

2411.2935.8

Université de Montréal

La Réfutation kantienne des preuves de l'existence de Dieu

par

Olivier Lalonde

LALO 2907 7607

Département de Philosophie

Faculté des Arts et Sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures

en vue de l'obtention du grade de

Maître ès Arts (M. A.)

en Philosophie

Août 2001

© Olivier Lalonde, 2001



B
29

U54

2002

v.005

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé :

La Réfutation kantienne des preuves de l'existence de Dieu

présenté par

Olivier Lalonde



a été évalué par un jury composé des personnes suivantes :

Claude PICHÉ

Directeur de recherche

Jean GRONDIN

membre

Daniel DUMOUCHEL

Président-rapporteur

Mémoire accepté le :

5 décembre 2001

Remerciements

Ce mémoire de maîtrise a été rendu possible avec la participation financière du groupe de recherche du Conseil de Recherche en Sciences Humaines (C. R. S. H.) *Herméneutique et théorie critique*, que je tiens à remercier.

Je tiens à remercier chaleureusement mon directeur de recherche, Monsieur CLAUDE PICHÉ, pour ses précieux et judicieux conseils, ainsi que pour son soutien. Je voudrais également remercier les professeurs et étudiants-membres du groupe de recherche pour la préparation du Congrès Kant de 2002, qui se tiendra à l'Université de Montréal.

Enfin, je ne peux passer sous silence la gratitude que j'éprouve envers mes parents et ma copine Sophie, qui m'ont aidé et soutenu tout au long de mes études et de la rédaction de ce mémoire.

SOMMAIRE

Il y a trois façons de prouver l'existence de Dieu. La première est la preuve *ontologique*. La seconde est la preuve *cosmologique*. La troisième est la preuve *physico-théologique*. Il ne peut pas y en avoir davantage. Le travail de Kant consiste à montrer comment ces preuves sont nulles et non avenues. La tradition philosophique présupposait toujours déjà un accès à la *chose en soi*. Mais Kant montre dans la *Critique de la raison pure* que notre connaissance ne repose que sur les phénomènes, et que la chose en soi nous est inaccessible, de par la nature-même de notre connaissance. Dans le cas de Dieu, et *a fortiori* d'une preuve de son existence, aucun recours à l'expérience empirique n'est possible. Il s'agira alors de voir s'il est possible *a priori* de prouver l'existence de Dieu, sans pouvoir l'expérimenter dans l'espace ni dans le temps. D'emblée, la croyance simplement subjective et le sentiment, sont écartés : il s'agit pour Kant d'épurer la métaphysique afin qu'elle puisse en outre se présenter comme science rigoureuse. Mais comment la connaissance d'un objet est-elle possible sans recours à l'expérience ? *Une preuve ne saurait être légitime sans la certitude que la démonstration suit la marche de l'objet*. Sans cela, la preuve peut très bien être une coquille vide, ou bien une simple fabulation. Lors de l'examen de preuves de l'existence de Dieu, Kant désire procéder à l'inverse de la marche de la raison naturelle, afin de dévoiler enfin les illusions qui se cachent parmi toutes les preuves possibles de l'existence de Dieu.

Kant commence par examiner la structure de la preuve *ontologique* de l'existence de Dieu. Dans la *Critique de la raison pure*, il parle d'un *notwendiges Wesen*, c'est-à-dire « étant ou être nécessaire ». Cette formule allemande est l'exacte traduction d' *ens necessarium*, « étant ou être *absolument* (littéralement : *le plus*) nécessaire ». Une fois posé, le jugement *Dieu est nécessaire* est implacable, car il implique l'existence dans sa compréhension. Toutefois, par exemple, la proposition « le triangle a trois angles » est un jugement qualitativement équivalent à celui de « Dieu est nécessaire » ; il ne s'agit pas de la chose et de son existence. Ici, il s'agit seulement d'un *jugement bien construit*, qui peut-être ne correspond à rien de *réel*. C'est ce que Kant appelle « position logique ». Il y a une autre utilisation du « est », qui correspond somme toute à « existence ». Mais dans ce cas-ci, être n'est pas un prédicat de plus, mais simplement la copule du jugement. « Pour aucune chose, l'existence n'est prédicat ou détermination » écrit Kant en 1763. Le concept de Dieu, pris tel quel, ne prouve rien. Descartes, en affirmant que l'existence appartient à Dieu de façon aussi nécessaire que les trois angles appartiennent au triangle, s'est leurré. Il est contradictoire de supprimer le triangle et ses trois angles, mais pas de supprimer l'*ensemble*, c'est-à-dire le triangle *et* ses trois angles ; *en supprimant le triangle, on supprime par le fait-même toutes ses déterminations*. Si une telle affirmation est qualitativement équivalente au prédicat d'existence pour Dieu, il n'y a nulle contradiction à supprimer à la fois Dieu et existence. La logique fait abstraction de tout contenu. Les jugements

peuvent ainsi être tout à fait bien construits, la démonstration rigoureuse, cela ne prouve pas que cette démonstration corresponde à un objet *réel*.

Kant examine ensuite la preuve de type *cosmologique*. L'enjeu d'une preuve de ce type est le principe de *causalité*. En effet, si un tel principe s'applique à toute expérience possible, il doit alors s'agir d'un principe universel. La loi de la causalité nous permet de questionner *la cause du monde*. Comme le néant ne peut rien produire — *ex nihilo nihil* —, le monde est alors nécessairement *cosmos*, et non *chaos*, c'est-à-dire un *tout organisé*. Il faut voir si, à partir d'une existence nécessaire, il est possible de remonter la chaîne des causes jusqu'à une cause première, cause d'elle-même, nécessaire et suffisante. Une telle cause constitue un abîme pour l'entendement. Le tour de force de Kant consiste à montrer que la preuve *cosmologique* ne peut parvenir à une certitude apodictique sans emprunter à la preuve *ontologique* sa force persuasive. Il faut voir si une existence particulière finie permet de démontrer une existence nécessaire infinie. Mais notre seul accès à la compréhension de l'infini est *par la négation du concept de finitude*. Cette procédure logique ne nous permet en aucun cas de saisir l'infini comme tel. Ici, affirmer la négation d'une négation, revient à une position. Comme nous l'avons vu plus haut, la simple position ne permet pas de décréter autre chose que la simple possibilité. De plus, le principe de non-contradiction ne suffit pas ; si l'on supprime le sujet et le prédicat, il n'y a plus rien avec quoi y avoir contradiction. Autrement dit, une position est toujours *possible* tant qu'elle ne se contredit pas. Elle n'en est néanmoins pas réelle par ce fait. Voulant se distinguer de la preuve *ontologique*,

la preuve *cosmologique*, après un détour, y revient : la certitude vient de l'appel à la donnée *empirique*, qui est abandonné dès que l'on passe dans les concepts purs ; c'est le *pas* qui manquait à la preuve *ontologique*. Avec cet appel à l'expérience, elle peut facilement reprendre la preuve *ontologique* et sa force persuasive.

Enfin, Kant examine la preuve physico-théologique. Celle-ci, la mieux adaptée à l'opinion commune, mérite d'être traitée avec respect. Elle consiste à examiner si la merveilleuse harmonie du monde et des choses ne pourrait être si magnifiquement organisée sans une conscience supérieure qui justement l'a créée ainsi. Cette fois-ci, c'est l'évidence du « donné-à-connaître » qui amène à l'idée d'une organisation intelligente universelle. Toutefois, notre constat d'harmonie dans le monde ne suffit pas à prouver l'existence de Dieu. Nous pouvons faire des analogies, par exemple avec l'art, mais cela ne constitue pas une *preuve*. On peut tout au plus postuler un « architecte du monde » (*Werkmeister*), mais alors auquel tout ne serait pas soumis. Les partisans de la preuve physico-théologique utilisent les idées pour s'élever au-dessus de la contingence des phénomènes et pour en dégager une vue d'ensemble. Cette vue d'ensemble, qui constitue un *idéal de la raison pure*, semble aller de soi alors que tout retour vers l'expérience est abandonné, puisqu'il n'y a plus de pierre de touche. Si l'on peut — voire si l'on doit — postuler un idéal, cela ne prouve pas qu'il soit lié à quelque réalité. Ainsi déchargée du fardeau de la démonstration de l'existence de Dieu, la métaphysique future, qui pourra se présenter comme science, pourra alors *progresser*. Il est toutefois nécessaire de conserver un idéal

de Bien et de Beau, afin de nous diriger, nous, individus, dans l'existence. La nécessité de l'Être suprême devient cruciale dans la raison *pratique*. Toutefois, dans la raison pure, cette question peut être considérée comme close : ni la philosophie théorique, ni la physique, pas plus qu'une autre science ne peut faire la démonstration de l'existence de Dieu.

TABLE DES MATIÈRES

Remerciements.....	i
SOMMAIRE.....	ii
INTRODUCTION.....	1
CHAPITRE I: L'IMPOSSIBILITÉ D'UNE PREUVE ONTOLOGIQUE DE L'EXISTENCE DE DIEU	10
A) Considérations préliminaires	10
B) Le problème de l'être comme prédicat	16
1. « De l'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu » (1763) : <i>L'Être n'est pas du tout un prédicat</i>	16
2. La « séduction » de l'apparence transcendentale d'après la <i>Critique de la raison pure</i>	22
a) La faille de Descartes	22
b) La faille de Leibniz et des Leibniziens	35
c) « Être n'est manifestement pas un prédicat réel... »	37

CHAPITRE II : L'IMPOSSIBILITÉ D'UNE PREUVE
COSMOLOGIQUE DE L'EXISTENCE DE DIEU 41

A) La preuve cosmologique chez quelques prédécesseurs
de Kant..... 44

B) L'impossibilité d'accepter la preuve cosmologique 51

CHAPITRE III : L'IMPOSSIBILITÉ D'UNE PREUVE PHYSICO-
THÉOLOGIQUE DE L'EXISTENCE DE DIEU 60

CONCLUSION 73

BIBLIOGRAPHIE 77

INTRODUCTION

Il y a trois façons de prouver l'existence de Dieu. La première est la preuve ontologique, et elle se fonde seulement sur des concepts, étant détachée de toute référence à l'expérience. La seconde est la preuve cosmologique. Partant d'une existence particulière, elle conclut, par abstraction, à une existence nécessaire. Ces deux types de preuves, Kant les appelle « transcendantales ». Il reste un troisième type de preuve, la preuve physico-théologique, qui, elle, s'appuie sur le fait que l'ordre du monde présuppose nécessairement une cause *intelligente*. La troisième preuve, la physico-théologique, est la mieux adaptée à l'opinion commune. Les preuves ontologiques et cosmologiques ont été développées, à travers les siècles, par les philosophes. La raison a besoin d'un fondement, afin de donner sens à l'existence ; sans quoi, ni les progrès de la recherche scientifique, ni l'histoire, la morale, ou même l'existence n'auraient de sens. La quête de sens est fondamentale.

Dans la recherche abstraite, tôt ou tard, le penseur sera confronté à l'idée d'existence nécessaire. Mais rien ne prouve encore cette existence, pas même si l'on qualifie d'*impossible*, nominalement, *sa non-existence*. « On a de tout temps parlé de l'être absolument nécessaire, et l'on ne s'est pas donné autant de peine pour comprendre si et comment on peut seulement penser une

chose de cette sorte et en démontrer l'existence. »¹ Comment un tel être est-il accessible à notre connaissance ? Quelle est sa nature ? De quoi est-il fait ? Où est-il ? Toutes ces questions, banales en apparence, soulèvent toutefois le doute sur la connaissance que l'on peut avoir de Dieu, c'est-à-dire de l'étant nécessaire, et *a fortiori* s'il existe. Il faut alors examiner *comment*, « de tout temps », on s'y est pris pour démontrer l'existence de Dieu, et comment ces preuves, comme le montrera Kant, sont nulles et non avenues. Chacune, en effet, contient au moins une erreur qui la fait tomber en discrédit.

Nous savons que, dans la théorie de la connaissance kantienne, il y a le *phénomène* et la *chose en soi*. Nous savons par ailleurs que la chose en soi nous est inaccessible, nous la laissons « être réelle pour soi, mais inconnue de nous »². Cela dit notre seul accès est réservé au *phénomène*, blessure narcissique s'il en est une, à la philosophie spéculative et à la métaphysique dogmatique, qui avait jusqu'alors la prétention d'accéder à la chose en soi. Néanmoins, s'il est possible pour le physicien d'exposer une loi au moyen d'exemples, c'est-à-dire de phénomènes répétables et mesurables, comment un chercheur, un philosophe, pourrait avoir un autre recours, lorsque ses objets se situent complètement *a priori*, ce qui est le cas pour Dieu, l'immortalité de l'âme, et la

¹ Kant, *Critique de la raison pure*, A 592 / B 620 (tr. fr., 1210)

« Man hat zu aller Zeit von dem absolutnotwendigen Wesen geredet, und sich nicht so wohl Mühe gegeben, zu verstehen, ob und wie man sich ein Ding von dieser Art auch nur denken könne, als vielmehr dessen Dasein zu beweisen. » (éd. Meiner, p. 668-669).

liberté, selon les mots-mêmes de Kant ? Nous voyons donc ici que, dans le cas de Dieu, le recours à l'expérience est impossible, ou du moins s'il l'est, rien ne nous permet de faire la liaison³.

Si, comme l'affirme Kant, « nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes »⁴, il est tout à fait possible que jusqu'ici, toute notre recherche concernant Dieu, de même que l'immortalité de l'âme, ou la liberté, n'ait été que pure fantaisie ; certes, les démonstrations de l'existence de Dieu semblaient pressantes, et rigoureuses, mais sans référence à l'objet il est facile de tomber dans la *fabulation*. Beaucoup d'éléments des recherches philosophiques impliquent des objets que l'on ne peut rencontrer dans aucune expérience possible. Comment alors en déterminer la valeur ? Le physicien, le chimiste, peuvent le faire par retour à l'expérience. Mais sans ce retour, que faire ?

² Kant, *Critique de la raison pure*, B XX (tr. fr., p. 742)

« Aber hierin liegt eben das Experiment einer Gegenprobe der Wahrheit des Resultats jener ersten Würdigung unserer Vernunftkenntnis *a priori*, daß sie nämlich nur auf Erscheinungen gehe, die Sache an sich selbst dagegen zwar als für sich wirklich, aber von uns unerkannt, liegen lasse. » (éd. Meiner, p. 23).

³ Dans la preuve physico-théologique, il sera question d'*expérience*. Mais rien, nous dit Kant, ne nous autorise à lier Dieu avec l'ordre des phénomènes. Cette question sera discutée plus loin.

⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, BXVIII (tr. fr., p. 741) : « [...], daß wir nämlich von den Dingen nur das *a priori* erkennen, was wir selbst in sie legen. » (éd. Meiner, p. 22)

Il faut d'abord examiner comment Dieu peut être objet de connaissance. Si la *Critique de la raison pure* se veut une critique de la métaphysique, dans le but de l'épurer, et de la transformer en science *rigoureuse*, c'est d'abord et avant tout en examinant ce que peut être Dieu, comment on peut le connaître, qu'apparaîtra cette métaphysique *épurée*. L'enjeu de la section de la *Critique de la raison pure* intitulée « L'Idéal de la raison pure » porte sur des *preuves* de l'existence de Dieu. Il y a donc trois éléments : preuve, existence, et Dieu. Il faut examiner comment chacun de ces éléments fonctionne, pour voir si, ensuite, l'existence de Dieu est démontrable au moyen de *preuves*.

Pourquoi *prouver* ? Il serait facile de dire que, pour un cœur humain authentique, le sentiment que Dieu existe est suffisant. Toutefois, en laissant le dernier mot au sentiment, on s'aventure sur une pente glissante. Tout un chacun se fiant au sentiment, une *communauté dans la croyance* devient problématique. Si le sentiment peut suffire à une croyance subjective, il ne peut satisfaire un savoir *objectif*. Le sentiment étant quelque chose de mouvant, de changeant, il nécessite tôt ou tard un horizon, auquel se référer. Un savoir objectif vient donner cet horizon, et permettre au sujet pensant, cherchant, de se *repérer*. Une preuve s'inscrit dans ce processus : elle permet de transcender le sentiment, c'est-à-dire le point de vue subjectif, pour tendre vers un *consensus*, ou encore, pour fonder ce qui serait la *norme*, en terme de croyance. Si seul le sentiment gouvernait la croyance, il serait facile pour un individu d'affirmer que Dieu existe ; mais alors, chacun étant laissé à lui-même, les seules forces de la

rhétorique ou de persuasion des individus mèneraient, à terme, ou bien au cynisme, ou bien à l'enthousiasme (*Schwärmerei*). Il doit y avoir une autre voie, celle de la preuve, sur laquelle tout un chacun peut s'entendre, afin de servir d'*horizon* (commun), et guider le cœur humain sur le chemin de sa croyance. « Aussi il faut suivre ce qui est <commun[...]>, mais bien que le Logos soit commun, la plupart vivent comme avec une pensée en propre », décrète Héraclite d'Éphèse⁵ ; ce *Logos*, qui est commun à tous, nous sert d'horizon. Comment pouvons-nous nous faire un *Logos* de l'existence de Dieu, afin d'avoir une référence commune ?

Pour qu'une preuve, ou une démonstration, soit rigoureuse, elle doit être justifiée par une correspondance à son objet ; cela signifie qu'elle suit la marche de l'objet. Ainsi, lors de l'examen d'un objet, le recours à l'expérience — nécessaire chez Kant — permet de satisfaire les conditions de la démonstration. L'objet, pour être connu, doit se déployer dans l'espace et dans le temps, qui sont ses conditions de possibilité ; sans cela, il demeure seulement possible. On peut faire toutes les preuves que l'on voudra, le recours à l'expérience est nécessaire pour qu'il soit objet de connaissance. Sans cela, on laisse libre cours à l'imagination, et la science, la connaissance rigoureuse, n'est plus possible. Par exemple, dans le cas d'une pierre rendue chaude par l'exposition au soleil, il est facile de *vérifier* si la cause prétendue est la bonne.

⁵ HÉRACLITE D'ÉPHÈSE, DK 22 B 2. Tr. fr. in Dumont, J.-P., Les écoles présocratiques. Paris, Gallimard, 1988 (1991), coll. « Folio-Essais » n° 152, p. 66.

