



La **REVUE**  
**PHILOSOPHIQUE**

de l'Université Libre des Sciences de l'Homme

---

---

**KANT.**  
*Approches  
thématique et critique*

**n° 17**

**Avril 1994**  
**Série 6**

**N° 17**

## **SOMMAIRE**

- **Editorial** ..... p. 3
- **Kant : Notice bio-bibliographique**  
*B. MORFIN* ..... p. 7
- **Kant, la vérité, produit de la raison**  
*J. de MONLEON* ..... P. 17
- **Sur la troisième antinomie de Kant**  
*C. DUCOT*..... p. 39
- **Les preuves de l'existence de Dieu dans la philosophie de Kant (1724-1824)**  
*M-D PHILIPPE* ..... p. 51
- **Ethique du devoir ou éthique de la personne ?** ..... p. 91  
*H. HAIR*
- **Bibliographie** ..... p.111

---

*Directeur de la Publication : M. Morfin*  
*Imprimé par Copte Edition — 11bts, rue de Maubeuge — 75009 PARIS*

**Université Libre des Sciences de l'Homme**

169, rue du Faubourg Saint Antoine  
75011 PARIS  
Tél. 43 42 42 38

Dépôt légal : Décembre 1992

ISSN 1244-5487

## LES PREUVES DE L'EXISTENCE DE DIEU DANS LA PHILOSOPHIE DE KANT (1724-1804)

En 1763, c'est-à-dire à une époque où il a déjà rompu avec l'école de Wolff, mais où il n'a pas encore renoncé définitivement à la possibilité d'une métaphysique (bien qu'il considère déjà celle-ci comme «un sombre océan sans rivages»<sup>1</sup>) Kant compte encore parmi ceux qui ne peuvent «résister au désir de s'enquérir [d'une] démonstration» de l'existence de Dieu<sup>2</sup> ; et il en propose une, qu'il considère à la fois comme entièrement neuve et comme la seule

---

<sup>1</sup> Voir l'*Avant propos de L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*, p. 72: «pour atteindre ce but, il faut explorer les abîmes sans fond de la métaphysique, sombre océan sans rivages et sans phares sur lequel on ne peut s'aventurer qu'à condition de procéder comme le marin qui affronte une mer inconnue. Celui-ci, aussitôt qu'il rencontre une terre ferme, repère le chemin qu'il a parcouru; il examine si (...) des courants n'auraient pas à son insu égaré sa marche.» En 1793 Kant reprendra la même image mais en un sens, cette fois, totalement négatif: la métaphysique, écrira-t-il est une mer sans rivage sur laquelle le progrès ne laisse aucune trace et dont l'horizon ne renferme aucun point de mire permettant de se rendre compte du chemin parcouru pour s'en approcher» (*Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff*, Préface, p. 9).— Voici comment en 1763-64, Kant définit la métaphysique: «La Métaphysique n'est pas autre chose qu'une Philosophie portant sur les premiers principes de notre connaissance» (*Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*, p. 39); elle n'est «qu'une Philosophie appliquée aux connaissances rationnelles les plus générales» (*op. cit.*, p. 51). La métaphysique ne dispose pas «de principes, formels ou matériels, de la certitude, qui soient d'une autre espèce que ceux de la Géométrie. (...) La Métaphysique est susceptible d'une certitude qui suffit à la conviction, tout autant que les Mathématiques; mais ces dernières sont plus faciles et participent davantage de l'intuition» (*op. cit.*, p. 55). Sa véritable méthode «est fondamentalement (*im Grunde*) identique à celle que Newton à introduite en Physique, et qui y a été d'un si utile succès» (*op. cit.*, p. 42).

