

B
20.5
UL
2006
C811
C:2

STÉPHANIE CORMIER

L'IDÉAL DE LA RAISON DANS LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE D'EMMANUEL KANT

Mémoire présenté
à la Faculté des études supérieures de l'Université Laval
dans le cadre du programme de maîtrise en philosophie
pour l'obtention du grade de maître ès arts (M.A.)

FACULTÉ DE PHILOSOPHIE
UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC

2006

© Stéphanie Cormier, 2006



II

RÉSUMÉ

La raison, lieu des *Idées*, lieu du *sens*, recherche l'inconditionné. Cette exigence, considérée d'un point de vue théorique et telle que la conçoit Emmanuel Kant dans la *Critique de la raison pure*, est aussi source d'illusions lorsque la raison prétend que des objets correspondent à ses idées subjectives. La recherche de l'inconditionné s'accomplit, et trouve son aboutissement, dans l'idéal de la raison où se pose la question de Dieu. C'est à cette partie de la Critique de la raison pure, où Kant examine les prétentions théoriques de la théologie rationnelle, mais aussi sa signification pour la critique elle-même, que s'intéresse notre projet de mémoire.

III

TABLE DES MATIÈRES

RÉSUMÉ	II
TABLE DES MATIÈRES	III
INTRODUCTION	1
1. DIALECTIQUE.....	8
1.1 AFFIRMATION	11
1.1.1 DE L'APPARENCE TRANSCENDANTALE	11
1.1.2 DE LA RAISON PURE COMME SIÈGE DE L'APPARENCE TRANSCENDANTALE	13
1.2 REMARQUES SUR LA DEUXIÈME DIVISION DE LA DIALECTIQUE TRANSCENDANTALE	26
1.2.1 LA DIALECTIQUE LOGIQUE ET LA DIALECTIQUE TRANSCENDANTALE	28
1.2.2 L'ILLUSION TRANSCENDANTALE.....	29
1.2.3 LES IDÉES TRANSCENDANTALES.....	31
2. L'IDÉAL DE LA RAISON.....	37
2.1 AFFIRMATION	39
2.1.1 DE L'IDÉE À L'IDÉAL TRANSCENDANTAL	39
2.2 REMARQUES SUR L'IDÉAL TRANSCENDANTAL	44
2.2.1 INTRODUCTION À L'IDÉAL	44
2.2.2 LA RÉFLEXION TRANSCENDANTALE ET L'IDÉAL.....	53
3. DES PREUVES DE LA RAISON SPÉCULATIVE DE L'EXISTENCE D'UN ÊTRE SUPRÊME	56
3.1 AFFIRMATION	58
3.1.1 LE FONDEMENT DE LA CONNAISSANCE MORALE.....	58
3.1.2 DE L'IMPOSSIBILITÉ D'UNE PREUVE ONTOLOGIQUE DE L'EXISTENCE D'UN ÊTRE SUPRÊME.....	62
3.1.3 DE L'IMPOSSIBILITÉ D'UNE PREUVE COSMOLOGIQUE DE L'EXISTENCE D'UN ÊTRE SUPRÊME.....	67
3.1.4 LES PREUVES DE L'EXISTENCE D'UN ÊTRE NÉCESSAIRE ET L'APPARENCE	

IV

D'UN ÊTRE SUPRÊME.....	67
3.1.4 LES PREUVES DE L'EXISTENCE D'UN ÊTRE NÉCESSAIRE ET L'APPARENCE TRANSCENDANTALE.....	70
3.1.5 DE L'IMPOSSIBILITÉ D'UNE PREUVE PHYSICO-THÉOLOGIQUE DE L'EXISTENCE D'UN ÊTRE SUPRÊME	73
3.1.6 CONSÉQUENCES DE LA RÉFUTATION DES PREUVES TRADITIONNELLES DE L'EXISTENCE DE L'ÊTRE SUPRÊME SUR LA THÉOLOGIE	76
3.2 REMARQUES SUR LES PREUVES DE LA RAISON SPÉCULATIVE QUI CONDUISENT À CONCLURE À L'EXISTENCE D'UN ÊTRE SUPRÊME	80
3.2.1 HISTORIQUE	80
3.2.1.1 LA PREUVE ONTOLOGIQUE.....	82
3.2.1.2 L'ARGUMENT ONTOLOGIQUE ET LA SCIENCE DE LEIBNIZ	86
3.2.1.3 INTERPRÉTATION CONTEMPORAINE DES PREUVES DE L'EXISTENCE D'UN ÊTRE SUPRÊME ET LA CRITIQUE DE LEIBNIZ PAR KANT	90
3.2.2 INTÉGRATION DE LA PREUVE ONTOLOGIQUE.....	94
3.2.3 INTÉGRATION DE LA PREUVE COSMOLOGIQUE	99
3.2.4 INTÉGRATION DE L'ILLUSION TRANSCENDANTALE.....	100
3.2.5 INTÉGRATION DE LA PREUVE PHYSICO-THÉOLOGIQUE	104
3.2.6 INTÉGRATION DES CONSÉQUENCES DE LA RÉFUTATION DES PREUVES TRADITIONNELLES DE L'EXISTENCE DE L'ÊTRE SUPRÊME SUR LA THÉOLOGIE	107
3.2.7 DÉVELOPPEMENTS SUR LE DOUBLE USAGE DE LA RAISON ET SUR L'AVENIR DE LA MÉTAPHYSIQUE.....	109
CONCLUSION.....	117
BIBLIOGRAPHIE DES OUVRAGES CITÉS ET CONSULTÉS.....	122

Introduction

L'Idéal de la raison pure représenterait une contrée inaccessible à la connaissance humaine, malgré le fait que nous le reconnaissons comme la source de la totalité de la connaissance, que l'on reconnaît d'abord par la notion d'Être suprême et que l'on reconnaît ensuite par l'Idée, dans l'œuvre kantienne, de l'unité systématique des catégories qu'exige le savoir. Nous prendrons cette dualité implicite à la *Critique de la raison pure* pour fil conducteur à la progression de ses parties dont les développements les plus substantiels ont trait aux preuves de l'existence d'un Être suprême, elles-mêmes tributaires de la transformation de la métaphysique traditionnelle. Toutefois, avant d'explorer ce rivage, nous devons situer l'origine de la problématique de l'Idéal dans la dialectique transcendantale, dialectique qui ferait naître trois sortes d'illusions selon la relation instaurée par la forme du raisonnement utilisée dans les trois recherches de connaissances propres à la métaphysique, soit celles de la connaissance de l'Âme, du Monde et de Dieu. La question de l'Idéal et celle de l'Être entretiennent ainsi une relation de réciprocité dont nous cherchons à connaître les modalités. Plusieurs auteurs affirment l'incontestabilité de cette réflexivité. D'abord parce que la pensée présuppose l'existence, ensuite parce que la recherche des conditions de possibilité de l'existence et la recherche de l'origine de l'existence, autrement dit de sa structure préconceptuelle ou bien de son idéalité, sont liés par le temps. Nous atteignons le cœur de ce dilemme lorsque nous essayons de trouver le moment exact, entre la pensée et la matérialité physique, où se manifeste l'Être. Nous nous demandons s'il existe une substance autre que celle que nous révèle la temporalité en sondant, une à une, les caractéristiques intrinsèques attribuées par Kant à la réalité objective. Lorsque que nous étudierons les preuves de l'existence de Dieu au quatrième chapitre, trois théories tirées des présupposés des différentes doctrines kantienne seront mises à contribution. Les deux premières se justifient *a priori* tandis que la troisième se justifie *a posteriori*. La première se base sur la doctrine kantienne de l'espace et du temps et sur la distinction entre les jugements analytiques et synthétiques apparaissant dès l'introduction à la *Critique*. Cette

distinction modifie la définition traditionnelle de la vérité qui est celle de l'adéquation du sujet et de l'objet. Une telle adéquation devient problématique lorsqu'elle se heurte aux «représentations intellectuelles» irréductibles à l'expérience, tel le concept de Dieu pour lequel l'entendement et l'imagination peinent à représenter l'infinie grandeur mais par lequel la raison assure sa préséance. De là provient le besoin d'expliquer l'évidence des mathématiques, l'autonomie des connaissances *a priori* par rapport à l'expérience et la croyance selon laquelle la connaissance résulte uniquement de l'analyse des concepts. L'évidence de ces propositions ne serait qu'un leurre car lorsque nous regardons de plus près, la plupart des propositions qui parlent de l'existence de Dieu, du monde, et de l'immortalité de l'âme, figures de l'idéal, ne seraient même pas des propositions de nature synthétique qui *accroîtraient l'horizon de notre savoir*. La deuxième preuve *a priori* s'arrête à l'idée de la *révolution copernicienne* qui nous ferait passer, dans le discernement de la vérité, de la priorité de l'objet à la priorité du sujet, eu égard à la compréhension et à l'interprétation de l'expérience, aussi bien qu'elle transformerait notre manière de penser. Sans être conduit directement à un subjectivisme radical, la perception des objets de l'expérience serait l'œuvre d'une conscience usant des catégories de l'entendement pour rassembler leur diversité dans l'idéalité du sujet pensant. Nous traiterons de cette transformation proposée dans notre manière de comprendre le monde et les phénomènes puisqu'elle vise aussi, quoique de manière plus subtile, la distinction que fait Kant entre les jugements synthétiques et les jugements analytiques, distinction par laquelle nous découvrirons le double usage de la raison se cachant derrière le voile des illusions transcendantales et par la présence duquel l'application des catégories se transpose au-delà de toute expérience possible. En ce sens, l'exclusion de l'Idéal de toute expérience possible en ferait un objet aussi inaccessible que la chose en soi. La chose en soi étant, depuis l'antiquité, ce à partir de quoi se décidait la vérité objective mais qui se transforme, par la critique, en l'objet inaccessible à la connaissance qu'est le noumène par rapport à l'entendement, et finalement, l'Idéal par rapport à la raison. La seule chose étant accessible à notre connaissance serait, d'après Kant, la représentation que nous avons de la chose en soi, du noumène ou de

l'Idéal. Ceci résume brièvement les trois doctrines de la *Critique* dont nous devons prendre connaissance avant d'explorer le nexus qu'elles forment et à l'horizon duquel nous saisirons conceptuellement l'Idéal transcendantal. L'Idéal transcendantal, envisagé du point de vue de la raison théorique, forme un nexus au fondement duquel nous verrons poindre l'Idée de système. Le système se présente comme une totalité dont les éléments constitutifs sont liés par une interdépendance, tel un ensemble de règles regroupées sous le libellé d'une loi. La systématisation de la totalité de l'expérience représente un travail infini et ne pourrait jamais s'édifier en un savoir absolu de la totalité des objets. Cette tendance illustre une forme de rationalité sur deux sortes de rationalité admises. L'entendement ou la science produit la première forme de rationalité par l'intermédiaire de l'application des catégories à l'expérience, procédé par lequel on identifie, explique et classe la diversité des sensations internes et externes à partir desquelles seront émis des jugements sur les objets et les phénomènes. La systématisation représente une deuxième forme de rationalité. La *Critique* a le système pour tâche, le fait étant posé que toute l'expérience possible ne pourrait être, elle-même, contenue dans une expérience car il est impossible pour nous de la représenter. En dépit de ces contraintes, c'est-à-dire celle de la nécessité de l'apport objectif du réel en vue de la connaissance et celle de la limitation de la connaissance aux objets de l'expérience possible, l'esprit poursuit invariablement sa recherche au-delà de ces limites.

Notre recherche en vue de laquelle nous voulons comprendre ce trait d'esprit au moyen duquel nous outrepassons systématiquement les repères que nous nous octroyons lors de nos enquêtes sur les phénomènes s'appuiera, en guise de première référence, sur l'édition de l'œuvre d'Emmanuel Kant de la *Critique de la raison pure*¹ qui renferme le texte des deux éditions (1781/1787). La matière implicite aux chapitres à l'étude ne subit peu ou pas de modifications d'une édition à l'autre. Ces chapitres présentent la conception kantienne de la dialectique dans la *Dialectique*

¹ publiée par Flammarion, traduite et commentée par Alain Renaut.

transcendantale, la deuxième division de la *Logique transcendantale*, elle-même une partie de la *Théorie transcendantale des éléments* dont la première division est l'*Analytique transcendantale* et d'où provient une bonne part de nos citations. La deuxième partie de la *Critique*, la *Théorie transcendantale de la méthode*, servira également à notre étude mais dans la même proportion restreinte que les préfaces et l'introduction. Elles renferment aussi des éléments essentiels à la compréhension et à l'explication du texte de la *Dialectique*. La portée du présent mémoire se restreindra donc, dans l'ensemble, à la *Dialectique transcendantale*, et, en particulier, à l'introduction et au chapitre III du nom de *l'Idéal de la raison pure*. Voilà en résumé les étapes du parcours auxquelles se modèlera la progression de ce mémoire. Nous devons à présent assurer la concordance des concepts et des topiques propres à chacune de ces étapes dans le texte.

Nous explorerons avant tout, dans l'introduction à la *Dialectique transcendantale*, l'échafaudage logique du problème de l'Idéal. Comme tous les chapitres du présent mémoire, sa structure est bipartite : d'un côté – l'Affirmation – résume et commente techniquement l'extrait tandis que de l'autre, un commentaire plus exhaustif vient expliquer et interpréter des extraits choisis en fonction de leur lien représentatif avec le sujet de l'Idéal de la raison pure. En ce qui concerne l'introduction, il s'agit principalement d'une étude logique composée de trois divisions : une division pour distinguer la dialectique logique de la dialectique transcendantale, une division pour mettre à jour l'illusion transcendantale issue de la confusion entre ces deux usages possibles de la dialectique transcendantale, une division ayant pour objet les idées transcendantales.

L'Idéal de la raison pure, chapitre de la *Dialectique* du même nom que son sujet, commence par une explication d'introduction qui illustre le chemin à suivre jusqu'à l'idéal transcendantal, en passant par l'Idée. Après de brèves remarques sur le contenu général de cette explication et afin de pouvoir explorer le contenu de la définition de l'Idéal transcendantal, nous ferons appel à deux auteurs, H.J. Paton et

Kemp Smith. Dans la *Dialectique transcendantale*, on se demandera si un être singulier peut se trouver à la source de tout ce qui existe et si la déduction de l'existence d'un concept à partir de la notion qu'on en a se révèle dans sa possibilité. La pensée de ces deux auteurs sera ici mise en évidence en raison de l'intérêt soutenu qu'ils portent pour l'analyse de cette problématique. Hebert James Paton a écrit de nombreux ouvrages sur la moralité dont *The Modern Predicament ; a Study in the Philosophy of religion (1887)*, lequel ouvrage a pour sujet l'idéal tel que compris par le sens commun et *Kant's Metaphysic of Experience : a Commentary on the First Half of the Kritik Der Reinen Vernunft (1887)*. Ce dernier volume renferme une explication et un commentaire de la Critique de la raison pure duquel nous puisons de multiples citations et auquel nous nous référons pour comprendre la relation entre l'esthétique, la logique et la dialectique transcendantale. Les nouveaux liens tissés entre ces manières de connaître sont partiellement tributaires de la transformation de la métaphysique traditionnelle telle que l'amorce la *Critique de la raison pure* qui se présente comme une propédeutique au système de la métaphysique. Le deuxième auteur, Norman Kemp Smith, est plus proche de la logique, quoique également auteur de nombreux ouvrages moraux, dont *Studies in Cartesian Philosophy, New Studies in Cartesian Philosophy (1952)*, *The Credibility of Divine Existence (1967)*, et *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, pour ne citer que quelques-uns de ses travaux. Nous solliciterons les vues de ces deux auteurs dans notre recherche des critères de l'objectivité. C'est-à-dire que nous essayerons de comprendre l'Idéal de la raison pure en faisant de brèves excursions vers l'*Analytique* où nous trouverons des éléments qui nous permettront de vérifier la concordance du concept de l'Idéal avec les critères de l'existence et de la réalité.

En dernier lieu, nous aborderons *Des preuves de la raison spéculative de l'existence d'un Être suprême*, chapitre qui se divise en de nombreux segments : l'affirmation se subdivise en six unités correspondant aux divisions du chapitre de la *Critique* examinées, tandis qu'on ajoutera aux remarques, dans la seconde partie, un historique de la problématique de l'Idéal, lui aussi composé de six unités. Ainsi, nous

allons tour à tour aborder la preuve ontologique, cosmologique et physico-théologique d'un Être suprême en soutirant, à chaque fois, les causes qui participent à la création de l'apparence transcendantale et les conséquences de cette découverte sur la théologie.

CHAPITRE 1

DIALECTIQUE

Le présent chapitre portera sur la deuxième division de la *Logique transcendante*, la *Dialectique transcendante*. La première division de la *Critique de la raison pure* dont nous nous occuperons, celle de la *Dialectique transcendante*, comprend une introduction composée de trois sous-sections portant respectivement sur l'*apparence transcendante*, la raison en général, ainsi que les deux usages possibles de la raison : analytique et synthétique. Le livre I, la deuxième partie de cette division, s'intitule *les concepts de la raison pure* (concepts transcendants). Cette partie développe la conception kantienne de l'Idée, d'abord de manière générale à partir de sa définition platonicienne, puis ensuite par l'explication des *idées transcendantales* et l'intégration de celles-ci dans la présentation d'un système des idées transcendantales. La première partie du *livre II* sera étudiée en fonction d'une compréhension des raisonnements dialectiques ou des *raisonnements transcendants* de la raison pure. Notre premier développement a trait à cette introduction à la *Dialectique transcendante* et en respecte la chronologie. La prochaine partie du texte se répartit en quatre moments d'une réflexion critique. Nous aborderons donc, en guise d'entrée en matière, le concept kantien de la Dialectique, portant le titre de *Dialectique transcendante*. Nous devons par la suite nous assurer de bien distinguer la dialectique logique de la dialectique transcendante de manière à amorcer une élucidation du phénomène de «l'illusion transcendante», produit de la dialectique, dans le but d'élargir notre compréhension des fondements et du développement de la théorie kantienne des Idées et des trois rapports à l'être qui en émerge, dont le rapport à l'idéal transcendantal.

Dans un premier temps, la *Critique de la raison pure* développe et précise une nouvelle conception de la raison par une analyse des modalités de compréhension scientifiques de la somme des conditions de possibilité et des données de l'expérience. En d'autres mots, l'usage théorique de la raison sera réservé au cadre de l'expérience possible et les fausses prétentions de celle-ci à l'objectivité seront dénoncées lorsque, dans une proposition, elle manque de s'y référer. Dans la préface à la deuxième édition de la *Critique*, les conditions de ce renouvellement de la

conception de la raison se trouvent déjà posées et auront d'innombrables conséquences sur l'avenir de la métaphysique. Cette transformation de la philosophie restera tributaire du concept que nous nous faisons de la raison suite à la reconnaissance de la dualité de son usage. Les problématiques et la solution relatives à l'incapacité de distinguer chacun des usages de la raison, d'en définir les rôles respectifs a fait l'objet de la *Dialectique transcendantale* (deuxième division de la *Logique transcendantale*), laquelle division porte en son sein deux tâches dont celle d'instaurer une nouvelle topique de l'apparence et celle d'examiner la nature dialectique de la raison. Cet « effet » dialectique produit l'*apparence transcendantale* qui contribue à l'étude d'une nouvelle conception des Idées modifiant notre compréhension des trois types de raisonnements dialectiques, dont le raisonnement disjonctif, et produit une représentation consciente de l'Idéal comme schème de l'unité de l'imagination.

Dans l'introduction à la *Logique transcendantale*², nous verrons la logique comme une science qui expose et démontre les règles formelles de toute pensée. Le rôle de la logique dans la connaissance se révèle par l'application des catégories à des objets de l'expérience ou à des objets de l'expérience possible tandis que la possibilité de connaître s'effectue par deux moyens correspondant aux deux types de connaissances qui peuvent être dérivées des concepts de la raison, soit la connaissance théorique et la connaissance pratique. Dans la *Critique de la raison pure*, il ne sera question que de la connaissance théorique bien que la *Dialectique transcendantale* ait pour fonction d'«aplanir et de renforcer le sol destiné à accueillir le majestueux édifice de la morale, ce sol où se trouvent toutes sortes de trous de taupe que la raison, à la chasse aux trésors³, y a creusés en vain, en dépit de ses bonnes intentions, et qui rendent fragile l'édifice à construire »⁴. La connaissance théorique s'effectue par le biais de la détermination d'un objet donné par la

² Il s'agit de l'introduction à la première division de la *Logique transcendantale* après l'*Esthétique transcendantale*.

³ Il s'agit d'une métaphore pour qualifier le besoin naturel de la raison de créer des objets – l'âme, le monde et Dieu – qui dépasse les capacités de concevoir proprement « humains ».

médiatisation du concept de cet objet, tandis que la connaissance pratique se réalise en rendant un concept de la raison effectif. Cette distinction sert de base au développement de la théorie des Idées, laquelle théorie tentera d'instaurer un usage régulateur ou normatif des Idées dans un système des Idées dont les « catégories » classificatrices – l'Âme, le Monde et Dieu – se juxtaposent aux trois différentes sortes de raisonnements – catégorique, hypothétique et disjonctif. Par l'examen attentif de chacun de ces modes de pensée, Kant expliquera comment l'atteinte d'une connaissance intégrale de leurs objets se présente comme une tâche nécessaire mais impossible à réaliser intégralement, telle que celle de la connaissance de l'Être suprême ou de la Totalité, de l'Idéal transcendantal, Idées qui ne peuvent, d'aucune façon, trouver d'équivalent matériel mais qui ont le mérite de stabiliser notre connaissance des objets théoriques ou pratiques en fixant les limites, par la raison, du degré et de la qualité de la compréhension qu'il est possible pour nous d'en avoir.

1.1 Affirmation

1.1.1 De l'apparence transcendantale

L'exposition du Livre I de la *Dialectique transcendantale* présente la *Dialectique* comme une logique de l'apparence : de *l'apparence transcendantale* surgira l'illusion inévitable mais naturelle qui pousse l'être humain à prendre ses principes ou ses - maximes - subjectives pour des réalités objectives ; une erreur qui provient de l'influence inaperçue de la sensibilité sur l'entendement, due à la nature dialectique de la raison. La raison procède à des inférences médiate et transcendantales et on la définit comme le pouvoir d'unir les règles de l'entendement sous des principes. Dans sa recherche de l'inconditionné, la raison cherche à créer l'unité des concepts de l'entendement par l'achèvement complet de la série des conditions de la connaissance dans un objet situé en dehors de toute expérience

⁴ Kant, Emmanuel *Critique de la raison pure* trad. Alain Renaut, Éditions GF Flammarion, Aubier, Paris, 1997.

possible. Comprendre de quelle manière la raison s'y prend pour résoudre cette difficulté exige une distinction préalable entre l'usage logique et l'usage pur de la raison car en l'absence de cette distinction, il arrive que nous prenions ce que nous pouvons seulement penser pour une connaissance objective. Sans aucune pierre de touche dans l'expérience, la raison complète « artificiellement » la série des conditions qui donne lieu à un jugement sur un objet, lequel se présente de trois manières différentes selon la façon que la connaissance se rapporte catégoriquement, hypothétiquement ou disjonctivement à sa condition dans un raisonnement.

Nous devons prendre garde, dans nos jugements, de ne pas confondre l'apparence et le phénomène.⁵ L'erreur, comme la vérité, est dans le jugement porté sur l'objet - tel qu'il est pensé - et non dans l'objet lui-même - tel qu'il nous est donné. Ni la sensibilité, qui ne juge pas, ni l'entendement, qui agit toujours conformément à des lois, ne peuvent être seuls la source d'erreurs car celles-ci résultent d'une inattention de l'influence qu'ils exercent l'une sur l'autre et l'apparence, qui nous induit dans l'erreur, est dans le jugement⁶. L'exemple donné, dans l'introduction à la *Dialectique*, est celui d'un corps poursuivant une trajectoire en ligne droite, laquelle trajectoire devient courbe sous l'effet d'une force qui exerce une pression dans une direction opposée à celle entreprise initialement et le fait dévier de sa destination.⁷ Éviter ce type d'erreurs demande de discerner a priori ce qui provient des sens et ce qui provient de l'entendement dans un jugement synthétique a priori obtenu grâce à la réflexion transcendantale, lequel jugement *attribue à chaque représentation sa place dans la faculté de connaître qui lui correspond*. L'apparence transcendantale n'est pas une apparence empirique⁸ et se rapporte à l'application de principes immanents qui à leur tour se rapportent à l'expérience possible et à des principes transcendants qui outrepasseront nécessairement les limites de l'expérience possible.⁹ Le principe

⁵ (B 350).

⁶ (A 294), (AK, IV, 189), (AK, III, 235), (B 351).

⁷ (A 295).

⁸ (B 352)

⁹ (A 296).

transcendant ne résulte pas d'un abus transcendantal des catégories¹⁰, un procédé qui consiste à appliquer les catégories à des objets simplement psychologiques ou à les appliquer à des objets qui ne font pas partie de l'expérience et d'où naît l'apparence logique, une illusion qui disparaît lorsque nous en reconnaissons l'erreur. L'apparence transcendantale se manifeste comme un phénomène récurrent et persistant dont nous ne pouvons jamais nous débarrasser complètement car cette apparence résulte d'une illusion intégrée à la nature même de la pensée.¹¹

1.1.2 De la raison pure comme siège de l'apparence transcendantale

Le rôle de la raison dans la connaissance consiste à créer l'unité des concepts que l'entendement produit par la synthèse de la multiplicité des données de la sensibilité¹². La raison, dans son usage formel, fait abstraction de la sensibilité ; tandis que l'usage réel de la raison rend possible l'élaboration de principes sans le recours au sens ou à l'entendement. Cette distinction entre l'usage logique et l'usage réel de la raison est synonyme de la distinction entre le pouvoir de procéder à des inférences immédiates (logiques) et médiates (transcendantales)¹³. On fait référence au fait précédent lorsqu'on évoque l'analogie entre la déduction des catégories à partir de la table des fonctions logiques du jugement et la déduction des concepts de la raison à partir des trois formes syllogistiques, formulant ainsi la distinction entre les deux pouvoirs de l'entendement et de la raison : l'entendement en tant que pouvoir des règles et la raison en tant que pouvoir des principes. Dans cette dernière affirmation, toute proposition universelle, même si elle est la condition d'un jugement, n'est pas nécessairement un principe.¹⁴ Aussi, la raison permet de subsumer le particulier sous l'universel par concepts par le biais de raisonnements qui dérivent la connaissance à partir d'un principe. Nonobstant ce qui a été dit précédemment,

¹⁰ (AK, III, 236) (AK, IV, 190), (B 353).

¹¹ (A 297).

¹² (A 299).

¹³ (AK, III, 238), (B 356), (AK, IV, 192).

toute connaissance universelle peut servir de majeure dans un raisonnement, incluant les propositions universelles a priori que fournit l'entendement, lesquelles propositions peuvent, du point de vue de leur usage possible, être appelées principes. Les principes de l'entendement, en eux-mêmes, sont des règles conceptuelles formelles et exigent au préalable l'apport d'une intuition pure pour être les conditions d'une expérience possible en général. Par exemple, c'est l'idée d'événementialité, en tant qu'explication d'une liaison entre un principe et sa conséquence, qui est un principe de la raison, et non le principe de causalité, lequel principe ne concerne que l'entendement et l'interprétation des rapports entre les perceptions.¹⁵ Seuls les principes, au sens absolu, produisent des connaissances synthétiques par concepts¹⁶, tandis que l'entendement produit l'unité des phénomènes par l'intermédiaire de règles¹⁷ et que la raison produit l'unité des règles sous des principes ; cette unité s'appelle l'unité rationnelle et représente l'unité a priori de la multiplicité des connaissances de l'entendement.

Pour comprendre l'usage logique de la raison nous différencions entre l'immédiatement connu et ce qui peut seulement être la conclusion d'un raisonnement¹⁸. Nous percevons d'abord trois angles droits avant de conclure au concept de triangle. La caractéristique la plus importante de cette nuance réside, non cette fois dans la qualification et la comparaison des concepts de l'entendement et de la raison, mais dans la qualification et la comparaison des processus relatifs aux capacités de connaître. Les parties d'un raisonnement se présentent donc de la manière suivante : une proposition qui en est le principe, une proposition qui est la conclusion et une déduction rationnelle (consécution) qui relie la première proposition à la deuxième dans un rapport de vérité. Par contraste, le raisonnement de l'entendement est un raisonnement immédiat, lequel s'effectue par un jugement qui comprend déjà en sa première proposition une conclusion ; il s'agit d'un jugement

¹⁴ (A 300) (B 357).

¹⁵ (AK, III, 239) (AK, IV, 193).

¹⁶ (B 358).

¹⁷ (B 359).

spontané qui n'a pas besoin d'une troisième représentation pour faire sens : (*consequentia immediata*). Le raisonnement de la raison est un jugement dont la conclusion est comprise dans la première proposition, laquelle ne peut pas être déduite sans la médiation d'une troisième représentation ; les deux dernières propositions dérivent immédiatement de la première : *Tous les hommes sont mortels, quelques hommes sont mortels, rien de ce qui est immortel n'est homme.*¹⁹ Ce raisonnement peut être expliqué par la conception dans la pensée d'une règle « majeure » (*major*) par l'entendement, et de la subsomption d'une connaissance sous la condition de cette règle « mineure » (*minor*), par l'intermédiaire de la faculté de juger. Je détermine, par la raison, ma connaissance par le prédicat de la règle (*conclusio*)²⁰. Les différents rapports entre la connaissance et sa condition correspondent ainsi aux trois types de raisonnements de la raison ; ils expriment dans l'entendement le rapport constitutif de la connaissance et la « méthode » d'enquête pour découvrir les principes ou les conditions universelles de la raison tels que les raisonnements catégoriques, hypothétiques et disjonctifs.²¹

Notre auteur se demande si le véritable pouvoir de la raison représente une source spécifique de concepts ou s'il s'agit d'un pouvoir subalterne²², simplement logique. La raison exige l'unité : elle est, dans son premier moment, une volonté par laquelle s'opère la liaison des concepts de l'entendement ; la découverte d'une loi subjective de la liaison des concepts sera souvent prise, à tort, comme objective. Le fondement à partir duquel devra reposer le principe transcendantal dans la connaissance synthétique a priori est celui que la logique formelle utilise dans la conclusion de raisonnements²³. Les raisonnements ne s'appliquent aux concepts et aux jugements que de manière médiate, par l'intermédiaire de l'entendement, lequel

¹⁸ (AK, III, 240 ; IV, 194) (A 303).

¹⁹ (A 304).

²⁰ (B 361) (AK, III, 241).

²¹ (AK, IV, 195) (A 305).

²² (B 362).

²³ (AK, III, 242), (AK, IV, 196), (B 363).

unit les intuitions des sens pour déterminer leur objet.²⁴ L'unité rationnelle et l'unité de l'entendement ne proviennent pas de la même source et sont par là distincts.

L'unité de l'expérience par l'entendement démontre, par sa mise en œuvre, le principe de la causalité, principe qui ne se rapporte pas à la raison²⁵ car, comme l'affirmera Kant dans cet extrait, dans l'usage logique de la raison, la raison cherche la condition universelle de son jugement :

« [...] le raisonnement n'est lui-même rien d'autre qu'un jugement énoncé par l'intermédiaire de la subsumption de sa condition sous une règle générale (majeure). Or, dans la mesure où cette règle est exposée à son tour à la même tentative de la raison et qu'il faut ainsi chercher la condition de la condition (par l'intermédiaire d'un prosyllogisme), et ce aussi loin qu'on y arrive, on voit bien que le principe spécifique de la raison en général (dans son usage logique) est de trouver, pour la connaissance conditionnée de l'entendement, l'inconditionné par lequel l'unité en est achevée.