Partant de la règle : « Si une pierre est exposée au soleil, alors elle s'échauffe », il est facile de prendre une pierre, de l'exposer au soleil, et ainsi d'arriver à la conclusion qu'elle s'échauffe effectivement, par exemple, en vérifiant sa température initiale, et celle d'après son exposition au soleil. La condition étant remplie, la règle est *validée*⁶. Et il est possible de répéter encore et encore cette expérience, pour que, sans avoir à essayer toutes les pierres du monde, la conclusion soit confirmée. Cet exemple simple nous montre que le recours à l'expérience est nécessaire pour valider nos connaissances ; le phénomène est en accord avec la règle, par voie de conséquence, il est expliqué.

Il existe néanmoins des objets qui peuvent être conçus, mais qu'aucune expérience possible ne pourra jamais nous donner. Tel est le cas pour les trois grands problèmes de la métaphysique, à savoir *Dieu*, *l'immortalité de l'âme*, et la *liberté*. Il nous faut examiner alors comment une connaissance de ces objets est possible, sans recours à l'expérience. *Une preuve de l'une ou de l'autre ne saurait être légitime sans la certitude que la démonstration suit la marche de l'objet*. Sans cela, la preuve peut très bien être une coquille vide, c'est-à-dire ne correspondre à rien. Tel que le déclare Aristote, il faut que la

⁶ Lorsque la condition est remplie, la loi s'applique ; elle fonctionne sous la forme logique d'un « Si A, alors B », qui est, l'implication matérielle. La loi de la causalité se fonde sur des conditions. Cette loi ne se trouve pas dans l'objet ou dans le phénomène : elle est plaquée sur l'objet, par l'entendement, afin de l'*expliquer*. Mais cette procédure se fait *a priori*, précisément parce que la conscience constitue l'objet, et pour Kant, « *je pense* ne signifie rien d'autre que *je relie* » (Kant, *Critique de la raison pure*, §17). Sans liaison, pas de connaissance possible.

preuve soit « légein homologoúmèna toís phaínomenoís »⁷ : *avancée avec correspondance à ce qui émerge* ; autrement dit, un *logos*, c'est-à-dire un discours ou calcul correct (*orthos*) doit correspondre au phénomène. Sans quoi, la démonstration est vide.

La marche de la raison commune prend pour acquis que s'il y a changement, alors tout est en mouvement. Cela est évident. Cette évidence vient d'une référence directe à l'empirie. Pourtant, si on laisse tout être mouvant, la connaissance est impossible ; elle présuppose en effet qu'un horizon *stable* permette de prendre quelque chose à l'expérience, ce qui sera, le contenu de notre connaissance. Le point de départ de l'argument est somme toute assez simple, puisque tout un chacun peut en faire l'expérience pour soi.

Pour Kant, la raison humaine a besoin de cette *stabilité* parmi le flux des phénomènes : elle est nécessaire à la connaissance. Il est encore évident que tout effet a une cause, autrement dit, il sera toujours possible pour le scientifique de trouver une explication, ce qui n'est rien de plus que l'application de la loi de la causalité. Néanmoins, tout effet ayant une cause, elle-même effet d'une autre cause, il apparaît alors une régression possible à l'infini. Néanmoins, une telle régression représente un abîme pour l'entendement ; dans la mesure où il y a régression des causes à l'infini, notre connaissance devient chancelante, c'est-à-dire que le progrès n'est pas possible et que notre recherche est vaine. Il faut alors considérer, ce qui est pour l'instant la seule hypothèse valable, que la régression doit à un moment s'arrêter, c'est-à-

⁷ ARISTOTE, *Du Ciel*, Γ 7, 306 a 6 (tr. fr. Moraux).

dire qu'il y ait une cause *première* ; puisque cette cause ne peut elle-même avoir une cause — ce qui nous relance sur la régression infinie — cette cause doit pour ainsi dire être cause d'elle-même.

Lors de l'examen de preuves de l'existence de Dieu, Kant désire procéder à l'inverse de la marche de la raison naturelle, afin de bien montrer comment ce qui est généralement *dernier* pose problème ; en effet, c'est précisément en ajoutant une référence à l'empirique que le pouvoir de persuasion d'une preuve de l'existence de Dieu s'accroît ; autrement dit, la preuve de l'existence de Dieu en tant que telle présuppose un certain nombre d'éléments qui sont loin d'être acquis, mais parce que généralement la démonstration commence par une évidence empirique, le lien avec une cause divine est rapidement esquissé, de telle sorte qu'en inversant la marche, c'est-à-dire partant du concept pour revenir à l'expérience, Kant entend clarifier les illusions qui se cachent parmi toutes les preuves possibles de l'existence de Dieu.

Si les preuves de l'existence de Dieu veulent être légitimes, il faut ainsi qu'elles correspondent à leur *objet*, c'est-à-dire précisément qu'elles démontrent l'existence de Dieu. Il reste donc à voir comment *existence* d'une part, et *Dieu* d'autre part, peuvent être associés. Il faut déterminer d'abord de quel type d'existence il s'agit : est-ce une existence possible, réelle, ou nécessaire ? Telles sont les *postulats de la pensée empirique en général*, d'après Kant. Il faudra alors lier *existence* à *Dieu*. Mais encore comment ? Sans faire rencontre d'un phénomène, comme dans le cas de la pierre, comment expliquer,

et encore prouver l'existence de Dieu ? Nous sommes passés dans la sphère des *jugements synthétiques a priori* : il faut que, dans ce cas, nous procédions à l'instar des géomètres, qui peuvent faire avec leurs objets des démonstrations valides, sans que ces objets soient *matériels*, ou *concrets* ; ils sont certes déployés dans l'espace et dans le temps, mais dans la sphère de l'*abstraction conceptuelle*. Dieu pourrait-il, ainsi, se déployer dans la sphère de l'abstraction conceptuelle ? Pouvons-nous, tel qu'avec le triangle ou le carré, en déterminer les propriétés, par adjonction ou disjonction de concepts ? Pouvons-nous encore porter des jugements, faisant en sorte qu'une démonstration de son existence, et plus tard de son existence nécessaire, soit possible ? La grande question de Kant, dans la *Critique de la raison pure*, est « comment les jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? », avec deux sous-questions « comment la mathématique pure est-elle possible ? », et « comment la physique pure est-elle possible ? ». Ici, la preuve de l'existence de Dieu pourrait-elle se résoudre en association avec une physique pure, ou une mathématique pure ? Depuis Platon et Aristote, la preuve de l'existence de Dieu occupe une place prépondérante dans la philosophie. Au cours des siècles, les preuves se sont diversifiées, raffinées, ramifiées ; ont-elle encore une légitimité ? se demande Kant. Peut-on dire qu'elles sont un discours *conforme* à l'objet ? Comment pourraient-elles l'être ? Comment encore seraient-elles contraignantes pour tout un chacun ? Voyons ensemble comment on a tenté de prouver l'existence de Dieu, et comment ces preuves sont réfutées par Kant.

CHAPITRE I : L'IMPOSSIBILITÉ D'UNE PREUVE ONTOLOGIQUE DE L'EXISTENCE DE DIEU

A) *Considérations préliminaires*

À partir d'un concept qui semble aller absolument de soi, c'est-à-dire l'*ens realissimum*, on a voulu prouver hors de tout doute raisonnable l'existence de Dieu. En déclarant que Dieu est *ens realissimum*, autrement dit que Dieu est l'« étant le plus réel », on venait de régler une fois pour toutes le problème de son existence. Le terme latin *ens* est le verbe être au participe présent, que l'on pourrait littéralement traduire par « étant » ; l'adjectif latin *real* (génitif : *realis*), de la troisième déclinaison, est ici au superlatif, *realissimum*. Cela donne donc littéralement « l'étant le plus réel ». Les désignations de Dieu se font le plus souvent au superlatif ; il en va ainsi pour *ens perfectissimum* (étant le plus parfait) ; il y a encore *ens necessarium*, (étant le plus nécessaire, ou nécessaire en lui-même et de façon absolue) qui constitue la clef de cette preuve, comme nous allons le voir.

Dans la *Critique de la raison pure*, Kant va parler de *notwendiges Wesen*, c'est-à-dire « étant ou être nécessaire ». Cette formule allemande est l'exacte traduction d' *ens necessarium*. Il faut voir ici l'héritage scolastique du vocabulaire employé par Kant, puisqu'il s'agit ici point pour point d'une traduction du Latin. Le subterfuge d'une preuve par concepts purs réside essentiellement dans cette affirmation *Deus est (ens) realissimum*, après quoi,

on peut y ajouter tous les prédicats possibles. Une fois posé, ce jugement est implacable ; toute recherche ultérieure semble futile. C'est que, *Dieu étant le plus réel, il existe tout aussi nécessairement* ; autrement dit, l'existence nécessaire lui appartient (nécessairement), par voie de conséquence, il existe. L'existence est ici considérée comme une réalité, et si Dieu a toutes les réalités, alors il a l'existence. Le raisonnement prend la forme d'un syllogisme qui lui donne un air prodigieusement rigoureux :

Majeure : Dieu possède toutes les réalités
Mineure : Or l'existence est une réalité
Conclusion : Donc Dieu existe.

La majeure de ce syllogisme comporte néanmoins un défaut. Comment peut-on faire le lien entre Dieu et l'existence nécessaire. La possibilité d'une liaison n'est même pas encore établie. Tout ce que nous avons, pour l'instant, est une *idée*. Il faudra voir si cette idée correspond à une chose.

Le principal problème que Kant pose, par rapport à une preuve *ontologique* de l'existence de Dieu, est la question de l'être. Il faut considérer que, jusqu'alors, en affirmant Dieu, on lui posait aussi le prédicat d'existence. En fait, nous verrons que l'être n'est pas un prédicat. Mais l'erreur principale fut de le croire, ce qui permettait de prouver absolument l'existence de Dieu. La définition nominale, nous dit Kant, ne suffit pas à prouver l'existence. La proposition « le triangle a trois angles » est un jugement bien construit ; il s'agit d'un fait, tiré d'un jugement, mais non de la chose et de son existence. Le

jugement bien construit est indépendant de la chose, car il ne s'y réfère que médiatement ; il est tout à fait possible, en vérité, que le triangle n'existe pas. Le jugement bien construit devient alors une coquille vide. « La nécessité inconditionnée du jugement n'est pas une nécessité absolue des choses »¹, dit Kant. En effet, cela veut dire que si le triangle existe, il est contradictoire d'en supprimer les trois angles. Les trois angles sont une condition d'un triangle. Mais il faut d'abord que le triangle soit posé ; sans quoi, ni le triangle ni les trois angles ne sont (n'existent).

Le fait se pose ainsi : « si le triangle est, alors il a trois angles ». Il s'agit d'une position logique. Le petit mot « est » ne fait que relier le triangle et ses trois angles. Dans ce cas, il n'est que la copule du jugement, ce qui est une position logique. Mais il existe une autre utilisation du « est », qui équivaut somme toute à existence. Dans ce cas, il s'agit d'une position réelle. La proposition « le triangle est » est un jugement portant sur l'existence de la chose, et alors, la condition logique posée auparavant s'applique. Mais, ajoute Kant, si nous affirmons que « le triangle n'est pas », nous supprimons par le fait même toutes les déterminations possibles du triangle. Lorsque nous retirons la position réelle, les positions logiques deviennent alors de simples possibilités ; ainsi, sous la condition de l'existence du triangle, trois angles sont nécessaires.

« Si dans un jugement identique je supprime le prédicat et conserve le sujet, il en résulte une contradiction, et c'est pourquoi

¹ Kant, *Critique de la raison pure*, A 593 / B621 (tr. fr., p. 1211). « Die unbedingte Notwendigkeit der Urteile aber ist nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen. » (éd. Meiner, p. 669)

je dis que le prédicat convient nécessairement au sujet. Mais si je supprime tout ensemble le sujet et le prédicat, il n'en résulte pas de contradiction ; car il n'y a plus rien avec quoi il puisse y avoir contradiction. Il est contradictoire de poser un triangle et d'en supprimer les trois angles, mais il n'y a nulle contradiction à supprimer à la fois le triangle et ses trois angles. Il en est de même du concept d'un être absolument nécessaire. »²

Il est possible de formuler de la même façon une position logique à propos de n'importe quel objet. Il est alors possible de dire « Dieu est tout-puissant ». C'est une position logique qui est un simple jugement bien construit. Il est en effet contradictoire de supprimer la toute-puissance de Dieu, de la même façon qu'il est contradictoire de supprimer les trois angles du triangle. Mais de la même façon qu'il est possible de supprimer à la fois le triangle et ses trois angles (sans contradiction), il est tout à fait possible de supprimer Dieu et la toute-puissance, tout à la fois, et ce, toujours sans contradiction. Car *une fois la position réelle supprimée, les positions logiques demeurent de simples possibilités.*

² Kant, *Critique de la raison pure*, A 594-596 / B 622-623 (tr. fr., p. 1212)

« Wenn ich das Prädikat in einem identischen Urteile aufhebe und behalte das Subjekt, so entspringt ein Widerspruch, und daher sage ich : jenes kommt diesem notwendiger Weise zu. Hebe ich aber das Subjekt zusamt dem Prädikate auf, so entspringt kein Widerspruch ; denn es ist nichts mehr, welchem widersprochen werden könnte. Einen Triangel setzen und doch die drei Winkel desselben aufheben, ist widersprechend ; aber den Triangel samt seinen drei Winkeln aufheben, ist kein Widerspruch. Gerade eben so ist es mit dem Begriffe eines absolutnotwendigen Wesens bewandt. » (ed. Meiner, p. 670)

Le phénomène est un objet sur lequel notre conscience constituante a collé l'espace et le temps. Le phénomène renvoie lui-même à une *chose en soi*, qui demeure inconnue de nous. Le doublet kantien « phénomène et chose en soi » nous indique bien comment la connaissance de Dieu est inatteignable : elle nécessite une conscience qui nous permet d'accéder à l'arrière-monde, celui des *choses en soi*. Dans l'espace comme dans le temps, nous ne pouvons accéder à Dieu. Une recherche empirique sur Lui nous est donc impossible.

Kant va faire valoir ce retour à l'empirie comme véritable nécessité d'une connaissance scientifique. Toutefois, puisqu'il est possible d'avoir *aussi* une connaissance d'objets créés par la pensée pure, par exemple des formes géométriques, il faut voir s'il est possible, de la même façon, d'avoir une connaissance de Dieu ; et pour en avoir une connaissance, il faut commencer par déterminer s'il existe.

« [O]n a cru pouvoir en conclure sûrement que, parce que l'existence convient nécessairement à l'objet de ce concept, c'est-à-dire sous la condition que je pose cette chose comme donnée (comme existante) son existence est aussi nécessairement posée (suivant la règle de l'identité), et que par suite cet être est lui-même absolument nécessaire, parce que son existence est comprise dans un concept arbitrairement admis et sous la condition que j'en pose l'objet. »³

³ Kant, *Critique de la raison pure*, A594 / B622 (Tr. fr., p. 1211) :

« [M]an daraus glaubte sicher schließen zu können, daß, weil dem Objekt dieses Begriffs das Dasein notwendig zukommt, d. i. unter der Bedingung, daß ich dieses Ding als gegeben (existierend) setze, auch sein Dasein notwendig (nach der Regel der Identität) gesetzt werde, und dieses Wesen daher selbst schlechterdings notwendig sei, weil sein Dasein in einem nach Belieben angenommenen Begriffe und unter der Bedingung, daß

Kant spécifie bien ici « dans un concept arbitrairement admis », c'est-à-dire précisément que tant que ce concept est admis, l'objet de ce concept a l'existence. En gardant le sujet, et en supprimant un de ses prédicats, il y a contradiction. Mais en supprimant à la fois le sujet et le prédicat, il n'y a plus rien avec quoi faire contradiction. Dans l'affirmation « Dieu est nécessaire », il y a le sujet « Dieu » et son prédicat « nécessaire ». On a pris pour acquis que comme l'objet comprend nécessairement l'existence, on pouvait en induire tous ses prédicats, et que comme l'un d'eux est la nécessité, c'est-à-dire l'existence nécessaire, alors que « Dieu existe ». Mais cet argument est circulaire, car tant que Dieu est posé, tous ses prédicats le sont aussi. Si nous prenons l'hypothèse qu'il n'est pas posé, le sujet et tous ses prédicats — dont le précieux prédicat d'existence — sont supprimés.

Il faudrait encore voir s'il y a des sujets qui ne peuvent être supprimés. Une réplique possible en effet serait d'affirmer que Dieu, comme sujet, est une exception, et qu'il ne peut pas être supprimé. Mais comment serait-ce possible ? Si, par jugement, nous ajoutons un prédicat à un sujet, comment est-il possible de ne pas supprimer les deux, le prédicat et le sujet ? C'est ce que Kant veut dire par :

« [...] je ne puis pas me faire le moindre concept d'une chose qui, si elle était supprimée avec tous ses prédicats, laisserait encore subsister une contradiction, et, hors de la contradiction, je n'ai, par

ich den Gegenstand desselben setze, mit gedacht wird. » (éd. Meiner, p. 670).

de simples concepts purs *a priori*, aucun critérium de l'impossibilité. »⁴

B) Le problème de l'être comme prédicat

1. *De l'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (1763) : « L'être n'est pas du tout un prédicat »

Commençons par un bref rappel de ce que Kant affirme dans son texte de 1763, *De l'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (« Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration *des Daseins Gottes*. »⁵). Pour désigner l'existence de Dieu, Kant emploie le mot *Dasein*. C'est que, en 1763, Kant va faire une distinction qu'il reprendra à peu près en 1781 : la saisie l'être comme en général comme *position*. Dans un premier cas, il s'agit d'une position *logique*, c'est-à-dire un jugement bien construit, qui demande à être vérifié. Dans l'autre cas, il s'agit d'une position *existentielle*, dans la mesure où, lorsqu'on affirme que quelque chose est, cela revient à dire que cette chose existe. Dans un cas comme dans l'autre, il s'agit d'une *position*,

⁴ KANT, *Critique de la raison pure*, A595-596 / B623-624 (Tr. fr., p. 1212-1213).

« Denn ich kann mir nicht den geringsten Begriff von einem Dinge machen, welches, wenn es mit allen seinen Prädikaten aufgehoben würde, einen Widerspruch zurück ließe, und ohne den Widerspruch habe ich, durch bloße reine Begriffe *a priori*, kein Merkmal der Unmöglichkeit. » (éd. Meiner, p. 670).

⁵ C'est nous qui soulignons.

et non pas d'un *prédicat*. Ici commence la réfutation kantienne de la preuve ontologique de l'existence de Dieu.