<sup>2</sup> *L'unique fondement possible...*, p. 71.

qui soit possible<sup>1</sup>. Il n'y a en effet pour lui que quatre preuves concevables, qui peuvent se ramener à deux espèces principales, selon qu'elles ont pour fondement le possible ou l'existant<sup>2</sup>. Or

---

<sup>1</sup> Déjà, dans son *Explication nouvelle des premiers principes de la métaphysique* (*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* [1755]), Kant avait abordé la question de la démonstration de l'existence de Dieu, en réaction contre Descartes et «les philosophes modernes» qui, à sa suite, affirment que «Dieu a en lui-même sa raison d'être» (*op. cit.*, prop. VI, Scholion, in *Werke* (Suhrkamp) I, p. 430). On ne peut en effet affirmer cela, car «tout ce qui contient en soi la raison de l'existence de quelque réalité, est la cause de cette réalité», et par conséquent «quelque chose qui aurait en soi-même la raison de son existence serait cause de soi-même. Mais puisque la notion de la cause est, selon la nature, antérieure à la notion du causé, et que celle-ci est postérieure à celle-là, le même serait à la fois antérieur et postérieur à lui-même, ce qui est absurde» (*ibid.*, prop. VI). Kant reproche également à Descartes et à ses successeurs de recourir à la notion même de Dieu pour «postuler que son existence est déterminée»; or «il est facile de voir que cela se fait idéalement, non réellement. On se forme une notion d'un certain être, en qui est la totalité de la réalité (*omnitude realitatis*); il faut reconnaître que, par ce concept, on est obligé; de lui accorder l'existence. L'argumentation procède donc ainsi: si toutes les réalités sont unies dans un certain être sans gradation, cet [être] existe; si elles sont seulement conçues unies [de la sorte], l'existence de cet [être] ne se trouve elle-même que dans les idées» (*loc. cit.*, scholion, p. 432). Mais alors, objecte Kant, mieux valait raisonner de la manière suivante: «en formant en nous la notion d'un être que nous appelons Dieu, nous l'avons déterminée de telle sorte que l'existence y soit incluse. Si donc la notion ainsi préconçue est vraie, il est vrai aussi que [cet être] existe. Ceci soit dit à l'adresse de ceux qui donnent leur assentiment à l'argument de Descartes» (*ibid.*). Kant expose ensuite sa propre démonstration, qui consiste en une démonstration de la proposition suivante: «Il y a (*datur*) un être dont l'existence précède sa propre possibilité à celle de toutes les réalités, dont on dit, à cause de cela, qu'il existe de manière absolument nécessaire. On l'appelle Dieu» (*loc. cit.*, prop. VII, p. 432). En démontrant cette proposition, Kant donne une démonstration de l'existence de Dieu qu'il estime «aussi essentielle qu'elle peut l'être» et qui, sans être à proprement parler «génétique», est cependant fondée sur une raison tout à fait première, à savoir «la possibilité même des réalités» (*ibid.*, scholion, p. 434). Si bien que, «si l'on supprime Dieu, ce n'est pas seulement toute existence des réalités, mais leur possibilité interne elle-même qui est entièrement anéantie» (*ibid.*). Cette démonstration de l'existence de Dieu procède de la manière suivante, à partir de la notion (logique) de possibilité: «Puisque la possibilité n'a lieu que par la non-répuissance de certaines notions réunies, et qu'ainsi la notion de possibilité résulte d'une comparaison; et puisqu'il est nécessaire aussi qu'en toute comparaison il y ait des choses à comparer, et que là où il n'y a rien du tout il n'y ait pas de place pour la comparaison, ni pour la notion de possibilité qui lui correspond, il s'ensuit que rien ne peut être conçu comme possible que ce qui existe de réel en toute notion possible, et que même (puisque, si on refuse cela, il n'y aurait rien du tout de possible, c'est-à-dire qu'il n'y aurait rien que d'impossible), il existera d'une manière absolument nécessaire. Or il est nécessaire que toute cette réalité soit réunie dans un être unique» (*loc. cit.*, démonstration de la prop. VII, pp. 432-434). Kant explique alors pourquoi «ces réalités (*haec realia*) qui sont comme la matière (*velut materiale*) de tous les concepts possibles» doivent, pour qu'il y ait nécessité absolue, «constituer un être infini», qui ne peut être qu'unique (voir p. 434).