(AK, III, 243) Cela dit, cette maxime logique de la raison ne peut devenir un principe de la raison pure que dans la mesure où l'on admet que, si le conditionné est donné, c'est aussi la série entière des conditions (A 308), subordonnées les unes aux autres, qui est donnée (C'est-à-dire contenue dans l'objet et sa liaison), laquelle série est par conséquent elle-même inconditionnée »²⁶

L'unité de la connaissance conditionnée de l'entendement s'acquiert par la découverte du principe de la raison qui lui correspond, un principe synthétique qui caractérise l'inconditionné en tant qu'il est matière à des propositions synthétiques a priori²⁷ et à partir duquel découle des propositions fondamentales qui transcendent tous les phénomènes. Nous faisons référence ici aux idées transcendantales.

Les concepts transcendants de la raison pure s'appellent Idées transcendantales et sont à la fois des concepts réfléchis et les produits de raisonnements : l'entendement effectue la synthèse des représentations dans la conscience empirique et rend compte de la possibilité de la connaissance et de la détermination des objets.²⁸ Les concepts de l'entendement servent donc de matière à la production de raisonnements. La raison rassemble les Idées transcendantales (*das Begreifen*) tandis

²⁴ (A 307).

²⁵ (B 364).

²⁶ C.R.P. p.338 (AK, III, 243) (A 308).

²⁷ (AK, IV, 197) (B 365).

que l'entendement donne une forme intellectuelle à toute expérience et se rapporte à elle seule dans la saisie et la compréhension d'une succession de perceptions (*das Verstehen*).²⁹ Les concepts de la raison comportent de façon implicite l'idée d'inconditionné et se rapportent à quelque chose *dans lequel s'intègre toute expérience, mais qui n'est jamais soi-même un objet de l'expérience*. La raison, de par les raisonnements qu'elle produit à partir de l'expérience, en *mesure et évalue le degré*³⁰ mais elle ne peut pas participer à la constitution de la synthèse empirique.³¹ La présupposition à la validité objective de ces concepts modifie leur désignation en *conceptus ratiocinati* ou *concepts conclus avec justesse*. Au contraire, lorsque ces concepts résultent de l'apparence d'un raisonnement, ils se nomment *conceptus ratiocinantes* ou concepts obtenus par ratiocination.³²

Kant dut puiser dans un répertoire d'expressions latines pour trouver les termes exacts qui convenaient à une explicitation juste de sa conception des Idées.³³ Dans une brève introduction, il explique la genèse de sa terminologie en commençant par une révision de la théorie des Idées chez Platon, celle des archétypes : « *Les Idées sont, chez Platon, des archétypes des modèles originaux des choses elles-mêmes, et non pas simplement des clefs pour des expériences possibles, comme le sont les catégories.* »³⁴ Toutes les Idées réfèrent à une réalité qui va au-delà de l'expérience mais l'Idée, comme modèle, est un jugement sur la valeur morale d'une personne ou de ses actions. La raison rend possible la production des Idées et la liberté relie les Idées et les objets de l'expérience dans l'exercice de la raison pratique.³⁵ Les objets de l'expérience ne peuvent cependant pas servir de modèles aux Idées, en raison de la nature même des Idées. Par exemple, il serait possible de trouver des exemples de l'Idée de vertu dans l'expérience, mais il serait impossible d'en trouver des modèles

²⁸ (B 367).

²⁹ (A 311).

³⁰ (AK, III, 245).

³¹ (B 368).

³² (AK, IV, 199).

³³ (B 369) (A 313) (AK, III, 246).

³⁴ C.R.P p.342 (A 314).

³⁵ (A 315) (AK, III, 247).

parce qu'aucun modèle ne correspond exactement avec l'Idée qui lui est associée³⁶; il en aurait été ainsi pour le système politique envisagé dans *la République* de Platon³⁷. La recherche de la plus grande *liberté* possible en coexistence avec *celle des autres* devrait constituer le fondement de toute constitution politique et de la création des lois.

De même, il existera toujours une distance entre l'Idée de la constitution et de sa réalisation dans un gouvernement ; il n'en demeure pas moins que le fait de toujours essayer de s'en rapprocher conduit à la plus grande perfection possible et respecte le principe de la liberté³⁸: « Car quel doit être le degré le plus élevé auquel l'humanité doit s'arrêter, et corrélativement quelle ampleur doit avoir la distance qui demeure nécessairement entre l'Idée et sa mise en œuvre, personne ne peut ni ne doit le déterminer, précisément parce qu'il s'agit de la liberté et que celle-ci peut dépasser toute limite qui lui est assignée. »³⁹

Les Idées peuvent donc expliquer la causalité morale mais il serait insensé de croire qu'elles expliquent la causalité de la nature car cette vérité-là se trouve dans l'expérience⁴⁰. Le but de la *Dialectique* vise la construction d'un édifice moral par une réflexion sur l'usage transcendantal de la raison pure, de ses principes et de ses Idées, pour en déterminer la véritable influence dans l'exercice de la raison pratique : « (B 376) *L'usage transcendantal de la raison pure, ses principes et ses Idées : tel est donc ce qu'il nous incombe à présent de connaître avec précision, pour pouvoir déterminer et apprécier comme il convient l'influence et la valeur de la raison pure.* »⁴¹ Le sens originnaire du mot Idée, celui de représentation, sera retenu pour l'explicitation à suivre. Étant donné qu'il existe plusieurs sortes de représentations et que l'auteur nous en donne une échelle graduée, la pertinence de relever les propriétés

³⁶ (AK, IV, 201) (B 372).

³⁷ (A 316).

³⁸ (B 373) (B 374).

³⁹ C.R.P. p.344

⁴⁰ (A 318) (B 375) (AK, III, 249) (AK, IV, 203) (A 319).

⁴¹ C.R.P. p. 345

de chacun des concepts auquel pourrait être associé ce terme se présente comme une obligation.⁴² Le premier type de représentation énoncé représente quelque chose de manière générale - le genre - et fait référence au terme latin de *repraesentatio*.⁴³ La perception (*perceptio*) consiste en une représentation à laquelle participe la conscience tandis que la sensation (*sensatio*) est une synthèse des perceptions associée uniquement au sujet ou comme une modification de son état. La connaissance est une perception objective (*cognitio*)⁴⁴, que celle-ci soit une intuition ou un concept (*intuitus vel conceptus*). L'intuition est singulière et se rapporte immédiatement à l'objet tandis que le concept se rapporte à l'objet de manière médiate par un caractère pouvant être attribué à plusieurs objets et peut être empirique ou pur ; le concept pur tire son origine de l'entendement et s'appelle notion. Le concept qui unit ces notions et qui va au-delà de l'expérience est une Idée à laquelle nous attribuons aussi le nom de concept rationnel⁴⁵.

De la même manière qu'il est possible de déduire un lien entre la forme logique des jugements et les concepts purs de l'entendement⁴⁶, il existe un lien entre la forme des raisonnements et les Idées. Les raisonnements nous procurent l'universalité des connaissances par des concepts et le raisonnement consiste en « (AK, III, 251) *un jugement qui est déterminé a (A 322) priori dans toute l'étendue de ce qui en constitue la condition.*⁴⁷ » Les étapes du syllogisme nous sont décrites à partir de la proposition *Caius est mortel*. Il faut d'abord se demander quel est le concept qui contient la condition sous laquelle le prédicat de ce jugement est donné. Il s'agit du concept d'homme. Je subsume ce concept, sous cette condition et de manière extensive (*universalitas* et *universitas* ou quantité complète de l'extension et *l'unité intégrative de la synthèse des intuitions, la totalité des conditions*) : tous les

⁴² (A 320).

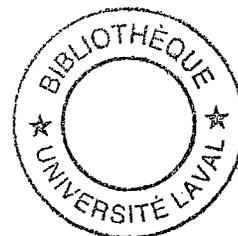
⁴³ (AK, III, 250).

⁴⁴ (B 377).

⁴⁵ (AK, IV, 204).

⁴⁶ (A 321).

⁴⁷ C.R.P p.347.



hommes sont mortels. Je peux ainsi déterminer la connaissance de l'objet : *Caius est mortel*.

« Donc, le concept transcendantal de la raison n'est autre que celui de la totalité des conditions pour un conditionné donné. Or, comme c'est l'inconditionné qui seul rend possible la totalité des conditions, et comme, réciproquement, la totalité des conditions est toujours elle-même inconditionnée, un concept pur de la raison peut être défini en général par le concept de l'inconditionné, en tant qu'il contient un fondement pour la synthèse du conditionné.»⁴⁸

Les *Idées transcendantales* sont déduites à partir de la forme des raisonnements, telle que celle-ci s'applique à la synthèse catégoriale.⁴⁹ Les *Idées transcendantales* se situent à la source de la détermination de l'usage de l'entendement telles que liées à la possibilité de l'expérience dans son ensemble. Le concept pur de la raison sera donc défini par le concept de l'inconditionné, lequel concept fonde la synthèse du conditionné.⁵⁰

C'est-à-dire que la recherche de l'inconditionné s'effectue par le biais des concepts purs de la raison, de manière analogue à la découverte des catégories de l'entendement par la synthèse catégorique dans un sujet (qui n'est pas un prédicat), la synthèse hypothétique des membres d'une série (*une supposition qui ne suppose rien de plus*) et la synthèse disjonctive des parties dans un système (*agrégat des membres de la division qui n'exige rien de plus pour achever la division d'un concept*) : « Les concepts purs que la raison se forge de l'unité dans la synthèse des conditions sont nécessaires, au moins comme problèmes, pour faire progresser l'unité de l'entendement, dans la mesure du possible, jusqu'à l'inconditionné, et c'est dans la nature de la raison humaine (AK, III, 52) qu'ils trouvent leur fondation.»⁵¹

L'inconditionné renvoie à l'absolu et acquiert, dans la *dialectique transcendantale*, la signification de *quelque chose* qui, *sous tous ses rapports (sans restriction), possède sa valeur*. Ce qui est conditionné absolument, c'est la totalité absolue ou l'unité rationnelle des phénomènes. Cette unité, dans son rapport à la

⁴⁸ Ibid. (B 379) (AK, IV, 205).

⁴⁹ Ibid.

⁵⁰ (A 323).

raison, s'assimile à la catégorie qui témoigne de l'unité de l'entendement bien que la raison tende plutôt à rassembler tous les actes de l'entendement en un tout absolu et lui procure une orientation. L'objectivité des concepts purs de la raison se révèle par eux dans la synthèse transcendantale de l'application des catégories, lequel constitue un processus immanent.⁵²

Cette délimitation conceptuelle réitère l'inadéquation de l'Idée à la réalité⁵³, en ce sens qu'on ne peut pas lui trouver un objet qui lui correspond.⁵⁴ Les concepts purs de la raison sont des *Idées transcendantales*, lesquels concepts impliquent la détermination, par une totalité absolue des conditions, de toute connaissance empirique. Les *Idées transcendantales* orientent tout l'usage de l'entendement mais sont tout de même limitées puisqu'elles vont au-delà de l'expérience annihilant la possibilité de sa conformité avec l'objet⁵⁵. Cet usage de la raison correspond à son usage spéculatif, lequel usage ne conduit qu'à de *simples idées* ou à des problèmes pour lesquels aucune solution n'a pu être trouvée⁵⁶. Ce qui ne présente aucune difficulté en soi mais ce qui devient problématique dès lors que nous déclarons, d'un côté, la réalisation intégrale de simples idées, de l'autre, la résolution de problématiques insolubles par l'homme de par sa constitution physique et psychique. L'Idée de la raison pratique, quant à elle, est la condition nécessaire de son usage⁵⁷. L'Idée peut être partiellement donnée de manière concrète mais ne pourra jamais se réaliser en totalité. Elle est tout de même la causalité qui permet l'action ou la réalisation du concept et est soumise aux critères déterminés par le concept de perfection dont la valeur régulatrice se reconnaît dans la morale : [...] *elle (la sagesse) est l'Idée de l'unité nécessaire de toutes les fins possibles, elle doit servir de*

⁵¹ C.R.P p. 348 (A 324).

⁵² (AK, IV, 206), (B 381), (A 325), (B 382), (AK, III, 253), (A 326), (AK, IV, 207), (B 383), (A 327).

⁵³ (AK, III, 254).

⁵⁴ (B 384).

⁵⁵ (AK, IV, 208).

⁵⁶ (A 328).

⁵⁷ (B 385).

règle pour tout ce qui est d'ordre pratique, en tant que condition originnaire ou du moins limitative⁵⁸.

Il sera question, pour le moment, de l'usage spéculatif et transcendant de la raison.⁵⁹ La redéfinition de la raison s'articule conceptuellement comme une capacité de conférer à la connaissance une certaine forme logique et de conduire un raisonnement à sa conclusion⁶⁰ par un jugement médiat qu'on obtient par la subsomption d'un jugement possible sous la condition d'un jugement donné. La proposition *tous les corps sont changeants* comprend en elle la condition du concept de corps en tant que composé et que *tout composé est changeant*. Je parviens donc, à partir d'une prémisse, à poser, sous elle, une série de conditions qui produisent une connaissance qui est la conclusion de ce raisonnement.⁶¹ Le jugement donné contient la règle universelle bien que celle-ci soit conditionnée. La raison contribue à la connaissance par l'orientation des actes de l'entendement qui constituent la série des conditions ou des prémisses qui y sont nécessaires. Cet acte de la raison *ratiociantio polysyllogistica* correspond à la poursuite, dans des proportions indéterminées, d'une série de raisonnements, que ce soit selon les conditions - *per prosyllogismos* - ou selon le conditionné - *per episyllogismos*⁶². La distinction entre les deux est importante dans la mesure où la série ascendante (des conditions) des raisonnements ne se rapporte pas de la même manière au pouvoir de la raison que la série descendante (du conditionné).⁶³ Dans le premier cas, la conclusion ou le jugement n'est possible a priori que si l'on admet la totalité des conditions, tandis que dans le deuxième cas, il ne s'agit que d'une série possible des conséquences.⁶⁴ L'inconditionné est une nécessité de la raison, une exigence de la raison qui présente

⁵⁸ C.R.P p.351 (AK, III, 255), (A 329).

⁵⁹ (AK, IV, 209).

⁶⁰ (A 330) (B 387).

⁶¹ (AK, III, 256) (A 331).

⁶² (B 388).

⁶³ (AK, IV, 210).

⁶⁴ (A 332).

sa connaissance comme déterminée a priori et comme le produit d'une déduction, comme membre d'une série de principes⁶⁵.

« Que donc, du côté des conditions, la série des prémisses ait un terme premier comme condition suprême ou qu'elle n'en possède pas, et soit ainsi a parte priori illimitée, il lui faut cependant contenir la totalité de la condition, dussions-nous même ne jamais parvenir à la saisir ; et la série entière doit nécessairement être vraie de manière inconditionnelle si le conditionné, qui est considéré comme une conséquence en procédant, doit avoir valeur de vérité. C'est là une exigence de la raison, qui présente sa connaissance comme déterminée a priori et comme nécessaire, soit en elle-même – et dans ce cas point n'est besoin d'aucun principe – soit, quand la connaissance est le produit d'une déduction, comme membre d'une série de principes qui est elle-même vraie inconditionnellement. »⁶⁶

La dialectique logique, formelle, n'est pas la dialectique transcendantale. La dialectique transcendantale contient⁶⁷, a priori, le fondement de certaines connaissances de la raison pure et de certains concepts qui résultent de la conclusion d'un raisonnement pour lequel il est inutile de rechercher un rapport immédiat avec un objet empirique. Les problématiques soulevées sont les suivantes : une première veut savoir de quelle manière la raison arrive, à partir de principes, à des connaissances ; une deuxième veut savoir de quelle manière la raison s'élève de la synthèse conditionnée, à laquelle l'entendement demeure toujours attaché, jusqu'à une synthèse inconditionnée qu'elle ne peut jamais atteindre. Le processus ci-mentionnée se réalise par le biais de trois sortes de raisonnements dialectiques ; selon la relation naturelle de l'usage transcendantal de notre connaissance, entre le raisonnement et le jugement ou selon les attributs des représentations à l'aide desquels nous pouvons forger des concepts. La raison parvient à l'Idée dans son rapport au sujet, au divers de l'objet dans un phénomène et à toute chose en général.⁶⁸ Les concepts purs de la raison œuvrent donc à l'unité synthétique inconditionnée de toutes les conditions en général et sont répartis en trois classes conformément aux rapports établis précédemment, soit : selon l'absolue unité du sujet pensant, l'absolue unité de la série des conditions d'un phénomène et l'absolue unité de tous les objets de la pensée en

⁶⁵ (B 389), (AK, III, 257).

⁶⁶ C.R.P p.353

⁶⁷ (AK, IV, 211, A333/B 390).

général.⁶⁹ Ces trois classes d'Idées donnent lieu à la fondation de trois sciences ou esquisses des sciences auxquelles correspondent des *foyers imaginaires* qui serviront à stimuler leur progression : l'Idée de la psychologie transcendantale (*psychologia rationalis*), l'Idée de la cosmologie transcendantale (*cosmologia rationalis*)⁷⁰ et l'Idée de la théologie transcendantale (*theologia transcendantalis*). La raison pure atteint ces raisonnements dans la création de l'unité absolue du sujet pensant⁷¹ mû par l'Idée de l'Âme et de son immortalité ; par l'Idée de l'absolu inconditionné dans une série unique de conditions données qui expliquerait la totalité des connaissances que nous avons du monde ; par l'Idée suprême d'un Être de tous les êtres⁷², laquelle Idée se traduit, traditionnellement, par le concept de perfection, et de la nature en un système selon des lois universelles. Cette tripartition, en privilégiant la déduction subjective, obstrue le passage à une déduction objective⁷³. Le but de la raison consiste à établir l'absolue totalité de la synthèse du côté des conditions par l'inhérence, la dépendance et la concurrence.⁷⁴ Le parcours ascendant de la raison démontre l'utilité des Idées transcendantales qui s'élèvent de la série des conditions - les règles - à l'inconditionné - les principes -. ⁷⁵Le parcours inverse, descendant, de l'inconditionné au conditionné, ne donne pas l'Idée transcendantale. La possibilité du conditionné suppose une totalité de conditions mais non de conséquences.⁷⁶ La cohérence des Idées transcendantales dans un système résulte de la progression de la connaissance psychologique, à celle du Monde, pour arriver à la connaissance originaire ou naturelle de la métaphysique⁷⁷. Ces idées voient le terme de leur évolution dans les concepts de Dieu, de la Liberté et de l'Immortalité, lesquels peuvent être pensés comme éléments d'un syllogisme où le deuxième concept, lorsque combiné au premier, donne le troisième.

⁶⁸ (B 391) (A 334) (AK, III, 258).

⁶⁹ (AK, IV, 212).

⁷⁰ (B 392) (A 335).

⁷¹ (AK, III, 259).

⁷² (B 393) (A 336).

⁷³ (AK, IV, 213).

⁷⁴ (B 394).

⁷⁵ (A 337).

⁷⁶ (AK, III, 260).

⁷⁷ (B 395).

La démonstration faite qu'aucun concept ne correspond ou n'est « adéquat » à l'exigence de la raison, nous n'avons qu'un concept problématique de l'adéquation d'un objet et d'une Idée. Ainsi parvient-on à un sophisme lorsque nous concluons à l'objectivité d'une Idée en l'absence de prémisses empiriques. Tout ce que nous pouvons conclure c'est l'adéquation de trois types de raisonnements à trois types d'Idées.

La première classe d'idées correspond aux paralogismes transcendants, laquelle classe comprend le concept transcendantal du sujet et l'unité du sujet lui-même. Du concept transcendantal du sujet, je conclus à l'unité absolue du sujet lui-même ou à son immortalité, et ce, sans en avoir le moindre concept. Le concept exige une unité, laquelle est impossible à acquérir sans l'expérience. La deuxième classe correspond aux *Antinomies*, laquelle classe implique d'abord le concept transcendantal de la totalité absolue de la série des conditions pour un phénomène donné en général, ainsi que l'unité synthétique inconditionnée de la série pour le même phénomène. J'ai un concept qui se contredit lui-même car je conclus à la justesse de la première affirmation en admettant la justesse d'une affirmation qui lui est opposée. Tel est le cas par exemple pour l'Idée de liberté transcendantale. La troisième classe correspond à l'*Idéal transcendantal* ou à l'*Idéal de la raison pure*. Dans ce type de raisonnement « sophistique », je conclus à l'unité synthétique absolue de toutes les conditions de possibilité des choses en général, à Dieu, Être de tous les êtres, à partir de la totalité des conditions requises pour penser des objets en général, c'est-à-dire, à partir d'une chose que je ne connais pas, à partir de l'inconnu, de l'infini.

1.2 Remarques sur la deuxième division de la logique transcendantale

La *Dialectique transcendantale* se calque sur la dialectique aristotélicienne, telle qu'elle se présente dans les *Topiques* d'Aristote, comme art du vraisemblable ou comme étude des raisonnements simplement probables. La dialectique, comme Topique de l'apparence, produit l'illusion transcendantale. Déjà en 1762, dans une réponse à une question de l'Académie de Berlin faite l'année précédente, Kant démontre dans la *Fausse subtilité des quatre figures⁷⁸ du syllogisme⁷⁹*, les erreurs qui résultent de la dialectique de la raison. On y retrouve certains éléments de base qui conduiront à l'élaboration de la problématique de la *Dialectique transcendantale*, en passant par une formulation plus précise dans l'*Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, en 1763⁸⁰. Le nœud du problème se formule comme étant celui de ne pas pouvoir accomplir la démonstration de la réalité d'un objet par ses seules déterminations. La faculté de juger, par la subsomption qu'elle opère à l'origine de tous les raisonnements, joue un rôle important dans la résolution de ce problème. La possibilité de la faculté de juger peut être expliquée par le pouvoir du sens interne, lequel pouvoir consiste en la capacité de maîtriser ses représentations ou de « [...] faire de ses représentations l'objet de ses pensées.⁸¹ Ainsi peut-on voir, à la fin de la première section de la *Dialectique* sur les « Idées en général », tous les degrés de la « représentation ». Cette répartition des différentes modalités de la représentation rend l'ambiguïté de ce terme mais nous aide aussi à comprendre son évolution. Ainsi, le jugement démontre le caractère raisonnable d'un être parce qu'il rend consciente la liaison naturelle entre les désirs et les représentations, de laquelle conscience découlera la possibilité d'éviter que cette même liaison nous induise en erreur. C'est ainsi que nous pouvons identifier et comprendre l'illusion qui se

⁷⁸ Kant, Emmanuel *La fausse subtilité des quatre figures du syllogisme*, trad. Jean Ferrari, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, 1980. P. 177-194.

⁷⁹ Rivelaygue, Jacques *Leçons de métaphysique allemande* tome II : Kant, Heidegger, Habermas, Grasset, Paris, 1992.

⁸⁰ Kant, Emmanuel *Œuvre philosophique – Tome I – Des premiers écrits à la Critique de la raison pure - L'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* trad. Sylvain Zac. Bibliothèque de la Pléiade, Éditions Gallimard, Paris, 1980. P. 303-435.

⁸¹ Ibid. p.193

maintient dans le jugement en vue de rendre la connaissance possible. Kant dira, en d'autres termes, que c'est sur la faculté de juger que «[...] repose la faculté supérieure de connaissance dans sa totalité.»⁸² Quelqu'un peut avoir beaucoup de connaissances mais peu de raison, ce qui se manifeste dans le jugement, lequel démontre l'aptitude d'appliquer les connaissances théoriques dans des situations pratiques à l'occasion desquelles la raison, dans l'exercice du jugement, produit l'unité de la connaissance. Cette unité provient de jugements affirmatifs, dont la formule est celle de l'accord – entre les objets et les concepts qui leur correspondent – tel que celui-ci est conclu dans le jugement synthétique *a priori*, saisi de manière médiate par l'intermédiaire de l'intuition pure. L'analyse des concepts qui le compose est nécessaire à la démonstration d'un jugement affirmatif tandis que les jugements négatifs, tels que les jugements analytiques, sont indémonstrables et soumis au principe de contradiction. Le jugement analytique est un jugement saisi de manière immédiate, sans intermédiaire qui rend l'analyse des concepts possible. La distinction établie entre ces deux usages de la raison n'est pas sans conséquences car la majorité des erreurs dans les raisonnements résultent d'un « extrémisme » dans la pensée par lequel celle-ci ne tient compte que des pôles opposés d'une argumentation. Semblablement, certains philosophes poseront une seule vérité indémontrable tandis que d'autres en poseront plusieurs mais négligeront d'en fournir la preuve. De la définition de l'essence d'un objet ne résulte pas nécessairement son existence. L'essence et l'existence seront reconnues, dans l'Analytique transcendantale, sous les catégories de la relation et de la modalité, ils seront donc placés dans un rapport direct avec le réel. En ce sens, il est clair que nous ne pouvons pas avoir une connaissance de la chose en soi dans la reconnaissance des déterminations portant sur l'essence d'un objet. La compréhension de la différence entre le sujet et l'objet de la connaissance sera un élément essentiel de notre réflexion sur la fonction de la raison dans la connaissance et dans l'exercice des facultés de la subjectivité humaine.

⁸² Ibid. p.193

1.2.1 La Dialectique logique et la dialectique transcendantale

La distinction entre la dialectique logique et la dialectique transcendantale exige que l'on soit capable de distinguer au préalable entre l'usage réel et l'usage formel de la raison. L'usage réel de la raison consiste à créer l'unité des concepts que l'entendement produit par la synthèse de la multiplicité des données de la sensibilité en les classant sous des principes acquis indépendamment des sens et de l'entendement.⁸³ La raison, dans son usage formel, fait abstraction de la sensibilité. Cette distinction entre l'usage logique et l'usage réel de la raison, laquelle distinction sera déjà présente dans la *Dissertation* de 1770⁸⁴, est synonyme de la distinction entre le pouvoir de procéder à des inférences immédiates (logiques) et médiates (transcendantales)⁸⁵. Par exemple, c'est l'idée d'événementialité, en tant qu'explication d'une liaison entre un principe et sa conséquence, qui est un principe de la raison obéissant aux lois de la logique, et, tel que la Critique vise à le démontrer, non le principe de causalité, lequel principe ne concerne que l'entendement et l'interprétation des rapports entre les perceptions. Les rapports de cause à effet ne seront envisagés qu'à l'intérieur du cadre de l'espace et du temps.⁸⁶ L'incapacité d'établir cette différence, entre la connaissance a priori et la connaissance a posteriori comporte certaines similitudes avec l'illusion des sens.⁸⁷ Le trait distinctif réside, non cette fois dans la qualification et la comparaison des concepts de l'entendement et de la raison mais dans la qualification et la comparaison des processus relatifs à nos capacités de connaître. La dialectique logique⁸⁸, formelle, n'est pas la dialectique transcendantale. La dialectique transcendantale contient, a priori, le fondement de certaines connaissances de la raison pure et de certains concepts qui font suite à la conclusion d'un raisonnement, mais qui ne pourront jamais correspondre exactement à

⁸³ (A 299).

⁸⁴ Philonenko, A. *L'œuvre de Kant – la philosophie critique – tome premier* Coll. A la recherche de la vérité, Librairie philosophique J.Vrin, Paris, 1993. p.39

⁸⁵ (AK, III, 238), (B 356), (AK, IV, 192).

⁸⁶ (AK, III, 239) (AK, IV, 193).

⁸⁷ (B 359).

⁸⁸ (AK, IV, 211, A 333/B 390).

l'objet empirique. Kant critique l'ontologie leibnizienne dans *l'Amphibologie des concepts de la réflexion* où il effectuera une distinction claire entre l'usage empirique et l'usage transcendantal de l'entendement, duquel dépend la possibilité de connaître et la restriction de la raison, dans son sens dialectique, à la pensée. La réflexion logique, selon Kant, effectue une simple comparaison en faisant abstraction de la faculté de connaissance, siège de l'esprit, tandis que la réflexion transcendantale s'occupe des objets en eux-mêmes et du principe de la possibilité de la comparaison des objets. D'une part, la dialectique logique se limite à la pensée et ne s'occupe pas du contenu de la connaissance, et d'autre part, la dialectique transcendantale prétend à une adéquation entre la pensée et la réalité telle qu'il serait possible d'en dériver les attributs d'un Être suprême et d'en avoir, conséquemment, une connaissance. Ainsi nous pouvons répondre à la question du comment la raison en arrive, à partir de principes, à des connaissances, mais nous n'avons pas complètement élucidé le problème de comprendre comment celle-ci s'élève de la synthèse conditionnée, à laquelle l'entendement demeure toujours attachée, jusqu'à une synthèse inconditionnée qu'elle ne pourra jamais complètement atteindre. Pour ce faire, nous nous attarderons davantage à l'éclaircissement du concept de *l'illusion transcendantale* afin de saisir la limitation que celle-ci impose à la connaissance des objets de l'expérience possible dans la mesure où nous saisirons le lien entre ce « produit » de la raison et les idées dont les possibilités se trouvent réunies dans le concept de l'Idéal de la raison.

1.2.2 L'illusion transcendantale

L'exposition du Livre I de la *Dialectique transcendantale* présente la *Dialectique* comme une logique de l'apparence parce que c'est dans l'*apparence transcendantale* que surgira l'illusion inévitable mais naturelle qui pousse l'être humain à prendre ses principes, - maximes – subjectives, pour des réalités objectives. Paton en donne l'explication qui suit : « La raison doit, de par sa nature, chercher au-

delà de ce qui nous est donné pour passer du conditionné à l'inconditionné mais s'empêtre dans des contradictions lorsqu'elle essaie d'appliquer les catégories humaines aux choses en soi. Ces contradictions peuvent se résoudre si nous pouvons distinguer la chose en soi des apparences et que nous reconnaissons que les catégories s'appliquent seulement aux apparences. »⁸⁹

L'erreur du jugement provient de l'influence inaperçue de la sensibilité sur l'entendement et résulte de la nature dialectique de la raison. L'utilisation transcendantale des concepts transcende les limites de l'expérience par accident ou par absence de critique tandis qu'une utilisation transcendante des concepts transcende les limites de l'expérience par nécessité⁹⁰. La raison fait un usage transcendant des concepts ; il s'agit d'une faculté qui vise l'unité des concepts de l'entendement en cherchant l'inconditionné et cette recherche s'avère indispensable à l'entendement qui ne peut pas s'accorder avec lui-même tant qu'il n'admet pas l'achèvement complet et nécessaire de la série des conditions de la connaissance d'un objet situé en dehors de toute expérience possible. La constitution de cet objet restera toujours indéterminée parce que ni l'âme, ni le monde, ni l'Être suprême ne sont connus globalement en dépit du témoignage des apparences. L'âme existe mais seulement en tant qu'illusion qui précéderait la connaissance, en ce sens qu'elle impliquerait la connaissance du sujet comme substance, l'illusion d'une connaissance du monde se révélerait par l'incapacité de l'être humain à penser la série complète de l'infinité des causes et des effets propres au monde physique et auquel il prend part et l'illusion de la connaissance de l'*Idéal* se révélerait dans la finitude ou l'imperfection de l'être humain. Dans le premier cas, il s'agit du principal argument sur lequel repose l'argumentation de la *Dialectique* selon Kemp Smith⁹¹ et en faveur duquel le Soi serait maintenu et doit nécessairement, en vertu d'une inévitable illusion transcendantale, croire en sa propre réalité substantielle, que l'esprit est contraint de

⁸⁹ Paton, H.J. *Kant's Metaphysic of Experience* – volume one, George Allen & Unwin Ltd, New York, 1970. p.72

⁹⁰ Paton, H.J. *Kant's Metaphysic of Experience* – volume deux, George Allen & Unwin Ltd, New York, 1970. p.429.

