d'état et ce qui le précède est en effet ce qui permet de reconnaître une chose pour «la même» *bien que* ses caractères changent, et ainsi de l'individuer dans l'espace et dans le temps. Enfin, caractères permanents comme caractères changeants trouvent la raison de leur détermination dans le contexte des rapports d'interaction réciproque de l'ensemble des choses coexistant dans l'espace (c'est l'argument de la troisième « analogie de l'expérience », héritière du «principe de coexistence» de la *Nova Dilucidatio*).

C'est précisément parce qu'il a ainsi prouvé un principe de raison *antécédemment déterminante* réinterprété dans les termes de la philosophie critique, et qui a lui-même son fondement ou raison dans l'unité de la conscience de soi —point sur lequel je reviendrai plus loin— que Kant peut affirmer, dans la préface de la *Critique de la raison pure* puis dans l'introduction à la *Dialectique transcendentale*, que c'est un destin inéluctable de la raison (cette fois comme faculté, *Vernunft*) que de *chercher toujours plus loin la raison, Grund*, des déterminations objectives de choses, en même temps que lui est interdite toute prétention à jamais trouver une raison *dernière*.

Enfin, il est clair qu'il faut désormais distinguer entre principe de raison des *propositions* et principe de raison des *choses* et de leurs déterminations. C'est un principe *logique* que toute proposition assertorique doit avoir une raison, faute de laquelle elle resterait, au mieux, un jugement simplement problématique (non-contradictoire), dont la négation peut également être admise à titre problématique. Ce principe, précise Kant dans l'introduction à la logique colligée par Jäsche, peut se spécifier de deux manières: toute proposition I) doit avoir une raison, et II) ne doit pas avoir de conséquence fautive.<sup>24</sup> Dans le premier requisit, on peut reconnaître la simple forme de la *ratio antecedenter determinans*, dans le deuxième, celle de la *ratio consequenter determinans*, énoncées dans la *Nova Dilucidatio*. Mais sous aucune de ces deux versions le principe

22. Sur «essence» et «nature» des choses empiriques, voir *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, AA IV, 467; sur essence «logique» et essence «réelle», voir *Logique*, intro. VIII-5, AA IX, 61; *Lettre à Reinhold*, 12 Mai 1789, AA XI-2, 36-37.

23. Seulement relativement permanents dans le cas des objets ordinaires de notre perception: morceau de cire, planète, bateau; absolument permanents dans le cas de la matière si l'on tient que celle-ci —caractérisée par l'étendue, la figure et l'imperméabilité— est le substrat ultime de tous les phénomènes spatio-temporels.

24. KANT, *Logique*, AA IX, 51-52; traduction Guillermit, Vrin 1979, 56-57. Voir *supra*, note 8.

de raison *logique* ne nous donne le principe de raison *des choses* et de leurs déterminations. Car nous l'avons vu, pour énoncer un tel principe il faut d'abord comprendre comment une *existence* peut en général avoir une raison, c'est-à-dire trouver sa raison dans *une autre existence*. Rien dans la raison *logique*, rapport de concept à concept, et de proposition à proposition, ne permet à soi seul de comprendre la possibilité d'une raison *réelle*, ni n'autorise donc à énoncer universellement un principe de raison *des existences*.<sup>25</sup> Pour prouver ce dernier il faut passer, comme nous venons de le voir, par l'élucidation des conditions de détermination d'un ordre temporel objectif.

Cette restriction du principe de raison des choses et de leurs déterminations à un principe de détermination d'un *ordre temporel*, et la fondation *des raisons* (empiriques et logiques) dans *une raison transcendente* — l'unité de la conscience de soi — permettent à Kant de présenter une solution complètement inédite au problème du rapport entre principe de raison et liberté.

### 3.3. Principe de raison et liberté: la raison au-delà (ou en-deçà) des raisons

En 1755, Kant affirmait contre Crusius que le principe de raison n'était pas incompatible avec l'affirmation de la liberté humaine. Car disait-il, s'il est vrai que l'on doit affirmer que tout ce qui arrive — et donc aussi toute action humaine — a une raison déterminant par l'antécédente, il reste que si la raison de l'action est non pas externe (comme dans la causalité mécanique) mais interne (comme dans l'action divine et celles des actions humaines où «les motifs de l'entendement appliqués à la volonté suscitent les actions»),<sup>26</sup> alors l'action, bien que certaine, n'est pas nécessaire. Mais ce type de solution est rejeté catégoriquement dans la remarque à l'analytique de la *Critique de la raison pratique*. Qualifier de libre une action sous prétexte que sa raison est non pas «externe» mais «interne» revient à attribuer aux hommes la liberté du tournebroche qui a en soi-même la source de son mouvement, sa position à chaque instant déterminant sa position à l'instant suivant. En réalité, cette situation signifie bien que chaque changement d'état, loin de commencer de lui-même une nouvelle série d'états, est rigoureusement déterminé par le changement qui le précède.<sup>27</sup> De même, *quel que soit leur mode de détermination* (qu'elles soient déterminées selon les règles de l'habileté, les conseils de la prudence ou