<sup>2</sup> Voir *L'unique fondement possible...*, pp. 183-184: «Tout fondement de preuve doit être tiré, soit des notions idéales du simple possible, soit des données expérimentales de l'existant. Dans le premier cas, on conclut, soit du possible comme principe à l'existence de Dieu comme conséquence [c'est la preuve de Descartes], soit du possible comme conséquence à l'existence de Dieu comme principe [c'est la preuve proposée ici par Kant]. Dans le second cas, de même, ou bien l'on part de ce dont on constate l'existence pour conclure seulement à



## Les preuves de l'existence de Dieu ...

deux d'entre elles sont impossibles: la preuve cartésienne, qui part du possible<sup>1</sup>, et la preuve de Wolff, qui part de l'existant<sup>2</sup>. Une troisième, la preuve «cosmologique»<sup>3</sup> (qui part elle aussi de l'existant), reste incapable d'acquiescer «une certitude et une exactitude mathématiques» et ne sera donc jamais «une véritable démonstration»<sup>4</sup>. Certes la preuve cosmologique peut être utile si l'on veut se mettre à la portée du sens commun; mais en fait d'exactitude et de rigueur logique, la meilleure preuve et, en définitive, la seule qui soit véritablement démonstrative, est celle que Kant propose et qu'il appelle ici «la preuve ontologique»<sup>5</sup>: celle qui, partant «des concepts

---

l'existence d'une *cause première et absolue*, puis, par l'analyse de ce concept-ci, aux attributs de Dieu [c'est la preuve de Wolff] ou bien l'on remonte directement des données de l'expérience à la fois à l'*existence* et aux *attributs* de Dieu [c'est la preuve «cosmologique»].»

<sup>1</sup> Pour conclure «de l'idée du pur possible comme principe (...) à l'existence comme conséquence», il faut, par décomposition logique, découvrir l'existence dans le concept de possible; il faudrait donc pour cela «que l'existence fût contenue dans le possible à titre d'attribu»; mais ce cas ne se présente jamais. Une telle démonstration est donc impossible (*op. cit.*, p. 184). Kant ne fait ici que réfuter rapidement cette preuve «antérieure déjà à Descartes», au sujet de laquelle il note: «on pourrait tout aussi bien, du concept de n'importe quoi, pourvu qu'on se le représentât comme le plus parfait dans son genre, conclure à son existence; conclure par exemple, à l'existence du monde le plus parfait, parce que ce monde est concevable» (*ibid.*).

<sup>2</sup> Kant admet avec Wolff que «si quelque chose existe, il existe quelque chose qui ne dépend de rien d'autre», et «accepte donc comme démontrée l'existence d'une ou de plusieurs choses qui ne sont plus les effets d'aucune autre chose». Il veut bien souscrire encore à la conclusion «donc, quelque chose existe nécessairement» (encore qu'elle soit déjà bien moins sûre); mais ce qu'il conteste, c'est la déduction des attributs à partir de la nécessité absolue entendue comme nécessité *logique* (voir pp. 186-187). De plus — c'est là que réside le «nœud de la question» — le prétendu point de départ de la preuve (dans le fait *constaté* d'une *existence*) est en réalité entièrement inutile à la preuve. Il est intéressant de noter que le reproche fait dans la *Critique de la raison pure* à la preuve «cosmologique» (cf. ci-dessus, p. 000) est déjà présent ici: la preuve de type wolffien ne s'est réclamée ostensiblement du point de départ de l'expérience «que pour l'abandonner. Non moins que la preuve cartésienne, elle est échafaudée tout entière sur l'unique prétention de trouver l'existence d'un être dans l'identité ou la contradiction des attributs»; elle ne posera jamais ses conclusions «sur autre chose que sur des concepts de choses possibles, et non sur l'expérience» (*op. cit.*, p. 187).

<sup>3</sup> Cette preuve consiste «à partir de la constatation expérimentale d'un être-là (*Dasein*) pour aller tout ensemble à l'être-là de Dieu et à ses attributs» (p. 187), par le moyen de «la considération des qualités constatées dans les choses de l'univers et de la contingence de tout cet univers» (p. 188). «Aussi ancienne que l'esprit humain», elle «durera aussi longtemps que subsistera dans une créature raisonnable le désir de prendre part à la noble contemplation de Dieu manifesté par ses œuvres» (pp. 188-189).