⁹¹ Smith, Kemp *Kant's critique of pure reason*, Humanities Press, New York, 1962.

concevoir une réalité en tant qu'unité inconditionnée, que de telles notions comme Dieu, la liberté, et l'immortalité sont des Idées nécessairement actives dans la constitution de la pensée humaine : « 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. »⁹² En d'autres mots, la raison fonctionne selon des règles, produits de la subjectivité, mais qui prennent l'allure de principes objectifs par l'application desquels sera satisfait le besoin d'unité de l'entendement.

1.2.3 Les idées transcendantales

Nous connaissons les objets de l'expérience par les phénomènes et nous connaissons l'apparence observée grâce à la sensation et aux formes de l'intuition pure de l'espace et du temps. Les objets en soi échappent à l'unité de la synthèse de la sensibilité dans l'entendement ce qui les rend impossible à définir de manière absolue.⁹³ L'apparence suppose une réalité, bien qu'indéterminée, que l'on nomme la *chose en soi* dont l'existence ne peut pas être discernée par les sens mais dont la présupposition demeure un élément essentiel de l'architecture kantienne⁹⁴. La réalité de la chose en soi comme un objet purement intellectuel possède la fonction d'être la cause de son effet comprise dans la représentation d'un phénomène au fondement de toutes nos intuitions sensibles. La connaissance de la nature des choses en soi sera toujours inaccessible pour l'entendement mais la conception de la relation

⁹² C.R.P. p.331 (AK, III, 237), (A 298), (AK, IV, 191), (B 355) (B 354).

⁹³ Certains douteront même de leur existence comme Paton dans *Kant's Metaphysic of Experience* : "[...] it is therefore natural enough to conclude that there are no such things as noumena, and even that there are no things-in-themselves." P.454

⁹⁴ L'explication qui suit résume l'exposé du commentateur Victor Delbos dans *La philosophie pratique de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris, 1969.

de celles-ci avec les phénomènes fluctue selon les facultés de l'esprit qui les pensent. La chose en soi, lorsque nous la pensons en corrélation avec la sensibilité dans l'*Esthétique transcendantale*, s'associe aux données empiriques en tant qu'elle constitue une affection extérieure dont la fonction consiste à rendre apparente la multiplicité de nos sensations ; la chose en soi, dans l'*Analytique*, devient un *objet transcendantal*, une partie de l'objet impossible à représenter ou un inconnaissable – X – qui fonde la relation nécessaire entre les objets et les concepts empiriques que nous en forgeons. Ils sont à la fois distincts de la connaissance et la connaissance même. Il doit y avoir un accord entre nos connaissances d'un objet qui atteste de la réalité de celui-ci, lequel s'achève par l'unité synthétique de l'aperception et pourvoit à la cohérence et à l'objectivité du savoir dans sa mise en relation avec la forme de l'entendement. Le rapport direct de la chose en soi à la subjectivité se révèle problématique car, selon Delbos, il faudrait pour cela admettre l'existence d'une intuition intellectuelle. Ce que l'on qualifie cependant « d'intuition impossible » considérant les explications de l'*Esthétique* et de l'*Analytique transcendantales*. Cassirer l'a décrite comme une intelligence ayant la capacité d'affirmer la certitude de l'existence des objets par le simple fait de les penser : « The latter type of intelligence would indeed have the capacity to become assured of the actual existence of its objects, solely by virtue of the fact that they have been brought before the mind.⁹⁵ » En termes kantien, l'intuition intellectuelle implique l'unité de la réalité avec les noumènes. Or, Delbos⁹⁶ explique que parce que le noumène est la partie inconnue du phénomène, il serait impossible de trouver un objet qui lui corresponde dans l'expérience. Par conséquent, nous ne pouvons pas expliquer la production d'une intuition intellectuelle comme le voudrait Leibniz, encore moins la prouver. Le concept de la chose en soi limite les prétentions de la sensibilité, mais pose d'inévitables problèmes dans l'usage de notre raison. La véritable question consiste à connaître le rapport des choses en soi avec les facultés humaines. La chose en soi ne peut pas être une sensation qui s'impose de l'extérieur, ni une production de notre

⁹⁵ Cassirer, H.W. *Kant's First Critique – An Appraisal of the Permanent Significance of Kant's Critique of Pure Reason*, London – George Allen + Unwin Ltd. Humanities Press Inc. New York, 1954. p. 56.

raison, laquelle ne pourrait être alors qu'une illusion. Seules les Idées correspondent à l'aboutissement d'« actes positifs et nécessaires de l'esprit réalisant d'eux-mêmes en quelque façon la signification inconditionnée qui appartient aux choses en soi, sans cependant être convertis en objets réels pour une connaissance ou encore déterminant dans le sens d'un usage pratique de l'existence des choses en soi. »⁹⁷ La théorie est la suivante : le noumène, tel qu'explicité dans l'Analytique transcendantale, devient, dans la Dialectique transcendantale, l'Idée⁹⁸. Les concepts transcendants de la raison pure s'appellent Idées transcendantales et sont à la fois des concepts réfléchis et les produits de raisonnements : l'entendement accomplit la synthèse des représentations dans la conscience empirique et rend la connaissance possible.⁹⁹

Le but de la *Dialectique transcendantale* consiste à démontrer que seule une déduction subjective des Idées transcendantales est possible.¹⁰⁰ Nous avons évoqué plus tôt la constitution de l'absolue totalité de la synthèse du côté des conditions par l'inhérence, la dépendance et la concurrence.¹⁰¹ Ces synthèses suivent un parcours ascendant de la raison et démontre l'utilité des Idées transcendantales qui s'élèvent d'une série de règles jusqu'aux principes. La cohérence des Idées transcendantales dans un système résulte de la progression de la connaissance psychologique (de l'Âme), à celle du Monde, pour aboutir à la connaissance originaire ou naturelle de la métaphysique¹⁰² en provenance de laquelle émerge les concepts de l'Être suprême, de la liberté et de l'immortalité. La présentation de ces trois Idées rejoint le programme traditionnel de la métaphysique tel qu'établi par Baumgarten et tiré des enseignements de Wolff, dans la 2^e édition de *Métaphysica*,¹⁰³ et lequel programme décrit, par le fait même, la répartition des divisions, livres et chapitres repris dans la *Logique transcendantale* : la *metaphysica generalis* correspond à l'Analytique

⁹⁶ Delbos, Victor, *La philosophie pratique de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris.

⁹⁷ Ibid. p.165

⁹⁸ Paton, H.J *Kant's Metaphysic of Experience*, George Allen & Unwin Ltd., 1970.

⁹⁹ (B 367).

¹⁰⁰ (AK, IV, 213).

¹⁰¹ (B 394) (A 337).

¹⁰² (B 395).

¹⁰³ Baumgarten, Alexander Gottlieb *Metaphysica*, Hildesheim : G. Olms, 1982.

transcendantale, la *metaphysica specialis* correspond à la Dialectique transcendantale ainsi qu'à ses divisions¹⁰⁴. C'est-à-dire que la première section porte sur la science de l'âme, laquelle section se divise en quatre sous-sections s'associant à chaque problématique qui lui est implicite soit, l'âme comme substance immatérielle, l'âme comme substance simple et incorruptible, l'âme comme toujours identique à elle-même et l'âme comme substance spirituelle en rapport avec des objets possibles dans l'espace. La deuxième section porte sur la *Cosmologia rationalis* et contient quatre interrogations principales, à savoir si le monde a un commencement dans le temps ou une limite dans l'espace, si les substances sont composées ou simples, si la volonté est libre ou entièrement déterminée, sur ce qui détermine l'Être de tous les êtres par rapport à ce qui est contingent. La troisième section porte sur la *Theologia rationalis* et recherche les propriétés de l'Être suprême, sa nature dans les preuves ontologiques, cosmologiques et physico-théologiques.

Plusieurs questions émanent de cette réflexion dont celle de la connaissance de l'évolution, de la production et de la réalisation des idées. La raison se manifeste à partir d'un désir, un sentiment qui apparaît à la conscience comme une réponse à la causalité de l'entendement et qui se traduira, par « sublimation », à un besoin associé à un droit, conçu selon deux perspectives distinctes relativement aux modalités implicites à l'usage théorique ou pratique de la raison. Le besoin de la raison dans son usage pratique est inconditionné, ce qui signifie qu'il n'y a pas de condition à son existence, qu'il fonde, a priori, la série complète des phénomènes et non seulement l'une de ses parties. La nécessité subjective rattachée à ce besoin représente un désir d'ordre qui mène à l'instauration de lois dans la conscience de soi : d'abord par le schématisme de l'imagination productrice de l'unité synthétique de l'aperception qui permet à la fois de concevoir le monde empirique et d'unir la multiplicité des sensations en des concepts dont l'entendement fournit les catégories,

¹⁰⁴ « la *metaphysica specialis* est dévalorisée, elle n'est qu'une apparence transcendantale, inévitable, et inauthentique, mais elle n'apporte aucune connaissance. » Rivelaygue, *Jacques Leçons de métaphysique*

et ensuite, par la raison, laquelle rassemble ces concepts sous des Idées. Dans un usage spéculatif de la raison, le raisonnement ne donne que de simples idées à l'issue desquelles nous ne retrouverons jamais la vérité ou la connaissance, bien qu'elles puissent servir d'idées « régulatrices » garantes d'une progression dans la connaissance. Pour chaque science, elles représentent donc une méthode de l'entendement qui explique la manière de transposer les résultats de la raison théorique à la raison pratique¹⁰⁵. Les Idées existent en elles-mêmes ou en tant que représentations, et occupent une fonction ; elles ne peuvent pas, considérées isolément, être dialectiques. L'apparence trompeuse qui résulte d'une utilisation extra-empirique des Idées de la raison provoque ce dualisme. Kant, tout en intégrant les traditions rationalistes de Platon et de Leibniz,¹⁰⁶ se démarque de ces traditions par une exigence intellectuelle de la validation objective des connaissances scientifiques et morales. La tradition rationaliste divise le monde en deux, c'est-à-dire en celui des apparences – le monde sensible – et en celui de la réalité – le monde intelligible. La tradition prévoit une liaison entre ces deux mondes, de la sensibilité et de l'entendement (au sens large), par la liberté de la volonté. Le choix que permet cette volonté rompt les rapports de contingence mais réclame, afin de donner répit à l'entendement commun qui supporte mal l'idée d'une poursuite indéfinie de condition en condition, un cran d'arrêt à chacune des séries associées aux concepts de Monde et de Dieu. Or, il y a un problème avec ce mode de pensée car les connaissances auxquelles on prétend aboutir ne correspondent à aucune intuition. Dans l'Analytique, la possibilité de connaître de la raison se limite à l'expérience possible. Ainsi, un jugement synthétique a priori est nécessaire pour qu'il y ait connaissance. Les concepts d'Âme, du Monde et de Dieu ne feront plus l'objet d'un savoir mais de la foi ou « [...] il n'est plus besoin de Dieu pour fonder la

allemande, tome II : Kant, Heidegger, Habermas ; Grasset, 1992. p.185

¹⁰⁵Rivelaygue, Jacques *Leçons de métaphysique allemande*, tome II : Kant, Heidegger, Habermas ; Grasset, 1992. P.183

¹⁰⁶Delbos, Victor *La philosophie pratique de Kant*, Presses Universitaires de France, Paris. P.160

connaissance : celle-ci s'appuie dorénavant sur le sujet transcendantal, et sur la notion d'expérience possible. »¹⁰⁷

L'Idéal transcendantal représente donc la matrice de toutes les possibilités implicites à l'usage de la raison, à la fois en ce qui a trait à la découverte des significations que nous accordons aux objets par un langage symbolique qui les représentent, mais aussi par la connaissance qui sera rendue possible par celui-ci en tant qu'il représente la totalité des possibilités, l'origine de toutes les existences et explique, en quelque sorte, pourquoi nous pouvons dire que c'est par l'Idéal transcendantal que nous retrouvons la problématique du sujet et de l'objet de la connaissance car c'est par cet argument que nous avons recherché, dans l'histoire, à expliquer le parallélisme entre deux séries et la possibilité même de la connaissance, laquelle ne requerrait, dans la pensée dogmatique et selon Kant, qu'une intuition intellectuelle ou l'intuition divine pour confirmer la validité de l'adéquation entre l'objet et la réalité qui conduit à la découverte de la vérité. Ce que Kant amène de nouveau, et c'est ainsi que nous pouvons parler de *Révolution copernicienne*, c'est l'idée que l'ordre perçu extérieurement ne résulte que de notre propre organisation subjective et que la vérité, pour être concluante, nécessite une quantité qui ne peut pas être représentée sans l'intuition du temps et de l'espace (mathématique) qui lui correspond : pour qu'il y ait connaissance, il faut qu'il y ait phénomène. Nous présumons une structure d'interprétation dans laquelle s'insère la compréhension des phénomènes, laquelle structure extensive et illimitée comprend l'origine de toutes les possibilités.

¹⁰⁷Rivelaygue, J. *Leçons de métaphysique allemande*, tome II : Kant, Heidegger, Habermas ; Grasset, 1992.

CHAPITRE 2

L'IDÉAL DE LA RAISON

Le fondement de la structure d'interprétation des phénomènes prend le nom d'Idéal. Dans le chapitre III de la *Dialectique*, les premières explications portent sur les concepts associés au concept d'idée dont les idées « sensibles », les concepts purs de l'entendement ou les catégories, les idéaux et l'idéal. La deuxième section – de l'idéal transcendantal (prototypon transcendantale) – explique le principe de *déterminabilité* de deux manières : comme un rapport à la possibilité dans sa totalité ou de manière extensive - en tant que globalité –, puis transcendantale (subjective), ou de manière intensive, par l'identification de l'être et du non-être d'une chose dans ce qu'elle affirme ou nie la réalité dans une affirmation ou une *négation transcendantale*. La suite pose exactement la question du fondement de cette *déterminabilité*, nommé le *substratum transcendantal* d'après l'*ens realissimum*, c'est-à-dire l'Idée d'un tout constitué par la réalité. On peut considérer l'Idéal logiquement – par une analyse syllogistique - ou de manière transcendantale, en se le représentant comme l'Idée d'un être, une image originale (*prototypon*) dont les copies défectueuses (*ectypa*), de par leur degré d'éloignement ou de proximité au réel, y puisent la matière de leur possibilité. Cependant, seule la chose qui comprend – en soi – toute réalité, serait *originnaire* et présupposerait toute autre réalité, puisqu'elle agit comme condition de possibilité de la conception de tous les autres objets ou « choses » ; d'une part lorsque nous interprétons les phénomènes et d'autre part, lorsque nous dérivons transcendantalement un rapport de cause à effet par une subreption qui transforme une unité *distributive* de l'entendement en une unité *collective* du tout de l'expérience, un entendement suprême ou une intelligence divine. La réalité d'un entendement suprême devient problématique pour la raison spéculative dans la mesure où, comme le démontrent l'*Esthétique* et l'*Analytique transcendantales*, la représentation des objets résulte de la schématisation des intuitions de la sensibilité par les concepts purs de l'entendement qui conditionnent notre interprétation de la réalité objective. Or, l'impossibilité de concevoir, dans un même moment et dans un même espace, l'infinité d'une sensation donnée, telle que l'exigerait la compréhension intégrale du concept d'Être suprême, rend cette représentation impossible.

2.1 Affirmation

2.1.1 De l'idée à l'idéal transcendantal

Nous acquerrons une meilleure compréhension de l'inconcevabilité de l'infinité sensible en observant, degré par degré, les modalités de la représentation intellectuelle. Les concepts purs de l'entendement peuvent être représentés concrètement (*in concreto*) lorsqu'ils sont appliqués à des phénomènes desquels ils puisent leur matière et de laquelle échange résulte le concept empirique. Les Idées s'éloignent davantage de la réalité objective que ne le font les catégories car empiriquement, aucune représentation ne correspond à l'Idée. L'hermétisme¹⁰⁸ de l'Idée limite notre capacité de la connaître parce qu'elle représente l'unité systématique que nous cherchons sans cesse, mais sans succès, à rapprocher d'une unité empirique. L'*idéal* s'éloigne encore plus de la réalité objective puisque seule l'Idée peut la déterminer et ainsi en faire une chose singulière, c'est-à-dire qu'aucune intuition correspond objectivement à l'idée. Si nous partons du concept d'humanité et de sa perfection, Kant explique que cette nature, dans les propriétés essentielles de son concept tendues vers une fin, comprend également tous les attributs qui lui sont exclus et qui le détermine de manière négative. En ce sens, il existe un seul prédicat qui convienne à l'Idée *de l'être humain le plus parfait* et cet idéal correspond, selon Kant, à l'*Idée d'entendement divin* chez Platon, que nous pouvons reconnaître par trois attributs : l'Idée comme un objet singulier, une partie d'une intuition divine, l'Idée comme un sommet de la perfection *de chaque espèce d'être possibles* et l'Idée comme le *fondement archétype* des copies que l'on retrouve dans le phénomène¹⁰⁹. Les idéaux ou les *principes régulateurs*, au service de l'Idéal se réservent une force pratique qui fait naître la possibilité de la perfection de certaines actions. Les concepts moraux et les concepts de l'entendement diffèrent dans leurs fondements : les concepts moraux s'appuient à la fois sur la raison et sur le sentiment de plaisir et

¹⁰⁸(A 568/B 596).

¹⁰⁹(AK, III, 384) (A 569/B 597).

de déplaisir – la raison, les concepts de l'entendement s'appuient sur l'entendement pur. Pourtant, lorsque nous considérons les principes moraux de manière strictement formelle, ils sont conçus comme des *exemples de concepts purs de la raison* tel que l'idée de vertu ou de sagesse. En fait, même si le sage n'est qu'un idéal et qu'il existe seulement dans la pensée, il est *congruent avec l'idée de sagesse*. *L'Idée fournit la règle et l'Idéal sert, en un tel cas, de prototype à la détermination complète de la copie*; le concept d'une divinité intériorisée mesurerait, à lui seule, le degré de la perfection que nous sommes capables d'atteindre dans la transformation de la subjectivité. Les idéaux n'existent pas en tant que réalités objectives mais demeurent tout de même nécessaires au jugement : sans le concept de perfection, la raison ne peut pas reconnaître le degré et la qualité de l'imperfection¹¹⁰. Trouver un exemple de l'idéal demeure irréalisable en vertu de nos *limites naturelles* qui enfreignent la mise en œuvre intégrale de l'Idée pour augmenter la méfiance que nous avons à l'égard du bien qu'ils désignent. L'idéal de la raison pure sert de règle et de modèle à la pratique et au jugement porté sur lui par comparaison aux *créations de l'imagination* pour lesquelles aucun concept ne coïncide; Kant qualifiera ce type de créations imaginaires de *monogrammes*, semblables aux esquisses mentales incommunicables que les peintres ou les physionomistes auraient en tête en vue de leur production ou de leur appréciation et qui ne comportent aucune règle : ils s'agit des idéaux de la sensibilité ou des intuitions empiriques par lesquels nous synthétisons l'idéal dans une image¹¹¹; ces modèles ne peuvent pas être définis, ni même examinés, car aucune règle ne concourt à leur existence.

Le principe de déterminabilité implique l'application formelle du principe de contradiction dans l'identification des concepts : *de deux prédicats contradictoirement opposés, un seul peut lui revenir*. Le principe de détermination intégrale diffère de ce dernier parce qu'il énonce que *de tous les prédicats possibles*¹¹² *des choses, en tant qu'ils sont comparés à leurs contraires, un seul doit leur revenir*.

¹¹⁰(A 570/B598).

¹¹¹(A 751/B 599).

Il y a plus que la simple contradiction à l'œuvre dans la détermination intégrale car elle met chaque chose en rapport avec l'ensemble global des prédicats des choses comme possibles.

Cet ensemble de possibilités serait entièrement a priori et représenterait l'origine de toute chose : « La *déterminabilité* de tout *concept* est soumise à l'*universalité* (*universalitas*) du principe qui exclut tout terme intermédiaire entre deux prédicats opposés, tandis que la *détermination* d'une chose est soumise à la *totalité* (*universitas*) ou à l'ensemble global de tous les prédicats possibles.¹¹³ »

Le principe de la détermination intégrale concerne, par conséquent, la matière et le contenu d'un concept et serait le principe de la synthèse de la totalité des attributs d'un objet, d'une « chose ». Nous ne pouvons pas nous limiter, dans une pareille situation, à la représentation analytique d'un objet selon le principe de contradiction car il renferme une présupposition transcendantale,¹¹⁴ celle d'être *la matière de toute possibilité*, matière qui elle-même renfermerait les data qu'exige la possibilité de tout objet phénoménal. En d'autres mots, l'opération dépasse la simple comparaison logique et consiste plutôt à prendre l'objet phénoménal, en lui-même, et à le comparer à *l'ensemble global* de ses attributs de sorte qu'il devienne impossible de présenter concrètement la détermination intégrale de quelque chose, encore moins *l'ensemble global de toute possibilité* qui est le fondement de cette détermination et que nous pouvons reconnaître en tant qu'*idéal* de la raison pure¹¹⁵. Les prédicats possibles d'une chose se présentent soit en tant qu'être, soit en tant que non-être : dans un premier temps, il s'agit d'une simple négation logique, mais, dans un deuxième temps, il s'agit de l'idée d'une négation transcendantale qui est la négation de l'objet en soi, la signification d'un manque, la représentation *de la*

¹¹²(A 572/B 600).

¹¹³C.R.P. P.518.

¹¹⁴(A 573/B 601).

¹¹⁵(A 574/B 602) (AK, III, 387).

*suppression de toute chose*¹¹⁶. Le concept opposé, l'affirmation transcendante, s'appelle réalité. La détermination d'un objet exige une proposition négative et une proposition affirmative. Afin d'illustrer ce propos, Kant utilise les métaphores de l'aveugle qui ne peut pas se représenter les ténèbres sans une représentation de la lumière, du sauvage qui ne peut pas avoir la conscience de son dénuement faute de vêtements, de l'ignorant à défaut de savoir, etc. Enfin, la dérivation des concepts s'effectue par le biais d'une récolte d'informations provenant du *contenu transcendantal de la possibilité* dans la détermination intégrale de toutes choses, contenu qui sera aussi nommé le *substratum* transcendantal et que nous identifions à *L'Idée d'un tout constitué par la*¹¹⁷ *réalité (omnitude réaltatis)*. La possession totale de la réalité présuppose la détermination intégrale du concept de la chose en soi. Le concept d'*ens realissimum* dont parle Kant a trait à un être singulier qui « *de tous les prédicats opposés possibles, un seul, à savoir celui qui appartient absolument à l'être, se trouve compris dans sa détermination.* »¹¹⁸ Le raisonnement disjonctif, à la source logique de cette Idée, se réalise dans l'acte de la détermination logique d'un concept où la majeure contient la division logique (*la division de la sphère d'un concept universel*), *la mineure limite une partie*,¹¹⁹ *et la conclusion détermine le concept par cette partie. L'ensemble global de toute réalité* est la majeure transcendante de la détermination complète de toute chose, il est un concept qui comprend en lui tous les prédicats et délimite, puis rend le concept de chaque objet phénoménal, laquelle délimitation d'exclusion sera représentée par l'expression « ou bien [...] ou bien » marquant l'alternative entre deux possibilités¹²⁰. L'idéal est une image originale (*prototypon*) et les concepts déterminés en sont les copies (*ectypa*). Nous dérivons la possibilité de tout objet phénoménal, sauf lorsqu'elle renferme *en soi toute réalité* où, en ce cas, nous la considérons comme originaire. L'unité de la multiplicité des négations de l'être le plus réel ne font que limiter une réalité supérieure, une réalité suprême : « *Toute la diversité des choses est seulement une*

¹¹⁶(A 575/B 603).

¹¹⁷(A 576/B 604).

¹¹⁸C.R.P. p.520

¹¹⁹(A 577/B 605).

*manière tout aussi diverse de limiter le concept de la suprême réalité, qui est leur substratum commun*¹²¹ ». L'être originaire ou *l'ens originarium* est l'Être suprême (*ens summum*) parce qu'il n'y a aucun être au-dessus de lui et il est aussi l'Être de tous les êtres (*ens entium*) parce qu'il soumet tout. Cette explication ne suffit pas à démontrer l'existence de l'Être parce que l'être originaire ne se compose pas de la multiplicité de ses dérivations.¹²² Nous le jugeons comme simple d'après le caractère illimité de la suprême réalité et par le fait qu'il ne peut pas à la fois en représenter une division et en fonder le déploiement dans tous les phénomènes. Le problème de cette manière de penser réside, selon Kant, dans l'hypostase que reçoit, par tradition, l'Idée de Totalité qui la transforme en une entité susceptible de recevoir tous les prédicaments dont celui de *Dieu* et qui fait l'objet de la théologie transcendantale. Nous expliquons, dans le prochain extrait, le problème de cette hypostase.

«Toutefois, cet usage de l'Idée transcendantale dépasserait néanmoins déjà les limites de sa détermination et de sa recevabilité. Car c'était uniquement comme le concept de toute réalité que la raison la mettait au fondement de la détermination intégrale des choses en général, sans exiger que toute cette réalité soit donnée objectivement et constitue elle-même une chose. Cette dernière est une simple fiction à travers laquelle nous rassemblons et réalisons dans un idéal, sous la forme d'un être particulier, le divers compris dans notre Idée, sans que nous ayons droit, ni même sans que nous ayons celui d'admettre sans plus de détours la possibilité d'une telle hypothèse. »¹²³

Un tel usage de l'Idée transcendantale irait au-delà des limites de sa définition et même de la conscience que nous pouvons en avoir. Toutefois, on n'exigera pas que ce concept, qui représente toute la réalité, soit donné objectivement. Il s'agit d'un objet intellectuel par lequel s'accomplit l'unité de l'entendement nécessaire à la détermination du particulier.

¹²⁰ (AK, III, 389).

¹²¹ (A 578/B606).

¹²² (AK, III, 390).

¹²³ Ibid.

2.2 Remarques sur le chapitre de l'Idéal transcendantal

2.2.1 Introduction à la problématique de l'Idéal transcendantal

D'après ce qui précède, l'Idéal n'est pas un concept mais plutôt sa forme, de sorte qu'il contient tout le potentiel de l'existence non encore développé, une matrice servant de réceptacle à toutes les idées, sans restriction de temps ou d'espace. Le concept de la totalité des possibilités ainsi désigné englobe la totalité des significations qui sont produites par l'usage dialectique de la raison et que nous extériorisons à l'aide d'un langage symbolique, lequel est composé dans le but de penser objectivement les concepts sans avoir recours à des représentations subjectives et ainsi préservant la vérité contenue dans le jugement.

« Le symbole réfléchit la chose ou l'idée sans qu'une ressemblance soit nécessaire. À tous ceux qui disent et répètent sans y prendre garde qu'on ne peut comprendre la connaissance comme reflet, le symbole révèle sa puissance inquiétante : tel le miroir, il peut réfléchir sans se représenter. Ce représentant, qui se loge dans la représentation, introduit l'ombre et la lumière et, par une sorte de jeu de voilement et de dévoilement, ébranle la certitude fondée sur la clarté et la distinction propre à la lumière naturelle : *qu'il est très possible qu'une même chose cache & découvre une autre chose en même temps ; & qu'ainsi ceux qui ont dit que rien ne paraît par ce qui le cache, ont avancé une maxime très peu solide. Car la même chose pouvant être en même temps & chose & signe, peut cacher comme chose, ce qu'elle découvre comme signe. Ainsi, la cendre chaude cache le feu comme chose et le découvre comme signe.* (Antoine Arnaud et pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*)¹²⁴

L'idée de matrice rejoint l'idée de l'origine, de l'unique source à partir de laquelle se fonde l'existence de tout concept et à partir de laquelle des auteurs tels que Leibniz et Wolff déduisaient le fait¹²⁵. La problématique de l'idéal transcendantal, de l'origine, réside dans la dialectique entre le sujet et l'objet de la connaissance qui fut, d'Anselme à Kant, expliquer par le parallélisme entre deux séries dont l'adéquation, à jamais inaccessible à l'homme, serait l'œuvre d'un entendement divin, d'un Être suprême qui interviendrait par la liberté du jugement. La possibilité de la connaissance, et éventuellement, du savoir, adviendrait par l'activité d'une intuition

¹²⁴Verley, Xavier, *Logique Symbolique*, ellipses, Paris, 1999.

¹²⁵Voir les écrits de Kant sur l'Unique argument possible qui prouve l'existence de Dieu, l'argument ontologique.

intellectuelle qui confirmerait la vérité d'un rapport entre un objet et la réalité. Par opposition, la *Révolution copernicienne* de Kant sous-tend l'idée d'un ordre de la nature qui préexiste dans la pensée et fait en sorte que l'organisation des concepts de la subjectivité requiert, dans un but de vérité, une quantité et un degré qui lui corresponde dans une intuition mathématique représentée dans la schématisation transcendantale par des coordonnées spatio-temporelles, elles-mêmes tirées de l'observation des phénomènes et liées dans une unité synthétique de l'aperception ou par l'imagination transcendantale, avant d'être soumises à une catégorie à partir de laquelle nous identifions l'objet de la connaissance. L'idéal de la raison, posé en tant que l'origine de toutes les possibilités, structure notre interprétation subjective par laquelle nous élucidons les phénomènes. Dans la Critique, Kant montre clairement la distinction entre l'opinion, un « assentiment accompagné d'une conscience de son insuffisance aussi bien subjective qu'objective. »¹²⁶ qui est une synthèse de nos perceptions, la connaissance, qui est une synthèse de l'entendement et de l'intuition, et le savoir, qui est une synthèse des catégories « assentiment suffisant aussi bien subjectivement qu'objectivement ». ¹²⁷ Ces distinctions, expliquées respectivement dans l'esthétique, l'analytique et la dialectique, comprennent les fonctions qui leur sont inhérentes à travers les notions d'espace et de temps, les concepts purs de l'entendement et les idées transcendantales, malgré le fait que cette organisation soit impossible sans la « forme » de l'idéal, forme à partir de laquelle toute la réalité émerge. L'explication des principes de l'entendement dans l'*Analytique* nous instruit à ce sujet et explique la différence entre les principes mathématiques et les principes dynamiques. Les principes mathématiques de quantité appuient l'idée que dans tous les phénomènes, le réel, qui est un objet de la sensation, possède une quantité et un degré,¹²⁸ tandis que les principes dynamiques attestent de la possibilité de l'expérience par la représentation ou la liaison nécessaire de la perception des sens selon des modalités possibles, actuelles ou nécessaires. L'explication de ces principes

¹²⁶ Kant, Emmanuel *Logique* traduction par L.Guillermi, Bibliothèque des textes philosophiques, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1970. P.175

¹²⁷ Ibid.