« Le concept de position est absolument simple et, en somme, équivaut au concept d'être. Or, quelque chose peut être posé d'une manière simplement relative, ou, mieux, on peut penser simplement la relation (*respectus logicus*) de quelque chose, en tant que caractère, avec autre chose. Alors l'être, c'est-à-dire la position de cette relation, n'est rien d'autre que la copule dans un jugement. Si, au contraire, on ne considère pas seulement cette relation, mais la chose posée en elle-même et pour elle-même, alors le mot *être* est l'équivalent du mot *existence*. »⁶

En prenant l'être pour un *prédicat*, de nombreux philosophes ont cru pouvoir démontrer au moyen de concepts purs de la raison l'existence de Dieu.

6 KANT, I. *De l'unique Fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, AK II, 73. Tr. fr. S. Zac. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 327.

« Der Begriff der Position oder Setzung ist völlig einfach und mit dem vom Sein überhaupt einerlei. Nun kann etwas als bloß beziehungsweise gesetzt, oder besser, bloß die Beziehung (*respectus logicus*) von etwas als einem Merkmal zu einem Dinge gedacht werden, und dann ist das Sein, das ist die Position dieser Beziehung, nichts als der Verbindungsbegriff in einem Urteile. Wird noch bloß diese Beziehung, sondern die Sache an und für sich selbst gesetzt betrachtet, so ist dieses Sein soviel wie Dasein. »

Il nous semble néanmoins qu'ici Kant essaie par sa définition d' « être » de montrer quelque chose qu'il souhaite laisser *simple* (l'emploi constant de « bloß », ou « völlig einfach » dans le passage le montre). De plus, l'expression « an und für sich » peut certes se traduire littéralement par « en soi et pour soi », mais encore par « somme toute » ou « tout compte fait », ou encore par « l'un dans l'autre ». En traduisant « la chose posée en elle-même et pour elle-même » cela peut provoquer une certaine confusion avec la « chose en soi ». Néanmoins, dans ce texte de 1763, il n'est pas encore question chez Kant de « phénomène » par rapport à la « chose en soi ».

L'argument, qui remonte à saint Anselme au XI^e siècle, fut repris au XVII^e par Descartes, qui le réintégra pour ainsi dire dans la philosophie *moderne*⁷. Toutefois, nous nous contentons ici de nous pencher sur la question de savoir dans quelle mesure « l'être n'est pas du tout un prédicat »⁸. Kant donne pour titre à cette section : « L'existence est la position absolue d'une chose : elle se distingue par là de tout prédicat qui, en tant que tel, n'est jamais appliqué à autre chose que d'une manière simplement relative. »⁹ Il s'agira dans les

⁷ Pour plus de détails à ce propos, on pourra consulter DESCARTES, *Discours de la méthode*. Introduction et notes par Etienne GILSON. Paris, Vrin, 1970, p. 96, note 3.

⁸ KANT, I., *De l'Unique fondement possible de d'une démonstration de l'existence de Dieu*, AK II, 81-82. Tr. fr. S. Zac. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 337 :

« L'existence n'est pas du tout un prédicat, et son abolition n'est pas la négation d'un prédicat. Elle n'est pas une opération par laquelle on est amené à abolir quoi que ce soit de façon à y susciter une contradiction interne. L'abolition d'une chose est une négation complète de tout ce qui, par son existence, a été posé simplement ou absolument. »

« Das Dasein ist gar kein Prädikat und die Aufhebung des Daseins keine Verneinung eines Prädikats, wodurch etwas in einem Dinge sollte aufgehoben werden und ein innerer Widerspruch entstehen könnte. Die Aufhebung eines existierenden Dinges ist eine völlige Verneinung alles desjenigen, was schlechthin oder absolut durch sein Dasein gesetzt wurde. » (éd. F. Meiner, Hamburg, 1963, p. 20).

⁹ KANT, I., *De l'Unique fondement possible de l'existence de Dieu*, AK II, 82. Tr. fr. S. Zac. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 337.

« Das Dasein ist die absolute Position eines Dinges und unterscheidet sich dadurch auch von jeglichem Prädikate, welches

prochaines pages d'examiner le concept-clé de *position*, tantôt absolue, tantôt relative, qui permettra à Kant de dégager une structure fondamentale de l'existence, toujours déjà considérée comme acquise. L'*être* est un fondement si évident pour Kant qu'il va jusqu'à dire que « ce concept est si simple qu'on ne peut rien en dire pour l'explicitier davantage. Il suffit de prendre garde de ne pas le confondre avec les relations qui lient les choses à leurs caractères. »¹⁰. *Il faut voir ici comment les deux façons d'utiliser être renvoient l'une à la position logique, l'autre à la position réelle, autrement dit à l'existence d'une chose.* En 1763, sous le titre « pour aucune chose, l'existence n'est prédicat ou détermination », Kant soutient que

« [c]ette proposition paraît surprenante et absurde ; il est cependant incontestable qu'elle est certaine. Prenez n'importe quel sujet, par exemple Jules César. Réunissez en lui tous ses prédicats susceptibles d'être conçus, sans excepter ses particularités de temps et de lieu, et vous concevrez aussitôt qu'il peut exister ou ne pas exister avec toutes ses déterminations. [...] C'est que, dans la représentation que l'Être suprême a de ces choses, il ne manque même pas une seule détermination, bien que l'existence n'y soit pas comprise. L'Être suprême ne les connaît que comme possibles. »¹¹

als ein solches jederzeit bloß beziehungsweise auf ein anderes Ding gesetzt wird. ».

¹⁰ KANT, I., *De l'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, AK II, 82. Tr. fr. S. Zac. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 337.

¹¹ KANT, *De l'Unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*. AK II, 72. Trad. fr. S. Zac. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, p. 325.

« Das *Dasein* ist gar kein Prädikat oder Determination von irgendeinem Dinge. Dieser Satz scheint seltsam und widersinnig, allein, er ist ungezweifelt gewiß. Nehmet ein Subjekt, welches ihr

Passons à la table des catégories de 1781 pour comprendre comment l'existence appartient à la catégorie de la *modalité*. Bien que la table des catégories ne soit pas exposée dans le texte de 1763, elle peut nous servir d'éclaircissement. Après tout, si Kant avance que l'existence n'est pas un prédicat, rien ne l'empêche d'avoir envisagé déjà l'existence et la non-existence (respectivement *Dasein* et *Nichtsein*) comme des concepts *souches*, autrement dit *premiers*. Pour effectuer une synthèse, il faut déployer *a priori* ces « concepts-souches de l'entendement pur »¹²

La quatrième section de la *table des catégories* s'énonce ainsi :

Der Modalität	<i>De la modalité</i>
<i>Möglichkeit — Unmöglichkeit</i>	Possibilité — Impossibilité
<i>Dasein — Nichtsein</i>	Existence — Non-existence
<i>Notwendigkeit — Zufälligkeit</i>	Nécessité — Contingence

Tableau 1 : Table des catégories. « Quatrième section : De la modalité ». Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 93 [A80 / B106] (tr. fr., p. 834-835).

wollt, z. E. den Julius Cäsar. Fasset alle seine erdenklichen Prädikate, selbst die der Zeit und des Ortes nicht ausgenommen, in ihm zusammen, so werdet ihr bald begreifen, daß er mit allen diesen Bestimmungen existieren oder auch nicht existieren kann. [...] ; daß in der Vorstellung, die das höchste Wesen von ihnen hat, nicht eine einzige Bestimmung ermangele, obgleich das Dasein nicht mit darunter ist, denn es erkennt sie nur als mögliche Dinge. »

¹² KANT, *Critique de la raison pure*, A81 / B107 (Tr. fr., p. 835) : « als die wahren Stammbegriffe des reinen Verstandes » (éd. Meiner, p. 157).

Si *être* équivaut à *existence* — c'est-à-dire que nous l'envisageons comme *position existentielle* — nous voyons ici que l'affirmation « Dieu est » doit appartenir à la classe des jugements *synthétiques*. Mais étant donné notre impossibilité d'accès *a posteriori* à l'objet de cette connaissance, il n'est pas possible d'avoir une certitude métaphysique au sujet de Dieu. C'est pourquoi l'existence n'est pas un prédicat touchant l'essence de la chose, mais bien plutôt une catégorie de la *modalité* qui indique le rapport du sujet à la chose. Il ne nous reste que l'autre voie, celle de la position logique. Mais alors, cela devient un jugement seulement posé, qu'il reste à vérifier. La position logique ne fait qu'énumérer les caractéristiques de la chose, pour autant qu'il n'y ait pas contradiction.

Le jugement « Dieu est » exprime la position réelle. Par *position réelle*, Kant entend la pose de l'objet. Si *Être* n'est pas un prédicat, c'est qu'il n'ajoute rien à la chose. La première conclusion qu'il faut en tirer est que la théologie rationnelle ne pourra arriver à aucune vérité quant à l'existence ou à la non-existence de Dieu. En ce sens, l'existence de Dieu est possible, mais indémontrable du point de vue théorique.

2) La « séduction » de l'apparence transcendentale d'après la *Critique de la raison pure*

a) *La faille de DESCARTES*

Kant reproche à Descartes, ainsi qu'aux successeurs de ce dernier, d'avoir voulu construire une preuve par concepts purs, à partir donc du concept de Dieu lui-même (en tant qu' *ens realissimum*), comme si Dieu pouvait devenir un *objet* pour la connaissance humaine. La théorie de la connaissance kantienne élaborée dans la première partie de la *Critique de la raison pure* a établi que pour être en présence d'un objet, il faut d'une part qu'il y ait *intuition* (déploiement dans le temps et l'espace) et d'autre part *concept*. Ici, l'intuition de Dieu ne saurait être possible. Il s'agit donc d'un problème qui touche précisément la *raison pure spéculative*, en ceci que la recherche est hors de toute expérience possible. Le *concept* de Dieu, comme tel, ne prouve rien. La possibilité de son existence, démontrée logiquement par la négation d'une négation, ne nous renseigne pas d'avantage sur son effectivité ; autrement dit, si la non-existence de Dieu est impensable, le dogmatique en conclut que son existence est la seule voie qu'il nous reste. C'est pourquoi

« il est tout à fait facile, à la vérité, de donner de ce concept une définition nominale, en disant que c'est quelque chose dont la non-existence est impossible, mais on n'en est pas plus instruit touchant les conditions qui rendent impossible de regarder la non-existence d'une chose comme absolument impensable, et qui répondent

proprement à la question que l'on veut résoudre, à savoir si nous pensons ou non en général quelque chose par ce concept. »¹³

Mais les conditions de possibilité de l'objet ne nous sont pas données du simple point de vue logique, car je pourrais tout aussi bien dire : « il est impossible qu'un arbre bleu n'existe pas de par son concept », mais cela ne confirme ni n'infirme l'existence réelle de l'arbre bleu. Il s'agit là d'une position *logique*, non d'une position *existentielle*. Tant que cette position est logique, elle est une possibilité vague de connaissance ; mais elle reste encore à vérifier. Tant que nous restons dans le domaine de la position *logique*, nous pensons la chose — ici l'arbre bleu — avec tous ses prédicats. Mais l'on ne peut par le fait-même affirmer que l'existence de l'arbre bleu soit l'un de ses prédicats, au contraire, il faut pouvoir *prouver* cette existence au moyen d'une expérience. Voilà ce que Kant entend par :

« Tous les exemples qu'on met en avant sont, sans exception, tirés uniquement des *jugements*, mais non des choses et de leur existence. Mais la nécessité inconditionnée des jugements n'est pas une nécessité absolue des choses. En effet, la nécessité absolue du

¹³ KANT, *Critique de la raison pure*, A592/B620 (Tr. fr., p. 1210).

« Nun ist zwar eine Namenerklärung von diesem Begriffe ganz leicht, daß es nämlich so etwas sei, dessen Nichtsein unmöglich ist ; aber man wird hierdurch un nichts klüger, in Ansehung der Bedingungen, die es unmöglich machen, das Nichtsein eines Dinges als dasjenige sind, was man wissen will, nämlich, ob wir uns durch diesen Begriff überall etwas denken, oder nicht. » (éd. Meiner, p. 669).

jugement n'est qu'une nécessité conditionnée de la chose, ou du prédicat dans le jugement. »¹⁴

Rappelons-nous comment Descartes¹⁵ en arrive à la certitude de l'existence de Dieu. Dans ses *Méditations métaphysiques*, après avoir trouvé

¹⁴ KANT, *Critique de la raison pure* A593/B621 (Tr. fr., p. 1211) :

« Alle vorgegebene Beispiele sind ohne Ausnahme nur von Urteilen, aber nicht von Dingen und deren Dasein hergenommen. Die unbedingte Notwendigkeit der Urteile aber ist nicht eine absolute Notwendigkeit der Sachen. »

On remarquera ici l'emploi par Kant du mot *Dasein* pour désigner « existence ».

¹⁵ Le succès de la preuve de DESCARTES conduit, on le sait, à une reprise entre autres par LEIBNIZ. Dans sa *Métaphysique*, Alexander BAUMGARTEN, qui suivait la méthode de Leibniz, reprend à son compte des conclusions acquises de la preuve ontologique cartésienne ; nous nous bornerons à citer le §803 de la *Metaphysica* (1779) de Baumgarten :

« *Ens perfectissimum* est, cui summa in entibus est perfectio : i. e. in quo tot, tanta, tantum in tot & tanta conseentiunt, quot, quanta, quantum in plurima & maxima possibilium in vollo ente consentire possunt, §185. Est ergo in ente perfectissimo quædam pluralitas absolute necessaria, §74. » (Texte reproduit tel quel dans *Metaphysica Alexandri Gottlieb Baumgarten*, Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1963, p. 330-331)

Cela reprend la conception de perfection présentée par ARISTOTE :

« Accompli, parfait <τέλειον>, se dit d'abord de ce en dehors de quoi il n'est possible de saisir aucune partie de la chose, pas même une seule : par exemple, le temps d'une chose est accompli, lorsque, en dehors de ce temps, il n'est pas possible d'appréhender quelque temps qui soit une partie de ce temps. — Parfait se dit ensuite de qui, sous le rapport de la qualité propre et du bien, n'est pas surpassé dans son genre : ainsi on dit *un médecin accompli* et *un joueur de flûte accompli*, quand, envisagés selon la forme de leur vertu propre, ils ne laissent rien à désirer. Par extension, cette

que l'existence particulière de la substance pensante amène à l'existence absolue de l'être suprême — ce qui est le fait de la preuve cosmologique, à laquelle nous reviendrons au chapitre suivant — Descartes se demande s'il ne serait pas possible de démontrer encore l'existence de Dieu simplement au moyen de concepts, c'est-à-dire comme c'est le cas pour les démonstrations géométriques.

« Car ayant été accoutumé dans toutes les autres choses à faire distinction entre l'existence, et l'essence, je me persuade aisément que l'existence, peut être séparée de l'essence de Dieu, et qu'ainsi on peut concevoir Dieu comme n'étant pas actuellement. Mais néanmoins lorsque j'y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectiligne, la grandeur de ces trois angles égaux à deux droits : ou bien de l'idée d'une montagne, l'idée d'une vallée ; en sorte qu'il n'y a pas moins de répugnance à concevoir un Dieu (c'est-à-dire un être souverainement parfait) auquel manque l'existence (c'est-à-dire auquel manque quelque perfection) que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée. »¹⁶

Descartes a hérité de la « méthode scolastique », qui voulait, par l'application des règles logiques au concept de Dieu, en prouver l'existence.

qualification s'applique même à ce qui est mauvais : nous disons *un sycophante accompli, un voleur accompli* ; nous leur donnons aussi la qualité de bons : par exemple nous disons *un bon voleur, un bon sycophante*. L'excellence d'un être est aussi une perfection : en effet, chaque être est parfait, toute essence est parfaite, quand, envisagée dans la forme de son excellence propre, il ne lui manque aucune des parties qui constituent naturellement sa grandeur. » (ARISTOTE, *Métaphysique* Δ 16, 1021b 10-23. Trad. fr. Jules Tricot, Paris Vrin, 1953 <1991>)

¹⁶ DESCARTES, R. *Meditationes de Prima philosophia*. Tr. fr. Duc de Luynes. Paris, Vrin, 1970, p. 65.

Ainsi, un concept privilégié, celui même de Dieu, contiendrait par la simple position de son concept, son *existence*, mieux : son existence *nécessaire*. Kant dit à ce propos qu' « il embrasse l'existence dans sa compréhension »¹⁷. Rappelons encore ce passage de la quatrième partie du *Discours de la Méthode* de Descartes :

« Je voyais bien que, supposant un triangle, il fallait que ses trois angles fussent égaux à deux droits ; mais je ne voyais rien pour cela qui m'assurât qu'il y eut au monde aucun triangle. Au lieu que, revenant à examiner l'idée que j'avais d'un être parfait, je trouvais que l'existence y était comprise, en même façon qu'il est compris en celle d'un triangle que ses trois angles sont égaux à deux droits, ou en celle d'une sphère que toutes ses parties sont également distantes de son centre, ou même encore plus évidemment ; et que, par conséquent, il est pour le moins aussi certain, que Dieu, qui est cet être parfait, est ou existe, qu'aucune démonstration de géométrie ne saurait être. »¹⁸

Kant va s'en prendre directement à l'idée d'une telle démonstration. D'une part, nous montre-t-il, Descartes confond la position *logique* et la position *réelle*. D'autre part, il envisage l'être — ou l'existence — comme un prédicat, à la façon dont la somme des trois angles du triangle sont égaux à deux droits.

¹⁷ KANT, *Critique de la raison pure*, A594 / B622 (Tr. fr., p. 1211) :

« [...] daß man seiner Meinung nach das Dasein mit in seinen Umfang begriff, man daraus glaubte sich schließen zu können[...] » (éd. Meiner, p. 670).

¹⁸ DESCARTES, R. *Discours de la méthode*. Introduction et notes par Et. GILSON. Paris, Vrin, 1970, p. 96.