25. Dans la réponse acerbe qu'il adresse, à la fin des années 80, à Eberhard qui a l'outrecuidance de prétendre que la *Critique* n'apporte rien que Leibniz ou Wolff n'aient déjà énoncé, Kant note qu'Eberhard entretient la confusion en formulant le principe de raison comme: «tout a sa raison suffisante». «Tout, fulmine Kant, peut vouloir dire» «toute proposition» ou «toute chose». Dans le premier cas, le principe est un principe logique, dans le deuxième un principe transcendantal. La confusion qu'il dénonce était la sienne propre en 1755 — même si, comme nous l'avons vu, il prenait soin de distinguer raison des *vérités* et raison des *existences*. Voir *Sur une Découverte selon laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue superflue par une plus ancienne*, AA VII, 194; Pléiade II, 1317.

26. AA I, 400; Pléiade I, 135.

27. Voir *Critique de la raison pratique*, AA V, 97; Pléiade II, 726.

les impératifs de la moralité), les actions humaines, en tant qu'elles sont des événements dans le temps, sont rigoureusement déterminées. Le principe de raison du devenir établi dans la deuxième analogie vaut pour elles comme il vaut pour tout événement. Mais la distinction entre phénomènes et noumènes et la découverte de la réciprocité entre action libre et action déterminée sous la représentation de la loi morale permet à Kant d'adopter *en même temps* une position qui à certains égards ressemble bien à celle de Crusius: il est vrai *aussi* de dire qu'à chaque instant l'action humaine est *sans raison déterminant par l'antécédente*. Car, soutient Kant, toute action est déterminée *sous la représentation de la loi morale* — que l'agent fasse ou non de celle-ci le principe suprême de discrimination et de hiérarchisation de ses maximes. La détermination temporelle de l'action ne fait qu'offrir l'image étalée dans le temps d'un rapport intemporel de l'agent à la loi morale dont il peut et doit être tenu, à chaque instant, pour comptable.

Je n'essaierai pas ici de démêler les difficultés bien connues de la position kantienne. Je noterai seulement que la détermination des maximes de l'action sous la législation de l'impératif catégorique — «Je dois toujours me conduire de telle sorte que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle»<sup>28</sup> a dans le registre de la moralité, un rôle parallèle à celui que détient, dans le registre de la connaissance, la détermination des lois de la nature sous l'unité de la conscience de soi rendant possible l'unité de l'expérience. L'unité de la conscience de soi dans son rapport avec les impressions sensibles est la raison déterminante (*Bestimmungsgrund*) de la représentation de raisons objectives de croire qu'un événement a lieu, aura lieu, a eu lieu (qu'il a une position déterminée dans le temps). De même, l'unité de la conscience de soi dans son rapport avec les impulsions sensibles et les sentiments de plaisir et de peine est la raison déterminante de la représentation de *raisons d'agir*, que l'on peut en général se représenter comme antécédentes possible de jugements hypothétiques de forme: si *r*, alors faire *a*. Mais l'unité de la conscience n'est ici pas simplement une raison ou fondement (transcendental) des raisons (empiriques). Elle est une raison s'ajoutant aux raisons: elle engendre elle-même, non pas seulement la représentation des raisons avec la forme de leur unité, mais une raison d'agir qui est cette forme elle-même, motivant le choix d'une maxime *pour la seule raison qu'elle est universalisable* (peut être voulue comme une loi universelle de la nature). C'est en vertu de cet engendrement d'une *autre* raison, d'une raison *au-delà des raisons*, qui n'est autre que la forme même de l'unité absolue des raisons, que Kant peut revendiquer pour lui-même une définition de la liberté autrement radicale que celle de Leibniz, et qui transcende le principe de raison défini dans le registre *des* raisons.

Significativement, c'est encore au vocabulaire de 1755 que fait appel Kant pour définir le rapport de la loi morale à la liberté: la liberté est *ratio essendi*