¹²⁸ C.R.P (A 166/B 208)

nous aidera à mieux comprendre l'inadéquation entre le concept de l'idéal transcendantal et sa prétention à l'objectivité en démontrant la nature et la fonction réelle de ses attributs. Nous obtiendrons ainsi les notions qui rendent intelligible la transformation de la métaphysique kantienne.

Les liens entre *l'Esthétique, l'Analytique et la Dialectique*, tels qu'exposés par Kant dans la *Critique*, ne paraissent pas toujours d'emblée. Hebert James Paton, dans *Kant's Metaphysic of Experience Tome I-II (1970)*, donne un commentaire exhaustif des premières parties de la Critique de la raison pure, soit de l'Esthétique et de l'Analytique, qui nous montre les liaisons nécessaires entre les différentes parties de la *Critique* et les conclusions de la *Dialectique transcendentale*. Nous dirigerons d'abord notre attention au livre XII du tome II qui porte sur l'idéalisme transcendantal et qui se réfère à la critique nommée *Réfutation de l'idéalisme transcendantal*, avant dernière partie des *Postulats de la pensée empirique en général*, de la troisième section du *système des principes de l'entendement* du chapitre II – *De la doctrine transcendantale de la faculté de juger* du livre II – *Analytique des principes* – de la *Logique transcendantale*. Nous comparerons les arguments de la *Réfutation de l'idéalisme transcendantal* en parallèle avec ceux de la Troisième section – *Des preuves de la raison spéculative qui conduisent à conclure à l'existence d'un Être suprême* – avec les *principes de l'entendement pur*. Dans chacun de ces extraits, les mêmes raisons justifient l'adéquation ou l'inadéquation nécessaire entre les concepts et les intuitions par le biais du schématisme transcendantal selon le degré de réalité des concepts utilisés.

Le premier principe de *l'unité synthétique de l'aperception*, principe suprême de tout l'usage de l'entendement, explique la possibilité de toute intuition dont celle de l'espace et du temps. L'unité originellement synthétique de l'aperception est la condition à laquelle toute intuition doit se soumettre afin de pouvoir lier ses représentations dans une conscience. Kant partirait de deux prémisses, la première étant que *je suis conscient de ma propre existence telle que déterminée dans le temps*

et la deuxième que *toute détermination du temps présuppose quelque chose de permanent dans la perception des sens*. Or, à la fin de l'explication sur l'idéal transcendantal, Kant affirmera ce qui suit : « [...] rien n'est pour nous un objet s'il ne présuppose pas le concept global de toute réalité empirique comme condition de sa possibilité [...].¹²⁹ » Les deux prémisses nous rappellent la thèse kantienne de l'idéalité de l'espace et du temps. Selon Paton¹³⁰, si l'espace et le temps doivent servir les raisons du projet kantien, ils devraient être les conditions universelles et nécessaires de tous les objets donnés dans les sens. Sa justification se formule de la manière suivante : l'espace serait la condition de l'extériorité de l'expérience et des intuitions puisque la conscience de ma propre existence serait aussi la conscience immédiate de l'existence d'objets à l'extérieur de moi-même. La démonstration de la réalité objective des catégories demande à la fois des intuitions internes et externes puisque pour rendre les changements intérieurs pensables, nous devons, par une intuition externe, représenter le temps par une ligne et les changements internes par le tracé de cette ligne. L'espace et le temps seraient ultimement soudés ensembles d'autant plus que l'espace se poserait en tant que condition médiate et immédiate de l'expérience interne et externe. En quoi les conditions de l'expérience de l'espace et du temps peuvent-elles se rapporter à notre conception de l'idéal transcendantal ? Elles permettent de constater un effet qui est la globalité de toute la réalité empirique comme ayant une cause, en dehors d'elle mais qui la présuppose et qui en constitue même l'origine ; ce qui signifie que nous ne pouvons pas avoir un concept de l'Être suprême sans la conscience préalable de l'espace et du temps. Selon cette hypothèse, l'esthétique rejoint la dialectique¹³¹ par la division du sensible et de l'intelligible, de l'espace-temps et de l'idéal. L'idée de Dieu est la somme de toutes les existences tandis que l'universalité du temps et de l'espace en accueille la durée et l'étendue. La relation intime entre l'espace et le temps ne serait pas, selon Paton, traitée de manière adéquate dans la Critique mais il accepte cependant l'explication selon laquelle le temps serait à la fois la condition immédiate des apparences internes et la condition

¹²⁹ C.R.P p.524.

¹³⁰ Paton, H. J. *Kant's Metaphysic of Experience*, George Allen & Unwin Ltd., New York, 1970. Chap. 1-4

médiate des apparences externes si tant est que nous ayons l'universalité requise à l'argument de Kant. Le fait d'accepter cette explication, nous oblige également à accepter d'emblée que la conscience de notre propre état ainsi que de ses modifications a besoin d'une intuition externe, ce qui promeut la notion d'espace à la condition immédiate des apparences externes et à la condition médiate des apparences internes. L'espace et le temps – pensés ensemble ou séparément – seraient les conditions universelles de toutes les apparences (internes ou externes). Enfin, selon ce raisonnement, nous pouvons dire que nous apercevons les apparences dans le cadre d'un espace, d'un temps ou, selon une combinaison de ces deux modalités de la perception, dans un espace-temps.¹³² L'idéal transcendantal constituerait donc le fondement à partir duquel notre conception du temps et de l'espace deviennent possibles ou le fondement de l'idéalité.

À ce fondement - l'idéal -, doivent correspondre des modalités d'application qui donneront forme à nos intuitions. C'est ici que se tisse la trame des catégories ou c'est ici que l'on découvre les modalités d'application du schème transcendantal aux phénomènes. La manière que se déploient les catégories conditionne la possibilité de la connaissance des objets. La réalité présuppose une quantité intensive et extensive, une qualité et une quantité, affirmative ou négative, une relation de dépendance ou de réciprocité, une modalité nécessaire ou possible. Quand on affirme au moins une option de chacun de ces couples d'affinités contraires dans la détermination d'un concept, la réalité du concept proposé ne peut pas se vérifier. Après avoir exposé l'organisation et la justification de ces conditions de vérité (celles des catégories) au début de l'Analytique, Kant en fera une explication détaillée dans la section concernant les principes de l'entendement. Nous examinerons d'abord le segment du texte qui traite des *Anticipations de la perception*, lequel segment se construit autour du principe selon lequel le réel, dans tous les phénomènes, est un objet de la sensation

¹³¹ Il s'agit ici de la simple constatation d'un fait et non d'une conclusion tirée de l'ouvrage commentée.

¹³² Paton, H.J *Kant's metaphysic of experience*, George Allen & Unwin Ltd., London, 1970. p.134

et possède, par conséquent, un degré.¹³³ Les *Anticipations* annoncent aussi le principe des *Axiomes*. Le degré de la sensation se représente par une unité. L'absence de sensation dans un même instant peut seulement être représentée par l'approximation à la négation, le 0, l'ensemble vide. Une quantité extensive est faite de parties qui s'excluent mutuellement dans l'espace ou dans le temps, tandis qu'une quantité intensive est donnée comme un tout et simultanément. La sensation, dans une intuition empirique, représente la réalité. De l'absence de sensation l'on déduit donc l'absence de réalité.¹³⁴

Kant explique ces principes par un procédé de délimitation de places :

« L'espace n'est donc fait que d'espaces et le temps de temps. Points et instants ne sont que des limites, c'est-à-dire de simples places servant à la délimitation de l'espace et du temps ; mais de telles places présupposent toujours ces intuitions qu'elles doivent délimiter ou déterminer, et ni l'espace ni le temps ne peuvent être composés de simples places qui soient comme des parties constitutives pouvant être données (A 170) avant même l'espace et avant même le temps. Des grandeurs de cette sorte se peuvent aussi nommer fluentes, parce que la synthèse (de l'imagination productive) qui intervient dans leur production est une progression dans le temps dont on a l'habitude de désigner la continuité tout particulièrement (B 212) par l'expression de fluxion (écoulement).

Tous les phénomènes en général sont donc des grandeurs continues, aussi bien selon leur intuition, comme grandeurs extensives, que selon la simple perception (sensation et par conséquent réalité), comme grandeurs intensives. »¹³⁵

L'ambiguïté que présente ce passage résulterait d'une distinction floue entre les concepts de la sensation et de la réalité ainsi que de leur correspondance mutuelle. La sensation est la matière de la sensation qui révèle la qualité d'un objet, tandis que le réel, selon la théorie dynamique de la matière, fait se mouvoir des forces (*bewegende Kräfte*) de répulsion et d'attraction qui remplissent l'espace et

¹³³ « dans tous les phénomènes, le réel, qui est un objet de la sensation, a une grandeur intensive, c'est-à-dire une degré » (a) Le principe qui anticipe toutes les perceptions comme telles est celui-ci : Dans tous les phénomènes, la sensation et le réel qui leur correspond dans l'objet (realitas phaenomenon) ont une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré. C.R.P. (B 207).

¹³⁴ Kant nie ici, la conception platonicienne selon laquelle les idées posséderait une réalité. Platon *Apologie de Socrate, Criton, Phédon*, éditions Flammarion, Paris, 1965.

¹³⁵ C.R.P p. 245.

constituent tous les deux des corps que le sens commun et la science physique perçoivent comme solides. La sensation se comprend comme une modification de l'esprit et la réalité plutôt comme une qualité de l'objet révélée ou donnée dans la matière de la sensation, laquelle qualité doit avoir un degré qui correspond au degré des sensations : le temps et l'espace remplis donnent la réalité (*realitas phaenomenon*), le temps et l'espace vides donnent la négation ou l'ensemble vide, le 0. Nous faisons, dans la négation, abstraction de tout contenu. Le schéma transcendantal de la qualité contient et rend représentable la synthèse de la sensation (ou de la perception des sens) avec l'idée du temps. La conscience empirique, qui contient la sensation, réside dans la perception. Les apparences, puisqu'elles sont des objets de la perception des sens, ne sont pas de simples intuitions pures comme l'espace et le temps qui ne peuvent pas être perçus : la forme spatiale et temporelle des apparences ne peut pas être connue en dehors de l'acte de l'intuition ; la matière des apparences consisterait en ce à travers quoi nous nous représentons quelque chose comme existant dans l'espace et dans le temps que nous nommons le réel de la sensation. Cette qualité nous serait donnée dans la sensation liée à la perception de l'objet. Le changement, échange fluide entre la conscience empirique et la conscience pure donne au vrai un caractère évanescent qui peut diminuer pour finalement disparaître de notre conscience jusqu'à ce rien ne reste qu'une conscience formelle ou *a priori* de la multiplicité sensible. La signification pleine de cette doctrine devient seulement claire lorsque nous comprenons la théorie dynamique de la matière¹³⁶. Kant prétend qu'il y a une opposition réelle entre des forces en mouvement, laquelle opposition se traduit en termes de temps et d'espace, dans une relation de cause à effet, tandis qu'il est question d'un rapport purement logique du fondement à sa conséquence. La matière a comme principale caractéristique la mobilité et elle remplit l'espace par une combinaison de forces en mouvement de répulsion et d'attraction selon différents degrés. Il s'agit d'une illustration empirique et non d'une inférence à partir du principe kantien selon lequel un objet réel doit être

¹³⁶ Kant, Emmanuel *Œuvres philos II – Des prolégomènes aux écrits de 1791, Premiers principes métaphysiques*

pensé sous la catégorie de la limitation qui associe les deux principes de la réalité et de la négation.

Dans un deuxième temps, nous réviserons les spécificités des deux autres catégories en passant en revue les *Analogies de l'expérience* pour expliquer brièvement les postulats de la pensée empirique que nous avons déjà examinés partiellement au début de cet exposé sur la matrice de l'entendement.

Que faut-il comprendre par le terme « analogie » ? Le terme *analogia* signifie, chez les Grecs¹³⁷, le rapport des parties entre elles, et avec leur tout ; un rapport de quantités entre elles chez les latins¹³⁸ ; et en géométrie : une égalité de deux rapports par quotient. Globalement, l'analogie met en rapport deux choses dissemblables non seulement en quantité et en qualité mais aussi de différentes natures. L'analogie nous permet de passer d'un ordre à l'autre ; de l'animal à l'humain, de l'humain au divin. Dans la Critique, un pont est créé entre l'intuition et l'entendement par la schématisation des catégories puis, un second pont, plus abstrait, entre les catégories pures et les Idées. Les *Analogies de l'expérience* correspondent à la catégorie de la relation. La possibilité de l'expérience dépend de la représentation d'une liaison nécessaire des perceptions sensibles et gouverne, en tant que principe, les analogies qui auto-régulent l'expérience, et qui s'appliquent à l'existence de l'apparence des objets en ce qu'ils entretiennent des rapports les uns avec les autres parce qu'ils existent plutôt que parce qu'ils sont de simples apparences. La représentation de ces liaisons (par des formules) procure la synthèse de l'espace et du temps ou la synthèse de la sensation nécessaire à la connaissance des apparences en tant qu'apparences des objets. Nous ne pouvons pas construire l'existence des apparences qui nous ne sont pas données.

de la science de la nature, trad. Et notes par Sylvain Zac, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1985. P. 400-454

¹³⁷ Archytas de Tarente cf. *Fragmente* Diels-kranz, Berlin, 1934.

¹³⁸ Varron, Cicéron *Timée*, 4.

Nous pouvons donc justifier l'affirmation de Kant selon laquelle les principes mathématiques constituent et incluent la possibilité d'une construction tandis que les analogies sont simplement autorégulatrices. La première analogie est celle du principe de permanence : *Tous les phénomènes contiennent quelque chose de permanent (substance), constituant l'objet même, et quelque chose de changeant, correspondant à une simple détermination de cet objet, c'est-à-dire à un mode de son existence* ou, selon la deuxième édition de la critique : « *dans tout changement connu par les phénomènes, la substance persiste et son quantum ne se trouve dans la nature ni augmenté ni diminué* »¹³⁹. La deuxième analogie, le principe de causalité implique que *tous les changements ont lieu en conformité avec la loi de la liaison de la cause et de l'effet*. La troisième analogie, le principe d'interaction, rapporte que toutes les substances, dans la mesure où elles peuvent être perçues dans l'espace comme coexistantes, sont en interaction réciproque (communautaire). Finalement, en ce qui a trait aux *Postulats de la pensée empirique en général*, il est question des principes de possibilité, d'actualité et de nécessité. Ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience par rapport aux intuitions et aux concepts est *possible*. Ce qui est lié avec les conditions matérielles de l'expérience telle que la sensation est *actuel*. Ce qui, lié avec ce qui est actuel, est déterminé selon les conditions universelles de l'expérience, est nécessaire ou existe nécessairement. Ces affirmations concernent la réalité et les critères selon lesquels nous devons admettre, par degré, l'existence empirique de quelque chose.

Lorsque Paton explique son interprétation de la *Critique* et les principes de l'entendement, il nous informe sur les prérequis kantien de l'objectivité. Les critères de l'objectivité ou l'explication de l'application des catégories à la réalité dans les *principes de l'entendement* ne pourrait-elle pas s'appliquer pour prouver l'existence d'un Être suprême ? C'est le type d'argumentation que nous gardons à l'esprit jusqu'au moment où nous devons évaluer les différentes preuves, avec Kant, de l'existence de l'Être suprême. Si on prend au départ, une comparaison différente de

¹³⁹ (AK, III, 162) (A 182) p. 253.

celle des principes, soit celle de l'*Amphibologie*, appendice à l'*Analytique*, on explique la confusion entre l'usage empirique et transcendantal de l'entendement.

2.2.2 La réflexion transcendantale et l'idéal

L'explication faite, dans les deux derniers paragraphes du chapitre sur l'idéal de la raison, sur l'illusion naturelle de la raison, pourrait porter à confusion : en dépit du fait que le concept d'une réalité complètement intelligible pourrait être requise pour la définition des objets sensibles, un tel concept ne représente pas une existence réelle. Kemp Smith ne semble pas d'accord avec la proposition de Kant concernant l'idéal transcendantal en vertu de laquelle celui-ci serait un prérequis de l'expérience possible analogue à l'Idéal leibnizien. La limitation n'est pas simplement négative ; des réalités authentiques peuvent se nier les unes les autres. Bien que les objets des sens présupposent le système complet auxquels ils appartiennent, la forme de cette présupposition n'est pas nécessairement analogue à ce que Wolff représenterait comme se tenant entre des existences finies et l'*Ens realissimum*. Ainsi, l'Idéal que Kant déclare être une Idée nécessaire de la Raison serait dénoncé dans l'*Analytique* comme étant fondé sur de faux principes, particuliers à la philosophie Leibnizienne, et sans la moindre signification eu égard à la chose en soi ou à sa nature. Le sens commun ne conçoit pas l'idéal avant d'en faire l'expérience mais fait plutôt appel à la mémoire et à l'imagination dans la réflexion, la comparaison et l'anticipation sur le réel.

D'après les faits rapportés dans les pages précédentes, que pouvons-nous affirmer sur l'explication de l'idéal transcendantal fait par Kant ? Nous pouvons comprendre, d'après l'introduction précédente, que la thèse de l'idéalité de l'espace et du temps viendrait déconstruire un argument cosmologique ou physico-théologique¹⁴⁰. Elle confirme l'a priori mathématique de l'expérience, ce qui veut

¹⁴⁰ Cette affirmation sera justifiée d'emblée dans le prochain chapitre.

dire que la nature, ainsi que l'ordre perçu, ne résulte pas uniquement de l'objet en soi mais d'une combinaison de l'intuition et du concept que nous avons de l'objet, que celui-ci soit dense ou étendu, tandis que celle de l'analytique, soit de la nécessité de la catégorisation des données prélevées de l'expérience (du réel empirique) en vue de la connaissance et par conséquent, de la distinction entre l'usage logique et l'usage réel de l'entendement, contredit tout autant l'argument ontologique et physico-théologique (qui serait une simple dérivation de l'argument ontologique). De ce processus de schématisation découle la nécessité de présupposer une faculté de synthèse, fondement de l'expérience, qui unit le tout de l'expérience dans une intuition originaire accompagnée d'une conscience. Cette intuition originaire non seulement précède l'espace et le temps, il les présuppose. Or, le concept d'idéal transcendantal présuppose également la réalité, c'est-à-dire la conscience de notre perception de l'antériorité, de la simultanéité et de la successivité de nos intuitions dans l'espace et le temps¹⁴¹. L'esprit impose, dans le but d'une actualisation, à chaque objet une forme sous laquelle on retrouve l'unité de la synthèse d'une diversité sensible donnée, donc d'une substance dont les accidents ont une cause qui rend cet objet nécessaire et fait qu'il possède des attributs. La possibilité de quelque chose doit être conforme aux conditions formelles de l'expérience en général et ces conditions contiennent toutes les synthèses épistémologiques exigées pour un savoir des objets. Kant aurait voulu dire, selon Paton, que la possibilité d'un objet se vérifie par sa conformité avec l'espace, le temps et les catégories. L'actualité d'un objet s'observe d'après ses modalités de liaison avec les conditions matérielles de l'expérience, c'est-à-dire avec la sensation, sans pour autant rendre les deux notions d'actualité et de possibilité d'un objet synonymes. Nous pouvons toujours dire, selon Paton, que de différencier l'actualité et la nécessité, lorsque nous disons d'un objet qu'il est nécessaire ou qu'il existe nécessairement, ne produit pas plus que ce que renferme la définition de l'actuel car la liaison avec ce qui est actuel se détermine en accord avec les conditions universelles de l'expérience. Si nous définissons le nécessaire comme « ce qui ne pourrait être autrement » nous pouvons donc dire que

¹⁴¹ C'est-à-dire *Cogito ergo sum*, il faut exister pour penser l'idéal.

ce qui est actuel « ne pourrait être autrement ». Or, que se passe-t-il lorsqu'il y a confusion entre l'usage logique et l'usage empirique de l'entendement si ce n'est que l'on soustrait l'imagination – faculté de schématisation - de la pensée ? Nous transformerions donc un concept purement logique en une réalité objective : n'en serait-il pas de même pour l'idéal transcendantal ?

CHAPITRE 3

DES PREUVES DE LA RAISON SPÉCULATIVE QUI CONDUISENT À CONCLURE À L'EXISTENCE D'UN ÊTRE SUPRÊME

Le chapitre sur les preuves de l'existence d'un Être suprême est le noyau de la *Dialectique* parce qu'il répond à l'une des questions les plus importantes de la métaphysique, celle qui caractérise la réflexion philosophique depuis Parménide, celle de l'Être. Ainsi, lorsqu'on présente une à une, dans ce chapitre, les preuves de l'existence de l'Être suprême, on discute tout autant des conditions de l'Être et de son concept que des conditions de ce qui devrait être. L'analyse structurelle et conceptuelle de chacune de ces preuves devrait montrer l'illusion transcendante qu'elles voilent. Notre premier exposé s'organise autour des trois preuves dont les titres correspondent aux différentes sections de la troisième partie de la Critique, composée, en tout, des sept sections de l'*Idéal de la raison pure*. Nous les étudierons dans l'ordre, c'est-à-dire que nous commencerons notre lecture par la troisième section qui porte le même nom que le présent chapitre et où sont expliqués la démarche et les fondements à l'élaboration de ces preuves. Ensuite, on analysera systématiquement chacune des preuves dans la quatrième et la cinquième sections, respectivement, *De l'impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence de Dieu*, où sera analysé le concept d'un Être absolument nécessaire comme un besoin de la raison et celui de l'*Ens realissimum*. Cette démarche s'intègre à la démonstration de la preuve formelle de la ruse de la raison spéculative par la présentation des quatre sophismes qu'elle produit dans *De l'impossibilité d'une preuve cosmologique de l'existence de Dieu. Découverte et explication de l'apparence dialectique dans toutes les preuves transcendantales de l'existence d'un être nécessaire*, située entre la cinquième et la sixième section, explique les effets de l'hypostase du concept de la divinité et l'admission du concept de l'Idéal comme un principe heuristique au lieu de le penser comme un principe constitutif en le situant en dehors de l'expérience objective¹⁴². Dans la sixième section, *De l'impossibilité de la preuve physico-théologique*, l'Idéal de l'Être suprême étant situé en dehors de l'expérience, on l'hypostase et on le personnifie ; il est l'architecte de tout ce qui existe, de tout l'univers. Quant à la septième section, elle reprend les conclusions des précédents

¹⁴² Tel que nous l'avons remarqué dans l'introduction, seuls les principes de l'entendement sont constitutifs.

chapitres avec un titre qui en embrasse la totalité, soit *la Critique de toute théologie issue de principes spéculatifs de la raison*, critique qui explique la distinction entre la théologie physique et la théologie morale.

Dans la deuxième partie, différents moments de l'histoire du concept d'Être suprême, de Saint-Anselme à des auteurs plus contemporains tels que Paton et Kemp Smith, seront étudiés, leurs concepts développés, tels que ceux compris dans la démonstration de la preuve ontologique. Enfin, cette étude nous mène vers une nouvelle compréhension de notre sujet. Il faut prendre note que chacune des preuves réussit, en quelque sorte, à représenter les différentes étapes d'une même réflexion qui débute par la pureté de l'Idéal et qui évolue jusqu'à la représentation concrète de l'expérience. La réfutation de ces preuves aboutira à une transformation se révélant comme une scission de la raison en raison pratique, au fondement de l'expérience morale, et en raison théorique, au fondement des phénomènes naturels. En toute situation nous devons nous abstenir de porter un jugement trop hâtif en nous rappelant que l'absence de preuves à l'existence de quelque chose ne signifie pas nécessairement sa non-existence.

3.1 Affirmation

3.1.1 Le fondement de la connaissance et de la morale

La troisième section se divise en onze paragraphes. Dans le premier, on posera, en reprenant chacune des caractéristiques isolées dans le chapitre sur l'*idéal transcendantal*, les assises des trois preuves de l'existence de l'Être suprême. Ainsi, la raison cherche le fondement de la détermination intégrale des concepts mais n'admettra pas facilement l'idéal comme un être réel et simple, comme *une créature*

engendrée spontanément par la pensée.¹⁴³ Elle a besoin d'un point d'appui, d'un premier commencement, d'un lieu où se termine la régression du conditionné, qui est donné, *vers* l'inconditionné que l'on ne peut pas, d'après son concept, admettre comme réel quoiqu'il soit nécessaire à l'achèvement de la série des conditions¹⁴⁴ rapportée à ce fondement. Il s'agit d'un procédé naturel de la raison par lequel elle prend pour fondement l'expérience commune tenue pour absolument nécessaire et infinie dans sa réalité. On émet ensuite l'hypothèse, pour expliquer la progression de la raison vers l'être originaire, selon laquelle l'existence d'un être tel présupposerait, de par sa nature, sa nécessité, encore que la contingence présuppose la condition et participe au principe de la causalité qui va d'effet en cause pour finalement atteindre celle qui ne suppose rien de plus qu'elle-même ou qui n'a pas elle-même de cause : *elle existe sans condition et avec nécessité.*¹⁴⁵ Lorsque la raison s'informe à propos du concept d'un être nécessaire et inconditionné, les motifs de cette enquête ne vise pas seulement l'objectif de conclure à l'existence de l'Être suprême, mais aussi à trouver, au sein de toutes les possibilités, un concept qui pourrait contenir en lui la nécessité absolue. Toutes les possibilités contingentes étant ainsi écartées, une seule chose s'accorde avec la nécessité : l'être absolument nécessaire dont la conception s'effectue ou ne s'effectue pas d'après ce seul concept.

Le concept de l'Être nécessaire devrait répondre à tous les pourquoi, tel que l'explique cet extrait : « [...] la raison d'être qui n'est en défaut dans aucun domaine et sous aucun point de vue, qui apporte une condition suffisante en tout registre [...] il possède en lui-même toutes les conditions pour tout le possible, il n'a besoin lui-même d'aucune condition, n'est pas même susceptible d'en avoir besoin, et par conséquent satisfait au moins dans une certaine mesure au concept de nécessité inconditionnée [...] ».¹⁴⁶

¹⁴³ (A 584/B 612).

¹⁴⁴ (AK, III, 393).

¹⁴⁵ (A 585/B 613).

¹⁴⁶ (A 586/B 614) C.R.P p.526

À la différence d'autres concepts, celui-ci ne manque de rien, n'a pas besoin d'être complété et ne dépend d'aucune condition.¹⁴⁷ Jusqu'à maintenant, nous ne pouvons toutefois pas conclure à l'identité de l'Être suprême et de l'existence puisqu'un être nécessaire et inconditionné serait doté de la *suprême réalité*. Même dans l'éventualité où cette affirmation ne serait pas complètement vraie, nous devons néanmoins l'admettre à défaut de pouvoir nier l'existence d'un être nécessaire quand bien même cet état se trouverait en dehors de la gamme des possibilités imaginées. Cette démarche résulterait d'un processus naturel de la raison qui commence par être convaincu qu'un tel être nécessaire existe et possède une existence inconditionnée, qui est un concept indépendant de toute condition,¹⁴⁸ qui contient finalement en lui-même toute réalité. Ce tout est un être singulier, illimité, une unité absolue ; il est l'être suprême en tant que fondement originaire de toutes choses et existant de façon absolument nécessaire.

L'existence d'un Être nécessaire sera facilement admise lorsque cette convenance a pour objectif la création de préceptes moraux à partir desquels la société et la personne peuvent fonder la moralité de leurs actions. Si, par contre, nous devons donner une appréciation de notre « prétendu¹⁴⁹ » savoir de ce concept, nous devons alors expliquer les arguments qui devront légitimer de telles prétentions.¹⁵⁰ Si nous admettons le tout qui nous est donné, c'est-à-dire : si nous partons de notre propre existence ou même d'une existence quelconque et nous concluons de là à l'existence d'un être absolument inconditionné,¹⁵¹ qui contient toute réalité ainsi que toute condition, *le concept d'une chose correspondant à l'absolue nécessité* est trouvé. Nous ne pouvons toujours pas en conclure que le concept d'un être limité, qui ne contient pas la réalité suprême, s'oppose à la nécessité absolue : l'absence d'inconditionné dans un concept, présupposant la totalité des conditions, ne conditionne pas pour autant son existence.

¹⁴⁷ (AK, III, 394).

¹⁴⁸ (A 587/B 615).

¹⁴⁹ Kant dit explicitement « ce que nous nous flattons de savoir ». Kant ne croit pas à la légitimité de ce savoir.

¹⁵⁰ (AK, III, 395).

Cette dernière affirmation, tel que l'illustre cet extrait, est expliquée par le syllogisme hypothétique : « Je ne peux pas dire : là où ne se trouve pas une certaine condition (savoir, ici, celle de la complétude d'après des concepts), là ne se trouve pas non plus le conditionné. Nous resterons bien plutôt libres de donner tout aussi bien à tous les autres êtres limités la valeur d'êtres inconditionnellement nécessaires, quand bien même nous ne pouvons conclure à leur nécessité à partir du concept général que nous avons d'eux. »¹⁵²

L'argument ne nous donne pas le concept des propriétés d'un être nécessaire et ne nous mène nulle part. Malgré cette insuffisance objective, cet argument reste un des plus importants¹⁵³ et des plus « prestigieux » de par le fait que certaines obligations seraient inscrites dans la nature même de la raison mais ne pourraient se réaliser pour nous que par l'Idée d'un Être suprême qui rend aux lois pratiques leur autorité et leur impartialité. Cette hypothèse présuppose l'acceptation et l'effectivité des concepts objectivement insuffisants mais assez convaincants pour que nous n'en connaissions pas des meilleurs. Le devoir de choisir résout l'hésitation perpétuelle de la spéculation et nous oblige à agir d'une manière telle, en considérant certains principes plutôt que d'autres en considérant la situation qui se présente, que nous n'en connaissions pas une qui fût meilleure.

Cet argument transcendantal correspond, par sa simplicité et son naturel, au sens commun¹⁵⁴. La transformation, la naissance et la mort des êtres admettent une cause¹⁵⁵ qui ne peut pas être donnée dans l'expérience et qui demande ainsi une causalité lui étant supérieure, un Être qui contient, à son origine, la raison suffisante de tous les effets possibles et dont la perfection en représenterait l'unique attribut englobant la diversité de ses qualités. Nous tenons cette cause suprême pour absolument nécessaire parce que nous nous élevons jusqu'à elle sans jamais pouvoir

¹⁵¹ (A 588/B 616).

¹⁵² C.R.P p.528

¹⁵³ (A 589/B 617).

¹⁵⁴ (AK, III, 396).

aller au-delà. Nous nous représentons l'Idéal comme la structure inconsciente du réel en vertu du fait que nous pouvons constater, chez tous les peuples, qu'en dépit du polythéisme, le *parcours naturel de l'entendement commun* sous-tend le monothéisme ; l'esprit ne peut pas reconnaître la diversité sans admettre une unité préalable. Ce parcours s'illustre par les trois types de preuves possibles de l'existence de l'Être suprême que prévoit la raison spéculative en partant de l'expérience particulière jusqu'à l'inconditionné. Nous suivrons la voie indiquée par la preuve physico-théologique issue de l'expérience déterminée et de ce qui a de particulier dans le monde sensible et s'élevant, de cause à effet, jusqu'à une cause située en dehors de ce monde, pour ensuite explorer la voie indiquée par la preuve cosmologique issue d'une expérience en général qui présuppose, par l'intermédiaire de notre existence limitée, celle d'une cause suprême. Enfin, par la voie d'un simple concept, ontologiquement, nous pouvons conclure, entièrement a priori, à une cause suprême.¹⁵⁶ L'explication de la Critique montre comment ces deux voies – transcendantale et empirique – seront caduques aussi longtemps qu'elles se limiteront à l'usage spéculatif de la raison. La chronologie de la présentation de ces preuves s'inverse attendu¹⁵⁷ que le simple concept transcendantal guide et établit, une fois l'explicitation faite, la dimension empirique de cette démonstration.