« [O]n a cru pouvoir en conclure sûrement que, parce que l'existence convient nécessairement à l'objet de ce concept, c'est-à-dire sous la condition que je pose cette chose comme donnée (comme existante), son existence est aussi nécessairement posée (suivant la règle de l'identité), et que par suite cet être est lui-même absolument nécessaire, parce que son existence est comprise dans un concept arbitrairement admis et sous la condition que j'en pose l'objet. »¹⁹

Il s'agit alors d'un objet particulier, d'un objet de connaissance, qui contient par sa simple position, l'existence. Plus tôt dans la *Critique de la raison pure*, Kant explique ainsi le fonctionnement du jugement d'expérience, c'est-à-dire celui qui est à la base des jugements construits par l'unité synthétique de l'aperception. Après avoir écarté la définition traditionnelle du jugement utilisée

¹⁹ KANT, *Critique de la raison pure*, A594 / B622 (Trad. Tr. fr., p. 1211) :

« Gleichwohl hat diese logische Notwendigkeit eine so große Macht ihrer Illusion bewiesen, daß, indem man sich einen Begriff a priori von einem Dinge gemacht hatte, der so gestellt war, daß man seiner Meinung nach das Dasein mit in seinen Umfang begriff, man daraus glaubte sicher schließen zu können, daß, weil dem Objekt dieses Begriffs das Dasein notwendig zukommt, d. i. unter der Bedingung, daß ich dieses Ding als gegeben (existierend) setze, auch sein Dasein notwendig (nach der Regel der Identität) gesetzt werde, und dieses Wesen daher selbst schlechterdings notwendig sei, weil sein Dasein in einem nach Belieben angenommenen Begriffe und unter der Bedingung, daß ich den Gegenstand desselben setze, mit gedacht wird. » (*Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg, Felix Meiner, « Philosophische Bibliothek », page 670.)

par les logiciens comme « représentation d'un rapport entre deux concepts »²⁰,

Kant explique le rôle de la copule « est ». Ainsi

« je trouve qu'un jugement n'est rien d'autre que la manière d'amener des connaissances données à l'unité objective de l'aperception. C'est ce but que vise la copule "est" dans ces jugements, afin de distinguer l'unité objective de représentations données de l'unité subjective. »²¹

Si un jugement comporte la copule, mais qu'il ne peut être rapporté à un phénomène, il est alors le concept d'un objet *seulement possible*, jusqu'à ce qu'il soit rapporté à un *réel*, à une *chose*. Dans l'édition A de la *Critique de la raison pure*, Kant s'explique : si un concept est formulé sans référence à l'expérience, il est seulement une sorte de « coquille vide », car il n'est pas (encore) un concept « réel » : il ne correspond pas actuellement et en effet à un jugement que l'on pourrait tirer de façon répétable et mesurable du phénomène. Revenant à la preuve de l'existence de Dieu, cela signifie que les règles logiques fonctionnent très bien, même si elles sont détachées de toute

²⁰ KANT, *Critique de la raison pure*, B 140 (Tr. fr., p. 859) « [...] es ist, wie sie sagen, die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen. » (éd. Meiner, p. 184).

²¹ KANT, *Critique de la raison pure*, B 140 (Tr. fr., p. 859).

« so finde ich, daß ein Urteil nichts andres sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Aperzeption zu bringen. Darauf zielt das Verhältniswörtchen *ist* in denselben, um die objektive Einheit gegebener Vorstellungen von der subjektiven zu unterscheiden. » (éd. Meiner, p. 185).

expérience possible. Mais, sans référence aux objets de l'expérience, le jugement peut rapidement nous entraîner dans la fabulation.

En exposant une preuve par concepts purs, Descartes a voulu atteindre une certitude de l'existence de Dieu cette fois apodictique. Après avoir montré que l'Idée de Dieu ne peut avoir été mise dans l'*ego* que par quelque chose qui en a la grandeur — ce qui est le propre de la preuve cosmologique — Descartes veut maintenant montrer que cet objet, c'est-à-dire Dieu, est aussi nécessaire qu'une règle géométrique — ce qui concerne les concepts purs, proprement la preuve *ontologique*. Néanmoins, ajoute Kant,

« [u]ne fois que je suis en possession de concepts purs de l'entendement, je puis bien élaborer aussi par la pensée des objets qui sont peut-être impossibles, peut-être possibles en soi, mais qui ne peuvent être donnés dans aucune expérience, parce que dans la liaison de ces concepts quelque chose peut être omis, qui appartient pourtant nécessairement à la condition d'une expérience possible (comme dans le concept d'un esprit), ou que des concepts purs de l'entendement sont étendus au-delà de ce que l'expérience peut saisir (comme dans le concept de Dieu).²²

²² KANT, *Critique de la raison pure*, A 95-96 (Tr. fr., p. 1404)

« Habe ich einmal reine Verstandesbegriffe, so kann ich auch wohl Gegenstände erdenken, die vielleicht unmöglich, vielleicht zwar an sich möglich, aber in keiner Erfahrung gegeben werden können, indem in der Verknüpfung jener Begriffe etwas weggelassen sein kann, was doch zur Bedingung einer möglichen Erfahrung notwendig gehöret, (Begriff eines Geistes) oder etwa reine Verstandesbegriffe weiter ausgedehnet werden, als Erfahrung fassen kann (Begriff von Gott). » (éd. Meiner, p. 207).

Jusqu'à présent, nous avons vu que le concept de Dieu n'est que le concept d'une existence *formellement* possible, mais non encore vérifiée. *A fortiori*, ce concept dépasse toute expérience possible. Il s'ensuit qu'il peut très bien ne correspondre à *rien* : sans point de vérification, ce *jugement apriorique* est certes *possible*, mais n'en est pas *de facto réel*.

« [D]e rejeter, nous dit Kant, au moyen du mot inconditionné toutes les conditions dont l'entendement a toujours besoin pour regarder quelque chose comme nécessaire, cela est loin encore de me faire comprendre si par ce concept d'un être inconditionnellement nécessaire je pense encore quelque chose, ou si, peut-être, je ne pense plus rien du tout. »²³.

Il ne s'agit pas ici de « ne penser à rien » ; l'enjeu en est plutôt la *spéculation à vide* ; le concept ainsi posé est soumis aux mirages inévitables de l'imagination²⁴. Les règles logiques de base, c'est-à-dire les principes fondamentaux d'*identité* et de *non-contradiction* sont toutefois ici parfaitement respectés. Dans la position formelle de l'existence de Dieu, il y a pétition de principe : puisque l'existence est nécessairement liée à cet objet, le simple fait de le poser logiquement doit suffire à *prouver* son existence réelle. Autrement dit, le fait de penser Dieu comme tel entraîne nécessairement son existence,

²³ KANT, *Critique de la raison pure*, A593 / B621 (Tr. fr., p. 1210-1211).

« [...] Unbedingt, wegwerfen, macht mir noch lange nicht verständlich, ob ich alsdenn durch einen Begriff eines Unbedingtnotwendigen noch etwas, oder vielleicht gar nichts denke. » (éd. Meiner, p. 669).

puisque la condition de possibilité du concept de Dieu inclut son existence. Cela revient à affirmer : « L'Être nécessaire est nécessaire, parce qu'il est nécessaire ». Poser la proposition contraire mène à une contradiction dans les termes : déclarer que « l'être nécessaire n'est pas nécessaire » est absurde. Ce jugement prend toutefois l'apparence d'un jugement déduit rigoureusement, puisque les règles logiques sont respectées.

Si toutefois nous examinons comme tel le point de départ de ce raisonnement, nous devons voir qu'il comporte en premier lieu une *position* : « Je pose Dieu ». Tant que l'on pose le concept bien construit de Dieu, il n'y a pas de contradiction. Mais si l'on retire cette *position*, il n'y a pas non plus de contradiction. Kant prend l'exemple d'un autre jugement synthétique *a priori*, celui des *formes géométriques* : les opérations de la géométrie sont des jugements synthétiques *a priori* qui fonctionnent d'après des règles mathématiques. Ces règles ont *la même teneur qualitative* que celles qui régissent la démonstration du concept de Dieu, dans la seule mesure où elles présupposent une position, c'est-à-dire « Le triangle est », ce qui est sa position logique. Tout le temps que le triangle est (posé), les lois s'appliquent, en l'occurrence que la somme des angles intérieurs d'un triangle est égale à deux droits ; ou encore, tant que le cercle est posé, la distance de tous ses points sera égale par rapport à son centre ; et ainsi de suite pour toutes les figures

²⁴ Pour plus de détails sur le risque de *fabulation*, voir DELEUZE, G. *La philosophie critique de Kant*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Quadrige », 1963, p. 39.

géométriques. Mais pour peu que l'on supprime le cercle, le triangle ou le carré, il n'y a plus rien avec quoi il puisse y avoir contradiction.

Kant reprend l'exemple du triangle pour montrer où Descartes s'est leurré. « Soit un triangle » : nous posons le triangle et *automatiquement* nous le comprenons toujours déjà avec ses trois angles. La règle « un triangle a trois angles » est une proposition analytique : sans ses trois angles, le triangle ne serait plus un triangle. Ici, la règle de l'*identité* s'applique. Parallèlement, poser que « le triangle n'a pas trois angles » est une *contradiction* ; cela est absurde. Il faudrait alors dire d'*une chose qu'elle peut être et ne pas être en même temps sous le même rapport*. Les trois angles sont alors nécessaires au triangle, tant que le triangle est, c'est-à-dire tant qu'il est posé par le « Soit ». Or, nous dit Kant, dans le cas du triangle comme dans le cas de Dieu, on est parti d'une position logique : « Je pose le triangle » est une affirmation qualitativement équivalente sous ce rapport à « Je pose Dieu », car ce sont là deux propositions qui n'impliquent aucune expérience *empirique*. Mais en supprimant le triangle, c'est-à-dire en ne le posant pas, il n'y a pas contradiction possible, puisque le triangle *n'est* (tout simplement) *pas*. Autrement dit, je peux très bien *affirmer* que *p*, avec tout ce que cela comporte ; mais je peux tout aussi bien *nier* que *p*, avec tout ce que cela comporte — bien sûr tant que *p* et *non p* ne se trouvent pas envisagés en même temps et sous le même rapport.

« Si je supprime tout ensemble le sujet et le prédicat, il n'en résulte pas de contradiction ; car *il n'y a plus rien* avec quoi il

puisse y avoir contradiction. Il est contradictoire de poser un triangle et d'en supprimer les trois angles, mais il n'y a nulle contradiction à supprimer à la fois le triangle et ses trois angles. Il en est exactement de même du concept d'un être absolument nécessaire. [...] Si vous dites : "Dieu n'est pas", alors ni la toute-puissance, ni aucun autre de ses prédicats n'est donné ; car ils sont supprimés tous ensemble avec le sujet, et dans cette pensée, il ne se produit pas la moindre contradiction. »²⁵

Une opinion répandue dans la philosophie moderne et reprise par de nombreux philosophes veut que le concept de Dieu lui même, pour peu qu'il soit posé, est inconditionné, c'est-à-dire que Dieu *est*, sans condition ; si son concept est inconditionné, c'est dire du même coup que son objet est inconditionné²⁶. Mais il s'agit là simplement d'une tautologie : tout concept bien construit est simplement possible. Même en présupposant que le concept de Dieu ait un statut différent, on ne prouve rien ; de fait, on ne fait que poser un jugement (p) tout à fait équivalant à son contraire ($\neg p$), sans pour autant avoir prouvé quoi que ce soit. Dans une note, Kant l'explique ainsi :

²⁵ KANT, *Critique de la raison pure*, A594-595 / B623-624 (Tr. fr., p. 1212).

« Hebe ich aber das Subjekt zusamt dem Prädikate auf, so entspringt kein Widerspruch ; denn es ist nichts mehr, welchem widersprochen werden könnte. Einen Triangel setzen und doch die drei Winkel desselben aufheben, ist widersprechend ; aber den Triangel samt seinen drei Winkeln aufheben, ist kein Widerspruch. [...] Wenn ich aber sagt : Gott ist nicht, so ist weder die Allmacht, noch irgend ein anderes seiner Prädikate gegeben ; denn sie sind alle zusamt dem Subjekte aufgehoben, und es zeigt sich in diesem Gedanken nicht der mindeste Widerspruch. » (éd. Meiner, p. 670-671).

« Le concept est toujours possible quand il ne se contredit pas. C'est là le critérium logique de la possibilité, et par là son objet se distingue du *nihil negativum*. Mais il n'en peut pas moins être un concept vide, quand la réalité objective de la synthèse par laquelle le concept est produit n'est pas particulièrement démontrée ; et cette démonstration, comme nous l'avons montré plus haut, repose toujours sur des principes de l'expérience possible, et non sur le principe de l'analyse (le principe de contradiction). Nous sommes ainsi avertis de ne pas conclure aussitôt de la possibilité (logique) des concepts à la possibilité (réelle) des choses. »²⁷

Autrement dit, nous n'avons pas le droit de sauter aux conclusions en affirmant que puisque l'objet Dieu peut être pensé, il existe nécessairement ; pour faire une telle affirmation, il faudrait que la structure de notre conscience soit de même nature que celle de Dieu. Il convient toutefois de reconnaître que ce n'est pas le cas, car la question de l'existence de Dieu ne se poserait pas pour nous : nous aurions des intuitions propres à ce type de conscience (infinie et parfaite), et la connaissance nous serait déjà acquise. Kant rejoint ici le grand

²⁶ selon la règle de l'identité.

²⁷ KANT, *Critique de la raison pure*, A596 / B624 (Tr. fr., p. 1213).

« Der Begriff ist allemal möglich, wenn er sich nicht widerspricht. Das ist das logische Merkmal der Möglichkeit, und dadurch wird sein Gegenstand vom nihil negativum unterschieden. Allein er kann nichts destoweniger ein leerer Begriff sein, wenn die objektive Realität des Synthesis, dadurch der Begriff erzeugt wird, nichts besonders dargetan wird ; welches aber jederzeit, wie oben gezeigt worden, auf Prinzipien möglicher Erfahrung und nicht auf dem Grundsätze der Analysis (dem Satze des Widerspruch) beruht. Das ist eine Warnung, von der Möglichkeit der Begriff (logische) nicht sofort auf die Möglichkeit der Dinge (reale) zu schießen. » (éd. Meiner, p. 671-672, note de bas de page).

principe de sa théorie de la connaissance : « Des pensées sans contenu sont vides ; des intuitions sans concept sont aveugles. »²⁸ Le processus logique est parfaitement rigoureux, mais il nous est impossible de savoir s'il correspond à quelque réalité que ce soit.

b) *La faille de Leibniz et des Leibniziens*

Kant entreprend une sorte de plaidoyer à partir de AK III, 399 [A 596 / B 624]²⁹ ; il utilise le « vous »³⁰ pour interpeller l'opinion communément admise parmi les philosophes. Il s'agit ici de faire le contre-interrogatoire, en quelque sorte, de ce qui est tenu pour acquis, c'est-à-dire dans ce cas la certitude métaphysique de l'existence de Dieu : puisqu'il a toutes les réalités, la négation de l'une d'entre elles, l'existence, est contradictoire. Alors Dieu possède d'emblée l'existence. Mais Kant s'interroge sur la nature d'une telle proposition : est-elle analytique, ou synthétique ? Si elle est analytique, alors elle comprend toujours déjà en elle tous les prédicats du jugement ; par voie de conséquence, rien *de plus* n'est pensé que le concept de Dieu, avec tous ses

²⁸ KANT, *Critique de la raison pure* A51 / B75 (Tr. fr., p. 812). « Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. » (éd. Meiner, p. 130).

²⁹ KANT, *Critique de la raison pure*, A596 / B624 (Tr. fr., p. 1213)

³⁰ Le pronom personnel « Ihr » est effectivement utilisé dans le texte allemand.

prédicats. Il ne s'agit alors que d'une position *logique*, qui ne tient pas compte du problème de l'existence. Si par contre il s'agit d'une proposition synthétique, ce qui nous donnerait une position réelle — comme s'accordant avec les postulats de la pensée empirique en général — comment donc est-il seulement possible de rendre praticable un accès au phénomène ? Dans les deux cas, la porte est grande ouverte à la fabulation, c'est-à-dire que « tout peut servir à volonté de prédicat logique jusqu'au sujet qui peut se servir lui-même de prédicat, car la logique fait abstraction de tout contenu. »³¹ La démonstration logique fonctionne de façon autonome, et lorsque l'objet de la démonstration n'est pas accessible, il peut très bien s'agir d'une démonstration *vide*, comme dans le cas d'un cheval ailé, d'une licorne ou encore d'un arbre bleu. Cette preuve est donc nulle et non avenue.

c) « Être n'est manifestement pas un prédicat réel... »³²

³¹ KANT, *Critique de la raison pure* A598 / B626 (Tr. fr., p. 1214).

« Zum logischen Prädikate kann alles dienen, was man will, so gar das Subjekt kann von sich selbst prädiziert werden ; denn die Logik abstrahiert von allem Inhalte. » (éd. Meiner, p. 673).

³² KANT, *Critique de la raison pure* A598 / B626 (Tr. fr., p. 1214). Voir note ci-dessous.

La traditionnelle preuve *ontologique* s'appuie, comme son nom l'indique, sur une conception de l'être. Kant définit l'*être* dans ce passage crucial :

« Être n'est manifestement pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose. C'est simplement la position d'une chose ou de certaines déterminations en soi. Dans l'usage logique, il n'est que la copule du jugement. »³³

Il faut d'abord voir qu'ici, Kant modifie un peu son affirmation de 1763. Il dit maintenant « Être n'est manifestement pas un prédicat réel », et comme il l'ajoute, le prédicat d'une chose (*res* en latin). En 1781, Kant a placé l'existence et la non-existence (*Dasein* et *Nichtsein*) parmi les catégories de la *modalité*, avec la *nécessité* et la *contingence*, ainsi que *possibilité* et *impossibilité*. Ces catégories de la *modalité*, c'est-à-dire du mode d'être sont des conditions de possibilité d'une connaissance *a priori*.

Kant emploie le mot allemand « Position », plutôt que « Setzen »³⁴. La *position* qui nous intéresse ici est le fait de poser par l'emploi d'*existence*. Si je

³³ KANT, *Critique de la raison pure* A598 / B626 (Tr. fr., p. 1214).

« Sein ist offenbar kein reales Prädikat, das ist ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauche ist es lediglich die Copula eines Urteils. » (éd. Meiner, p. 673).

dis, « ce texte est », je n'ajoute rien au sujet « texte », pas plus qu'à son concept ; car toutes les déterminations de « texte » sont toujours déjà comprises par la simple position de « ce texte est ». Par ailleurs, ce que Kant entend par « être n'est manifestement pas un prédicat réel » doit se comprendre de la manière suivante : il n'est pas possible de dire qu' *être* est un prédicat d'une chose, une composante *véritablement essentielle*³⁵, autrement dit une *realitas*, de quelque façon que ce soit qu'on envisage la proposition.