28. Voir *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, AA IV, 402; Pléiade II, 261.

de la loi morale, la loi morale est *ratio cognoscendi* de la liberté.<sup>29</sup> Mais ce voculaire indique bien que nous arrivons ici à la limite des raisons déterminant par l'antécédente. De la liberté humaine il n'y a pas d'autre raison qu'une *ratio cognoscendi*, la loi morale comme *Faktum* de la raison (non pas fait de la raison, mais bien plutôt fabrication de la raison).<sup>30</sup> Dans la *Nova Dilucidatio*, pour Dieu on ne pouvait énoncer qu'une raison de connaître, et non une raison d'être ou d'exister. Avec le système critique, pour l'homme comme être libre il faut affirmer que nous avons une raison de connaître, mais non pas une raison d'être ou d'exister. Certes, selon Kant la même raison de connaître —la loi morale— qui nous fait affirmer l'existence de la liberté humaine, nous conduit aussi à postuler l'existence de Dieu comme fondement du lien synthétique entre vertu et bonheur. Mais ceci ne fait que creuser encore un peu plus l'écart avec le principe de raison Leibnizien. L'existence de Dieu n'est pas affirmée par une preuve ontologique, cosmologique ou physico-théologique (Dieu n'a pas en lui-même sa raison, et l'affirmation de son existence ne résulte pas non plus de l'application ultime aux choses finies du principe de raison déterminant par l'antécédente). L'existence de Dieu est postulée en vertu d'une *ratio* qui n'est même pas une *ratio cognoscendi*, mais bien plutôt une *ratio credendi*, que la raison humaine engendre de son propre fond comme seule réponse possible à son exigence incontournable du Souverain Bien.<sup>31</sup>

En bref: la version dégraissée du principe de raison défendu par Kant dans la philosophie critique dépend de l'unité de la conscience de soi dont il soutient qu'elle conditionne toute connaissance d'objet d'une part, l'unité hiérarchisée des maximes de l'action sous la législation de la loi morale, d'autre part. Les destinées des deux notions —unité de la conscience de soi, principe de raison— sont désormais liées, pour le meilleur et pour le pire: détrôner celle-là, ce sera aussi dénoncer celui-ci.

Mais il est une autre manière de le mettre en péril: dans l'argument kantien, nous l'avons vu, le principe de raison sous tous ses aspects est solidaire de la logique prédicative qui fournit sa forme à la pensée discursive (principe logique de raison des propositions) et leur guide aux synthèses temporelles (principe transcendantal de raison des déterminations de choses et des événements). Mettre en question cette logique prédicative, c'est retirer sa pertinence au principe de raison dans l'une *et* l'autre des acceptions que lui donne Kant (principe logique, principe transcendantal). Du principe de raison il reste peut-être alors, au mieux, un modeste impératif méthodologique de rationalité —de toute chose et de tout événement, il doit y avoir une explication, qu'il faut par conséquent chercher;<sup>32</sup> de toute action il doit y avoir une raison,

29. Voir *Critique de la raison pratique*, AA V, 4n.; Pléiade II, 610n.

30. AA V, 31-32; Pléiade II, 644-645.

31. Voir *Critique de la raison pratique*, AA V, 124-32; Pléiade II, 759-68. Voir aussi *Critique du Jugement*, § 84, AA V, 434-436; Pléiade II, 1237-1239.

32. C'est une telle conclusion archi-modeste que suggère David WIGGINS dans son article: «The Principle of Sufficient Reason», in *Acta Philosophica Fennica*, 61.

qu'il faut par conséquent comprendre. Et un impératif pratique d'autonomie: de ses propres actions on doit, autant que faire se peut, être à même de rendre raison.

Dans ces conditions, il peut sembler préférable d'envisager l'argument kantien dans la deuxième analogie de l'expérience en le désolidarisant de la défense du vieux principe de raison. On tiendra alors les analogies de l'expérience soit pour une clarification et défense des présupposés épistémologiques de la science newtonienne (l'option néo-kantienne, reprise aujourd'hui par Michael Friedman);<sup>33</sup> soit pour une élucidation de notre expérience perceptive ordinaire, dont il nous appartient de reconstruire l'argument sans faire appel à ses douteux outils scholastiques (l'option strawsonienne).<sup>34</sup> Pourtant, j'ai voulu ici suggérer une troisième voie. Prendre au sérieux l'héritage scolastique de l'argument de Kant n'est pas le réduire à cet héritage, mais bien au contraire prendre toute la mesure du renversement qu'il lui fait subir. Suivre l'argument kantien jusqu'à son origine dans l'interrogation sur le principe de raison fait alors résonner en écho des thèmes qui nous sont aujourd'hui plus familiers: le rapport des raisons et des causes, de «l'espace des raisons» à «l'espace de la nature»; et la détermination de «l'espace des raisons» par une conscience de soi capable d'engendrer les normes de son activité théorique et pratique.<sup>35</sup> Comment et pourquoi l'élaboration contemporaine de cette problématique diffère de celle de Kant et ce que néanmoins elle lui doit, c'est ce qu'il faudra un autre article —ou beaucoup d'autres articles— pour expliquer.

33. Voir Hermann COHEN, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin: Bruno Cassirer, 1918 (3, Ausl.); Michael FRIEDMAN, *Kant and the Exact Sciences*, Harvard University Press, 1992.

34. Voir Peter STRAWSON, *The Bounds of Sense*, London: Methuen, 1966.

35. Voir John MCDOWELL, *Mind and World*, Harvard University Press, 1996 (2nd ed.).