3.1.2 L'impossibilité d'une preuve ontologique de l'existence d'un Être suprême

La quatrième section se divise en quatorze paragraphes. Dans les premiers paragraphes, on explique que le concept d'un Être absolument nécessaire est un concept pur de la raison ou une simple Idée dont la raison éprouve le besoin mais qui ne peut pas être admise comme une réalité objective. L'Idée nous indique une certaine perfection inaccessible qui limite notre entendement et restreint ainsi la

¹⁵⁵ (A 590/B 618).

¹⁵⁶ C.R.P p. 529.

¹⁵⁷ C.R.P p. 529.

possibilité des objets auxquels ces concepts pourraient s'appliquer. On trouve étrange et opposé au concept de l'entendement, le raisonnement qui part d'une existence donnée en général pour aboutir à celle d'une existence absolument nécessaire. Comment arrive-t-on à penser le concept d'un Être nécessaire ? Dire qu'un tel Être ne peut pas ne pas exister ne nous informe pas davantage sur les conditions qui le rendent pensable,¹⁵⁸ et le fait d'admettre l'inconditionné ne signifie pas pour autant que nous sachions exactement de quoi il s'agit ; si nous pensons à quelque chose ou si nous pensons à rien. Il est possible que certains aient cru expliquer le concept de l'Être suprême par des exemples mais encore, cela ne réussit pas à faire cesser la curiosité et la formulation de questions qui s'y rapporte, lesquelles questions ne proviennent pas de la réalité mais de simples jugements. De la même façon, nous pouvons dire que les propositions de la géométrie sont absolument nécessaires et qu'il ne pourrait en être autrement qu'un triangle possède trois angles tout en sachant que cela représente des enjeux tout à fait différents de ceux qui se déduisent du questionnement à propos d'un objet situé en dehors de notre entendement, comme si nous avions la compréhension parfaite de son concept. Ces exemples sont tirés de jugements et non des objets pour ce qu'ils sont en eux-mêmes et la nécessité inconditionnée des jugements n'est pas identique à la nécessité absolue des choses. Il y a certainement une nécessité absolue contenue dans le prédicat mais pas nécessairement dans l'objet.¹⁵⁹ Il n'est pas dit que les trois angles d'un triangle soient absolument nécessaires mais que sous la condition qu'il existe et soient donnés, ses trois angles existent aussi en lui de façon nécessaire. La puissance d'illusion de cette nécessité logique est telle que le concept que nous nous forgeons a priori d'un objet, d'après le sens commun, comprend aussi son existence. Cet objet ne peut pas nous être donné sans que nous en présupposions l'existence et nous concluons de ce fait, d'après la règle d'identité, à l'Être absolument nécessaire. La traduction logique de cette illusion est exprimée par la contradiction qui résulte du fait de supprimer le prédicat tout en conservant le sujet dans un jugement d'identité ;

¹⁵⁸ (A 593/B 621).

¹⁵⁹ (A 594/B 622).

le prédicat appartient nécessairement au sujet. Si à la fois le sujet et le prédicat sont supprimés, la contradiction se résout mais il ne reste plus rien à contredire. Ce serait une contradiction de poser un triangle sans penser en même temps à ses trois angles ; ce ne le serait pas de supprimer à la fois le triangle et les trois angles.¹⁶⁰ De la même manière, lorsqu'il est dit que « Dieu est tout puissant », il s'agit là d'un jugement nécessaire. Le fait de poser une divinité ou un être infini ne suffit pas pour justifier la suppression de la toute puissance parce que ce concept se révèle identique à lui. Or, il n'y aurait aucune contradiction si nous disions que Dieu n'est pas, simplement parce qu'aucun prédicat ne serait donné par-là suivant qu'il serait nié en même temps que le sujet. Il s'ensuit que certains sujets resteront en place ayant vu qu'ils ne peuvent absolument pas être supprimés parce qu'absolument nécessaires. Cette présupposition est mise en doute par ce qui avait été dit précédemment de sorte qu'une question pourrait être posée, à savoir sur la manière de conceptualiser un objet qui, supprimée avec tous ses prédicats¹⁶¹, ne serait pas contradictoire quand bien même on affirmerait la contradiction comme nécessaire pour se forger un concept de l'impossibilité.

Il faut prendre note à présent que Kant utilise le « vous » comme si un dialogue se poursuivait entre les défenseurs de l'argument ontologique et lui-même. Ainsi dit-il, pour présenter succinctement cet argument : « [...] vous revendiquez, à travers un cas que vous faites valoir comme une preuve par le fait, qu'il y ait pourtant un concept, et à vrai dire celui-là 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. »¹⁶²

On explique en fait que la non-contradiction d'un concept n'admet pas nécessairement son existence à moins que celle-ci soit toujours possible. Dans un commentaire en bas de page, on différencie entre la possibilité logique des concepts

¹⁶⁰ (AK, III, 399) (A 595/B 623).

¹⁶¹ (A 596/B 624).

¹⁶² C.R.P p. 533.

et la possibilité réelle des choses ; lorsqu'on pose toute réalité, on présuppose aussi l'existence¹⁶³, laquelle s'inscrit dans le concept du possible. Or, il s'agit d'une contradiction car selon ce raisonnement, la chose supprimée supprimerait aussi sa possibilité. Cette problématique se résout mais nous commençons par identifier l'erreur qui l'a produite : « [...] vous avez d'emblée commis une contradiction quand, dans le concept de la chose que vous vouliez uniquement penser quant à sa possibilité, vous avez déjà introduit le concept d'existence [...] »¹⁶⁴ Il est difficile à dire si ce raisonnement est analytique ou synthétique ; s'il s'agit d'une proposition analytique, comment arrive-t-on, à partir d'un simple concept, à conclure à son existence,¹⁶⁵ s'il s'agit d'une proposition synthétique, nous ne pouvons pas légitimement y appliquer le principe de contradiction réservé aux propositions analytiques. Nous résolvons cette problématique avec succès lorsque nous pouvons faire la différence entre le prédicat logique et le prédicat réel. Ainsi, le prédicat logique n'ajoute rien au concept étant donné que la logique fait abstraction de tout contenu tandis que le prédicat réel s'ajoute au concept et l'accroît¹⁶⁶. L'Être ne serait donc pas, au dire de notre auteur, un prédicat réel puisque dépourvu de réalité empirique. Conclusion à laquelle on parvint en 1763, plus précisément dans le premier chapitre de la première partie de *l'Unique fondement de l'existence de Dieu* où d'emblée, l'intitulé déclare : « 1. Pour aucune chose l'existence n'est prédicat ou détermination »¹⁶⁷. On entend le terme « prédicat » dans le sens du *concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose*, par opposition à l'existence considérée comme la position absolue d'une chose. La prochaine explication porte sur la proposition *Dieu est tout puissant*. On divise cette proposition en deux concepts en rapport avec les objets distincts auxquels ils sont attribués et avec lesquels ils sont mis en relation par le verbe *est*. Il ne s'agit pas d'une détermination mais d'une mise en relation qui, à défaut de présupposer

¹⁶³(AK, III, 400) (A 597/B 625).

¹⁶⁴C.R.P p.232.

¹⁶⁵(A 598/626).

¹⁶⁶(AK, III, 401).

¹⁶⁷ Kant, Emmanuel *Œuvres philosophiques – L'Unique fondement possible de l'existence de Dieu*, Collection de la Pléiade, Gallimard, Paris, 1980. p. 345

l'existence du concept, en indique la simple possibilité. Enfin, il est dit que nous ne devenons pas plus riches en connaissances, malgré la profusion de nos idées, de la même manière que des objets réels et des objets possibles contiennent le même nombre d'unités mais ne représentent pas, évidemment, la même valeur lorsque considérés de manière virtuelle (analytique) que dans la réalité (synthétique).¹⁶⁸ Pour répéter les conclusions de l'Analytique, le fait de penser une chose n'ajoute aucun élément à cette chose¹⁶⁹ car si nous devons envisager cette possibilité, nous ne serions plus mis devant la même chose mais *plus* qui n'était là auparavant dans la pensée.

(A 600/B 628) Quand je pense donc une chose, quels que soient les prédicats au moyen desquels je la pense et si nombreux qu'ils soient (même dans la détermination complète), du fait que j'ajoute encore que cette chose existe, je n'ajoute pas le moindre élément à la chose (AK, III, 402). Car, si tel était le cas, ce ne serait plus *juste la même chose* qui existerait, mais *plus* que ce dont je m'étais forgé la pensée dans mon concept, et je ne pourrais plus dire que c'est exactement l'objet de mon concept qui existe. Si en outre, dans une chose, je pense même toute réalité, à l'exception d'une seule, la réalité manquante ne vient pas s'y ajouter du fait que je dise qu'une telle chose incluant un manque existe ; au contraire existe-t-elle précisément affectée du même manque que lorsque je l'avais pensée, étant donné que, sinon, ce serait quelque chose d'autre que ce que j'ai pensé existerait. Si je me forge donc la pensée d'un être que je considère comme la suprême réalité (exempt de tout manque), la question demeure toujours de savoir s'il existe ou non. Car, bien que, dans mon concept, rien ne manque du contenu réel possible d'une chose en général, il manque pourtant encore quelque chose au rapport à l'ensemble de tout mon état de pensée, savoir que la connaissance de cet objet soit aussi possible *a posteriori*. Et c'est ici que se manifeste aussi la cause de la difficulté qui règne à cet égard. S'il s'agissait d'un objet des sens, je ne pourrais confondre l'existence de la chose avec le simple concept de la chose. Par le concept, en effet, l'objet n'est pensé que comme s'accordant avec les conditions universelles d'une connaissance empirique possible en général, alors qu'à travers l'existence il se trouve pensé comme faisant partie du contexte de l'expérience (A 601/B 629) dans sa totalité ; auquel cas, par sa liaison avec le contenu de toute l'expérience, le concept de l'objet n'est certes pas le moins du monde augmenté, mais notre pensée en reçoit en plus une perception possible. Si nous voulons au contraire penser l'existence uniquement à travers la catégorie pure, il n'est pas étonnant que nous ne puissions fournir aucun critère pour la distinguer de la simple possibilité. »¹⁷⁰

La suprême réalité ou l'idée d'une réalité qui serait exempte de tout manque, demeure possible, mais reste néanmoins problématique quant à l'existence puisque nous ne pouvons pas connaître l'existence des objets de la pensée pure. La proposition selon laquelle une existence extérieure à notre champ de perception

¹⁶⁸(A 600/B 628).

¹⁶⁹(AK, III, 402).

serait effectivement réelle est par conséquent impossible à justifier.¹⁷¹ Kant ne conteste pas le bien-fondé de l'Idée d'un être suprême mais affirme seulement qu'en sa qualité de simple idée, elle ne peut pas augmenter notre connaissance¹⁷² sur ce qui existe ou même sur ce qui est possible. Kant réfute ainsi l'argument de Leibniz sous prétexte que la preuve ontologique (cartésienne), qui prétend déduire l'existence d'une notion, ne peut pas se vérifier par des facultés humaines.

3.1.3 De l'impossibilité d'une preuve cosmologique de l'existence d'un Être suprême

La première partie de la cinquième section se divise en quinze paragraphes et reprend les conclusions de la quatrième. Nous devons réitérer l'affirmation selon laquelle la raison a besoin d'admettre un cran d'arrêt à la régression de la subordination des concepts dans une entité nécessaire dont elle peut se forger le concept, un objet conceptuel qu'elle peut connaître entièrement a priori, et qui plus est, surpasse en réalité tous les autres êtres. La conscience réussit à se persuader et se convainc à un point tel de l'existence d'un être nécessaire qu'en conséquence, et selon le fonctionnement naturel de la raison, elle peut connaître de manière déterminée l'objet conceptuel qu'elle se crée d'un tel Être. Un sain usage de l'entendement tempérerait cette prétention à la connaissance d'une réalité suprasensible.¹⁷³ La preuve cosmologique a la même prétention d'union de la nécessité absolue avec la réalité suprême. Nous concluons tout de même à la *nécessité inconditionnée* d'un être à sa *réalité illimitée*. Ce raisonnement, quoique naturel, réussit à persuader l'entendement commun et spéculatif. Leibniz lui donne le nom de *preuve a contingentia mundi*, en voici l'énoncé : « Si quelque chose existe, il faut aussi qu'existe un être absolument nécessaire. Or, j'existe au moins moi-même :

¹⁷⁰C.R.P p. 535.

¹⁷¹(AK, III, 403).

¹⁷²(A 602/B 630).

¹⁷³(AK, III, 404) (A 604/B632).

donc, existe un être absolument nécessaire. »¹⁷⁴ Nous avançons une argumentation qui s'appuie sur la loi naturelle de la causalité et suivant laquelle tout ce qui est donné dans l'expérience a une cause qui est elle-même causée et ainsi de suite jusqu'à ce que la *série des causes subordonnées les unes aux autres* se terminent dans le concept d'un être absolument nécessaire.¹⁷⁵ Cet être sera exhaustivement déterminé par son concept de sorte à ce que le seul concept qui lui conviendra de cette manière et par lequel il pourra seul être pensé s'appelle l'*ens realissimum*¹⁷⁶.

Cet argument fait ressortir des expressions telles que « l'art dialectique » visant à qualifier la très grande apparence transcendantale de la *ruse de la raison spéculative* lorsqu'elle reprend l'argument ontologique et le déguise en faisant appel à la raison pure et à l'expérience. Deux témoins convoqués à notre détriment car en réalité, il ne s'agit que de la raison usant de ses artifices. L'expérience affirme, de manière générale, l'existence d'un être nécessaire dont les propriétés ne peuvent pas être tirées d'un fondement empirique. À la place, on affirme l'identité entre la suprême réalité et le concept de *l'absolue nécessité de l'existence*, entre l'essence et l'existence, entre la notion et la réalité qu'elle représente. Ainsi, c'est seulement à partir de l'*ens realissimum* qu'un être nécessaire peut être conclu pour que nous admettions la priorité démonstrative de l'argument ontologique qui déduit l'existence à partir de simples concepts.¹⁷⁷

La prochaine étape de cette présentation consiste à expliquer avec précision le mécanisme de ce subterfuge en commençant par un énoncé qui résume l'argument cosmologique : « [...] tout être absolument nécessaire est en même temps l'être suprêmement réel. »¹⁷⁸ Cette proposition sera convertie *per accidens* et se lira : « quelques êtres suprêmement réels sont en même temps des êtres absolument nécessaires. » Elle sera convertie une troisième fois à partir de la définition de l'*ens*

¹⁷⁴ (A 605/B 633).

¹⁷⁵ (AK, III, 405).

¹⁷⁶ (A 606/B 634).

¹⁷⁷ (A 608/B 636).

*realissimum*¹⁷⁹ : « Tout être suprêmement réel est un être nécessaire. »¹⁸⁰ Dans la démarche qu'adopte la raison spéculative, elle commet une *ignoratio elenchi* ; elle reprend une ancienne voie et un argument dont les prétentions dialectiques seront découvertes et détruites par la critique transcendantale. Le premier de ces principes concerne la loi de la causalité et ne s'applique qu'au monde sensible ; le second principe¹⁸¹ conclut à l'impossibilité d'une série illimitée de causes, se répartissant par paliers pour remonter à une cause première ; le troisième principe concerne l'illusion selon laquelle la raison se satisfait de l'achèvement de cette série par un être inconditionné ; le quatrième principe¹⁸² confond la possibilité logique avec la possibilité réelle de la réunion de toute réalité à la possibilité transcendantale. Selon Kant, tous ces artifices visent à nous détourner de la preuve ontologique qui offre sa démonstration par simples concepts. Il explique que si nous concluons à l'existence d'un être nécessaire à partir de simples concepts ou à ces conditions, il n'est plus exigé d'en expliquer la possibilité. Il en va tout autrement si nous souhaitons trouver la nature propre de cet être nécessaire lors même que nous en recherchions la condition négative (*conditio sine qua non*). Nous sommes donc à même de déterminer intérieurement l'être suprême de manière *a priori*, autant qu'il puisse contribuer à édifier l'idéal.¹⁸³ Que pouvons-nous affirmer de l'existence de cet être suprêmement suffisant et cause de tous ses effets ? On en admet l'existence pour expliquer les principes d'unité de la raison dans la recherche, malgré que certaines réserves aient été émises quant à son caractère nécessaire, attendu que ce phénomène renfermerait l'énigme de l'idéal transcendantal : on cherche la preuve de l'absolue nécessité d'un concept ou de l'absolue nécessité d'une chose. Or, la raison déterminera du caractère nécessaire d'une chose par concepts et cette interrogation ne pourra pas, quelles que soient ses tentatives, être satisfaite par le pouvoir de

¹⁷⁸ C.R.P p. 539.

¹⁷⁹ (AK, III, 407).

¹⁸⁰ (A 609/B 637).

¹⁸¹ (A 610/B 638).

¹⁸² (AK, III, 408).

¹⁸³ (A 612/B 640) (AK, III, 409).

l'entendement aussi longtemps que son fonctionnement repose sur la présence de conditions.

La nécessité inconditionnée, le substrat à l'existence de toutes choses, serait un véritable abîme pour la raison humaine ; elle mesure la durée des choses tandis que ce que nous présupposons comme le substrat à l'existence serait en réalité le vide de la raison spéculative venue au bout de ses interrogations : « L'objet transcendantal qui réside au fondement des phénomènes, et avec lui ce qui fait que notre sensibilité est soumise à ces conditions ultimes plutôt qu'à d'autres (AK, III, 410) (A 614/B 642), sont et restent pour nous inaccessibles, bien que la chose elle-même soit au demeurant donnée, sans toutefois être aperçue. »¹⁸⁴

L'idéal de la raison deviendra accessible, en tant que simple idée, lors même qu'il démontre le besoin de la raison d'achever l'unité synthétique essentielle pour diriger la pensée. On ne prétend pas ici à une conformité avec le réel mais plutôt à une justification de l'interprétation de celui-ci par des principes objectifs, lorsque l'on doit expliquer un concept, une opinion et une affirmation, et par des principes subjectifs, lorsqu'il s'agit d'expliquer une simple apparence.

3.1.4 Les preuves de l'existence d'un être nécessaire et l'apparence transcendantale

Les preuves transcendantales de l'existence de Dieu, produites à partir des principes purs de la raison,¹⁸⁵ ne réussissent pas à combler toutes nos attentes quant à la compréhension de l'idéal. Nous ne connaissons toujours pas la cause de l'apparence transcendantale qui nous fait croire à la connaissance de l'unité des concepts de la nécessité et de la suprême réalité. Il est, en effet, naturel pour la raison de croire que parce que l'on admet que quelque chose existe, quelque chose d'autre

¹⁸⁴ C.R.P p.542.

¹⁸⁵ (A 615/B 643).

doit exister de manière nécessaire.¹⁸⁶ L'entendement humain achève la régression des conditions jusqu'à l'inconditionné en présupposant l'existence d'un être nécessaire mais ne pourra jamais partir de sa source pour aller de l'inconditionné au conditionné ; l'inconditionné étant infini, illimité. Les principes de la nécessité et de l'inconditionné sont des principes heuristiques et régulateurs qui concernent l'intérêt formel de la raison.

On déclarera donc pour appuyer ses dires :

« [...] vous devez philosopher sur la nature *comme si* pour tout ce qui appartient à l'existence, il y avait un premier fondement nécessaire, cela uniquement pour introduire de l'unité systématique dans votre connaissance par la manière dont vous poursuivez une telle Idée, c'est-à-dire comme absolument nécessaire, aucune détermination (A 617/B 645) particulière qui concerne l'existence des choses, mais qu'il faut au contraire toujours maintenir ouverte par la voie d'une déduction plus poussée, et donc ne jamais traiter la détermination considérée que comme encore conditionnée. »¹⁸⁷

La création de la plus grande unité possible des phénomènes exige que ce qui est absolument nécessaire se situe en dehors de ce monde afin que les causes empiriques puissent être fondées et déduites à partir de cette même unité.¹⁸⁸ Nous faisons ici référence à l'Antiquité ; les idées véhiculées traduisent un renversement de la conception de la matière qui n'est plus considérée relativement aux phénomènes bien qu'elle soit considérée en elle-même pour expliquer notre regard sur la contingence des formes de la nature versus le caractère originaire et nécessaire de la matière en tant qu'Idées. C'est aussi en tant qu'Idées que nous pouvons les supprimer de la pensée et par ce fait même démontrer leur indépendance vis-à-vis de l'existence.¹⁸⁹ Le principe *empirique suprême de l'unité des phénomènes* ou ce par quoi nous concevons l'étendue et l'impénétrabilité de la matière dans la réalité, est un acte ou un effet pourvu d'une cause ; il doit donc, par conséquent, être dérivé.

¹⁸⁶ (AK, III, 411).

¹⁸⁷ C.R.P p.544.

¹⁸⁸ (AK, III, 412).

¹⁸⁹ (A 618/B 646).

Il s'ensuit la conclusion, d'après ces deux principes régulateurs, qu'aucun qualificatif ne pourrait décrire avec justesse l'être originaire et nécessaire d'autant plus que s'il doit servir de principe d'unité pour la synthèse de la réalité, il doit être pensé en dehors d'elle. Ainsi sera affirmé que l'idéal d'un être suprême est un principe régulateur de la raison, qu'on explique de la manière suivante :

« L'idéal de la raison suprême, d'après ces considérations, n'est rien d'autre qu'un *principe régulateur* de la raison consistant à regarder toute corrélation dans le monde *comme si* elle procédait d'une cause nécessaire intégralement suffisante, (AK, III, 413) pour trouver là de quoi fonder la règle d'une unité systématique et nécessaire, suivant des lois universelles, dans l'explication de cette corrélation, ainsi ne s'agit-il pas d'affirmer une existence qui serait nécessaire en soi. »¹⁹⁰

Ce serait dans la nature de la raison de penser un tel principe formel comme constitutif et d'en hypostasier l'unité qui en dérive de la même manière que l'on qualifie l'espace, un principe de la sensibilité, d'originaire et de nécessaire. Sans cette notion et les limitations qu'on lui impose, on ne peut concevoir aucun objet. L'unité systématique de la nature n'advient que par l'*idée d'un être souverainement réel considéré comme suprême cause* ; il en résulte naturellement que celui-ci sera représenté comme existant réellement de manière nécessaire et que nous assistions à la transformation d'un principe régulateur en un principe constitutif.¹⁹¹ Ce qui se révèle faux d'après l'idée que nous ne pouvons pas trouver de concept qui satisfasse à ce type de nécessité inconditionnelle malgré que nous devions tout de même l'admettre comme la condition formelle de toute pensée sans pour autant étendre cette acceptation à l'existence.

¹⁹⁰ C.R.P p.546.

¹⁹¹ (A 620/B 648).

3.1.5 De l'impossibilité de la preuve physico-théologique de l'existence d'un Être suprême

La preuve physico-théologique recherche, dans une expérience déterminée, si dans sa structure ou sa constitution ne se trouve pas un argument qui nous convaincra, sans l'ombre d'un doute, de l'existence de l'Être suprême.¹⁹² Semblablement aux autres preuves, on souligne l'impossibilité de faire correspondre une simple idée aux caractéristiques exactes d'un objet phénoménal. L'idée transcendantale d'un être originaire dépasse notre capacité de la concevoir par sa grandeur exponentielle ; il s'agit de ce qu'il y a de plus grand, de ce qui contient tout ce qui est empirique, de tout ce qui est conditionné. D'un côté, notre entendement n'arrive pas à rassembler toute l'étendue de cette matière dans l'unité de la pensée, et de l'autre, il ne vient jamais à bout de la série qui passe de condition en condition jusqu'à l'inconditionné. L'être suprême n'est pas inscrit dans cette chaîne de conditions, sinon on pourrait l'atteindre et on se verrait contraints de le séparer des causes naturelles et de trouver un autre mode de liaison (que les lois de l'entendement qui ne peuvent s'appliquer qu'à l'expérience ou à l'expérience possible) - un pont - par la traversée duquel on parviendrait jusqu'à lui.¹⁹³ Le monde actuel nous présente une telle diversité, un tel ordre, une telle finalité et une telle beauté dans la division de l'espace illimitée auquel il donne lieu que notre entendement ne pourrait jamais acquérir, par le langage ou par tout autre moyen, une manière d'exprimer ce qu'il voit lorsqu'il se confronte à des *merveilles* qui dépassent toute possibilité de compréhension et d'explication : notre jugement se trouve incapable de mesurer, de tracer une limite à l'enchaînement des effets et des causes, à la «régularité dans la génération ou dans la corruption des choses».¹⁹⁴ De sorte à ce que, si nous essayons de constituer le tout dans son intégralité, nous faisons irrémédiablement face à un abîme, un néant si nous n'admettons pas l'extériorité, par rapport au monde et à la contingence de la multiplicité de ses éléments, d'un être

¹⁹² (AK, III, 414) (A 621/B 649).

¹⁹³ (A 622/B 650).

¹⁹⁴ (AK, III, 415) (A 623/B651).

originnaire qui trouve en soi sa propre consistance et qui, en tant que support au contingent, en assure également la durée. Or, il est difficile de penser la grandeur de cette cause suprême¹⁹⁵ puisque nous ne pouvons pas connaître le monde intégralement dans son existence et dans toutes ses possibilités. Le concept de perfection représente l'idée d'ordre et de finalité dans une substance unique, soumis à aucune contradiction et qui permet d'étendre l'usage de la raison au sein de l'expérience tout en étant lui-même en dehors de l'expérience. La preuve physico-théologique, la plus ancienne, apparaît être la mieux adaptée au sens commun dans la mesure où elle peut servir de guide à l'étude de la nature. L'être humain disposerait d'une finalité d'après laquelle des intentions auraient été conçues et que nous serions à même de découvrir et de connaître d'après cette orientation. C'est de cette façon que les connaissances, produites lors de cette observation et de cette recherche, renchérisse l'Idée d'un Être suprême auteur du monde. Nous ne cherchons pas ici à nier l'importance de cette preuve. Nous ne cherchons pas non plus à diminuer le caractère majestueux de la nature et l'ordre merveilleux d'après lequel il semble être conçu, au contraire, nous procédons simplement, au début de cette section, à quelques précautions pour prévenir à ce que la raison commune doute du bien-fondé de sa croyance tout en réaffirmant la primauté de la preuve ontologique dans l'examen de la validité des preuves constituées par la raison spéculative.¹⁹⁶ La preuve ontologique se répartit en quatre moments, à commencer par la conscience de la présence de signes qui reflètent une sagesse, la mise en œuvre d'un ordre «conforme à une intention déterminée» du monde dont la grandeur et l'étendue demeurent indescriptibles. Le deuxième moment précise que la relation entre l'auteur et son œuvre en est une d'extériorité : la nature n'est pas d'elle-même mais disposée et choisie par la raison d'un principe organisateur qui prévoit son activité à partir d'Idées. Le troisième moment évoque la cause ou les causes sublimes et sages du monde non par une nature, comprise en tant que fécondité toute puissante agissant de manière aveugle, mais par la *liberté*, par l'intelligence. La

¹⁹⁵ (A 623/B 651).

¹⁹⁶ (AK, III, 416) (A 625/B 653).

quatrième conclut, par analogie, de l'unité de la cause à l'unité de la relation des parties du monde entre-elles en tant qu'éléments d'une construction. La raison procède par analogie lorsqu'elle compare les productions de la nature et le produit de l'art humain et attribut l'existence de la nature et de ses lois à l'œuvre d'un entendement et d'une volonté.

« La preuve pourrait donc au plus démontrer qu'il existe un *architecte du monde*, lequel serait toujours très limité par les aptitudes de la matière qu'il élaborerait, mais non pas un *créateur du monde*, à l'Idée duquel tout se trouve soumis : ce qui ne suffit pas tant s'en faut, pour le grand dessein que l'on se propose, savoir : prouver qu'il existe un être originaire suffisant à tout. Si nous voulions démontrer la contingence de la matière elle-même, il nous faudrait recourir à un argument transcendantal, alors que c'est là ce que précisément on a dû éviter. »¹⁹⁷

Ce raisonnement commence par l'observation de l'harmonie constatée dans l'ordre et la finalité du monde pour le rattacher à une cause proportionnelle et dont nous pouvons entièrement déterminer le concept par la notion de perfection¹⁹⁸. Il ne s'agit cependant pas pour autant d'un concept déterminé car nous ne savons toujours rien sur la chose elle-même et sommes pris plutôt avec des représentations qui ne se rapportent qu'à la grandeur de l'objet comparée au point de vue du sujet. La grandeur de la perfection ne fait pas exception car elle rassemble toute la perfection possible – *omnitude* – de la réalité, intégralement déterminée mais par laquelle il serait futile, précise-t-on, de vouloir justifier le fondement d'une religion. La preuve physico-théologique tente, malgré tout, d'atteindre l'absolue totalité par une voie empirique. La possibilité de trouver plusieurs prédicats d'admiration pour la sagesse divine – excellence, toute-puissance, suprême sagesse, etc. – ne nous aident pas à franchir l'abîme que représente cette somme de tout ce qui existe. Nous arrivons même à outrepasser, une fois que l'étonnement s'estompe, cet argument pour se demander de quelle manière le sujet en arrive à percevoir cet ordre. C'est à partir de concepts transcendants que nous passons à l'idée d'un être absolument nécessaire, au concept d'absolue nécessité à la cause première, au concept déterminant d'une

¹⁹⁷ C.R.P p. 550-551.

¹⁹⁸ (AK, III, 418) (A 628/B 656).

réalité qui englobe tout : l'argument physico-théologique devient ainsi l'argument cosmologique qui, étant une preuve déguisée de l'argument ontologique, n'atteint pas l'objectif visé d'une preuve de l'existence de l'être suprême par l'expérience.¹⁹⁹ On explique qu'après avoir procédé à une observation exhaustive des phénomènes naturels, on s'est aperçu de l'éloignement qui la séparait des objets mêmes. Et ce, à tel point que les tenants de cette voie abandonnent le domaine empirique pour passer soudainement à l'hypothèse et à l'examen des possibilités, et de là à l'imagination pour étendre l'idéal, «simple produit de la raison pure», à toute la création. Ce faisant, ils persistent à nier que le chemin parcouru correspond davantage à la spéculation qu'à l'expérimentation. La conclusion de ce chapitre se termine par l'affirmation selon laquelle l'unique preuve possible de l'existence de l'être suprême «si du moins une preuve est possible» est la preuve ontologique.