Kant prend alors l'exemple de cent thalers. Cet exemple montre la différence entre la position *logique* des cent thalers, et leur position réelle. « Cent thalers effectifs ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles »³⁶ : tant et aussi longtemps que je me représente cent thalers, cela ne fait pas pour autant d'eux cent thalers réels. Autrement dit, je peux très bien penser à cent thalers, je peux encore les écrire — ce faisant, dans les deux cas, je les *pose logiquement* — mais cela ne leur donne pas — cela ne leur donnera jamais plus de réalité effective que cent thalers seulement *possibles*. Nous ajouterons que la position *absolue* des cent thalers n'est même pas pour l'instant envisageable, car les conditions de la possibilité et de l'existence des cent thalers ne sont pas encore nécessairement réunies. Voilà pourquoi

³⁴ Sur la « copule du jugement », voir aussi *Critique de la raison pure*, §19, B140 (Tr. fr., p. 859).

³⁵ Au sens où elle participerait de l'*essence* de la chose

³⁶ KANT, *Critique de la raison pure* A599 / B627 (Tr. fr., p. 1215)

« Avec cette preuve ontologique (cartésienne), si renommée, qui prétend démontrer par des concepts l'existence d'un être suprême, l'on ne fait donc que perdre toute sa peine et son travail, et nul homme ne saurait devenir plus riche en connaissances avec de simples idées, pas plus qu'un marchand ne le deviendrait en argent si, dans la pensée d'augmenter sa fortune, il ajoutait quelques zéros à son livre de caisse. »³⁷

L'image de l' « ajout des zéros au livre de caisse » est particulièrement éclairante : les mathématiques étant bel et bien constituées de concepts purs de la raison, elles peuvent aussi bien s'appliquer à des objets réels (ici *cent thalers*) qu'à des objets fictifs (par exemple *cent cyclopes*), mais si les thalers ne sont pas effectifs, on a seulement l'illusion de les avoir. En d'autres termes, Kant montre ici que la position logique d'un objet ne prouve pas son existence, et qu'il n'est pas possible de le faire, ni au moyen des mathématiques, ni *a fortiori* au moyen des concepts, si rigoureuse que peut paraître la démonstration.

En effet, avec les thalers, il est possible de vérifier que le concept correspond bien à quelque chose, c'est-à-dire à des thalers *réels*. Je peux très bien concevoir cent thalers mais n'en posséder *réellement* que quatre-vingts, de la même façon que je peux très bien concevoir un million de dollars sans le

³⁷ KANT, *Critique de la raison pure*, A602 / B630 (Tr. fr., p. 1217).

« Es ist also an dem so berühmten ontologischen (cartesianischen) Beweise, vom Dasein eines höchten Wesens, aus Begriffen, alle Mühe und Arbeit verloren, und ein Mensch möchte wohl eben so wenig aus bloßen Ideen an Einsichten reicher werden, als ein Kaufmann an Vermögen, wenn er, um seinen Zustand zu verbessern, seinem Kassenbestande einige Nullen anhängen wollte. » (éd. Meiner, p. 676).

posséder. Le concept des cent thalers, ou du million de dollars, en fait ainsi le « réceptacle » d'un objet possible, mais tant qu'il n'est que perçu, c'est-à-dire tant qu'il n'y a pas de retour à l'empirie, le million de dollars, comme les cent thalers, reste un objet possible, donc une position *logique*. Voilà pourquoi le marchand ne gagne rien à ajouter des zéros à son livre de caisse : il ne possède pas pour autant plus de thalers lorsqu'il les imagine. « Cent thalers » est toutefois un concept vérifiable par expérience. Mais Dieu ne peut pas l'être. On ne peut faire l'expérience de Dieu, du moins dans le *monde des choses*, des *phénomènes*. On peut en faire l'examen « *a priori* », mais rien ne démontre que cela corresponde à une chose belle et bien *réelle*. Il demeure position *logique*, et rien ne nous permet d'affirmer sa position réelle, quant à l'intuition et aux concept. La déduction de sa nécessité, de par sa simple *position*, comme ont voulu le faire les philosophes, est donc nulle et non avenue.

CHAPITRE II : L'IMPOSSIBILITÉ D'UNE PREUVE COSMOLOGIQUE DE L'EXISTENCE DE DIEU

Rappelons-nous comment Aristote, après une argumentation méticuleuse, en arrive à prouver l'existence de Dieu. Nous savons que le dieu d'Aristote n'est pas le dieu des chrétiens, toutefois, sa *méthode* peut tout à fait s'appliquer à la démonstration de l'existence du dieu chrétien, cette méthode étant une preuve de type *cosmologique*, car elle part d'une existence contingente pour en déduire une existence absolue. Il s'agit en fait d'employer la même méthode, mais à des objets différents. Il nous faut d'abord examiner comment, dans ses traités dits « après (au-delà) de la physique », c'est-à-dire « ton meta ta phusika »¹, Aristote en arrive à cette conclusion :

« Puisqu'il est possible qu'il en soit comme on vient de le dire, et que, si on n'adopte pas notre explication, le Monde devra venir de la Nuit, de la *Confusion Universelle* et du Non-Être, ces difficultés peuvent être considérées comme résolues. Il existe donc quelque chose, toujours mû d'un mouvement sans arrêt, mouvement qui est le mouvement circulaire. Et cela est d'ailleurs évident, non seulement par le raisonnement, mais en fait. Par conséquent, le Premier Ciel doit être éternel. Il y a, par suite, aussi quelque chose qui le meut ; et puisque ce qui est à la fois mobile et moteur n'est qu'un terme intermédiaire, on doit supposer un extrême qui soit moteur sans être mobile, substance et acte pur. Or c'est de cette façon que meuvent le désirable et l'intelligible : ils meuvent sans être mûs. Ces deux notions, prises à leur suprême degré, sont identiques. En effet, l'objet de l'appétit est le bien

¹ Nous renvoyons ici au classement que fit ANDRONIKOS DE RHODES, au I^{er} siècle de notre ère, des œuvres d'Aristote, qui correspond à peu de choses près au corpus aristotélicien tel que nous le connaissons aujourd'hui.

apparent, et l'objet premier de la volonté raisonnable est le Bien réel. »²

L'enjeu d'une preuve cosmologique de l'existence de Dieu est le principe de *causalité*. En effet, si un tel principe s'applique à toute expérience possible, il doit alors s'agir d'un principe universel. De là, il est facile de conclure qu'il doit s'appliquer aussi bien aux phénomènes auxquels nous faisons encontre qu'aux autres, que nous ne rencontrons pas. L'application de ce principe devient problématique à partir de ce point. Il s'agit en fait, dans le cas de la preuve cosmologique, d'appliquer un principe propre à l'expérience, mais dont nous n'avons aucune preuve de l'application *hors de cette expérience*. Le problème comme tel est un problème de la raison pure, qu'il faut résoudre avant de déterminer s'il s'applique *seulement* à l'expérience ou si il s'applique à tout ce qui est possible. Le terme grec *cosmos* réfère à un monde organisé (par rapport à *chaos*, ce qu'Aristote dans le passage que nous venons de voir décrit comme « le Non-Être », la « *Confusion Universelle* », ou encore « la Nuit »). Si ce monde est organisé — tel que le pose Aristote — il faut nécessairement que l'organisation de ce monde soit cohérente ; autrement dit, si le monde est *seulement* possible — et il l'est puisque nous en faisons l'expérience — il est alors régi par des lois. La loi de la causalité nous permet de questionner « la cause » du monde. Il faut alors que le monde ait une cause. De par son organisation-même — c'est-à-dire si le monde est bel et bien

² ARISTOTE, *Métaphysique*, Λ 7, 1072a 16-30. Trad. fr. J. Tricot, Paris, Vrin, 1953, p. 672-678.

cosmos et non *chaos* — il faut alors que son principe soit *intelligible*, c'est-à-dire à la fois *intelligent* et *compréhensible par l'intelligence*.

Plus tôt dans la *Critique de la raison pure*, Kant prépare le terrain à l'impossibilité de la preuve *cosmologique*. Parmi les *quatre conflits des idées transcendantales*³, on retrouve le problème de la liberté et de la cause du monde. La troisième antinomie expose la tension de l'idée transcendentale de

³ v. *Critique de la raison pure*, Dialectique transcendentale, « L'Antinomie de la raison pure », de [A426 / B454] à [A461 / B489] (Tr. fr., p. 1086-1116). Il s'agit là selon Kant de

« [t]out le jeu dialectique des idées cosmologiques, idées qui ne permettent absolument pas qu'un objet correspondant leur soit donné dans quelque expérience possible, ni même que la raison les conçoive en harmonie avec les lois universelles de l'expérience, et qui pourtant ne sont pas inventées arbitrairement, mais auxquelles la raison est nécessairement conduite dans le progrès continu de la synthèse empirique, lorsqu'elle veut affranchir de toute condition et embrasser dans sa totalité inconditionnée ce qui ne peut jamais être déterminé conformément aux règles de l'expérience que d'une manière conditionnée. » (Kant, *Critique de la raison pure*, A462 / B490 (Tr. fr., p. 1117).

« Da haben wir nun das ganze dialektische Spiel der kosmologischen Ideen, die es gar nicht verstatten, daß ihnen ein kongruierender Gegenstand in irgend einer möglichen Erfahrung gegeben werde, ja nicht einmal, daß die Vernunft sie einstimmig mit allgemeinen Erfahrungsgesetzen denke, die gleichwohl doch nicht willkürlich erdacht sind, sondern auf welche die Vernunft im kontinuierlichen Fortgange der empirischen Synthesis notwendig geführt wird, wenn sie das, was nach Regeln der Erfahrung jederzeit nur bedingt bestimmt werden kann, von aller Bedingung befreien und in seiner unbedingten Totalität fassen will. » (éd. Meiner, p. 565).

Autrement dit, c'est par la négation du conditionné que la raison pure est conduite à l'inconditionné. Toutefois, elle s'arroge de lui calquer les règles de l'expérience empirique là où aucune expérience n'est possible, de par la nature même des objets examinés. Cela pose évidemment problème car rien ne nous

liberté : ou bien tout est soumis à la causalité, ou bien il existe une causalité *par liberté* qui n'est pas soumise à la chaîne de causalité⁴.

A) La preuve cosmologique chez quelques prédecesseurs de Kant

Avec la *Physique* de Newton, Leibniz et Wolff sont tributaires d'une conception cosmologique qui remonte à Aristote. Nous savons qu'il s'agit là des principaux auteurs avec lesquels Kant est en dialogue et qu'il prend à parti tout au long de la *Critique de la raison pure*. Le système de Leibniz, que l'on qualifie d'*optimisme*, mise sur le fait que l'ordre du monde et sa contingence ne sont pas possibles sans une conscience qui l'organise. Il y a donc chez Leibniz une sagesse divine au fondement de l'harmonie préétablie⁵. Si ce monde-ci a une cause, elle est divine de par le fait que nous ne pouvons constituer l'objet en le pensant. Nous pouvons toutefois, par la raison, comprendre qu'un intellect *agent* soit capable d'un tel processus. Puisqu'il doit être cause première du monde, il s'agit donc de Dieu. Ces considérations cosmologiques sont prises pour base dans les démonstrations de Wolff et de Baumgarten. Nous nous

permet *a priori* de lier ou même de croire que l'on pourrait lier les règles de l'expérience hors du domaine du « conditionné ».

⁴ Sur l'exposé de Kant quant à cette antinomie de la raison pure, voir MOREAU, J. *Le Dieu des philosophes*. Paris, Vrin, 1969, coll. « Problèmes et controverses », p. 10.

⁵ MOREAU, J. *Le Dieu des philosophes*. Paris, Vrin, coll. « Problèmes et Controverses », 1969, p.39.

bornerons ici à exposer brièvement un passage de la *Cosmologia generalis* de Christian WOLFF.

La simple contingence du monde prouve qu'il a une cause hors de lui. En effet, on peut, au moyen de la raison, envisager plus d'un monde possible. Ce monde-ci, encore, ne comporte pas plus de possibilité qu'un autre monde possible. Néanmoins, c'est celui qui vient à notre rencontre, celui qui est effectivement réel. Il fonctionne à la manière d'une horloge mécanique (*horlogium automaton*) c'est-à-dire qu'il comporte des règles de fonctionnement (§117). Parmi ces règles, nous ne pouvons découvrir, de façon interne, pourquoi ce monde-ci existe, et pourquoi encore il a été mis en place (§90). Le monde ne comporte pas son critère de façon interne. Il faut donc le chercher à l'extérieur du monde car le *criterion* du choix de création de ce monde-ci plutôt que d'un autre nous échappe. Si rien ne peut provenir du néant, et qu'une cause aveugle est impensable, car elle procède également du néant⁶, il s'ensuit que ce monde a une cause, et que cette cause est intelligible. Puisque c'est par la raison que nous la comprenons, il s'ensuit qu'elle est aussi rationnelle. Et puisqu'elle a créé ce monde, il faut qu'elle nous dépasse. Il doit donc exister un Dieu qui pose ce monde-ci, et qui par voie de conséquence en est la cause. La régression à l'infini, procédant aussi du néant, est impossible (§93)⁷.

⁶ Il s'agit ici de la reprise de l'opposition *cosmos-chaos* qui traverse la philosophie occidentale depuis les Grecs.

Par ailleurs, la première preuve de l'existence de Dieu chez Descartes est d'ordre cosmologique. La *lumière naturelle*, celle-là même qui nous a permis de constater l'existence du moi pensant⁸ ne peut faire défaut, car elle nous a permis de déduire avec certitude notre point d'Archimède : *je suis une chose qui pense, et tout le temps que je pense, je suis*. À cette étape, c'est elle qui nous permet de distinguer, parmi nos idées, les vraies des fausses. *A fortiori*, c'est elle seule qui *peut* nous permettre de distinguer le vrai du faux. Cette *lumière naturelle* nous permet de concevoir un autre principe : celui par lequel « il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente que dans son effet »⁹. De ce principe, on peut déduire deux certitudes. La première, c'est que le néant ne peut rien produire ; et la deuxième — qui est la plus importante pour nous — selon laquelle ce qui est plus parfait ne peut provenir du moins parfait que lui.

Les idées sont des images présentes en nous. Si elle ne peuvent contenir moins d'adéquation au réel que la chose elle-même, il n'en demeure pas moins que l'idée de la chose ne peut contenir plus de perfection que la chose elle-même. Descartes nous dit que si nous trouvons en nous une idée dont nous ne

⁷ WOLFF, C. F. von. *Cosmologia generalis*. (1737). Hildesheim, Georg Olms, 1964, p. 84-104. Nous préférons pour ce passage la référence plutôt que la citation littérale, car il s'agit d'un texte latin.

⁸ DESCARTES, R. Méditation II. *Meditationes de prima philosophia*. DESCARTES, *Meditationes métaphysiques*. Tr. fr. par le Duc de Luynes. Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1970. Ci-après, cité DESCARTES, *Meditationes*.

pouvons *formellement* être la cause, il s'ensuit donc que cette idée ne peut provenir de nous.

Or, voilà que nous nous représentons l'image d'un Dieu. Cette image doit forcément avoir une source. Étant moi-même une substance, je ne peux être la cause d'une non-substance. De plus, rien ne peut provenir du néant. Dieu est donc une chose, une « substance infinie, éternelle, immuable, indépendante, toute connaissante, toute puissante, et par laquelle moi-même et toutes les autres choses qui sont [...] ont été produites. »¹⁰. Même si j'ai en moi l'idée de la substance, je ne peux cependant pas l'avoir créée, car il faudrait pour cela qu'elle ait des caractéristiques moins parfaites que les caractéristiques de la substance qui me constitue. Or cette substance a des caractéristiques plus parfaites que celles de ma substance. Pour que cette idée soit parvenue en moi, il faut donc absolument qu'elle y ait été placée par quelque chose d'extérieur à moi. Et par conséquent, Dieu existe car il est la source de cette idée — qui a plus de réalité et de perfection que moi qui suis un être fini. Cette idée, comme nous l'avons vu plus haut, ne peut pas non plus provenir du néant, car le néant ne peut rien produire. Nous sommes en contact avec cette idée de Dieu ; renier sa présence serait s'aveugler délibérément, car il s'agit d'une idée claire et distincte.

⁹ DESCARTES, *Meditationes* III, p. 40 [20-25] (Nous ajoutons entre crochets les pages du texte latin.)

¹⁰ DESCARTES, *Meditationes* III, p. 45 [10-15]

Dans l'ordre des questions, il faut maintenant s'interroger sur la possibilité qu'en tant qu'êtres nous soyons divins. Descartes répond que c'est impossible, car nous constatons que certaines choses ne sont pas *actuellement*, comme par exemple pour ce qui est de ma connaissance, qui n'est pas actuellement, mais en puissance, puisque je doute et que je cherche. Or l'une des caractéristiques du Divin est qu'*il doit avoir tout actuellement*, et par conséquent *rien* en puissance. Je constate, nous dit Descartes, que je possède des choses en puissance, comme par exemple ma connaissance qui grandit. Par voie de conséquence, je ne suis pas Dieu.

Si je suis une chose qui pense, c'est que j'ai été engendré par ce Dieu. Car je ne peux m'engendrer moi-même. Étant donné que mon existence est constituée d'une série d'instantanés, et que je dois demeurer semblable à moi-même d'un instant à l'autre pour exister, il faut fatalement que quelque chose me conserve, identique à moi-même, ou, en d'autres termes, me *ré-engendre* d'un instant à l'autre. Cette chose qui me *ré-engendre*, c'est Dieu.

Il faut en conclure que Dieu est la cause première à partir de laquelle j'existe. De là découlera notre certitude, et nous pourrons déduire valablement toutes les connaissances qui suivront, afin de trouver la vérité. Et, nous dit Descartes, Dieu ne peut pas être trompeur, c'est-à-dire un malin génie qui s'acharne à nous tromper ; Dieu a toutes les perfections. « La lumière naturelle [notre guide et notre outil de recherche depuis le début de notre quête] nous

enseigne que la tromperie dépend nécessairement de quelque défaut. »¹¹. Il faut par conséquent que Dieu ne soit point trompeur, puisqu'il ne peut contenir du défaut.