3.1.6 Conséquences de la réfutation des preuves traditionnelles de l'existence de l'Être suprême sur la théologie

La connaissance théologique provient de deux sources, soit de la raison (*theologia rationalis*) soit de la révélation (*revelata*). La première conçoit son objet par l'intermédiaire de concepts transcendants (*ens originarium, realissimum, ens entium*) et s'appelle la théologie transcendantale. La deuxième le conçoit à partir de la nature de l'âme où loge la suprême intelligence et devrait s'appeler la théologie naturelle. Le pratiquant de l'un s'appelle *déiste* et ne prétend pas à la connaissance de l'être suprême tout en le présupposant comme cause du monde, que ce soit par la liberté ou par la nécessité ; tandis que l'autre s'appelle *théiste* et, par analogie avec la nature, il représente l'Être suprême comme l'auteur du monde.²⁰⁰ La théologie transcendantale ou bien dérive l'existence de l'être originaire à partir de l'expérience en général par la *cosmothéologie* ou bien croit connaître l'existence de cet être par simples concepts par l'*ontothéologie*. La théologie naturelle, d'après l'observation

¹⁹⁹ (AK, III, 419).

²⁰⁰ (A 632/B 660).

de la constitution de l'ordre et de l'unité selon les règles propres des réalités de la liberté et de la nature, conclut aux caractéristiques d'un Être suprême.²⁰¹ La *théologie physique* considère l'intelligence suprême comme le principe de tout ordre et de toute perfection dans le registre naturel, et la *théologie morale* la considère semblablement mais dans le registre moral. Traditionnellement, le concept de Dieu ne présuppose pas « simplement » une nature aveugle, enracinée pour l'éternité, mais bien plutôt un entendement et une liberté « créatrice », auteurs du monde.²⁰² La différence entre la conception de Dieu *déiste* et la conception *théiste* consiste principalement en ce que la seconde en appelle à un *summam intelligentiam*, c'est-à-dire un Dieu vivant.

Nous reconnaissons la nécessité de *ce qui est* par la connaissance théorique de manière a priori et *ce qui doit être* par la connaissance pratique comme *ce qui doit arriver*. Si nous savons que quelque chose est ou doit arriver, ce savoir est conditionné, soit à une condition déterminée (*per thesin*) soit à une condition présupposée ou éventuelle (*per hypothesin*).²⁰³ Plus spécifiquement, les lois morales sont des lois pratiques absolument nécessaires qui présupposent une existence postulée absolument nécessaire comme la condition de leur « force obligatoire ». ²⁰⁴ Tout ce qu'implique la pensée sur l'expérience contribue à sa contingence et tous les éléments qui y sont contenus sont conditionnés. L'expérience, par essence, exclut la nécessité. Autant que la connaissance théorique nous instruisse sur la nécessité absolue d'une chose seulement de manière a priori, autant que la connaissance spéculative ne nous en apprend que lorsqu'elle porte sur un objet ou des concepts d'objets exclus de l'expérience.²⁰⁵ Toutefois, la connaissance de la nature ne porte que sur des objets de l'expérience ou de l'expérience possible. Ainsi, Kant dira à ce sujet : « Le principe qui consiste à conclure de ce qui arrive (de ce qui est

²⁰¹ (AK, III, 421).

²⁰² (A 633/B 661).

²⁰³ Un argument est valide si je peux dire qu'il est vrai ou faux ou si je peux imaginer un moyen de vérifier s'il est vrai ou faux.

²⁰⁴ (A 634/B 662) (AK, III, 422).

²⁰⁵ (A 635/B 663).

empiriquement contingent), en tant qu'effet, a une cause est un principe de connaissance de la nature, mais non pas de la connaissance spéculative. »²⁰⁶ L'usage spéculatif de la raison nous guide vers la conclusion de « l'existence des choses dans le monde » à leur cause tandis que l'usage naturel de la raison rapporte les *états* (ce qui arrive) des choses à leur(s) cause(s).²⁰⁷ De même que si le raisonnement spéculatif cherche à connaître la forme du monde par les types de liaisons et les changements qui s'y rencontrent, je ne pourrai pas nécessairement conclure à une cause qui en est exclue puisque l'objet ici envisagé ne peut même pas faire partie d'une expérience possible.

Kant affirme que l'usage uniquement spéculatif de la raison est incompatible avec la théologie parce que la nature des principes de l'usage de la raison relève davantage de la morale, comme direction pour l'élaboration des lois, que de la théologie. Il faut aussi tenir compte du fait que les principes synthétiques de l'entendement doivent se limiter à un usage immanent tandis que la connaissance d'un Être suprême en requerrait un usage transcendant. La loi de la causalité se dote d'une validité empirique et ne peut pas conduire, dans la chaîne des causes et des effets, à l'être suprême puisque cet être n'appartient pas à l'expérience.²⁰⁸ Même si nous voulions en outrepasser les lois, il serait impossible pour nous d'accorder à cette Idée davantage que le qualificatif de perfection suprême. En quel cas serait tracée la nouvelle voie de la théologie²⁰⁹ : « On voit donc parfaitement à partir de là que les questions transcendantales n'autorisent que des réponses transcendantales. »²¹⁰ La connaissance synthétique *a priori* n'est possible qu'à partir des données d'une expérience ou d'une expérience possible. On doit, par conséquent, assimiler l'échec de l'usage spéculatif de la raison à livrer des résultats objectifs dans le domaine de la théologie comme toute nouvelle tentative ne donnera

²⁰⁶ C.R.P p. 555

²⁰⁷ (A 636/B 664) (AK, III, 423).

²⁰⁸ (A 637/B 665).

²⁰⁹ (AK, III, 424).

²¹⁰ (A 638/B666) p. 557.

qu'une autre preuve ontologique dont on prouvera aussitôt la caducité.²¹¹ Toutes les conclusions de la Critique prouvent l'impossibilité d'étendre la connaissance au-delà de l'expérience possible. De plus, la découverte d'êtres transcendants et de nouveaux objets doit d'abord se trouver dans la pensée. Or, le concept d'être suprême se situe en dehors de la pensée.²¹² La théologie transcendantale peut cependant avoir un usage négatif de censurer notre raison afin de nous permettre de rectifier notre connaissance par rapport à cet être, de sorte à « épurer » le concept que nous avons de lui de ses éléments empiriques en admettant uniquement, comme faisant partie de celui-ci, les Idées pures qui correspondent au critère transcendantal. Sinon, toutes sortes d'Idées viennent se greffer à ce concept, quelles soient athées, déistes ou anthropomorphiques, et y attribuent des qualités ou une absence de qualité, mais seulement d'après le relevé des données sensibles associé ou non à tort à la simple idée de perfection ; l'être suprême, pour l'usage uniquement spéculatif de la raison, est un simple 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 être réfutée [...] ».²¹³ Une théologie morale devra être entreprise pour combler les lacunes de la théologie transcendantale qui ne compte que sur les raisonnements de la raison spéculative.

²¹¹ (A 639/B 667).

²¹² (A 640/B 668).

²¹³ (A 642/B 670) p. 559.

3.2 Remarques sur les preuves de la raison spéculative qui conduisent à conclure à l'existence d'un Être suprême

La réfutation des trois preuves qui a lieu dans ce chapitre prend une place importante dans notre mémoire, justifiant ainsi la présence d'un petit historique qui récapitulera les données pertinentes à la résolution de notre problématique. Une fois le récit du passé clôt, nous examinerons les preuves systématiquement pour en découvrir le sens et afin de révéler l'apparence dialectique qu'elles contiennent. La séquence se termine par une interprétation critique de toute théologie qui voudrait, par l'intermédiaire de la raison spéculative, fonder ces principes. La présentation claire des arguments avancés par Kant dans le chapitre de la *Critique* portant sur les preuves de l'existence de Dieu exige que nous en retracions le développement afin d'être à même de confronter sa pensée avec celle d'autres auteurs dont H.J Paton et Kemp Smith.

3.2.1 Historique

Kant avance, en premier lieu, des explications à l'effet d'une réfutation de la preuve ontologique de l'existence d'un Être suprême. On pourrait se demander pourquoi il choisit de commencer par cette preuve mais on comprend, après la lecture des réfutations subséquentes dans les sections quatre à six, qu'il s'agit d'un raisonnement en boucle. En effet, notre auteur commence et termine le débat sur les preuves de l'existence de Dieu par l'argument de la preuve ontologique mais ce n'est qu'après avoir examiné les deux autres types de preuves que nous pouvons en comprendre la portée ou, du moins, celle que nous souhaitons lui donner tel qu'expliquée dans la septième section sur *la critique de toute théologie issue des principes spéculatifs de la raison*.

La preuve ontologique est la preuve cartésienne et prétend démontrer l'existence d'un Être suprême par son concept. Elle fut d'abord formulée par Kant dans *l'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* où on déclare que *pour aucune chose l'existence n'est prédicat ou détermination*. La preuve cosmologique (Wolff) conclut de la nécessité inconditionnée, donnée a priori, à un être absolument nécessaire et fait abstraction de toute propriété particulière des objets de l'expérience. Ces deux premières preuves peuvent se passer de principes empiriques pour constituer des principes heuristiques et régulateurs, c'est-à-dire les principes subjectifs de la nécessité et de la contingence qui orientent le développement de notre connaissance des phénomènes. Un de ces principes implique que nous admettions un fondement nécessaire à notre réflexion sur la nature afin d'assurer l'unité systématique des connaissances que nous en soutirons. L'absolument nécessaire demeure en dehors de ce monde étant le principe de la plus grande unité possible des phénomènes. On énoncera également, à propos de l'Être suprême, que l'idée de celui-ci consiste en un principe régulateur de la raison, *consistant à regarder toute corrélation dans le monde comme si elle procédait d'une cause nécessaire intégralement suffisante.*²¹⁴

La troisième preuve cherche l'existence d'une expérience déterminée, du monde actuel qui nous entoure, de la présentation d'un Être suprême selon sa structure et sa constitution : « Car comment une expérience donnée peut-elle correspondre exactement à une Idée ? C'est justement le propre des Idées que nulle expérience ne puisse jamais leur correspondre. »²¹⁵ C'est la preuve selon laquelle tout ce qui existe, l'ordre, la beauté de la nature et des êtres seraient l'œuvre d'un grand architecte de l'univers.

²¹⁴ (A 619/B647) (AK, III, 413).

²¹⁵ C.R.P p. 547

3.2.1.1 La preuve ontologique

Saint-Anselme de Cantorbery²¹⁶, figure initiatrice de ce parcours, mérite notre attention en raison de son célèbre ouvrage *Proslogion* où il fut amené à prouver l'existence de Dieu par des moyens rationnels : il s'agit du début de la preuve ontologique puisqu'on affirme la possibilité d'un Être à partir de son concept. Le texte se présente sous la forme d'une prière et commence par identifier l'idéal au premier attribut de l'inaccessibilité, lequel semble, dans cet extrait, introduire la voie de la découverte de ses autres qualités. Cette citation de Saint-Anselme introduit les premiers arguments : « Mais certainement Tu habites la lumière inaccessible. Où est la lumière inaccessible ? Ou bien comment accéderai-je à la lumière inaccessible ? Ou qui me conduira et introduira en elle pour que je Te voie ? Par quels signes enfin, par quelle face Te chercherai-je ? Je ne t'ai jamais vu, Seigneur mon Dieu, je ne connais pas ta face. »²¹⁷

Anselme utilisera la métaphore de la lumière et des ténèbres, semblable à celle de Platon, pour symboliser la chute de l'homme vers les ténèbres, lesquels représentent ici l'existence corporelle ou le sens qui se dégage d'un signe après l'épreuve dialectique²¹⁸ tandis que Kant a recours à une métaphore semblable pour illustrer l'impossibilité d'affirmer quoi que ce soit à propos d'un concept sans disposer au préalable des attributs de sa négation. Dieu serait l'intelligence de la foi, ce que nous croyons qu'il est, *quelque chose dont rien de plus grand ne puisse être pensé*, que nous ne pouvons pas contredire parce que le nier serait de le reconnaître. Dieu serait également ce qu'il y a de plus grand à la fois dans l'intelligence et dans la réalité. Il existe néanmoins une différence entre l'intelligence et l'existence de la chose, différence sur laquelle Anselme souhaite attirer notre attention lorsqu'il utilise la métaphore du peintre pour créer une analogie entre l'image que le peintre a préalablement à l'esprit avant de peindre une figure sur une toile et celle que nous

²¹⁶ Anselme de Cantorbéry *Monologion, Proslogion*, introduction, traduction et notes par Michel Corbin, s.j., Les éditions du Cerf, Paris, 1986. p. 237-295.

²¹⁷ Ibid. p.241.

avons de Dieu²¹⁹. Kant reprendra une métaphore semblable pour expliquer que l'image n'est qu'une synthèse sensible et ne peut pas servir à expliquer l'organisation de l'univers tandis que pour Anselme, cette image ou cet ensemble de rapports réglés, serait créée par l'intelligence de Dieu qui attiserait ainsi notre foi et ferait naître en nous un désir impératif de le trouver, de partir à sa recherche pour le reconnaître finalement comme la Vérité : « il le reconnaît quand il l'entend et tout ce qui est reconnu est intelligence [...] »²²⁰. Mais, ajoutera-t-il, la simple intelligence ne suffit pas et si nous sommes à même d'avoir la pensée de Dieu, même de manière partielle, puisque Dieu est « ce qui est plus grand », et malgré qu'une partie de lui demeure, par conséquent, toujours inaccessible à l'homme, nous sommes à même de nous en forger un concept. Si nous sommes capables de ceci, c'est nécessairement parce que nous sommes à même de constater la réalité de cet Être suprême. Nous ne pouvons donc pas nier qu'un tel Être puisse exister puisque nous devons avoir quelque connaissance d'un être pour l'affirmer ou le nier en lui-même ou par ses attributs (le meilleur, ce qui peut être pensé de plus grand, ce qui connaît tout – ce qui est donc sensible – mais qui n'a pas de corps, miséricordieux et impassible, juste, parfait. Une autre variable intervient pour modifier les critères justifiant cette comparaison des écrits de Saint-Anselme avec ceux d'autres auteurs ; Saint-Anselme commence par l'idée que Dieu existe d'abord dans l'entendement, *esse in intellectu*, tandis que l'être humain se forge un concept de Dieu comprenant tout ce qu'il y a de meilleur, tout ce qui existe de bien et culmine dans la joie. La prière de Saint-Anselme prétend concilier la foi, la logique et la dialectique et constituera le fond à partir duquel seront élaborés de nombreux exposés métaphysiques dont ceux de Descartes, Leibniz et Hegel.

²¹⁸ Ibid. p.241.

²¹⁹ Ibid. p.245.

²²⁰ Ibid. p.243.

C'est Descartes, qui, dans ses *Méditations*²²¹, et dans le *Discours de la méthode*²²² élaborera plus clairement ce qui sera plus tard reconnu comme l'argument ontologique²²³. Il avance quatre preuves. Descartes conclut à une équivalence entre la pensée et l'existence de soi ou de Dieu, sans toutefois étendre cette identité à la relation entre les idées et *les choses qui sont hors de moi*²²⁴. Il édifie la preuve de l'existence de Dieu à partir de son concept érigé au rang de premier principe dont l'évidence est incontestable.²²⁵

Nous admettons la Vérité de Dieu quand bien même nous douterions de nous-mêmes ou plutôt parce que nous avons cette disposition au doute : « En suite de quoi, faisant réflexion sur ce que je doutais, et que, par conséquent, mon être n'était pas tout parfait, car je voyais clairement que c'était une grande imperfection de connaître et de douter, je m'avisai de chercher d'où j'avais appris à penser quelque chose de plus parfait que je n'étais ; et je connus évidemment que ce devait être quelque nature qui fût en effet plus parfaite. »²²⁶

De cette vérité, Descartes prétend pouvoir déduire tous les attributs de Dieu car ce serait par la conscience de cette perfection que nous serions à même de juger de notre imperfection que nous ressentirions comme un manque par rapport à l'idée d'un être parfait auquel nous désirerions ressembler mais qui serait à jamais inaccessible. Descartes dit, concernant ce premier principe, qu'il est possible de l'affirmer avant tout autre car nous ne pouvons pas affirmer quelque principe que ce soit sans impliquer précisément celui-là. Il faut d'abord penser une chose avant de la connaître, et pour la penser, il faut exister²²⁷. Le troisième argument, concernant

²²¹ Descartes, René *Méditations métaphysiques*, texte latin et traductions du Duc de Luynes, introduction et notes par Geneviève Rodis-Lewis, Coll. Bibliothèque des textes philosophiques, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1966.

²²² Descartes, René *Discours de la méthode – 4^e discours*, Éd. Frédéric de Buzon, Gallimard, 1991.

²²³ Ibid. P.23

²²⁴ « [...] or la principale erreur, et la plus ordinaire qui s'y puisse rencontrer, consiste en ce que je juge que les idées qui sont en moi, sont semblables ou conformes à des choses qui sont hors de moi [...] »²²⁴ Ibid P. 37

²²⁵ Descartes *Discours de la méthode*, coll. Folio-essais, Gallimard, Paris, 1991. p. 90

²²⁶ Ibid. p.92.

²²⁷ Ibid. p.95.

l'existence des choses extérieures, se rapporte à la géométrie et à la capacité humaine qui découle de son usage qui consiste en la capacité de concevoir un objet sans en avoir le constat empirique. Semblablement à Saint-Anselme, Descartes blâme l'imagination comme responsable de la confusion entre l'âme et le corps, en ce sens qu'elle induit une analogie, apparence que nous prenons pour une vérité, entre l'idéalité et la réalité et à partir de laquelle nous formulons des arguments empiriques qui ne suffiront jamais à révéler l'Idée de Dieu ou d'une existence qui contient en elle sa propre essence, qui serait une intelligibilité pure. Quelque chose que je ne suis pas capable d'imaginer peut tout de même être intelligible. La vérité de l'existence de Dieu s'atteste par l'évidence de sa démonstration ; Dieu existe parce que nous en avons une notion. Nous concevons la clarté et la distinction parce que Dieu existe et est parfait. Tout ce que nous sommes vient de lui. Nos idées et nos notions claires et distinctes, choses réelles et qui viennent de lui, ne peuvent être que vraies. Descartes montre, en ce qui a trait aux modalités de sa reconnaissance - clairement et distinctement en quoi Dieu, par la preuve ontologique, se pose comme fondement à la connaissance, à la Vérité. La raison a besoin de prétendre une réalité comme donnée dont la diversité apparaît par les négations qui la délimitent et pour laquelle on pose une possibilité unique comme fondement originel à partir duquel la diversité sera elle-même dérivée. Par ailleurs, nous trouvons dans l'existence même de chaque chose sa possibilité lorsque notre raison distingue, par le principe de la détermination générale, le possible du réel et trouve un fondement subjectif à la nécessité. La preuve *cartésienne* implique donc que l'on admette *a priori*, par discernement ou par besoin, un Être suprême²²⁸, postulé comme une source de Vérité. Nous ne pouvons pas, en tant qu'être humains et êtres finis, donc imparfaits, connaître Dieu ou la perfection, bien que nous en ayons le concept. Nous utiliserons par conséquent une méthode, un principe organisateur qui devra toujours tendre vers cette perfection sans jamais toutefois l'atteindre. Ce principe organisateur est celui de la méthode scientifique théorique et expérimentale, soit celui de la séparation du sujet et de l'objet. Cette

²²⁸ Kant, E. *Que signifie s'orienter dans la pensée ?*, Traduction par Jean-François Poirier et Françoise Proust, G.F.

théorie présuppose néanmoins une « intuition intelligible », la pensée éclaircissant les objets appréhendés par la sensibilité sous la forme de sensations pour en élaborer, à force d'abstraction, des concepts. Descartes introduit donc la réflexion psychologique comme méthode d'apprentissage. Aux antipodes de cette conception, la pensée de Leibniz modèlera une conception plutôt organique du composé des objets et de leurs interrelations.

3.2.1.2 L'argument ontologique et la science de Leibniz

Leibniz reprend le problème des preuves de l'existence d'un Être suprême dans la *Monadologie*²²⁹ (*deuxième partie*)²³⁰ et dans son *Discours métaphysique*²³¹ (*chapitre V*). Leibniz²³² développe sa démonstration à partir de deux principes : le principe de contradiction et le principe de raison suffisante. Ce sont des principes à partir desquels nous déduisons chronologiquement des vérités nécessaires, elles-mêmes composées de vérités logiques, des règles de la pensée, conçues *a priori*, et des vérités de fait qui nous incitent à affirmer l'existence de Dieu comme origine du monde *a posteriori* et à partir desquelles se fonde l'argument de la preuve cosmologique. La première preuve *a priori* présente Dieu comme la source de vérités éternelles dont on exprime la nécessité par la réalité qui serait contenue en elles. Cette preuve sera « interprétée » avec le soutien de la deuxième preuve *a priori*, dite « ontologique » et de la preuve physico-théologique.

Flammarion, Paris, 1991. P.61

²²⁹ Leibniz, G.W. *La Monadologie – Principia philosophiae seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae*, Émile Boutroux, Éditions Delagrave, Paris, 1881.

²³⁰ Ibid. no. 33-48.

²³¹ Leibniz, G.W. *Discours de Métaphysique et autres textes – 1663-1689*, présentation et notes de Christiane Frémont revues par Catherine Eugène, GF Flammarion, Paris, 2001.

²³² Rivelaygue, Jacques *Leçons de métaphysique allemande* tome I, Grasset, Paris, 1992.

La preuve a posteriori²³³ trouve la raison suffisante de la série du contingent, laquelle série constitue, dans son ensemble, le monde. Ce n'est que l'Être suprême, qui se trouve à l'extérieur de cette série, qui peut en être la raison suffisante, qui peut en expliquer les éléments. Autrement dit, nous ne trouverons pas de raison suffisante dans des vérités de faits qui, lorsque nous les interrogeons, nous renvoient toujours à l'infini, car cela voudrait dire que nous acceptons qu'une régression à l'infini explique l'ensemble des phénomènes empiriques. On découvre la cause de la série des événements du monde, dans une *substance* située à l'extérieur de cette série. Lorsqu'on évoque cette cause – une cause elle-même sans cause²³⁴, on parle d'une *substance nécessaire* dans laquelle les éléments qui composent un objet ne se trouvent qu'en puissance. Rivelaygue dira, dans son commentaire sur la philosophie de Leibniz²³⁵, que le monde se trouve en puissance en Dieu où chaque monade réside en puissance, non encore développée, dans sa formule, car la loi de sa série ne peut se déployer que dans l'étant, hors de la série.²³⁶ De manière tout à fait rigoureuse et rationnelle, on fait référence ici au modèle mathématique du calcul différentiel qui permet d'engendrer l'infini d'une série d'événements à partir d'une formule finie. Enfin, par la preuve d'une substance nécessaire, Leibniz réunit également toutes les propriétés de Dieu dans l'unicité à partir de laquelle on déduit la perfection. On décrit la substance nécessaire comme « une suite simple de l'être possible ». L'être possible a la *puissance à exister*. La tendance *appetitus* de la monade s'inscrit dans le possible comme une *tendance à exister*. L'existence d'autres possibles vient inévitablement limiter cette tendance. Puisque Dieu est tout puissant, il n'y a aucun sens à ce que chaque possible qui se trouve en lui ne se réalise pas attendu que cette action aurait pour effet de le limiter. Ainsi, la différence entre l'être humain et Dieu en serait une relative au degré de réalisation comme d'un être partiellement réalisé versus un être totalement réalisé. Il y aurait une monade humaine qui enveloppe une série d'événements infinis et une monade divine

²³³ Ibid. p. 17-18 no. 38-47.

²³⁴ Idée qui était déjà admise par Chrysippe. Bréhier, Émile *Les Stoïciens*, Éditions Gallimard, Paris 1962. P.113.

²³⁵ Ibid.

²³⁶ Rivelaygue, Jacques *Leçons de métaphysique allemande* tome I, Grasset, Paris, 1992. P.52

*infiniment infinie*²³⁷ qui enveloppe une infinité de séries. De l'harmonie préétablie découle l'exigence pour la formule humaine de tenir compte des formules des autres monades dans un « accommodement » où chaque partie symbolise avec le tout pour que la totalité soit la meilleure possible.

Une comparaison avec l'argument ontologique de Descartes nous permet de constater que celui-ci se résume à définir la perfection comme la somme des propriétés possibles et que cette perfection a la propriété d'exister, tandis que Leibniz, dans la preuve a priori, redéfinit la notion de possible à partir d'une première proposition « est possible ce qui n'est pas contradictoire » à « est possible ce qui tend à l'existence ». La première affirmation consiste à dire, semblablement à Saint-Anselme, que ce serait contradictoire de dire que Dieu n'existe pas. Donc Dieu existe. Pour Leibniz, l'idée de Dieu ne peut pas contenir de contradiction ni de limitation car elle symbolise la perfection qui s'incarne dans une positivité totale. Or, la perfection ne contient aucune forme de négation. Donc, un être qui ne peut contenir en lui aucune forme de négation serait absolument possible. Seul l'idéal de la raison se rencontre dans l'idée de Dieu et seul l'idéal transcendantal fonde la détermination intégrale nécessaire du tout de l'existence en constituant, eu égard à sa possibilité, une condition matérielle et suprême à laquelle toute pensée des objets, quant à son contenu, doit se rapporter, laquelle idée serait représentée dans le concept d'*ens realissimum*, celui d'un être singulier²³⁸. Tout en reconnaissant la valeur morale du concept d'idéal, on en niera la valeur objective dans les *postulats de la pensée empirique*, en particulier dans le postulat selon lequel ce qui est en accord avec les conditions de l'expérience (par rapport aux intuitions et aux concepts), est possible. Or, Leibniz identifie le possible à l'essence (aux vérités éternelles – à la chose en soi –) laquelle se trouve en nombre infini dans l'univers et est commune à tous les êtres, par contraste avec le caractère limité de l'existence. Donc, seul l'Être nécessaire comprend en lui-même l'existence, ce qui signifie que le

²³⁷ Ibid. p. 58

²³⁸ C.R.P p.520

fait de considérer simplement sa possibilité en actualise l'existence et que seul le degré de développement de l'essence, son degré de perfection, distingue l'être humain de l'Être suprême ayant atteint sa réalisation intégrale : « 48. Il y a en Dieu la *Puissance* qui est la source de tout, puis la *Connaissance* qui contient le détail des idées et enfin la *Volonté*, qui fait les changements ou les productions selon le principe du meilleur.²³⁹ » Dieu est à la fois la source des vérités éternelles et de vérités contingentes. Dans la production de l'une il agit par entendement et dans la production de l'autre il agit par volonté en se réglant, par nécessité morale, sur le principe de la convenance ou du choix du meilleur²⁴⁰. Par conséquent, les commentateurs de Leibniz diront qu'il redonne la liberté à Dieu en le faisant créateur d'essences, de vérités éternelles, de principes logiques, par entendement²⁴¹. En effet, ce n'est qu'en ce qui concerne les vérités de fait que la volonté divine interviendrait en choisissant non-arbitrairement et infailliblement le meilleur, ce qui présente le maximum de perfection, ce qui réalise le maximum de variété. On décrit l'acte créateur comme un processus de fulguration faisant exister les monades d'un seul coup en puisant leur puissance de l'absolument simple. En revanche, cette conception diffère de celle de Descartes pour qui la vérité est créée par la volonté de Dieu, perçue comme arbitraire, tant pour les existences que les essences, ou bien encore à celle de Kant, conception par laquelle on évoque l'idée d'un entendement divin doté d'une intuition intellectuelle – intuition capable de créer son objet par le moyen de la pensée ; dans ces deux cas, on supposerait une différence de nature entre l'être humain et Dieu dans une relation où l'entendement humain ne fait que recevoir. Leibniz développera la théorie de la cohérence²⁴² selon laquelle l'être humain, créateur de systèmes de représentations cohérentes selon le principe du meilleur, imite Dieu de par son ascension, par des principes rationnels, à la connaissance de l'univers et à la connaissance de Dieu.

²³⁹ Leibniz, G.W. *La Monadologie – Principia philosophiae seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae*, Émile Boutroux, Éditions Delagrave, Paris, 1881. p. 18.

²⁴⁰ Ibid. p. 8-9.

²⁴¹ Ibid. §46

²⁴² Ibid. §83

3.2.1.3 Interprétation contemporaine des preuves de l'existence d'un Être suprême et la critique de Leibniz par Kant

La compréhension de l'argumentation kantienne exige davantage qu'un exposé historique car il ne pénètre pas au cœur de son mode de pensée et des significations nominales et syntaxiques qui y correspondent. À la fin de ses remarques à propos de l'Analytique des concepts, Kemp Smith ironise à propos de la dévotion amoureuse que semble vouer Kant à l'architecture et l'accuse, une fois de plus, de faire des raisonnements artificiels ; en particulier lorsqu'il lie l'unité, la vérité et la perfection avec les trois titres des catégories que sont, respectivement, la relation, la qualité et la quantité, sous la gouverne de l'entendement, du jugement ou de la raison.

Quel rapport doit-on établir avec cette opinion et les informations contenues dans la Dialectique ? On trouve la réponse dans *l'Amphibologie des concepts de la réflexion*, qui, selon Smith, aurait dû accompagner la *Dialectique* à défaut de sa triadisation limitative actuelle. C'est dans l'Appendice de l'*Analytique* que nous trouvons la critique du rationalisme leibnizien. Kemp Smith s'interroge sur le problème de sa structure et de sa localisation.²⁴³ Il présentera plutôt l'argumentation kantienne sous un autre angle, celui par lequel Kant préfère le système de la métaphysique leibnizienne à l'empirisme de Hume. Cette position n'est pas sans conséquences car elle entraînerait la conclusion selon laquelle le Soi doit nécessairement, en vertu d'une irrésistible illusion transcendantale, croire en sa réalité substantielle indépendante ; et par laquelle l'esprit serait contraint à concevoir la réalité en tant qu'une unité inconditionnée. On arriverait à la conclusion que les Idées de Dieu, de la liberté et de l'immortalité sont physiologiquement et psychologiquement intégrées à la pensée humaine. Le rôle de la raison, à la fois chez Leibniz et chez Kant, consisterait principalement à nous émanciper des conditions de

l'existence animale et révélerait sa nature dans les Idées de l'inconditionné de la *Dialectique*.

En lisant ce qui précède, le lecteur serait embêté par l'exigence d'adopter à la fois un point de vue critique selon lequel la pensée fonctionne seulement en liaison avec l'expérience ou un point de vue qui nous permet de savoir si ce monde intelligible, que nous pouvons penser, et penser exactement à la manière de Leibniz, existe ou n'existe pas. Leibniz, en ne reconnaissant pas la nature dualiste de la pensée et de la sensibilité, a cru que ce qui était vrai de la pensée pure, l'était aussi pour le monde sensible, réel. Cette erreur, Kant la nomme l'*Amphibologie transcendantale*. L'origine de ce concept provient d'une croyance selon laquelle la sensibilité ne serait que la pensée confuse. En raison de sa théorie métaphysique de la réalité, elle-même résultant d'une fausse interprétation de la nature, de la fonction de la pensée, et d'une préoccupation excessive pour la connaissance mathématique, Leibniz aurait failli à rendre justice aux caractéristiques fondamentales de l'expérience humaine, en particulier en ce qui a trait à la nature de l'espace et du temps dans une causalité dynamique. Sa métaphysique rationnelle a ses racines dans la philosophie cartésienne et est, selon le point de vue kantien, le produit perfectionné de la pensée philosophique lorsqu'elle est développée selon une ligne directrice dogmatique, non critique.

Ce qu'on cherche à présenter, par ces préliminaires, ce sont les concepts de comparaison à l'aide desquels on porte un jugement sur le réel. Ces concepts sont ceux de l'identité et de la différence, de la convenance et de la disconvenance, de l'intérieur et de l'extérieur, de la détermination et de l'indétermination.