« 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 plus grande perfection de connaître que de douter, je m'avisai de chercher d'où j'avais appris à penser à quelque chose de plus parfait que je n'étais ; et je connus évidemment que ce devait être de quelque nature qui fût en effet plus parfaite. Pour ce qui est des pensées que j'avais de plusieurs autres choses hors de moi, comme du ciel, de la terre, de la lumière, de la chaleur, et de mille autres, je n'étais point tant en peine de savoir d'où elles venaient, à cause que, ne remarquant rien en elles qui me semblât supérieur à moi, je pouvais croire que, si elles étaient vraies, c'étaient des dépendances de ma nature, en tant qu'elle avait quelque perfection ; et si elles ne l'étaient pas, que je les tenait du néant, c'est-à-dire qu'elles étaient en moi, pource que j'avais du défaut. Mais ce ne pouvait être le même de l'idée d'un être plus parfait que le mien ; car la tenir du néant, c'était une chose manifestement impossible ; et pource qu'il n'y a pas moins de répugnance que le plus parfait soit une suite et une dépendance du moins parfait, qu'il y en a que de rien procède de quelque chose, je ne la pouvais tenir non plus de moi-même. De façon qu'il restait qu'elle eût été mise en moi par une nature qui fût véritablement plus parfaite que je n'étais, et même qui eût en soi toutes les perfections dont je pouvais avoir quelque idée, c'est-à-dire pour m'expliquer en un mot, qui fût Dieu. »¹²

Ce que nous devons en retenir, c'est que Dieu envisagé comme « grand horloger du monde » est ici établi. On peut par ailleurs trouver chez Alexander BAUMGARTEN une conception de la substance similaire à celle d'Aristote et qui, comme chez Wolff, montre que l'existence simplement possible de la substance

¹¹ DESCARTES, *Meditationes* III, p. 52 [5-9]

finie présuppose la substance infinie, c'est-à-dire éternelle, immuable et séparée de la matière.¹³ La *Metaphysica* de Baumgarten, dont on sait que Kant se servait comme manuel pour ses cours de *philosophie première*, comporte mille courts paragraphes exactement, et prend la forme d'une démonstration logique rigoureuse des fondements *premiers* de la philosophie.

¹² DESCARTES, *Discours de la méthode*. Introduction et notes par Etienne GILSON. Paris, Vrin, 1970, p. 92-93.

¹³ Quelques passages de la *Metaphysica* d'Alexander Baumgarten nous montrent bien comment la substance ne peut être sans une cause efficiente. Si cette cause efficiente fait partie de la substance, elle doit toutefois être dégagée, séparée de la matière :

« §202

Omnis substantia habet essentialia et attributa absolute necessario, §107. hinc omnis substantia habet accidentia, §191, 195. Sed modus vel habet, vel non habet, §10. Quæ modos habet, est ens contingens ; quæ non habet, ens necessarium, §111. Ergo substantia vel est necessaria vel contingens. Substantiae contingentis subsistentia modus est, §134, 192. »

Plus loin :

«§373

Omnes mundi sunt et enti infinito, et sibi inuicem, et cuilibet partium suarum partialiter similes, § 265, 267. sed impossibiles sunt plures extra se inuicem actuales totaliter iidem, §269, djuersi, §268, congruentes, §270. similes, §271. æquales, §272.

§374

Quum partes mundi vel sint simultanea, vel successiua, §238, 354. si extra se inuicem ponantur, connectentur in mundo aut per tempus, aut per spatium, aut per utrumque, §239, 306.

§375

Omnis mundus est ens ab alio, §361. seu dependens, §308 et hic mundus habet causam efficientem extra se positam, ejusque effectus est, §334 restans de caussa , §333. »

Tiré de : BAUMGARTEN, A. G. *Metaphysica (1741)*. Hildeseim, Olms, 1963, p. 60-61 et p. 116-117. (*Le texte latin du XVIII^e siècle y est reproduit tel quel, par procédé photomécanique. Nous l'avons cité ici tel que publié.*)

B) L'impossibilité d'accepter la preuve cosmologique

Il s'agira maintenant de voir comment Kant réfute la preuve cosmologique. Le tour de force de Kant consiste à montrer que la preuve cosmologique ne peut parvenir à une certitude apodictique sans emprunter à la preuve ontologique sa force persuasive. Nous comptons d'ailleurs revenir sur la collusion de ces deux types de preuves transcendentales, qui leur donne une force de conviction très puissante.

La conception cosmologique se fonde d'abord sur une impossibilité de régression à l'infini. Néanmoins, il s'agit ici d'une idée dont on ne peut faire aucune expérience possible. Comment alors déclarer péremptoirement que la régression infinie est impossible, et au nom de quoi ? Notre seul accès à la compréhension de l'infini est *par la négation du concept de finitude*. Toutefois, cette procédure logique ne nous permet en aucun cas de saisir l'infini comme tel. Ici, affirmer la négation d'une négation, revient à une position. Comme nous l'avons vu plus haut, la simple position ne permet pas de décréter autre chose que la simple possibilité. Encore sommes-nous en face d'un jugement : est-il analytique ou synthétique. S'il est analytique, il ne contient rien de plus que sa simple possibilité. S'il est synthétique, comment se rattache-t-il à une expérience ? En 1783, dans ses *Prolégomènes*, Kant note la lacune chez Wolff et Baumgarten :

Retenons simplement ici que Baumgarten récupère l'idée de cause efficiente du

« Cette division <entre jugement analytique et synthétique> est indispensable, pour la critique de l'entendement humain, et mérite donc d'y être classique ; je ne sache pas qu'elle ait ailleurs une grande utilité. Et voilà où je trouve la raison pour laquelle les philosophes dogmatiques, qui cherchaient toujours les sources des jugements métaphysiques dans la seule métaphysique, mais non en dehors, dans les pures lois de la raison, négligeaient cette division qui paraît se présenter d'elle-même ; et pourquoi le célèbre Wolff et le pénétrant Baumgarten qui marchait sur ses traces ont pu chercher la preuve de raison suffisante, manifestement synthétique, dans le principe de contradiction. »¹⁴

L'enchaînement logique en effet permît à Wolff, puis à Baumgarten à sa suite, de cautionner leurs démonstrations métaphysiques. Toutefois, le simple principe de contradiction n'est pas suffisant à la démonstration ; en fait, il est hors de la cosmologie, il relève de l'*ontologie*. Le processus de démonstration repose sur la loi de la causalité. Ainsi, si toute cause a son effet, il faut

monde, comme fondement de la substance.

¹⁴ KANT, I. *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, AK IV, 270. Trad. J. Gibelin. Paris, Vrin, coll. « Bibliothèques des textes philosophiques », 1968, p. 26.

« Diese Einleitung ist in Ansehung der Kritik des menschlichen Verstandes unentbehrlich und verdient daher in ihr klassisch zu sein ; sonst wüßte ich nicht, daß sie irgend anderwärts einen beträchtlichen Nutzen hätte. Und hierin finde ich auch die Ursache, weswegen dogmatische Philosophen, die die Quellen metaphysischer Urteile immer nur in der Metaphysik selbst, nicht aber außer ihr in den reinen Vernunftgesetzen überhaupt suchten, diese Einteilung, die sich von selbst darzubieten scheint, verachteten und, wie der berühmte Wolf oder der seinen Fußtapfen folgende scharfsinnige Baumgarten, den Beweis von dem Satze des zureichenden Grundes, der offenbar synthetisch ist, im Satze des Widerspruchs suchen konnten. » (KANT, I. *Prolegomena*, AK IV, 270. Hamburg, Meiner, 1965, p. 21. Ci-après, cité « *Prolegomena*, éd. Meiner, page ».)

nécessairement que tous les effets aient une cause ; cette cause ne doit pas avoir de cause : elle doit être *inconditionnée*. Dans une note, Kant explique le *nervus probandi* de cet argument :

« Cette argumentation est trop connue pour qu'il soit nécessaire de l'exposer ici plus longuement. Elle repose sur cette loi naturelle, prétendument transcendentale, de la causalité, à savoir que tout contingent a sa cause qui, si elle est contingente à son tour, doit tout aussi bien avoir une cause, jusqu'à ce que la série des causes subordonnées les unes aux autres s'arrête à une cause absolument nécessaire, sans laquelle elle n'aurait aucune intégralité. »¹⁵

Le départ de l'argument se situe dans l'empirie : nous constatons en effet que des règles, des lois, ordonnent le monde. On peut même envisager — comme le faisait Leibniz — que le monde est « une immense horloge », c'est-à-dire qui fonctionne comme *automaton*, c'est-à-dire selon ses propres lois. Une fois la mécanique enclenchée, les lois s'appliquent indéfiniment, pour peu que ses « rouages » aient été au départ réglés et enclenchés. Ce déclenchement est donc cause du monde, sans lequel le fonctionnement ne saurait être envisagé : le monde ne pourrait autrement être réglé, plus encore être tel qu'il est. Comme le

¹⁵ KANT, *Critique de la raison pure*, A605 / B633 (Tr. fr., p. 1219) :

« Diese Schlußfolge ist zu bekannt, als daß es nötig wäre, sie hier weitläufig vorzutragen. Sie beruht auf dem vermeintlich tranzendentalen Naturgesetz der Kausalität : daß alles Zufällige seine Ursache habe, die, wenn sie wiederum zufällig ist, eben sowohl eine Ursache haben muß, bis die Reihe der einander untergeordneten Ursachen sich bei einer schlechtinnotwendigen Ursache endigen muß, ohne welche sie keine Vollständigkeit haben würde. » (éd. Meiner, p. 678, note 1).

seul être qui puisse causer de façon efficiente ce monde doit en être indépendant (pour ne pas lui-même être soumis à l'*automaton*) — et que d'autre part nous possédons le concept d'un créateur du monde, qui est l'*ens perfectissimum*, et que nous comprenons toujours déjà par le concept de Dieu, son existence s'ensuit nécessairement.

« Mais la preuve va plus loin, et conclut que l'être nécessaire ne peut être déterminé que d'une seule manière, c'est-à-dire relativement à tous les prédicats opposés possibles, que par l'un d'eux, et par conséquent il doit être *complètement* déterminé par son concept. Or d'une chose, il n'y a qu'un seul concept possible qui la détermine complètement *a priori*, à savoir le concept de l'*ens realissimum*. Le concept de l'être souverainement réel est donc le seul par lequel un être nécessaire puisse être pensé, c'est-à-dire qu'il existe nécessairement un être suprême. »¹⁶

Kant présente l'argument de cette preuve comme suit : « Si quelque chose existe, il doit exister aussi un être absolument nécessaire. Or j'existe au moins moi-même ; donc un être absolument nécessaire existe. »¹⁷ Tant et aussi

¹⁶ KANT, *Critique de la raison pure*, A605-606 / B633-634 (Tr. fr., p. 1219-1220).

« Nun schließt der Beweis weiter : das notwendige Wesen kann nur auf eine einzige Art, das ist in Ansehung aller möglichen entgegengesetzten Prädikate nur durch eines derselben, bestimmt werden, folglich muß es durch seinen Begriff durchgängig bestimmt sein. Nun ist nur ein einziger Begriff von einem Dinge möglich, der dasselbe *a priori* durchgängig bestimmt, nämlich der des entis realissimi : Also <*sic*> ist der Begriff des allerrealsten Wesens der einzige, dadurch ein notwendiges Wesen gedacht werden kann, das ist es existiert ein höchstes Wesen notwendiger Weise. » (éd. Meiner, p. 679. Le « also » après les deux points est écrit avec une majuscule dans le texte.)

¹⁷ KANT, *Critique de la raison pure*, A604 / B632 (Tr. fr., p. 1219)

longtemps que la mineure contient une expérience, c'est-à-dire l'existence du sujet pensant, la conclusion doit s'appliquer. Mais il faut comprendre comment la majeure de l'argument doit « sauter » dans la preuve ontologique, pour être convaincante ; sans quoi, il est difficile de déterminer comment la majeure a été établie.

D'une part, l'argument met à l'avant-plan une existence particulière ; d'autre part, une existence absolue. La présence d'une donnée empirique permet d'éviter une réplique possible disant qu'il s'agit ici de la preuve *ontologique* : en effet, la preuve ontologique repose uniquement sur des *concepts purs* ; la preuve cosmologique entend s'en distancier, et gagner ainsi un pouvoir supérieur de *persuasion*. Parmi les concepts possibles, celui de Dieu contient les prédicats nécessaires à l'être suprême, posé dans la majeure. Toutefois, nous n'avons toujours pas répondu à la question de savoir comment l'affirmation « si quelque chose existe, alors il existe aussi un être nécessaire ». Le lien ne va pas de soi, dans la mesure où il faut encore chercher les conditions de possibilité dudit être nécessaire. Lorsqu'il s'agit d'examiner des conditions de possibilité, nous ne sommes plus dans le terrain de l'empirie ; nous sommes passés dans les concepts *purs*. Il s'agit là du fameux « saut » : il est facile alors pour le

« [...] Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdingsnotwendiges Wesen existieren. Nun existiere, zum mindesten, ich selbst : also existiert ein absolutnotwendiges Wesen. » (éd. Meiner, p. 678).

démonstrateur de reprendre — à mots couverts — toute les présuppositions de l'argument *ontologique*. Ce tour de passe-passe sophistique permet en outre que l'auditeur de la démonstration ne se questionne jamais sur les conditions de possibilité de l'existence absolument nécessaire, car elles paraissent manifestes, étant donné la référence, dans la preuve *cosmologique*, à l'empirie. La « loi de passage » — explicitement « si quelque chose existe, alors il existe aussi un être nécessaire » — fonctionne ici comme un « déguisement » pour la preuve ontologique ; mais puisque la preuve ontologique est elle-même nulle et non avenue, il s'agit alors simplement pour Kant de débusquer cette *preuve ontologique déguisée*.

« Pour établir solidement son fondement, cette preuve s'appuie sur l'expérience, et se donne ainsi l'air de se distinguer de la preuve ontologique, qui met toute sa confiance en de purs concepts *a priori*. Mais la preuve cosmologique ne se sert de cette expérience que pour faire un seul pas, c'est-à-dire pour s'élever à l'existence d'un être nécessaire en général. Le fondement empirique de la preuve ne peut rien apprendre touchant les attributs de cet être, et ici la raison prend entièrement congé de ce fondement et cherche derrière de purs concepts quels attributs doit avoir en général un être absolument nécessaire, c'est-à-dire un être qui, entre toutes les choses possibles, renferme les conditions qu'on exige (*requisita*) pour une nécessité absolue. »

Il s'agit ici de poudre aux yeux, ou encore d'artifice sophistique, car la preuve cosmologique évite — en apparence — tous les pièges qui se posaient précédemment avec la preuve *ontologique* : la certitude vient de l'appel à la donnée *empirique*, qui est abandonné dès que l'on passe dans les concepts purs : c'est le *pas* qui manquait à la preuve *ontologique*. Avec cet appel à

l'expérience, elle peut facilement reprendre la preuve *ontologique* et sa force persuasive. C'est pourquoi

« Est contingent, dans le sens pur de la catégorie, ce dont l'opposé contradictoire est possible. Or, on ne peut nullement conclure de la contingence empirique à cette contingence intelligible. Ce qui est changé est ce dont le contraire (de son état) est effectivement réel en un autre temps, et, par conséquent aussi, possible ; il n'est donc pas l'opposé contradictoire de l'état précédent [...] *La succession de déterminations opposées, c'est-à-dire le changement, ne prouve nullement la contingence suivant les concepts de l'entendement pur et, par conséquent, elle ne peut conduire, suivant des concepts purs de l'entendement, à l'existence d'un être nécessaire. Le changement ne prouve que la contingence empirique, c'est-à-dire que, suivant la loi de la causalité, le nouvel état ne peut aucunement avoir lieu par lui-même sans une cause qui appartienne au temps précédent.* Mais, de cette manière, cette cause, la regardât-on comme absolument nécessaire, doit se trouver dans le temps et faire partie de la série des phénomènes. »¹⁸

¹⁸ KANT, *Critique de la raison pure*, A 459-460 / B 487-488 (Tr. fr., p. 1114-1116). Les italiques sont de moi (O.L.).

« Zufällig, im reinen Sinne der Kategorie, ist das, dessen kontradiktorisches Gegenteil möglich ist. Nun kann man aus der empirischen Zufälligkeit auf jene intelligibele gar nicht schließen. Was verändert wird, dessen Gegenteil (seines Zustandes) ist zu einer andern Zeit wirklich, mithin auch möglich ; mithin ist dieses nicht das kontradiktorische Gegenteil der vorigen Zustandes, wozu erfordert wird, daß in derselben Zeit, da der vorige Zustand war, an *der* Stelle desselben sein Gegenteil hätte sein können, welches aus der Veränderung gar nicht geschlossen werden kann.[...] Bewegung aber zu einer Zeit, und Ruhe zu einer andern Zeit, sind einander nicht kontradiktorisch entgegengesetzt. Also beweiset die Sukzession entgegengesetzter Bestimmungen, das ist die Veränderung, keinesweges die Zufälligkeit nach Begriffen des reinen Verstandes, und kann also auch nicht auf das Dasein eines notwendigen Wesens, nach reinen Verstandesbegriffen, führen. Die Veränderung beweiset nur die empirische Zufälligkeit, das ist daß der neue Zustand für sich selbst, ohne eine Ursache, die zur vorigen Zeit gehört, gar nicht hätte stattfinden können, zu Folge dem Gesetze der Kausalität. Diese Ursache, und wenn sie auch als

Il s'agit là en effet de l'enjeu véritable de la causalité, sur laquelle la preuve s'appuyait. Mais elle peut, avec la même rigueur, mener à la conclusion contraire. Ce qu'il faut retenir, c'est que l'antinomie reste ouverte. Si le point de passage entre *nécessité* et *contingence* est le *temps* — c'est-à-dire respectivement comme infini et finitude — la causalité ne peut prouver la nécessité : il s'agit dans un cas comme dans l'autre, d'une position. Les deux positions sont tout à fait valables et rigoureuses, et jamais on ne trouvera contradiction ni dans l'une ni dans l'autre, *pourvu que la position soit affirmée*.

Nous avons vu comment l'argument remonte à Aristote, comment Leibniz le reprend, et comment les philosophes dits « dogmatiques », contemporains de Kant, s'en servent pour étayer leurs démonstrations. Il s'ensuit que cette preuve *cosmologique* permet de réconcilier le discours de la *physique* avec celui de la *métaphysique*, dans la mesure où il permet de faire remonter la contingence du monde et son fonctionnement à une cause première. Néanmoins, elle fait sournoisement appel à la preuve *ontologique* et à sa force persuasive dans le but de cette réconciliation. Le problème de la position, tel que vu au chapitre précédent, demeure entier. Lorsque la considération de l'empirie — que l'on prenait pour point de départ — est abandonnée au profit

schlechthin notwendig angenommen wird, muß auf diese Art doch in der Zeit angetroffen werden, und zur Reihe der Erscheinungen gehören. » (éd. Meiner, p. 562-564).

de *concepts purs*, l'esprit humain est alors placé devant cette quatrième antinomie : ou bien « au monde appartient quelque chose qui, soit comme sa partie, soit comme sa cause, est un être absolument nécessaire », ou bien « il n'existe nulle part aucun être absolument nécessaire, ni dans le monde ni hors du monde, comme sa cause »¹⁹. Dans un cas comme dans l'autre, la démonstration est valide. Rien néanmoins ne nous permet de choisir l'une ou l'autre, pas même la référence aux phénomènes, c'est-à-dire à l'empirie. Il s'agit alors pour celui qui met en avant la preuve *cosmologique*, de prendre le parti de la thèse « Au monde appartient quelque chose qui, soit comme sa partie, soit comme sa cause, est un être absolument nécessaire », ce qui revient à prendre *position*. Tant que cette position est maintenue — c'est ce que nous avons vu avec la preuve *ontologique* — il ne peut y avoir de contradiction. Néanmoins, il n'y a aucune contradiction à supprimer la position. Alors l'argument s'effondre. Les deux voies de l'antinomie restent donc ouvertes.

¹⁹ KANT, *Critique de la raison pure*, A 452-453 / B 480-481 (Tr. fr., p. 1108-1109)

« Thesis — Zu der Welt gehört etwas, das, entweder als ihr Teil, oder ihre Ursache, ein schlechthin notwendiges Wesen ist.[...] Antithesis — Es existiert überall kein schlechthinnotwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Ursache. » (éd. Meiner, p. 556-557).

CHAPITRE III : L'IMPOSSIBILITÉ D'UNE PREUVE PHYSICO-THÉOLOGIQUE DE L'EXISTENCE DE DIEU

Nous avons vu que la preuve cosmologique, en cours de route, sautait dans la preuve ontologique pour lui emprunter sa force persuasive. Il s'agit maintenant de voir *si* et *comment* une autre preuve est possible, qui n'utiliserait pas des concepts purs, ou l'existence particulière pour entraîner l'existence d'un être nécessaire. Il s'agit d'examiner si la merveilleuse harmonie régnant dans le monde ne pourrait tout simplement être sans une cause qui soit elle-même nécessaire (*ens necessarium, ens realissimum*). Cette preuve, la physico-théologique, est la plus commune.

« Si donc ni le concept de choses en général, ni l'expérience de quelque existence en général ne peuvent fournir ce qui est requis, il ne reste plus qu'un moyen : c'est de chercher si une expérience déterminée, par conséquent celle des choses du monde présent, si sa constitution et son ordonnance ne fourniraient pas un fondement de preuve qui pût nous faire parvenir à la conviction de l'existence d'un être suprême. »¹

En vérité, pour peu que l'on examine le monde et les choses qui nous entourent, il nous faut admettre que le monde ne pourrait être organisé aussi bien, c'est-à-dire si parfaitement bien sans une intelligence suprême. Plus importantes sont les observations scientifiques, plus il faut se rendre à l'évidence que ce monde

¹ Kant, *Critique de la raison pure*, A 620 / B 649 (tr. fr., p. 1230)

« Wenn denn weder der Begriff von Dingen überhaupt, noch die Erfahrung von irgend einem Dasein überhaupt, das, was gefordert wird, leisten kann, so bleibt noch ein Mittel übrig, zu versuchen, ob nicht eine bestimmte Erfahrung, mithin die der Dinge der gegenwärtigen Welt, ihre Beschaffenheit und Anordnung, einen Beweisgrund abgebe, der uns sicher zur Überzeugung von dem Dasein eines höchsten Wesens verhelfen könne. » (éd. Meiner, p. 691).

ne pourrait être comme il est sans l'intervention d'une intelligence, qui l'organise. Cette fois-ci, c'est l'évidence du « donné-à-connaître » qui amène à l'idée d'une organisation intelligente universelle.

« Le monde présent, soit qu'on l'envisage dans l'infinité de l'espace ou dans sa division illimitée, nous offre un si vaste théâtre de variété, d'ordre, de finalité et de beauté que même au seul point de vue des connaissances que notre faible entendement a pu en acquérir, devant tant de si grandes merveilles, toute langue perd sa force d'expression, tout nombre sa puissance de mesure et nos pensées mêmes toute délimitation, si bien que notre jugement sur le tout finit par se résoudre en un étonnement muet, mais d'autant plus éloquent. »²

C'est véritablement parce que cette preuve passe par les merveilles de la nature qui nous entoure qu'elle peut développer son pouvoir de persuasion. En fait, c'est pour cette raison que Kant souhaite qu'elle soit traitée avec respect, car il ne s'agit pas des arguments sophistiqués des écoles et des métaphysiciens, mais bien plutôt de ce que tout un chacun peut constater avec la lumière naturelle. Dans l'Antiquité, les forces de la nature étaient personnifiées par des dieux anthropomorphiques régnant sur les hommes et dont les débats et colères

² Kant, *Critique de la raison pure*, A 622 / B 650 (tr. fr., 1231)

« Die gegenwärtige Welt eröffnet uns einen so unermesslichen Schauplatz von Mannigfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäßigkeit und Schönheit, man mag diese nun in der Unendlichkeit des Raumes, oder in der unbegrenzten Teilung desselben verfolgen, daß selbst nach den Kenntnissen, welche unser schwacher Verstand davon hat erwerben können, alle Sprache, über so viele und unabsehlichgroße Wunder, ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu messen, und selbst unsere Gedanken alle Begrenzung vermissen, so, daß sich unser Urteil vom Ganzen in ein sprachloses, aber desto beredtreres Erstaunen auflösen muß. » (éd. Meiner, p. 692.)

réglèrent leur vie ; la sagesse consistait d'ailleurs à se résoudre avec sérénité à leurs caprices³. Cette personnification des forces de la nature entraîne la croyance en des forces supérieures, mais comme toutefois la nature semble régir par des règles, il est facile de conclure que ces forces sont *intelligentes*. Puis, avec une *religion* qui s'est voulue *universelle* (*katoloú*), il fallait que l'Être suprême, comme *intelligence supérieure*, organisât le monde. Cette déduction repose essentiellement sur la loi de la causalité, toutefois elle diffère de la preuve cosmologique. La preuve physico-théologique sert selon Kant d'introduction à la preuve ontologique, mais elle ne peut parvenir seule à établir la *certitude apodictique* recherchée dans une preuve de l'existence de Dieu ; pour démontrer que Dieu est effectivement l'intelligence suprême qui a créé l'ordre de ce monde, il faudrait encore passer à la preuve ontologique. Il faudrait soit qu'elle fasse appel à l'ensemble des phénomènes en même temps — ce qui est inaccessible en vertu de la finitude de notre connaissance — puis qu'elle démontre que cet ordre est chaque fois construit de façon *intelligente*, ou encore que seule une *intelligence* peut créer un tel ordre. Mais il resterait encore à accéder à une telle intelligence. Sans cela,

« le tout dans son entier devrait s'abîmer dans le gouffre
du néant, si l'on n'admettait quelque chose qui, subsistant par soi-
même originairement et d'une manière indépendante en dehors de

³ Sans nous y attarder, citons en exemple les poèmes homériques qui représentent magistralement cette conception de la sagesse.

ce contingent fini, lui servît de soutien, et qui, comme cause de son origine, assurât également sa durée. »⁴

Ce qu'il faut en retenir, c'est que rien ne peut provenir du néant. Cela a été affirmé précédemment à la fois dans la preuve cosmologique, et dans la preuve ontologique. Cette fois, c'est en examinant ce qui nous entoure, qu'on en arrive à la conclusion qu'*il est impensable que le hasard puisse si bien faire les choses*, autrement dit que s'il y a de l'ordre dans le monde, ce soit complètement par hasard ; le contraire voudrait dire que le néant peut être producteur de quelque chose. Néanmoins, *ex nihilo nihil*, rien ne provient du néant.

Plus la science progresse, c'est-à-dire plus nos connaissances s'étendent, moins il y a de raisons de le penser. On voit aussi comment Leibniz en est arrivé à une conception optimiste du monde. S'il y a de l'ordre dans le monde, alors il y a de l'espoir. La finitude mais surtout le mal ont été tolérés par Dieu, chez Leibniz. Le mal est alors un mal *nécessaire*, puisque nous vivons dans le *meilleur des mondes possibles*.

⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, A 622 / B 650 (Tr. fr., p. 1232)

« [...]so, daß auf solche Weise das ganze All im Abgrunde des Nichts versinken müßte, nähme man nicht etwas an, das außerhalb diesem unendlichen Zufälligen, für sich selbst ursprünglich und unabhängig bestehend, dasselbe hielte, und als die Ursache seines Ursprungs ihm zugleich seine Fortdauer sicherte. » (éd. Meiner, p. 693).

Mais ici, Kant va prendre ses distances par rapport à ce qu'il affirmait en 1763. Car si cet argument est *séduisant parce que plausible*, il n'en est pas pour autant suffisant, c'est-à-dire *apodictique* ; et l'on ne peut, à l'instar de Pascal, se contenter de croire, c'est-à-dire d'avoir la *foi*, pour apaiser notre soif de connaissances. Kant tient à distinguer l'opinion (Meinen), et le savoir (Wissen), de la foi ou croyance (Glauben). Si la *Critique de la raison pure* veut établir ce que la raison humaine peut *connaître*, son étendue et ses limites, la question de la foi ne l'intéresse pas ici. Kant doit écarter cette voie, précisément parce qu'elle dépasse le cadre de la théorie. C'est ce que Kant dit dans la préface à la deuxième édition :

« Je ne puis donc même pas admettre Dieu, la liberté et l'immortalité au service de l'usage pratique nécessaire de ma raison, si je ne démetts pas en même temps la raison spéculative de ses prétentions à des intuitions transcendentales, parce que pour y parvenir elle doit se servir de principes qui, du moment qu'ils ne s'étendent en fait qu'aux objets de l'expérience possible, et s'ils sont cependant appliqués à ce qui ne peut être un objet de l'expérience, le transforment réellement en phénomène et déclarent ainsi impossible toute extension pratique de la raison pure. Je devais donc supprimer le savoir, pour trouver une place pour la foi [...] »⁵

⁵ Kant, *Critique de la raison pure*, BXXIX-BXXX (tr. fr. p. 748)

« Ich kann also Gott, Freiheit und Unsterblichkeit zum Behuf des notwendigen praktischen Gebrauchs meiner Vernunft nicht einmal annehmen, wenn ich nicht der spekulativen Vernunft zugleich ihre Anmaßung überschwenglicher Einsichten benehme, weil sie sich, um zu diesen zu gelangen, solcher Grundsätze bedienen muß, die, indem sie in der Tat bloß auf Gegenstände möglicher Erfahrung reichen, wenn sie gleichwohl auf das angewandt werden, was nicht ein Gegenstand der Erfahrung sein kann, wirklich dieses jederzeit in Erscheinung verwandeln, und so

Toutefois, du strict point de vue théorique, notre constat d'ordre dans le monde ne suffit pas à prouver l'existence de Dieu. Nous pouvons bien faire des analogies avec l'art, nous demeurons dans l'analogie, dans la comparaison. Mais une métaphore n'est pas une preuve. Il faudrait encore examiner *s'il en est véritablement ainsi*. Or, pour ce faire, il faudrait que nous ayons effectivement accès à ce type de conscience supérieure, qui est en propre celle de Dieu. Mais c'est un saut qu'il nous est impossible de faire ; c'est pourquoi Kant dit que « la raison se rendrait blâmable à ses propres yeux, si elle voulait passer de la causalité *qu'elle connaît* à des principes d'explication obscurs et indémonstrables *qu'elle ne connaît pas*. »⁶ En d'autres termes, ce serait se leurrer que de croire que la « causalité divine » est réductible à la « causalité humaine », mais que la divine ne porte que sur un *ensemble plus étendu d'objets* que l'humaine.

Nous avons vu plus haut le problème que pose la contingence de la matière. Le présent argument ne règle pas le problème ; si, en effet, nous posons ce monde-ci comme contingent, c'est-à-dire comme *un monde possible parmi d'autres possibles*, cela ne concerne que la forme, ou plus précisément, la contingence de la forme. Si la substance est un composé de forme et de matière,

alle praktische Erweiterung der reinen Vernunft für unmöglich erklären. Ich mußte also das Wissen aufheben, um zu Glauben Platz zu bekommen [...] » (éd. Meiner, p. 30).

⁶ *Critique de la raison pure*. AK III, 18-19 [BXXIX-BXXX] (Tr. fr., p. 748. Les italiques sont de moi (O. L.)

il nous resterait maintenant à examiner si la *matière* est contingente. Il faudrait alors ou bien que l'être suprême soit hors de la matière, ce qui ne nous est pas accessible, ou bien qu'il soit lui-même fait de matière, ce qui est contradictoire avec sa nature proposée de substance éternelle, immobile, et surtout *séparée*. Ainsi, ou bien les lois de la nature sont les seules à agir sur la matière, ou bien la causalité divine intervient sur tout, y compris la matière, ou encore sur tout, sauf la matière. La preuve peut tout au plus postuler un « architecte du monde » (*Werkmeister*), mais alors auquel tout ne serait pas soumis. En 1763, dans le *Beweisgrund*, Kant prépare déjà sa réfutation d'un tel argument :

« Cette méthode ne peut servir qu'à prouver l'existence d'un auteur des enchaînements et des montages artistiques du monde et non d'un créateur de la matière, origine des éléments constitutifs de l'univers. Défaut considérable, qui fait courir à tous ceux qui se contentent de cette méthode de tomber dans l'erreur que l'on nomme athéisme raffiné, consistant à considérer Dieu comme un artisan qui ordonne et façonne la matière, et non comme un créateur qui l'a tirée du néant et l'a constituée. »⁷

⁷ KANT, *De l'unique fondement possible d'une preuve de l'existence de Dieu (1763)*, AK II, 88, trad. fr. S. Zac, *Œuvres philosophiques I*. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 388.

« Diese Methode kann nur dazu dienen, einen Urheber der Verknüpfungen und künstlichen Zusammenfügungen der Welt, aber nicht der Materie selbst und den Ursprung der Bestandteile des Universums zu beweisen. Dieser beträchtliche Fehler muß alle desjenigen, die sich ihrer allein bedienen, in Gefahr desjenigen Irrtums lassen, den man den feineren Atheismus nennt, und nach welchem Gott im eigentlichen Verstande als ein Werkmeister und nicht als ein Schöpfer der Welt, der zwar die Materie geordnet und geformt, nicht aber hervorgebracht und erschaffen hat, angesehen werde. » (éd. Meiner, p. 68)

Pour prouver qu'il s'agit d'un *créateur* du monde, il faudrait recourir à un argument spécial, que Kant appelle « argument transcendantal », qui supposerait alors que nous ayons accès à une conscience constituante de même nature que celle de Dieu. Mais comme cela ne nous est pas possible, la seule voie qu'il nous reste est celle de la *logique*, qui, sans retour à l'expérience, à l'intuition, ne peut que spéculer à vide⁸. Nous sommes dans l'impasse.

Pour véritablement remonter la chaîne causale, il faudrait nous-mêmes nous placer dans la position de Dieu, ce qui est impossible. En d'autres termes, si un créateur du monde « intuitionnait » le monde, il pourrait remonter la chaîne causale, et expliquer comment et pourquoi le monde est tel qu'il est. Mais ce serait s'illusionner que de croire qu'un tel pouvoir nous est accordé *en vertu de notre raison*. Le dessein de cette preuve est de fonder la théologie au moyen des découvertes de la physique, dans le système de la science, c'est-à-dire de lui donner en d'autres mots son *point d'Archimède*. Mais elle en est incapable. En conséquence,

« la théologie physique ne peut donc pas donner de concept déterminé de la cause suprême du monde, et c'est pourquoi elle est hors d'état de fournir un principe suffisant à la théologie, laquelle à son tour doit former le fondement de la religion. »⁹

⁸ « Sans la sensibilité, nul objet ne nous serait donné ; sans l'entendement, nul ne serait pensé. Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concept sont aveugles. » *Critique de la raison pure*, AK III, 75 [A51/B75], tr. fr, p. 812. « Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. » (éd. Meiner, p. 130)

⁹ *Critique de la raison pure*, AK III, 418 [A628/B656], tr. fr., p. 1236.

« Also kann die Physikotheologie keinen bestimmen Begriff von der obersten Weltursache geben, und daher zu einem Prinzip der

Il serait impensable de saisir, d'intuitionner le monde dans son ensemble¹⁰. Mais dans ce type de preuve, c'est ce que l'on fait. Par quels moyens y prétend-on ?

La preuve physico-théologique, après avoir conclu à la contingence de l'ordre du monde, par la voie empirique, se trouve coincée : il lui est alors nécessaire de quitter le domaine de l'empirie pour examiner la contingence du monde en général. Cette contingence ne peut être conclue que par analogie avec la contingence qui s'y trouve. Autrement dit, on applique à la possibilité du monde en général, les multiples possibilités qui s'y trouvent dans chaque cas particulier. Autrement dit encore, par raisonnement, on en arrive à conclure que s'il y a de la contingence *dans l'ordre du monde*, il doit y avoir une contingence *du monde*. On voit aussi comment Leibniz en est arrivé à une conception *optimiste* du monde. S'il y a de l'ordre dans le monde, alors il y a de l'espoir¹¹. Mais dans ce raisonnement, nous n'avons plus de pierre de touche dans

Theologie, welche wiederum die Grundlage der Religion ausmachen soll, nicht hinreichend sein. » (éd. Meiner, p. 697).

¹⁰ Même en prenant un avion ou une fusée, tout ce que nous pourrions envisager est le phénomène « Terre ». Sur cette question, nous renvoyons au texte d'Edmund HUSSERL, « La Terre ne se meut pas », trad. D. Franck, D. Pradelle et J.-F. Lavigne. Paris, Minuit, coll. « Philosophie », 1989.