Premièrement, Leibniz explique le principe d'identité des indiscernables de la manière qui suit : si aucune différence n'est trouvée dans le concept des choses, elle ne peut pas être contenue dans les choses en soi, car les objets identiques et conçus de la même manière doivent l'être sous tous leurs rapports. Par contre, Kant lui

répond que la vérité de cette affirmation ne concerne que la forme parce qu'on fait abstraction du contenu des concepts. Le principe des indiscernables n'est pas une loi de la nature mais seulement une règle qui sert à comparer les objets par simples concepts.

Deuxièmement, le point de vue de Leibniz sur les réalités consiste à dire que celles-ci ne peuvent jamais rentrer en conflit les unes avec les autres parce que dans la pensée pure, seule la négation peut s'opposer à quelque chose. Les réalités, n'étant que des affirmations, doivent nécessairement s'harmoniser les unes avec les autres. Pour Kant, ce principe fait abstraction de l'intuition sensible : l'espace, le temps et la possibilité d'une dynamique causale qui en résulte donnent les conditions pour une vraie opposition. Les deux existences, quoiqu'elles soient vraies et positives, peuvent s'annuler l'une l'autre, c'est-à-dire que deux forces qui agissent sur un corps peuvent se neutraliser selon le principe de comparaison de la convenance – du meilleur – et de la disconvenance.

Troisièmement, en percevant l'espace et le temps, qui conditionnent toutes les relations extérieures comme des appréhensions confuses, Leibniz arrive à conclure à l'intériorité de la substance comme sa réalité. Si on soustrait de la position, la forme, le contact réciproque et le mouvement (relations externes), on peut donner aux monades la seule autre forme d'existence, soit, la conscience. L'affirmation selon laquelle les monades sont incapables de relations extérieures conduit à la conclusion qu'elles sont incapables d'interaction et ne sont qu'en relation systématique les unes avec les autres selon une harmonie préétablie, de la même manière que plusieurs points de vue peuvent rejoindre une même perspective sans être soumis à la discussion.

Quatrièmement, du point de vue de la pensée pure, la matière de celle-ci doit précéder sa forme : l'universel précède le particulier qui la spécifie. Par la réalité illimitée on entend la matière de la possibilité (ou l'intuition pure – dans

l'imagination). Sa forme ou sa limitation ne résulte que de la négation. Les substances existent antérieurement comme fondement aux relations extérieures. L'espace représente un certain ordre dans la correspondance réciproque des substances et le temps, la succession dynamique de leurs états. Or, l'espace et le temps conditionnent le monde des apparences de sorte à faire coïncider la possibilité objective d'un objet avec sa représentation actuelle ; la *substantia phaenomenon* n'a pas d'essence indépendante mais se restreint aux relations extérieures. Pour la pensée pure, ce monde de l'apparence donnée est une forme très paradoxale d'existence.

L'argumentation s'articule autour de quatre axes, soit les axes qui correspondent aux différents concepts de comparaison d'une *réflexion transcendante* a priori. Le pôle de gravitation axial est celui de la distinction établie par Kant entre la sensibilité et l'entendement. Selon Leibniz, l'ensemble de ce qui existe est prédéterminée par la volonté et l'entendement de Dieu lorsqu'il crée la monade, une entité qui imite Dieu et qui, par cette imitation, participe à une harmonie préétablie avec les autres monades. Le paradoxe entre la pensée de ces deux auteurs se démontre bien dans la théorie des deux règnes de Leibniz à laquelle Kant trouvera une contrepartie dans le *Canon de la raison pure* : « Les âmes agissent selon les lois des causes finales par appétitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les lois des causes efficientes ou des mouvements. Et les deux règnes, celui des causes efficientes et celui des causes finales sont harmoniques entre eux. »²⁴⁴

3.2.2 Intégration de la preuve ontologique

Une réflexion s'impose sur le sens que revêt la preuve ontologique selon Kant, et selon ses commentateurs, afin d'examiner la critique qu'ils en font. L'argument ontologique consiste essentiellement à tracer un passage discursif entre l'Être parfait et l'existence de cet Être. Ayant comme point de départ une définition de l'Être parfait, une notion, on en dérive l'existence. La première objection qui s'opposera à ce raisonnement invoque l'impossibilité pour l'existence d'être un attribut, l'existence étant irréductible au simple concept. La critique de Kant se divise en deux parties. Elle se limite d'abord, en 1763, au point de vue strictement logique du principe de contradiction pour en arriver, dans la *Critique de la raison pure*, à expliquer l'illégitimité d'une liaison synthétique du concept d'être parfait avec l'existence, laquelle sera justifiée par la théorie de la synthèse *a priori*.

Le commentaire de Kemp Smith donne à l'argument ontologique kantien la finalité de déterminer la fonction attribuée à la raison dans la dialectique métaphysique telle qu'exposée dans la troisième et la quatrième antinomies de la *Dialectique transcendantale*. La troisième et la quatrième antinomies ont trait au problème de l'unité entre l'âme et le corps qui, pour Leibniz, représente simplement le niveau supérieur de la relation générale entre une monade directrice et le sous-système qu'elle dirige ou, autrement dit, l'âme agit par causes finales, selon une volonté - par liberté - et le corps par déterminisme, selon des causes efficientes - mécaniques -. ²⁴⁵ Le raisonnement selon lequel la série complète des conditions jusqu'à l'inconditionné est donnée si le conditionné est donné ne nous mène nulle part. On remet en question la raison comme la faculté de l'inconditionné puisqu'on identifie l'inconditionné à la nécessité inconditionnée qui, par l'élimination du concept de la nécessité, se réduit au concept de Totalité, forme pure de l'entendement. La raison serait donc simplement l'entendement utilisé de manière

²⁴⁴ Leibniz, G.W. *La monadologie* traduction et notes par Émile Boutroux, Éditions de la Grave, Paris, 1881. P.23

²⁴⁵ Rivelaygue, Jacques *Leçons de métaphysique allemande* tome I, Grasset, Paris, 1992. P.87

transcendantale et ne serait plus, par conséquent, considérée comme une faculté séparée. La dernière conclusion pourrait sembler énigmatique et c'est pour y trouver une solution que l'on propose l'explication qui va suivre. Le principe de non-contradiction ne s'applique plus dans ce jugement sur l'identité d'autant que, comme il a été expliqué précédemment, il y a une contradiction à rejeter un prédicat tout en conservant le sujet mais il n'y a aucune contradiction à rejeter à la fois le sujet et le prédicat puisqu'il ne reste rien qui puisse être contredit. Il n'y a donc aucune contradiction dans le fait de dire que Dieu n'existe pas. Pour contourner cette conclusion, on présuppose l'existence d'un être absolument nécessaire, laquelle présupposition sera remise en question dans la preuve ontologique. Ceci ne répond toujours pas à la question, à savoir « pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien » mais possède l'avantage de ne pas engager une réflexion sur l'*ens rationis*²⁴⁶.

Pourtant, la preuve de l'existence réelle du concept d'*Ens realissimum*, malgré que ce concept soit logiquement possible, demeure inconnue. On prétend que *L'Ens realissimum* contient le concept d'existence quoiqu'on ne puisse pas le nier sans retirer, du même coup, sa possibilité. L'existence peut-elle faire partie du concept d'un Être possible ? On ne pourrait pas contester la preuve d'une affirmation de l'existence de l'Être suprême car une proposition qui porte sur l'existence est synthétique, et par conséquent, sa négation ne peut jamais être contradictoire. L'existence ne fera jamais partie du contenu d'un concept. Le vrai ne peut pas contenir plus que le possible : « [...] le concept représente quelque chose qui peut ou ne peut pas exister : afin de déterminer de son existence, nous devons nous référer à l'expérience réelle. »²⁴⁷ Le réel, l'actuel, tel que nous l'avons évoqué à la fin du chapitre sur l'idéal, est toujours accidentel, et par conséquent, synthétique.

²⁴⁶ C.R.P. p.328 « Concept vide sans objet »

Il y a un lien à établir ici entre l'argument ontologique et l'introduction à la critique de la première édition :

« En outre, une fois qu'on est sorti du cercle de l'expérience, on est assuré de ne pas être réfuté par elle. L'attrait qui se présente dans le fait d'élargir ses connaissances est si grand que l'on (AK, IV, 19) ne peut être arrêté dans son progrès que par une claire contradiction sur laquelle on vient buter. Mais cette contradiction peut (AK, III, 32) être évitée, pourvu simplement que l'on fasse preuve de circonspection dans les fictions que l'on forge, même si elles n'en demeurent pas moins pour autant des fictions [...] une grande part, et peut-être la plus grande partie, de la tâche de notre raison consiste en analyses des concepts que nous possédons déjà de certains objets – ce qui nous fournit une foule de connaissances qui, tout en n'étant rien de plus que des élucidations ou des explications de ce qui a déjà été pensé dans nos concepts (bien que de façon encore confuse), sont pourtant appréciées, du moins quant à la forme, comme s'il s'agissait de vues nouvelles (AK, III,33) alors que, quant à la matière ou au contenu, elle n'élargissent pas les concepts dont nous disposons, mais ne font au contraire que les décomposer en leurs éléments. Or, étant donné que cette façon de procéder fournit une réelle connaissance a priori qui accomplit un progrès utile, la raison, (AK, IV, 20) sans même s'en apercevoir, obtient subrepticement, en cédant à cette illusion, des affirmations d'une toute autre sorte, où elle ajoute à des concepts donnés d'autres concepts totalement étrangers, et cela a priori, sans que l'on sache comment elle y parvient, et sans même simplement qu'une telle question vienne à l'esprit. »²⁴⁸

Comment est-il possible pour nous de concevoir un Être absolument nécessaire ? En éliminant toutes les causes par lesquelles l'entendement peut concevoir l'existence nécessaire ? Il y a une distinction à faire entre la nécessité logique, qui a trait au jugement, et la nécessité absolue, qui a trait à l'existence. La nécessité logique se rapporte au jugement et non aux choses et à leurs relations. Le jugement sur la nécessité absolue de quelque chose se fonde au préalable sur la nécessité conditionnée de cette chose. La nécessité est une forme de séquence logique et non la nécessité inconditionnée de l'existence impliquée dans l'idée de raison. Tous les jugements, en tant qu'ils se réfèrent à l'existence, sont distincts de la moindre possibilité, ils sont hypothétiques et servent à définir une réalité donnée de manière contingente. À propos de cette proposition, nous devons souligner que Kemp Smith affirme, pour clore son explication de l'argument ontologique, que la croyance à l'existence de la nécessité absolue est purement logique car nous ne

²⁴⁷ Smith, Norman Kemp *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, 2^e édition, Humanities Press, New York, 1962. P.531

²⁴⁸ Ibid, p.98-99

pouvons la considérer que dans la pensée.²⁴⁹ En nous ramenant à la distinction entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques, entre l'existence et les pensées qu'il est possible d'avoir sur elle, il identifie la psychologie à la logique, ce que Kant tente précisément d'éviter²⁵⁰ dans la deuxième édition de la Critique. Des auteurs modernes se sont attardés à cette distinction, pour y découvrir des associations insoupçonnées telles qu'une prédisposition innée pour le concept d'un Être suprême.

H.J. Paton se réfère d'abord à Platon dans son commentaire de l'argument ontologique.²⁵¹ Selon cette doctrine, nous concevons « Dieu » à partir de sa vraie essence, éternelle, comme un universaux indépendant. Dans cette perspective, on n'infère pas d'un concept à la réalité mais d'une essence vraie ; notre pensée étant complètement exclue du processus. Ce que tente d'exprimer la doctrine consiste simplement à dire que Dieu existe à la fois en tant qu'universaux et en tant qu'individu, déterminé par une seule essence vraie. Si nous ne pouvons pas distinguer l'essence de l'existence de Dieu, nous ne pouvons pas inférer l'un de l'autre. L'origine de cette démarche, c'est-à-dire celle de placer le mouvement en dehors du monde sensible, dans la substance, ressemble à celle par laquelle Kant, par la théorie de l'idéalisme transcendantale, évoque notre conscience de la substance à partir de ce qui est permanent, c'est-à-dire le changement, la successivité des perceptions réunies dans l'unité synthétique de l'entendement. C'est pourquoi nous ne pouvons pas distinguer deux objets sans les avoir comparées au préalable par leurs caractéristiques perçues comme constantes à l'intérieur d'une même durée et d'un même espace, par l'observation, pour en abstraire le schème général d'organisation dans une catégorie que nous réfléchissons jusqu'à ce que nous ayons trouvé le principe de la raison auquel elle pourrait se rapporter. Paton affirme²⁵² que Kant perçoit le permanent, condition de l'expérience, dans les objets des sens

²⁴⁹ Affirmation avec laquelle Hume serait en accord.

²⁵⁰ C'est pour éviter ce type de confusion qu'une deuxième édition de la Critique existe.

²⁵¹ Paton, H.J. *The Modern Predicament – A Study in the Philosophy of Religion*, George Allen & Unwin Ltd, Londres, 1955. P. 178-181.

appréhendés dans le raisonnement spéculatif. Plus précisément, on appréhende le fait de se mouvoir en esprit du particulier au général, comme un effet de la méthode analytique de la science plutôt qu'à une réflexion philosophique. Kant chercherait-il à réunir ces deux modalités de la pensée dans la même expérience ?

L'objet de la philosophie porte sur les fondements du réel où seront réfléchis les problèmes fondamentaux de la connaissance, de l'action *a priori*²⁵³. Elle exige néanmoins une connaissance de la méthode et des contenus propres à la science expérimentale ou à tout autre objet de sa réflexion. Ne serions-nous donc pas, dès lors, portés à affirmer l'existence des concepts dans l'entendement dans la mesure où certains concepts, soit par manque de développement ou soit de par leur nature (la beauté par exemple) ne trouvent pas de corollaires dans le monde empirique?²⁵⁴ Un savoir nécessaire et universel sur Dieu, source de toute connaissance, est-il possible? L'affirmation et sa négation dans la réfutation de la preuve ontologique tiendraient-elles à la définition que l'on donne à l'existence, que celle-ci se trouve, sans avoir à nommer toutes les nuances qui les séparent, dans la perception comme chez Hume ou dans la pensée ? Est-il possible de nier la validité *a priori* ? Quoiqu'il soit facile d'accorder l'Être aux concepts, il semble plus difficile, sinon très contradictoire d'affirmer qu'ils n'existent pas ; il y a bien quelque chose, quoique nous ne le percevions pas clairement, ce qui n'est pas rien. Mais avant de poursuivre sur cette voie, il nous reste encore l'étude de la proposition qui contredit exactement la précédente, à savoir s'il est possible de prouver l'existence de Dieu par le fait que le monde existe.

²⁵² Paton, H.J. *Kant's Metaphysics of Experience*, London : George Allen & Unwin Ltd. P.201

²⁵³ Grondin, Jean *Kant et le problème de la philosophie : l'A priori*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1989. P.24

²⁵⁴ *Ibid.* P.15.

3.2.3 Intégration de la preuve cosmologique de l'existence de l'Être suprême

Nous devons d'abord examiner la preuve cosmologique simultanément à la preuve ontologique. La preuve cosmologique stipule que puisqu'il y a l'existence, Dieu doit exister comme sa cause. La preuve ontologique stipule que puisqu'un tel être se situe en dehors de l'expérience, la raison doit complètement mettre de côté l'expérience et découvrir, parmi les concepts purs de l'entendement, lesquels de ceux-ci conviennent aux caractéristiques que devrait posséder *l'Ens realissimum*, représentation de l'Être absolument nécessaire. Si le concept de l'Être de la plus haute réalité correspond au concept de l'existence nécessaire, ces concepts peuvent être considérés comme identiques et nous pouvons dès lors les dériver l'un de l'autre. Si cette proposition est vraie, que tout être absolument nécessaire est en même temps celui qui est le plus réel, la *nervus probandi* de la preuve, elle doit, comme toute autre proposition affirmative, pouvoir être convertie, au moins *per accidens*. Chaque *Ens realissimum* est un être nécessaire mais un *Ens realissimum* ne diffère pas d'un autre et ce qui s'applique à l'un, doit nécessairement s'appliquer à tous. Or donc, cela nous donne la proposition que certains *Entia realissima* sont en même temps des êtres absolument nécessaires. Si l'argument ontologique s'avère exact, l'argument cosmologique devient superflu et si l'argument ontologique s'avère faux, l'argument cosmologique ne peut pas être vrai. Passer du contingent au nécessaire, du relatif à l'absolu, du donné au transcendant est aussi illégitime que de passer de l'idée à l'existence. La nécessité de la pensée, laquelle constitue, dans les deux cas, le fondement de cette inférence est, après examen, subjective.

Cette inférence comprend trois fausses prétentions. D'abord le principe selon lequel tout doit avoir une cause dont nous pouvons prouver la validité dans le monde sensible. Dans cette situation, ce principe s'applique au monde en tant que « tout » et coïncide avec le principe de la plus haute faculté de la raison. Nous prétendons que

si le conditionné est donné, l'intégralité de ses conditions, jusqu'à l'inconditionné est aussi donnée. Nous ne pouvons pas garantir un tel principe synthétique édifié au rang de condition de possibilité de l'expérience. Ensuite, l'inférence qui conduit à la première prétention se fonde elle-même sur la prétention qu'une infinité de causes empiriques est impossible lorsque cette conclusion ne peut pas être tirée, même à l'intérieur de l'expérience. Il n'y a aucun moyen de vérifier la possibilité d'une infinité de causes empiriques. Dans la troisième et la quatrième antinomies, Kant a montré que l'existence d'une première cause ou d'un Être absolument nécessaire, bien que possible (ou possiblement possible) ne se démontre pas. Enfin, en inférant à partir d'une cause inconditionnée, on prétend que le retrait de toutes les conditions ne retire pas en même temps le concept de la nécessité. Notre seule notion de la nécessité dérive de l'expérience et dépend des conditions finies dont l'argument nous prive.

En bref, un concept qui représente un être limité comme la matière ne peut pas représenter l'existence nécessaire. Le principe à partir duquel a été définie la faculté de la raison au début de la *Dialectique* et selon lequel de la donation du conditionné, si le conditionné est donné, toutes les conditions jusqu'à l'inconditionné sont aussi données, sera rejeté puisque, comme il a été démontré pour l'argument ontologique, la nécessité inconditionnée n'a aucune signification. La preuve cosmologique se résorbe ainsi dans la preuve ontologique lorsque nous arrivons, dans notre recherche de la cause inconditionnée, au concept d'un Être absolument nécessaire.

3.2.4 Intégration du concept d'illusion transcendantale

Nos concepts de nécessité et de contingence ne peuvent pas être appliqués aux choses en soi. Chaque concept opposé représente une alternative et doit exprimer un principe subjectif de la raison. Ainsi, que « quelque chose peut exister

par nécessité » et que « le tout est contingent » sont des règles complémentaires qui guideront l'entendement en tant que principes heuristiques et régulateurs n'ayant de rapport qu'avec la raison théorique. Concrètement, cela veut dire que selon le premier principe, nous devons philosopher comme s'il y avait un fondement nécessaire commun à tout ce qui existe et nous devons demeurer insatisfaits de la relativité et de la contingence en recherchant toujours la nécessité inconditionnée. Le second principe nous met en garde contre la tentation de prendre une détermination particulière d'un objet pour une nécessité inconditionnée. La raison nous guide ainsi dans deux directions et conséquemment, l'entendement dérive les phénomènes et leurs existences à partir d'autres phénomènes en même temps qu'il vise la complétude de cette dérivation comme si l'être nécessaire le prédédait comme réalité. C'est l'illusion transcendantale qui produit une unité telle qu'hypostasiée sous la forme d'*Ens realissimum*. La facticité de cette substitution devient évidente aussitôt que nous considérons la nécessité inconditionnée comme une chose en soi, qui ne peut pas être conçue ; l'idée de celle-ci existe pour la raison en tant que principe formel, régulateur de l'entendement dans son interprétation de l'expérience donnée.

Le point de vue sceptique de l'illusion transcendantale réside dans la mauvaise interprétation des principes régulateurs comme constitutifs. Lorsque nous voyons les objets de l'expérience comme des choses en soi, nous considérons l'atteinte de l'idéal des sciences comme une représentation juste d'une réalité ultime. Par contre, en ce qui a trait à la théologie rationnelle, laquelle se dirige vers une définition de l'Être distincte de la nature et qui conditionne toute l'existence finie, il n'y a pas d'erreur dans la volonté de distinguer entre l'apparence et les choses en soi mais il y en a une dans celle de confondre l'Idéal formel avec une représentation de la réalité. Dès lors, Kant blâme les philosophes de l'Antiquité d'avoir refusé d'envisager de telles possibilités sous prétexte que le principe régulateur de la raison empêche de voir l'extension et l'impénétrabilité qui ensemble forment le concept de matière comme principes ultimes de l'expérience. Le principe régulateur engendre

une quête incessante de principes d'unité qui accroissent le nombre des dérivations, laquelle action a pour effet de cerner la limite de notre connaissance théorique à propos de l'expérience et de réduire l'idée spéculative de l'existence divine à une maxime purement abstraite en vue d'un usage régulateur dans les sciences naturelles. Lorsque l'Idéal en soi occupe l'esprit, il attire l'attention loin de la connaissance sensible et c'est dans cette circonstance que quelque chose d'irréel se produit et trompe l'entendement. Par contraste, l'Idéal conçu comme une maxime générale donne une lumière authentique et directrice qui corrobore à l'atteinte des objectifs propres à la sphère des sciences naturelles. De ce point de vue, l'Être nécessaire, même en tant qu'Idéal, se distingue du concept d'un Être suprême et signifie plutôt le système le plus élevé et l'unité de la multiplicité des phénomènes naturels dans l'espace et dans le temps ; son sens est purement cosmologique en tant qu'Idéal de la science positive qui signifie simplement l'unité systématique de la connaissance d'un objet.

L'illusion dialectique se révèle lorsqu'on transforme un idéal scientifique en un sujet d'étude théologique. Kant cherche à défendre le concept de l'existence divine comme possible afin de préparer le terrain pour sa mise en évidence comme principe gouvernant la loi morale. Ou bien encore, on veut, dans la *Critique du jugement*, rendre compréhensible l'adaptation complète de la nature phénoménale dans son aspect matériel aux besoins de notre compréhension et selon la nature de nos facultés, concevoir l'Idéal de la raison comme un Dieu personnel, comme une intelligence qui travail en accord avec un plan. Seulement par un tel Dieu personnel, maintient-il, que les demandes de la raison peuvent être satisfaites.

Or, ces deux interprétations se contrediraient selon Kemp Smith qui marque, dans l'extrait ci-dessous, l'insuffisance des efforts de Kant à clarifier la distinction entre Dieu et l'Idéal de la raison :

« Si l'Idée de Dieu est une Idée nécessaire, elle ne peut pas être exprimée de manière adéquate par une simple maxime régulatrice. Il demande non seulement une connaissance systématique mais aussi la perfection dans la connaissance de la nature. Il ne s'agit pas d'un Idéal simplement logique qui pourrait être satisfait par n'importe quel système rationnel mais d'un Idéal qui concerne la matière autant que la forme, l'homme autant que la nature, nos besoins moraux autant que nos besoins intellectuels. Si Kant maintient que la fonction originelle de la fonction théorique est de guider l'entendement dans son application scientifique, il barre la route à son interprétation concrète [...] L'idée de Dieu, de la Perfection Intelligente est une Idée indispensable de la raison humaine qui se fonde sur l'aspect téléologique de la nature, lequel est traité dans la preuve physico-téléologique. La science mécanique implique seulement l'Idée cosmologique : l'unité téléologique présuppose l'Idéal théologique. Une enquête plus poussée sur la nécessité de l'Idée de Dieu en tant que principe régulateur, et ses dangers comme source de l'illusion dialectique est différée jusqu'à ce que le dernier argument soit considéré. »²⁵⁵

L'idéal se scinderait en une organisation tripartite, modifiant son apparence au gré des besoins de la raison. Cette perspective séduit mais sur quoi se fonde-t-elle ? Elle se fonde sur une conception d'une structure de la psyché humaine anthropologique et psychologique qui rend possible la pensée, la réflexion et le raisonnement. Sa perspective ne rejoint-elle pas l'idée d'un double usage de la raison ? Par la suite, ce double usage, à la fois théorique et pratique, a pour fondement commun l'idée de Dieu ou d'une organisation intentionnée et systématique de tout ce qui existe historiquement, et se préoccupe à la fois de la science et de la morale.

En résumé, à la fois H.J. Paton, Kemp Smith et Kant se réfèrent à Hume lorsque vient le temps de défendre la nécessité de l'expérience dans la conception de la preuve de l'existence d'un Être suprême. Cette exigence tient à la distinction entre les jugements synthétiques et analytiques, et, plus antérieurement, à la critique de Hume, sur laquelle se fonde Smith et Paton, pour qui l'expérience pourrait suppléer à l'exercice de la raison²⁵⁶.

Ce point de vue contraste avec le point de vue rationaliste exprimé par Kant lorsqu'il parle de l'idéalisme transcendantal comme la clef pour résoudre la

²⁵⁵ Smith, N.K *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, Humanities Press, New York, 1962. P.537-8.

²⁵⁶ Grondin, Jean *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori* Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1989.

dialectique cosmologique et réaffirme les conclusions de l'*Esthétique transcendantale* sur l'espace et le temps :

« Reste que cet espace lui-même, ainsi que ce temps et, avec eux, tous les phénomènes ne sont pourtant pas en eux-mêmes, des choses, mais qu'ils ne sont rien que des représentations de notre esprit ; et même l'intuition interne et sensible de notre esprit (intuitionné comme objet de la conscience), dont la détermination est représentée par la succession de divers états dans le temps, n'est pas non plus le véritable Moi, tel qu'il existe en soi, ni le sujet transcendantal, mais seulement le phénomène qui se trouve donné à la sensibilité de cet être inconnu de nous. L'existence de ce phénomène interne comme chose qui existerait ainsi en soi ne peut pas être accordée, puisque la condition en est le temps, lequel ne peut être une détermination d'une quelconque chose en soi. »²⁵⁷

Kant poursuit en précisant que la vérité empirique du phénomène étant suffisamment distinguée du rêve, nous pouvons déterminer les lois propres de celui-ci au cœur de l'expérience dans lequel il nous est donné. On devrait plutôt envisager l'idéal comme un au-delà de la pensée.

3.2.5 Intégration de la preuve physico-théologique de l'existence de l'Être suprême

La preuve physico-théologique commence par le constat de notre connaissance définie de l'ordre et de la constitution du monde sensible et du sentiment inhérent à l'appréhension de la grandeur, de la beauté et de la variété illimitée qui le caractérise. Cet aperçu de l'infini que nous procure l'étonnement devant l'incroyable « harmonie » de la nature constitue la preuve de l'existence d'un Être divin, architecte de l'univers. Cette preuve possède une force de persuasion irrésistible parce qu'elle sied bien au sentiment et réduit au silence l'intelligence ; il serait donc inutile de vouloir diminuer son influence. Selon Sylvain Zac, traducteur de *L'Unique fondement possible de l'existence de Dieu*, Kant aurait lui-même formulé cette preuve de sorte qu'elle produise une *conviction élevée, attrayante*,

²⁵⁷ C.R.P. p.471

*propre à inspirer l'admiration de l'Être suprême et à exciter noblement l'activité des hommes.*²⁵⁸

La cohérence logique de cette preuve repose sur quatre affirmations : 1) Il y a partout dans le monde des indications claires (des signes) d'une volonté divine agissant en vue d'une fin. 2) Cette convergence des signes ne peut pas résulter d'un pouvoir aveugle, de lois mécaniques ; sa source ne peut donc pas provenir des choses en soi mais s'impose à eux de l'extérieur par un être intelligent l'ayant organisé selon des idées. 3) Comme il y a l'unité des parties de l'univers comme d'un seul édifice, et comme l'univers est infini en étendue et infini en variété, sa cause intelligente doit être singulière, toute puissante, sage, Dieu. En considérant l'admissibilité de ces affirmations, nous pouvons inférer un auteur intelligent de la forme intentionnelle de la nature et non de sa matière, plutôt comme un architecte ayant à s'adapter à de nouveaux matériaux de construction qu'un créateur à qui serait confié toute notre volonté. D'une part nous avons une nature créée par des forces aveugles qui lui donnent forme, et de l'autre, une nature conçue comme une œuvre d'art ayant besoin d'un concepteur, comme le requerrait la construction d'un bateau, d'une maison, d'une horloge. Smith dira qu'il est possible d'expliquer ces interprétations simplement, mais reprochera tout de même à Kant la brièveté de ses arguments en disant que l'on sous-estime le pouvoir organisateur de la nature aveugle et inanimée en relevant que cette matière morte, bien qu'inanimée, se meuve et donne lieu à une multiplicité de formes simplement par la force de la gravitation et de l'interaction chimique. D'après ce qui suit, même les plus grands esprits de notre temps l'auraient entrevu : « Lorsque Clarke et Voltaire s'exclament à propos des découvertes merveilleuses de Newton, ils disent que le système planétaire a été divinement créé car chaque planète a été lancée dans la tangente de son orbite par le doigt de Dieu, comme une roue doit être fixée par la main d'un mécanicien. On

²⁵⁸ Kant, Emmanuel *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, Collection la Pléiade, Édition Gallimard, Paris 1980. P.310-311.

sous-estime le pouvoir organisateur de la nature aveugle et inanimée. »²⁵⁹ Kant aurait lui-même défendu cette perspective dans ses écrits antérieurs où il évoque l'émergence du système planétaire et de son organisation par l'action d'un travail aveugle meut par des principes mécaniques qui le conserve mais qui en explique également l'origine et le développement. Toujours selon Kemp Smith, la problématique de l'idéal réside dans la volonté d'animer la nature, source à partir de laquelle l'être humain dérive tous les arguments qui justifient ses conceptions mais également où l'insuffisance de l'argument téléologique (physico-théologique) transparait le mieux. Il faut tenir compte de l'auto-organisation qui différencie l'animé de l'inanimé car c'est ici que nous pouvons déceler l'erreur sur la nature essentielle d'un organisme et les représentations trompeuses qui résultent de l'analogie entre un organisme vivant et une œuvre d'art : un organisme assemblé par un agent extérieur ne peut pas être autonome dans son développement. Hume aurait défendu cette conception qui réfute la preuve téléologique dans ses *Dialogues on Natural Religion* en disant que les faits du monde animé sont en accord avec les faits du monde inanimé, paradoxalement, par le conflit direct qui les opposent (la dialectique pensée comme un mouvement entre l'animé et l'inanimé).

²⁵⁹ Smith, Norman Kemp *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, New York, Humanities Press, 1962. P.538-540.