¹¹ Est-il besoin de préciser que cela devient un enjeu particulièrement crucial dans la raison *pratique*, dans la mesure où s'il y a du mal dans le monde, c'est toujours déjà un mal nécessaire. Finalité et moralité sont liées chez Leibniz. Après avoir entamé la question dans l' *Impossibilité de toute théodicée*, Kant tentera aussi plus tard de solutionner cet épineux problème.

l'expérience. Il faut donc passer à la preuve cosmologique, pour exploiter sa force persuasive.

« La preuve physico-théologique se trouve donc arrêtée au milieu de son entreprise ; dans son embarras elle saute tout à coup à la preuve cosmologique ; et, comme celle-ci n'est qu'une preuve ontologique déguisée, la première n'atteint réellement son but qu'au moyen de la raison pure, quoiqu'elle ait commencé par renier toute parenté avec elle, et qu'elle ait voulu tout fonder sur des preuves manifestes tirées de l'expérience. »¹²

Il apparaît donc que, après avoir examiné les phénomènes, dans le monde de la physique, les partisans de la preuve physico-théologique utilisent les idées pour s'élever au-dessus de la contingence des phénomènes et pour en dégager une vue d'ensemble. Cette vue d'ensemble, qui constitue un idéal de la raison pure, semble pour eux aller de soi alors que tout retour vers l'expérience est abandonné, qu'il n'y a plus de pierre de touche.

Kant ici s'intéresse seulement à la raison *pure*, non à la raison *pratique*. Il s'agit ici d'établir ce que la raison nous permet de connaître en dehors du recours à l'intuition. Dans le cas de la raison pratique, il sera nécessaire de postuler un idéal, pour guider les actions humaines. Toutefois,

¹² Kant, *Critique de la raison pure*, AK III, 418-419 [A629/B657] (Tr. fr. p. 1237).

« Also blieb der physischtheologische Beweis in seiner Unternehmung stecken, sprang in dieser Verlegenheit plötzlich zu dem kosmologische Beweise über, und da dieser nur ein versteckter ontologischer Beweis ist, so vollführte er seine Absicht wirklich bloß durch reine Vernunft, ob er gleich anfänglich alle Verwandtschaft mit dieser abgeleugnet und alles auf einleuchtende Beweise aus Erfahrung ausgesetzt hatte. » (éd. Meiner, p. 698).

dans le domaine de la métaphysique, cet idéal nous est inaccessible. Ce serait en vain que nous chercherions, encore et encore, à le connaître. Pour nous, il reste au rang d'idéal de la raison pure ; s'il peut être *postulé*, on ne peut en aucun cas déduire qu'il *est*.

Si la preuve de l'existence de Dieu est impossible au moyen de la physique, il faut tout de même le poser, comme idéal, pour guider la science. Le tour de force de Kant est ici de montrer que la preuve physico-théologique ne se suffit pas à elle-même, *parce qu'elle présuppose la preuve ontologique*. On reviendra toujours à ce type de preuve, pour peu que l'on cherche, au moyen de la raison spéculative, à démontrer l'existence de Dieu.

« Je soutiens donc que la preuve physico-théologique ne peut jamais établir à elle seule l'existence d'un être suprême, mais qu'elle est toujours obligée de laisser à l'argument ontologique (auquel elle ne fait que servir d'introduction) le soin de combler cette lacune, et que par conséquent ce dernier argument renferme toujours encore *l'unique fondement d'une preuve possible*, qu'aucune raison humaine ne saurait éviter (si tant est qu'il y ait seulement une preuve spéculative. »¹³

La preuve physico-théologique établit une analogie avec les œuvres d'art, au sens général de *production*. Dans le cas d'une production, l'homme soumet la nature à sa volonté, en la déviant de son cours naturel. Il en va ainsi, par exemple, de la construction d'un bateau. L'arbre, en tant qu'élément naturel, est soumis à des forces qui le dépassent (sur lesquelles il n'a pas le contrôle), et qui vont le *changer*, c'est-à-dire le *transformer*, en bateau, ou encore en maison. Il est alors possible d'établir, par analogie, que la nature suit un principe

similaire, en vertu de la causalité finale. Si, pour poursuivre notre exemple, l'arbre est soumis à des forces qui le dépassent, il pourrait très bien en être de même pour l'ensemble du monde. Cette preuve soutient tout au plus un *architecte* du monde, mais pas un *créateur* du monde. Il faudra passer à la preuve *cosmologique*, qui n'est qu'une preuve *ontologique* déguisée, pour se distancer de l'expérience, et trouver des fondements rationnels à l'existence de Dieu.

Ainsi déchargée du fardeau de la démonstration de l'existence de Dieu, la métaphysique future, qui pourra se présenter comme science, pourra alors *progresser*. Il est toutefois nécessaire de conserver un idéal de Bien et de Beau, afin de nous diriger, nous, individus, dans l'existence. La nécessité de l'Être suprême devient cruciale dans la raison *pratique*. Toutefois, dans la raison pure, cette question peut être considérée comme close : ni la philosophie théorique, ni la physique, pas plus qu'une autre science ne peut faire la démonstration de l'existence de Dieu. Comme le disait Kant en 1763, « il est absolument nécessaire que l'on soit convaincu de l'existence de Dieu, mais il n'est pas aussi nécessaire de la démontrer »¹⁴.

¹³ *Critique de la raison pure*, AK III, 416 [A625/B653] (Tr. fr., p. 1233).

« Ich behaupte demnach, daß der physikotheologische Beweis das Dasein ein höchsten Wesens niemals allein dartun könne, sondern es jederzeit dem ontologischen (welchem er nur zur Introdution dient) überlassen müsse, diesen Mangel zu ergänzen, mithin dieser immer noch den einzigmöglichen Beweisgrund (wofern überall nur ein spekulativer Beweis stattfindet) enthalte, den keine menschliche Vernunft vorbeigehen kann. » (éd. Meiner, p. 694-695).

¹⁴ KANT, E. *Sur l'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu* (1763), AK II, 163, in KANT, *Œuvres philosophiques, tome I*. Tr. fr. S. Zac. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1985, p. 434.

«Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nötig, daß man es deminstriere. » (éd. Meiner, p. 116).

CONCLUSION

Avec la réfutation de *toutes* les preuves possibles de l'existence de Dieu, Kant épure la métaphysique d'une prétention qu'elle avait depuis ses débuts, de *prouver* l'existence d'un être suprême. L'idée de Dieu n'est pas abolie pour autant ; il s'agit simplement de comprendre pour tout un chacun qu'on ne pourra arriver à aucune certitude apodictique quant à son existence. La conclusion du texte de 1763 — où Kant décrète qu' « il est absolument nécessaire que l'on soit convaincu de l'existence de Dieu, mais il n'est pas aussi nécessaire de la démontrer »¹ — replace la conviction quant à l'existence de Dieu dans la sphère *subjective* : il ne s'agit plus d'une connaissance possible, mais d'une croyance. Lorsque Kant voudra fonder la métaphysique des mœurs, il reviendra sur ces considérations : il faut poser Dieu comme postulat. C'est un idéal qui nous guide, qui nous permet de poser une conscience infinie et parfaite qui pense le bien.

Il ne s'agissait pas seulement pour les prédécesseurs de Kant de poser l'existence de Dieu, mais bien son existence *nécessaire*. Au moyen de concepts purs, ils développèrent une preuve selon laquelle un *ens realissimum* doit avoir toutes les qualités, par voie de conséquence l'existence, qui est une qualité. Kant répliquera dès 1763 que l'existence n'est pas un *prédicat*. En 1781, il dira

¹ KANT, *L'Unique fondement*, AK II, 163. (Tr. fr. S. Zac, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, p. 435.)

qu'elle n'est pas un prédicat *réel*, c'est-à-dire le prédicat d'une chose. Il s'agit simplement de voir que « être » renvoie soit à la position *logique*, ou à la position *réelle* d'une chose, mais que cela n'ajoute rien à la chose. Mais, dans un cas comme dans l'autre, il ne nous est pas possible d'arriver à une certitude apodictique.

C'est précisément parce que les trois preuves sont liées qu'il n'est pas possible de démontrer l'existence de Dieu. Dans le cas d'une loi de la nature, il nous est possible de valider la loi par le retour à l'expérience ; mais Dieu n'est pas un objet possible de la connaissance humaine. Il est certes possible de *penser* Dieu, voire de le poser comme hypothèse de départ pour une démonstration. Une fois qu'il est posé, tous ses prédicats le suivent, y compris celui d'être souverainement réel (*ens realissimum, höchsterealestes Wesen*), ou absolument nécessaire (*ens necessarium, notwendiges Wesen*). Les prédécesseurs de Kant ont affirmé que sa non-existence est impossible, parce que contradictoire. Cela est vrai tant et aussi longtemps que Dieu est posé ; mais s'il ne l'est pas, il n'en résulte pas de contradiction, car en supprimant Dieu, nous supprimons aussi tous ses prédicats, de la même façon qu'en supprimant un triangle, nous en supprimons aussi les trois angles. Le jugement « Dieu est tout-puissant » est un jugement bien construit, mais sans référence à une expérience empirique, il devient une connaissance seulement possible ; et devant une connaissance possible, rien n'empêche que ce jugement ne corresponde à aucun objet. Il est alors soumis aux dérives de la fabulation.

La preuve cosmologique tente d'éviter le piège d'une démonstration uniquement faite de concepts purs, en partant d'une existence particulière pour en arriver à l'existence nécessaire. La règle d'implication se formule ainsi : « Si quelque chose existe, alors existe aussi un être nécessaire. Or j'existe au moins moi-même, donc un être nécessaire existe. ». Ici, la règle d'implication fonctionne très bien une fois posée, mais rien ne nous permet d'affirmer que cette règle « si A existe, alors B existe nécessairement » est valide. Le principe de causalité est ici posé comme principe universel, ce qui est une erreur, selon Kant, car en dehors du monde sensible, rien ne nous prouve que le principe de causalité est applicable. Tous les subterfuges possibles et imaginables ont été tentés, mais la preuve cosmologique est en fait une preuve ontologique déguisée, et ceux qui l'ont mise de l'avant ont tenté d'éviter le piège d'une preuve par concepts purs, pour y revenir après un bref détour par une expérience particulière. Il est important de rappeler que la collusion de ces deux preuves est très séduisante, car elle rend nécessaire la démonstration, pour peu que l'auditeur nous accorde qu' « il existe au moins quelque chose ».

Quant à la preuve physico-théologique, qui est la plus ancienne et celle qui mérite d'être traitée avec le plus de respect puisqu'elle est la mieux adaptée à l'opinion commune, il s'agit d'avancer que le monde, dans toute sa beauté et sa complexité, ne pourrait être aussi bien organisé sans une conscience infinie et parfaite pour le faire. Cette hypothèse est la plus plausible, mais on ne peut faire de preuve avec elle. Alors qu'elle entreprend au moyen d'exemples de démontrer l'existence de Dieu, elle doit, pour aboutir, passer à la preuve

cosmologique, c'est-à-dire s'arrêter dans son entreprise. Ce subterfuge fonctionne très bien tant et aussi longtemps que l'on ne se rend pas compte que la preuve physico-théologique doit nécessairement s'arrêter dans sa marche, car il nous est impossible d'envisager l'ensemble des phénomènes en même temps.

Nous avons exposé comment Kant réfute les preuves de l'existence de Dieu. Le tour de force de Kant consiste à montrer comment les trois preuves sont en collusion les unes avec les autres, ce qui éclaircit les truchements sophistiqués de ses prédécesseurs. La question de la foi n'est pas éliminée chez Kant pour autant ; il s'agit simplement, dans la *Critique de la raison pure*, d'examiner le pouvoir de la raison en général, de répondre à la première question « Que puis-je savoir ? ». Les efforts pour prouver l'existence de Dieu ont été vains. Il reste à tout un chacun de décider pour lui-même de ses croyances, afin de savoir ce qu'il doit faire, et ce qui lui est permis d'espérer.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de Kant

TEXTES ALLEMANDS :

- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek Bd. 505, 1998, 995 p.
- KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek Bd. 38, 1929, 200 p.
- KANT, I. *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Lateinisch-Deutsch*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek Bd. 251, 1958, 104 p.
- KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek Bd. 39a, 1968 (1924), 394 p.
- KANT, I. *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, Philosophische Bibliothek Bd. 47/II, 1963, 116 p.

TRADUCTIONS FRANÇAISES :

- KANT, E. *Critique de la raison pure*, trad. A. J. Delamarre et F. Marti (J. Barni). in KANT, Œuvres philosophiques, tome I. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1985, p. 705-1463.
- KANT, E. *Critique de la raison pratique*, trad. L. Ferry et H. Wismann. Paris, Gallimard, coll. « Folio-Essais », 1985, n° 133, 250 p.

- KANT, E. *La Dissertation de 1770 suivie de Lettre à Marcus Herz*, trad. (respectivement) P. Mouy et A. Philonenko. Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque des textes philosophiques », 1967, 140 p.
- KANT, E. *La Dissertation de 1770 : De la Forme et des principes du monde sensible et du monde intelligible*, trad. F. Alquié, in KANT, Œuvres philosophiques, tome I. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1985, p. 629-678.
- KANT, E. *Sur l'unique fondement possible d'une preuve de l'existence de Dieu* (1763), in KANT, Œuvres philosophiques, tome I. Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1985, p. 323-434.
- KANT, E. *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff* (1793). Tr. fr. Louis Guillermit. Paris, Vrin, 1968, 142 p.

TEXTES GRECS ET LATINS

- BAUMGARTEN, A. G. *Metaphysica* (1741). Hildeseim, Olms, 1963, 432 p.
- WOLFF, C. F. von. *Philosophia prima sive Ontologia* (1736). Hildesheim, Georg Olms, 1962, 774 p.
- WOLFF, C. F. von. *Cosmologia generalis*. (1737). Hildesheim, Georg Olms, 1964, 532 p.
- WOLFF, C. F. von. *Cogitationes rationales de viribus intellectus humani* (1736). Hildesheim, Georg Olms, 1983, 196 p.
- ARISTOTE, *Métaphysique (texte grec)* in SCHWEGLER, Dr. A., *Die Metaphysik des Aristoteles. Grundtext und kritischer Apparat*. (2 Bände). Frankfurt am Main, Minerva, 1960, 262 p. (tome I), 388 p. (tome II).

COMMENTAIRES ET ARTICLES :

- ALLISON, H. E. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven, Yale University Press, 1983.
- CASSIRER, E. HEIDEGGER, M. *Débat sur le kantisme et la philosophie. (Davos, mars 1929). Et autres textes de 1929-1931*, trad. P. Aubenque, J.-M. Fataud, et P. Quillet. Paris, Beauchesne, coll. « Bibliothèque des archives de philosophie », 1972, 131 p.
- COHEN, H. *Kants Theorie der Erfahrung (1918)*. Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1987, Bd. 1, 797 p.
- COHEN, H. *Kommentar zu Immanuel Kants Kritik der reinen Vernunft (1917)*. Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1989, Bd. 4, 256 p.
- DELEUZE, G. *La philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés*. Paris, Presses Universitaires de France, coll. « SUP - Initiations philosophiques », n° 59, 1963 (1971), 111 p.
- DREYFUS, G. « L'apparence et ses paradoxes dans la *Critique de la raison pure* », *Kant-Studien*, n° 67 (1976), p. 493-549.
- FREULER, L. *Kant et la métaphysique spéculative*. Paris, Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », 1992, 384 p.
- GRONDIN, J. *Emmanuel Kant avant-après*. Paris, Criterion, coll. « La création de l'esprit », 1991, 204 p.
- GRONDIN, J. *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*. Paris, Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », 1989, 204 p.
- GRONDIN, J. *Kant zur Einführung*. Hamburg, Junius, 1994, 167 p.
- HAVET, J. *Kant et le problème du temps*. Paris, Gallimard, coll. « La jeune philosophie », 1946, 230 p.
- HAZEBROUCQ, M.-F. *La folie humaine et ses remèdes. PLATON : Charmide ou de la Modération*. Paris, Vrin, 1998, 360 p.
- HEGEL, G. W. F. *Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1966, 187 p. Traduction française : HEGEL, G.

- W. F. *Les preuves de l'existence de Dieu*. Trad. Henri Niel. Paris, Aubier-Montaigne, 1947, 248 p.
- HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik. Erster Teil*. in HEGEL, G. W. F. *Sämtliche Werke, Band III*. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1923, 404 p. Traduction française : HEGEL, G. W. F. *La Science de la logique. Livre premier*. Trad. G. Jarzyk et P.-J. Labarrière. Paris, Aubier-Montaigne, 1976, 916 p.
- HEIDEGGER, M. *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, trad. E. Martineau. Paris, NRF-Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie. Série : œuvres de Martin Heidegger », 1982, 393 p.
- HEIDEGGER, M. *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. A. de Waelhens et W. Biemel. Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de philosophie », 1953, 308 p.
- HEIDEGGER, M. *La thèse de Kant sur l'être*. Trad. L. Braun et M. Haar, in HEIDEGGER, M. *Questions I et II*. Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1968, p. 376-422.
- HEIDEGGER, M. *Qu'est-ce qu'une chose ?*, trad. J. Reboul et J. Taminiaux. Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1971, 254 p.
- HUSSERL, E. *L'origine de la géométrie*. Tr. fr. J. Derrida. Paris, Presses Universitaires de France, coll. « Épiméthée », 1962, p. 173-215.
- HUSSERL, E. *L'Arche-originare Terre ne se meut pas. Recherches fondamentales sur l'origine phénoménologique de la spatialité de la nature*. Tr. fr. D. Franck, D. Pradelle, J.-F. Lavigne. Paris, Minuit, coll. « Philosophie », 1989, 29 p.
- LABERGE, P. *La théologie kantienne précritique*. Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1973, 192 p.
- MOREAU, J. *Le Dieu des philosophes*. Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 1969, 166 p.

- PICHÉ, C. *Das Ideal : ein Problem der Kantischen Ideenlehre*. Bonn , Bouvier Verlag Herbert Grundmann, coll. « Conscientia - Studien zur Bewußtseinphilosophie », 1984, Band 12, 181 p.
- PICHÉ, C. *Kant et ses épigones : le jugement critique en appel*. Paris, Vrin, coll. « Histoire de la philosophie », 1995, 248 p.
- REBOUL, O. *Kant et le problème du mal*. Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1971, 272 p.
- RENAUT, A. *Kant aujourd'hui*. Paris, Aubier, 1997, coll. « Philosophie », 512 p.
- THEIS, R. « De l'illusion transcendente », *Kant-Studien*, n° 76 (1985), p. 119-137.