Pour revenir à notre propos, nous considérerons à nouveau l'argument physico-théologique selon lequel la nature serait l'œuvre d'un concepteur externe, d'un Être extrêmement sage et merveilleusement puissant :

« [...] en présupposant, pour le moment, que la nature puisse être appréhendée comme l'œuvre d'un concepteur externe, nous ne pouvons pas débattre de la cause qui correspond à la production, laquelle serait un Être extrêmement sage et merveilleusement puissant. Même si nous ignorons l'existence du mal (le démon) et le défaut de nature, la distance entre beaucoup de pouvoir et l'omnipotence, entre beaucoup de sagesse et l'omniscience ne pourra jamais se justifier à partir de principes empiriques. Puisque les idées de la raison et par dessus, tout ce qui est complètement déterminé, l'Idéal individuel de la raison transcende l'expérience et l'expérience ne peut jamais justifier le fait d'inférer leur réalité. L'argument téléologique peut, en effet, nous conduire à admirer la grandeur, la sagesse et la puissance de l'auteur du monde.»²⁶⁰

Si nous poursuivons ce raisonnement, c'est à partir de cette balise qu'est abandonnée l'expérience et l'ordre particulièrement saisissant qui y a été saisi pour associer cet ordre du monde à l'existence d'un Être nécessaire de la même manière que pour l'argument ontologique. On présuppose, à la fin, que le seul Être nécessaire possible est celui de l'Idéal de la Raison. L'argument physico-théologique commet les erreurs des précédents raisonnements. Les trois arguments se résorbent ainsi dans le seul argument ontologique. Smith fait remarquer que la force convainquante des arguments varie inversement à leur degré de cohérence logique. La preuve physico-théologique exprimant, en termes abstraits, le degré le plus élevé des croyances ancrées dans l'âme humaine ou, en d'autres mots, de notre constitution psychique.

3.2.6 Intégration des conséquences de la réfutation des preuves traditionnelles de l'existence de l'Être suprême sur la théologie.

Quelques fait généraux introduisent l'explication et le commentaire de la section sept de la *Dialectique*, la *Critique de toute théologie issue de principes spéculatifs de la raison*. Kemp Smith nous rappelle d'abord, en citant un article de « *L'Encyclopedia Britannica* » que les hypothèses théistes et déistes ont été formulées par les rationalistes du XXIII^e siècle qui voulaient se distinguer des

²⁶⁰ Ibid. P.538-540.

naturalistes. Il poursuit en réitérant qu'il est seulement possible de postuler mais impossible de comprendre un Être suprême. Enfin, on énonce deux autres fonctions de l'Idéal, mis à part sa fonction régulatrice. La première nous munit d'un modèle, à la lumière duquel le savoir sur l'existence divine, acquis à partir d'autres sources, peut être purifié et rendu cohérent avec lui-même ; il s'agit d'un Idéal sans défauts, de la couronne où culmine toute la connaissance humaine. Deuxièmement, bien que l'idéal s'établisse de manière abstraite, les arguments donnés à sa justification suffisent à révéler la fragilité de sa fondation, celle que les philosophies athées, déistes et anthropomorphiques lui ont construite. Troisièmement, on déduit, à partir du caractère purement logique du concept, sa nécessité inconditionnée. Il ne possède aucun contenu réel, il ne représente pas adéquatement la nature ainsi que la relation des réalités entre elles en se constituant à partir de faux principes, *pré-critiques*, issus de la métaphysique leibnizienne.

Pour récapituler ce qui précède de manière générale et d'un point de vue strictement logique, la réfutation des preuves de l'existence de Dieu ne met en doute que la prétention à la validité, interprétée comme une adéquation de l'Idée à la réalité, des propositions qui se rapportent aux principes d'identité, du tiers-exclu et de non-contradiction de la logique classique lorsqu'elles sont mises en rapport avec les Idées de l'Âme, du monde et de Dieu. Tout le chapitre sur la *Dialectique* reprend les conclusions de ce qui lui précède et affirme que pour être vraies ou fausses, les propositions doivent être vérifiées empiriquement. Il n'en demeure pas moins que ces propositions peuvent être considérées comme valides parce que syntaxiquement correct mais, selon la *Critique*, nous pouvons réfuter la démonstration de l'existence d'un Être suprême par l'analyse de son concept, la démonstration de l'existence d'un Être suprême par le fait que le monde existe, la démonstration de l'existence d'un Être suprême par le fait que le monde existe et semble ordonné selon les fins d'un grand architecte de l'univers. Cette conclusion a sans doute été la source de maintes controverses bien que Kant y trouve une heureuse issue. Bien plus, il persiste dans l'affirmation de la réalité d'un Être suprême mais s'appuie sur d'autres fondements

que ceux que nous édifie la logique, tout en conservant la validité des éléments d'explication développée dans les différentes preuves. C'est ainsi que Kant affirmera avoir laissé, dans son système, un peu plus de place pour la foi. Il explique que la démonstration de notre conviction morale vis-à-vis l'une ou l'autre des trois preuves de l'existence d'un Être suprême peuvent être considérées de manière subjective ou objective car la réfutation de ces preuves par Kant signifie seulement que l'existence d'un Être suprême, de par sa nature, ne peut pas être prouvé par les mêmes moyens que tout autre objet de la pensée ou concept. Ce n'est pas parce qu'on ne peut pas démontrer l'Être d'un concept qu'il est nécessairement non-être. Une comparaison des conclusions de la *Dialectique* avec le *Canon de la raison pure* et l'*Appendice* à la *Dialectique* a pour but de rendre manifeste l'unité créée par l'Idée d'un Être suprême, d'une substance, d'un substrat, d'une organisation systématique du réel par référence à un Tout, accueillant à la fois l'*Idéal scientifique* et l'*Idéal moral* qui feront progresser l'humanité en motivant l'activité des êtres humains à agir et à considérer le réel en fonction des principes et des maximes qui puisse en ressortir.

3.2.7 Développements sur le double usage de la raison et sur l'avenir de la métaphysique

Une comparaison des conclusions de la *Dialectique* avec le *Canon de la raison pure* et l'*Appendice* à la *Dialectique* a pour but de rendre manifeste l'unité créée par l'Idée d'un Être suprême entre l'*Idéal scientifique* et l'*Idéal moral*. Avant d'aborder l'*Appendice* et ainsi se voir projeter, tel que conceptualisé à l'époque de Kant, vers l'avenir de la science à partir des conclusions de la *Dialectique*, nous allons, à prime abord, rendre compte, dans le chapitre II de la *Théorie transcendantale de la méthode*, d'une partie de la *Critique* relativement peu étudiée quand bien même elle représenterait presque la moitié de l'œuvre. Ainsi dira-t-on qu'elle n'est pas un *organon* qui permet d'étendre nos connaissances mais une discipline qui servira à déterminer les limites de notre connaissance en nous permettant d'éviter des erreurs. Cependant, il existe une source de connaissances

positives et *a priori* de la raison qui se révèlent dans son usage pratique. Il s'agit du *canon de raison*, ou de « l'ensemble des principes *a priori* de l'usage légitime de certains pouvoirs de connaître en général »²⁶¹. *Est pratique tout ce qui est possible par liberté*²⁶². La liberté, la volonté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu concernent la dimension pratique. Les lois pratiques pures énoncent une fin donnée *a priori* et commandent *absolument*. Elles sont le produit de la raison pure et relèvent de l'usage pratique de la raison pure. L'objectif auquel répondent les trois problèmes de la philosophie correspond à trois questions : ce qu'il faut faire si la volonté est libre, s'il existe un Dieu et un monde futur. Toute considération psychologique ou empirique sera exclue, pour Kant, de cette réflexion ; ce qui favorise une nouvelle conception de la liberté qui tienne compte de cet aspect de sa méthodologie : l'arbitre simplement animal (*arbitrium brutum*) est déterminé *pathologiquement*, uniquement par des impulsions sensibles ; le libre arbitre (*arbitrium liberum*) est déterminé par des mobiles que seule la raison peut se représenter, représentations par lesquelles l'arbitre humain surmonte les impressions produites par la sensation sur son pouvoir de désirer et produit des réflexions sur ce qui est bon et utile relativement à son état. La raison fournit des lois objectives de la liberté, des impératifs qui disent *ce qui doit arriver*, même si cela n'arrive jamais ; par comparaison aux lois de la nature qui traitent de *ce qui arrive*²⁶³. Comment détermine-t-on la fin dernière de la raison pure à partir du principe de l'idéal du souverain bien ? Tout l'intérêt de la raison se rassemblerait dans les trois questions célèbres autour desquelles s'articule toute la *Critique*, soit : Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? La première question est spéculative, la deuxième est pratique et la troisième est à la fois pratique et théorique. Étant donné qu'aucun savoir suprasensible ne peut être tiré de la première et que la deuxième a trait seulement à un savoir moral, il est inutile de s'y arrêter. La troisième question montre bien le fil conducteur entre le pratique et le théorique : l'espoir, qui vise le bonheur aboutit, dans la détermination de la dernière fin

²⁶¹ C.R.P. p. 653
 (123) C.R.P. (AK, III, 520).

possible, à la conclusion que quelque chose *est, parce que quelque chose doit arriver* par contraste au savoir qui aboutit à la conclusion que quelque chose est et agit comme suprême *parce que quelque chose arrive*.

À ce chapitre, voici ce qu'on dit sur le bonheur :

«Le bonheur est la satisfaction de toutes nos inclinations (aussi bien *extensive*, à l'égard de leur variété, qu'*intensive*, quant à leur degré, et même *protensive*, du point de vue de leur durée). La loi pratique qui prend pour mobile le *bonheur*, je l'appelle pragmatique (règle de prudence) ; en revanche, celle qui, dans la mesure où il en est une, ne prend pour mobile que le *fait d'être digne du bonheur*, je l'appelle morale (loi morale) La première indique ce qu'il nous faut faire si nous voulons prendre part au bonheur ; la seconde commande comment nous devons nous conduire pour simplement devenir dignes du bonheur. La première se fonde sur des principes empiriques (...) la seconde fait abstraction des inclinations et des moyens naturels pour les satisfaire, et considère uniquement la liberté d'un être raisonnable en général, ainsi que les conditions nécessaires sous lesquelles seulement elle s'accorde, selon des principes, avec la distribution du bonheur, en ce sens elle *peut* du moins reposer sur de simples Idées de la raison pure et être connue *a priori*.»²⁶⁴

Il est possible de conclure, après cet exposé, que de l'usage pratique de la raison se dégagent des principes de la *possibilité de l'expérience* : « (...) c'est-à-dire d'actions qui, conformément aux prescriptions morales, *pourraient* être trouvées dans l'*histoire* de l'être humain. »²⁶⁵ Pour que puissent se produire de telles actions, une unité systématique, l'unité morale devient préalable à la pensée d'une causalité de la liberté en général en produisant des actions libres ; la raison acquiert, ce faisant, une réalité objective. C'est par l'Idée d'un monde moral que Kant rend cette réalité tangible. Le monde est conforme à toutes les lois morales et peut donc être pensé comme intelligible, il est une simple Idée. La liaison inséparable qui existe entre le système de la moralité et celui du bonheur ne peut se concevoir que dans l'Idée de la raison pure. Cependant, Kant expliquera que lorsque chacun fait ce qu'il doit ou agit comme si toutes ses actions procédaient d'une volonté suprême qui

²⁶³ Aussi appelées lois pratiques.

²⁶⁴ C.R.P. p.659

²⁶⁵ Ibid.

comprend sous elle tout arbitre privé, le lien nécessaire qui rattache l'espoir d'être heureux à l'effort constant d'être digne du bonheur ne peut pas être reconnu par la raison que si c'est une *suprême raison* qui le commande selon des lois morales. L'Idée d'une telle intelligence en tant qu'elle correspond à la volonté morale la plus parfaite, à la suprême béatitude et à la cause de tout bonheur dans le monde est *l'Idéal du souverain bien* : « Donc la raison pure ne peut trouver que dans l'idéal du souverain bien *originaire* le fondement du lien pratiquement nécessaire entre les deux (A 811/B 839) éléments du souverain bien dérivé qui correspond à un monde intelligible, autrement dit *moral*. »²⁶⁶ Le système de la moralité qui n'est pas, en lui-même, le bonheur, en détermine néanmoins la répartition rendue possible dans un monde intelligible, soumis à la sagesse de son *auteur*. La raison doit donc admettre un tel auteur ainsi que la possibilité d'une vie dans un monde futur en supposant que chacun obéit aux lois morales comme à des commandements qui traduisent des promesses et des menaces quant à la possibilité d'accès à ce monde. Nous sommes donc mis devant ce que Leibniz appelait, de l'un, le règne de la grâce (ne comprend que les être raisonnables qui s'accordent, selon des lois morales, sous le gouvernement du souverain bien), de l'autre, le règne de la nature (êtres qui ne font que suivre les lois morales tout en restant conformes à leur nature sensible) : « L'appréciation de la moralité, dans sa pureté et ses conséquences, s'opère d'après des *Idées* ; l'*obéissance* à ses lois, d'après des *maximes*. »²⁶⁷ D'après Kant, les Idées de la moralité ne sauraient être investies sans un Dieu et un monde futur auquel celui qui agit moralement peut espérer prendre part. Le bonheur *dans la proportion exacte qui le relie à la moralité des êtres raisonnables, par quoi ils sont dignes*, constitue donc le souverain bien.²⁶⁸ Ce qui résume la première et la deuxième parties du *Canon de la raison pure*. Nous avons délibérément gardé l'explication du terme « nature » pour la fin dans le but d'enrichir cette réflexion et de la développer dans la perspective plus large que celle à laquelle nous a limité la *Critique*.

²⁶⁶ C.R.P. p. 661

²⁶⁷ Ibid. p.662.

²⁶⁸ Ibid. p.663

Ce sera la tâche de l'*Appendice à la dialectique transcendantale* de reprendre les arguments de la *Dialectique* et d'expliquer l'usage régulateur des idées de la raison pure. La raison humaine a une tendance naturelle à outrepasser, lorsqu'elle raisonne, le champ de l'expérience possible en poursuivant les Idées transcendantales, produisant ainsi une *apparence transcendantale* qui, malgré la critique la plus rigoureuse, possède une puissance d'illusion irrésistible. Seul un usage immanent de ces Idées peut éviter qu'elles soient prises pour le concept des choses qui existent réellement et par là être trompeuses. La raison ne crée pas de concepts mais les ordonne en leur conférant une unité. Pour que la raison mène à bien la dimension systématique de la connaissance, il faut qu'elle s'articule autour d'un principe, une Idée qui précède cette unité et la rend possible en servant de règle à l'entendement. Si en dérivant le particulier du général j'arrive à déterminer le particulier, comme dans l'usage pratique, il s'agit d'un usage apodictique de la raison. Si, au contraire, la détermination est admise de façon problématique et que je ne peux pas encore identifier la règle universelle auquel le donné correspond, comme dans l'usage théorique, il s'agit d'un usage hypothétique. L'unité systématique ou l'unité rationnelle de la connaissance de l'entendement est un principe logique ayant pour fonction la production de règles par l'intermédiaire des idées qui les font converger vers un principe unique garant de leur cohérence.

Les recherches de Jacques Rivelaygue sur la notion de nature réussissent bien à exprimer le sens et l'extension des propos de Kant dans la *Dialectique*. Se référant à l'*Appendice*, au troisième chapitre de la *Théorie transcendantale de la méthode – l'Architectonique* - en particulier, et aux œuvres de Kant en général, il écarte les mathématiques de la philosophie, sa possibilité comme science adviendrait de par un dédoublement entre un concept scolastique et un concept cosmique de la philosophie correspondant à la forme et au contenu. Le concept scolastique de la philosophie est la logique formelle. Le concept cosmique traite du contenu et se divise en deux branches selon l'objet à l'étude : la nature et la liberté, l'être et le devoir-être, domaines qui seront étudiés dans *la Métaphysique de la nature* et la

Métaphysique des mœurs. Dans la première, nous retrouvons la philosophie transcendantale ou l'ontologie qui concerne « tous les concepts et tous les principes qui se rapportent à des objets en général²⁶⁹ » et la physiologie rationnelle ; tous deux font partie de la *Critique de la raison pure* mais seule la première se rapporte à la théorie de la nature. La physiologie se répartit, avec l'ontologie, en sept disciplines selon l'usage transcendant (cosmologie et théologie rationnelles) ou l'usage immanent (physique et psychologie pures accompagnées de leurs corollaires empiriques) qui est fait de la faculté d'examiner des objets donnés et de la séparation de ces objets selon leur appréhension par le sens externe ou interne. Les deux autres disciplines, l'*Anthropologie* et la *Philosophie de l'Histoire* ont la nature humaine pour objet. L'unité de la notion de nature chez Kant commence par la distinction entre la nature matérielle et la nature formelle; la nature et le monde; la nature physique et la nature humaine. La nature formelle est un système de règles « qui rend possible l'unité d'un objet de l'expérience en général, à travers ses déterminations successives »²⁷⁰. Ceci nous amène à une deuxième définition de la philosophie transcendantale qui est celle d'avoir pour objet la nature formelle dont les propositions nécessaires et connues *a priori* définissent les conditions de l'objectivité. C'est-à-dire qu'une législativité nécessaire, impliquée dans le concept de nature, rend possible celle des phénomènes particuliers. Rivelaygue en conclut que la nature matérielle présuppose la nature formelle. La nature matérielle physique et la nature humaine sociale ont tous deux comme fin idéale la rationalité²⁷¹; la nature physique avec son système de lois parfaitement rationnelles et la nature humaine avec la *rationalité de la république de fins en soi*.

²⁶⁹ Kant, E. *Critique de la raison pure*, par Tremesaygues et Pacaud, Paris, p. 565.

²⁷⁰ Rivelaygue, Jacques *Leçons de métaphysique allemande* tome II, Grasset, Paris, 1992. P. 228

Plus précisément :

« La nature physique étant pour Kant non le simple être-là des objets, mais l'ensemble des lois sous lesquelles sont les phénomènes, ne peut-on unifier par une fin commune, l'idéal de la raison, d'une part la nature qui se constitue par l'activité théorique en marche vers l'idée rationnelle d'une science achevée, et d'autre part la nature qui se constitue par l'activité pratique en marche vers l'idée rationnelle d'une république de fins en soi, d'une *Respublica noumenon*. »²⁷²

C'est ici que nos précédentes discussions sur le sens que doit prendre l'idée d'analogie revêtent une importance décisive car c'est ici que Rivelaygue fait se rejoindre, dans la tâche de « créer un monde », l'œuvre de la raison théorique et celle de la raison pratique qui inscrira le rapport de cette œuvre – la *Critique* – dans le courant de l'«*Aufklärung* ».

²⁷¹ Ibid. p. 231

²⁷² Ibid.

Conclusion

Nous allons présenter les conclusions de ce mémoire, en ne nous *laissant pas bercer par les flots de Neptune et ses illusions*, mais en prenant conscience des transpositions de sens que renfermaient les rapports établis entre la *Dialectique* et l'*Analytique*. Autant l'imagination lie les perceptions successives dans le temps dans l'unité schématique des catégories de l'entendement, autant les idées de la raison « schématisent » les catégories en les réunissant sous les principes de la raison. L'Idéal qui surplombe le tout, le point de vue du dessinateur ou de l'architecte, comprend toutes les perspectives, tous les objets et les espaces qu'elles traversent. Un triangle est plus qu'une simple forme géométrique, il est un moyen de décrire le réel à partir d'une idée, d'un point de vue qui comprend la forme elle-même et l'espace dans lequel elle prend place.

Il est dit, semblablement à Descartes, que la conscience de notre propre existence ne s'effectue que par la perception immédiate de l'espace qui nous entoure même si nous ne sommes pas à même de le faire s'il n'y avait pas le sens interne et quelque chose de permanent qui est la détermination de nos états successifs dans le temps par l'observation de leur changement dans l'idéalité.

On a souligné ici l'important rôle de l'histoire comme typologie du savoir : les auteurs cités ont offert de multiples interprétations de la *Critique*, et en particulier, de la *Dialectique transcendantale*. Chaque interprétation se fonde, en ce cas, sur des présupposés historiques différents. Par ailleurs, la légitimation de la connaissance *a priori* a donné une réalité non seulement aux vérités mathématiques, mais à celles de la physique pure, de la logique et à celle qui était, « souhaitée » en métaphysique. La réalité du Moi ou de la subjectivité autoréflexive (consciente d'elle-même), de notre conception du monde et de la connaissance de Dieu se sont trouvées subitement mise en doute par l'idéalité de l'espace et du temps, la catégorisation du réel et l'impossibilité de connaître la chose en soi.

Voici, en résumé, les étapes parcourues. Avant tout, nous avons pris conscience de l'apparence transcendantale par la compréhension des raisonnements fallacieux qui en sont responsables. Ces raisonnements suspects sont à l'origine d'illusions, provoquées par la dialectique de la raison pure, qui disposent décidément la subjectivité à concevoir l'Idéal transcendantal. Pour être en mesure de percevoir cette réalité, il fallait se prononcer sur le statut de la chose en soi. Malgré qu'elle ait été hors du temps et de l'espace, la contrainte induite par une prédisposition de la nature humaine nous a forcé à l'admettre comme un phénomène observable. En réalité, l'observation révéla trois relations issues de la déconstruction du raisonnement dialectique : la relation entre un phénomène « moi » et un autre phénomène « objet » derrière lesquels se cachaient un « moi » et un « objet » originaires invisibles et inconnaisables et mieux connus sous le vocable « Âme », la relation entre soi et le monde : « la Liberté », la relation entre soi et l'univers : « l'Idéal ». Ces trois relations proviennent de trois sortes de raisonnements ayant excédé les limites de l'expérience qui leur étaient assignées et auxquelles ils pouvaient s'appliquer, soient les raisonnements *sophistiques* suivants : les paralogismes (jugements apodictiques) tributaires de la connaissance psychologique, les antinomies (jugements hypothétiques) tributaires de la connaissance cosmologique et l'idéal de la raison pure (jugements disjonctifs) tributaires de la connaissance théologique.

Le deuxième chapitre a trait également à la réflexion transcendantale²⁷³, acte de comparaison entre les représentations menant à leur classification par les principes d'identité et de diversité, de convenance et de disconvenance, d'intérieur et d'extérieur, de déterminable et de détermination. Il est possible de mieux apercevoir mais non encore de concevoir, d'après le compte-rendu de ces explications, la nature de l'Idéal de la raison pure. Celui-ci poursuit un double objectif orienté vers un seul

²⁷³ Réflexion accompagnée de la sensation qui est, chez Locke, source de toute connaissance. Locke, Berkeley, Hume *The Empiricists*, Anchor books, Anchor Press, Garden city, New York, 1974. P.16

but dont la synthèse ne sera faite qu'après avoir revu les preuves de l'existence de Dieu.

Les trois preuves possibles de l'existence d'un Être suprême ont été examinées au troisième chapitre. Un bref parcours historique a exposé l'origine des balises formatrices du concept de l'Idéal transcendantal. On trouvera la source de la preuve ontologique de l'existence d'un Être suprême chez Saint-Anselme. Dans un texte écrit sous la forme d'une prière, il nous explique les rapports de la raison et de Dieu comme un rapport de déduction. Dieu existe parce que la subjectivité peut en avoir le concept, parce que ce concept ne peut pas être nié, parce qu'on peut y croire. Descartes reprendra l'idée d'une preuve ontologique et calque quatre preuves à partir de sa méthode : par le premier principe, de la perfection et de la conscience de notre imperfection, de la distinction entre l'âme et le corps, de l'existence même de nos idées, de nos notions qui le rend manifeste. C'est par la recherche des valeurs et des premiers principes de tout ce qui est que nous atteignons la pensée de l'Idéal.

Toutefois, c'est à Leibniz que l'on doit l'organisation actuelle des preuves. L'enthousiasme que porte Leibniz pour les mathématiques le porte à formuler deux preuves entièrement *a priori*. Sa vision l'amène à une conception organique de l'univers dans laquelle tous les éléments qui rentrent dans la composition du tout le font en parfaite harmonie²⁷⁴. Enfin, le parcours s'est terminé par un commentaire agrémenté de quelques perspectives d'auteurs contemporains dans lequel l'existence des objets de la métaphysique n'est admise que pour les besoins de la morale et de la religion, dans le sens que c'est surtout par ces activités que l'homme exerce sa foi²⁷⁵. Selon Kant, seule la foi peut véritablement attester de l'existence de l'Être suprême,

²⁷⁴ Il ne faut pas oublier que Leibniz est l'auteur du calcul infinitésimal.

²⁷⁵ Russel, Bertrand *Science et religion*, trad. Philippe-Roger Mantoux, Collection Idées, Éditions Gallimard, Paris 1971, p.89.

de la liberté et de l'immortalité de l'âme. On a fait, par la suite, un retour à la problématique causale par laquelle Kant cherche à montrer que la démonstration scientifique n'a pas sa place en morale bien qu'il soit su que des transgressions périodiques sont inévitables : la science serait incapable de démontrer ou de réfuter l'Être suprême, l'immortalité ou le libre arbitre pas plus que la morale serait à même d'expliquer les lois qui régissent la révolution des astres. Les doctrines de l'immortalité de l'Âme, de la Liberté, et de l'existence d'un Être suprême sont immanentes à la pensée quoique nous ne puissions pas en faire la démonstration scientifique. En d'autres termes, les raisonnements qui guident la pensée de ces idées, de ces concepts de la raison résulteraient de configurations propres à la raison elle-même. Ces conclusions de Kant font appel au scepticisme de Locke et de Hume, penseurs par lesquels, de 1690 à 1739, les idées innées des philosophes scolastiques furent réduites à leur plus simple expression par une croyance selon laquelle toute la connaissance provenait de l'expérience et du témoignage des sens. Selon cette perspective, la subjectivité se réduit à une succession de sensations, la loi de la cause et de l'effet ne s'applique plus et la différence entre nous et le monde matériel, sans que l'idée de celui-ci disparaisse complètement, s'estompe. Les rationalistes et les idéalistes excluront radicalement cette possibilité parce qu'elle nie le libre arbitre, la connaissance *a priori*, et l'idéalité du genre humain. Peut-on trouver un équilibre entre le déterminisme et la liberté absolue ? Cette question nous ramène aux *Antinomies de la raison pure*, deuxième partie de la *Dialectique transcendantale*. La réponse de Kant à cet effet se résume subséquemment : seule la pensée est libre tandis que la nature est déterminée.

Bibliographie des ouvrages cités et consultés

Baumgarten, Alexander Gottlieb *Metaphysica*, Hildesheim : G. Olms, 1982

Bréhier, Émile *Les Stoïciens – I*, Éditions Gallimard, Paris 1962.

Boutroux, E. *La philosophie de Kant*, Pris, Vrin, 1926.

Cattin, Yves *La preuve de DIEU, Introduction à la lecture du PROSLOGION de Anselme de Canterbury*, bibliothèque d'histoire de la philosophie, J.Vrin, 1986.

Delbos, Victor *La philosophie pratique de Kant*, P.U.F., 1905, 3^{ème} édition Paris 1969.

Descartes, René *Méditations métaphysiques*, texte latin et traductions du Duc de Luynes, introduction et notes par Geneviève Rodis-Lewis, Coll. Bibliothèque des textes philosophiques, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1966.

Descartes, René *Traité des Passions – suivi de la Correspondance avec la Princesse Elizabeth*, Union Générale d'Éditions, Paris, 1965.

De Vleeschauwer, H.-J., *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, 3 vol., Anvers/Paris, 1934-1937.

Grondin, Jean *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, Paris, Vrin, 1989.

Heidegger, M., *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, (éd. Allemande : 1929).

Heidegger, M., *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, Gallimard, 1971, (éd. All. : 1962).

Heidegger, M., *Interprétation phénoménologique de la C.R.P. de Kant*, cours de 1927/28, Paris, Gallimard, 1982.

Hobbes, Thomas *Leviathan*, Coll. Pelican Classics, C.B Macpherson, Grande-Bretagne, 1968.

Kant, Emmanuel *Critique de la raison pure* trad. Alain Renaut, GF Flammarion, Aubier, Paris, 1997.

Kant, Emmanuel *Critique de la raison pure*, Trad. Tremesaygues et B. Pacaud, Coll. Quadriga, Presses Universitaires de France, Paris, 1944.

Kant, Emmanuel *La métaphysique des mœurs*, trad. Victor Delbos, Librairie Delagrave, Paris 1973.

Kant, Emmanuel *La philosophie de l'histoire - opuscules*, trad. Stéphane Piobetta, bibliothèque Médiations, Éditions Gonthier, Paris 1947.

Kant, Emmanuel *Logique*_traduction par L.Guillermit, Bibliothèque des textes philosophiques, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1970.

Kant, Emmanuel *Oeuvres philosophiques*, Coll. Bibliothèque de la Pléiade, Éd. Gallimard, Paris, 1980.

Kant, Emmanuel *Vers la paix perpétuelle, Que signifie s'orienter dans la pensée ?, Qu'est-ce que les lumières ? et autres textes*, trad. Jean-François Poirier et Françoise Proust, Éditions GF Flammarion, Paris, 1991

Körner, S., *Kant*, Baltimore, Penguin Books, 1955, 1967.

Leibniz, G.W. *Discours de Métaphysique et autres textes – 1663-1689*, présentation et notes de Christiane Frémont revues par Catherine Eugène, GF Flammarion, Paris, 2001.

Leibniz, G.W. *La Monadologie – Principia philosophiae seu theses in gratiam principis Eugenii conscriptae*, Émile Boutroux, Éditions Delagrave, Paris, 1881.

Leibniz *Les deux labyrinthes*. Textes choisis (par A. Chauve) Presses universitaires de France, Paris, 1973

Locke, Berkeley, Hume *The Empiricists*, Anchor books, Anchor Press, Garden city, New York, 1974.

Longuenesse, Béatrice *Kant et le pouvoir de juger*, PUF, Épiméthée, 1993.

Morin, Edgar *La méthode I. La Nature de la Nature*, Éditions du Seuil, Paris, 1976.

Paton, H.J *The Modern Predicament - a study in the philosophy of religion*, George Allen & Unwin Ltd., Great Britain, 1955.

Paton, H.J *Kant's Metaphysic of experience – a commentary on the first half of the Kritik der Reinen Vernunft, vol. I-II*, George Allen & Unwin Ltd., Londres, 1970.

Philonenko, A., *L'œuvre de Kant* (2 tomes), Paris Vrin (Tome I : *La philosophie précritique et la Critique de la raison pure* : tome II *Morale et politique*, 1969, (tome I, réédité en 1975), 1972 (tome II).

Port-Royal, MM. De *La logique et L'art de pensée*, Imprimerie et librairie des classiques, Imprimeur de l'Université Sorbonne, Paris, M DCC LIX.

Rivelaygue, J. *Leçons de métaphysique allemande*, tome I-II : Kant, Heidegger, Habermas ; Grasset, 1992.

Roseinzweig, Mark R, Leiman, Arnold, L. *Psychophysiologie*, Décarie, interéditions, Québec, 1991.

Russell, Bertrand *Science et religion*, trad. Phillippe-Roger Mantoux, Collection Idées, Éditions Gallimard, Paris, 1971.

Saint Anselme de Cantorbéry *Fides quaerens intellectum id est proslogion, libert gaunilonis pro insipiente atque libert apologeticus contra gaunilonem* trad. Alexandre Koyré, Bibliothèque des textes philosophiques, Vrin, Paris, 1964.

Smith, Norman Kemp *The Credibility of Divine Existence* Macmillan, St. Martin's Press, New York, 1967.

Varron, Cicéron *Timée*, 4.

Verneaux, R., *Le vocabulaire de Kant* (2 tomes), Paris, Aubier-Montaigne, 1967.

Westen, Drew *Psychologie, pensée, cerveau et culture*, trad. de la 2^e édition américaine par Catherine Garitte et Lucile Jouanjan, Coll. Ouvertures psychologiques, Édition de Boeck Université, Paris, 2000.

Vuillemin, Jules *Le Dieu d'Anselme et les apparences de raison* coll. Aubier, Éditions Montaigne, Paris 1971.