<sup>4</sup> Voir *op. cit.*, pp. 188, 189 et 191.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 188: «On me permettra de nommer ontologique la première preuve...» Cf. pp. 189-190: «sauf illusion de ma part, la preuve ontologique que nous avons retenue me paraît

des possibles», n'admet, pour fondement de la démonstration, que le «principe (...) qui sous la possibilité interne des choses pose quelque existant»<sup>1</sup>.

Dans une première partie qui «pose le fondement même de la preuve»<sup>2</sup>, Kant commence par montrer que «pour aucune chose l'existence (*Dasein*) n'est attribut ou détermination»<sup>3</sup>, mais que l'existence est simplement «la position absolue d'une chose»<sup>4</sup>. Puis,

---

capable de toute la force à laquelle on reconnaît une démonstration.»

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 188. Cf. pp. 191-192: «Il n'y a qu'un seul Dieu, et qu'un seul fondement de preuve sur lequel il soit possible d'asseoir l'être-là de Dieu avec cette certitude qu'aucune objection n'ébranlera. (...) Toutes les autres choses qui existent, n'importe lesquelles et n'importe où, pourraient aussi bien n'exister pas. La constatation des choses contingentes ne nous fournira donc jamais aucun point d'appui pour conclure à l'être-là (*Dasein*) de ce dont le non-être là est impossible. La différence entre cet être-là et toutes les autres consiste uniquement en ce que la négation de l'être-là de Dieu est un non absolu. La possibilité interne, les essences des choses, voilà ce dont la suppression supprime tout pensable. C'est donc là que se trouve l'indice propre de l'existence de l'être de tous les êtres. C'est là qu'il vous faut chercher le siège de la preuve; si vous ne croyez pas qu'il soit là, quittez ce sentier peu frayé, rabattez-vous sur la grand-route de la raison humaine. Il est absolument nécessaire que l'on se pénètre de l'être-là de Dieu, il n'est pas aussi nécessaire qu'on le démontre.» — Cette remarque finale indiquerait-elle que Kant ne tient pas tellement à sa démonstration ?...

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 76. La seconde partie montrera l'efficacité de cette preuve, les «grands avantages» qui lui sont propres (p. 107 ss.); enfin la troisième montrera «qu'il n'y en a pas d'autre possible pour prouver l'existence de Dieu» (p. 76).

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 79. «Dans la possibilité d'une chose, conçue d'après sa détermination complexe, il ne peut manquer aucun attribut» (*ibid.*; remarquons que Kant fait intervenir ici la connaissance que «l'Être Suprême a des choses possibles qui, en fait, n'existent pas»). Cf. p. 92: «L'existence n'est pas du tout un attribut.» Cependant, on se sert du terme «existence» comme d'un prédicat. Kant estime qu'il n'y a pas à cela grand inconvénient, ni risque d'erreurs dangereuses, aussi longtemps que l'on ne prétend pas, par une analyse de concepts de purs possibles, en extraire de l'existence. Mais c'est ce qui se pratique lorsque l'on entreprend de démontrer une existence absolument nécessaire; et alors, on a beau chercher l'existence parmi les attributs d'un tel être possible, elle n'y figure certainement pas» (*op. cit.*, p. 80).

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 81. «L'idée de position est (...) tout à fait équivalente à l'idée d'être. Or quelque chose peut être posé d'une manière purement relative, ou mieux, on peut purement considérer la relation (*respectus logicus*) de quelque chose, en tant qu'attribut, avec autre chose. Alors, le mot être, autrement dit l'affirmation de cette relation, n'est rien que la copule dans un jugement. Si, au contraire, on considère, non pas cette relation *in abstracto*, mais une chose en elle-même et pour elle-même, alors être signifie exister. (...) Il faut seulement prendre garde de ne pas confondre être = existence avec être = relation entre sujet et attribut» (*ibid.*). «Quand je dis: Dieu est tout-puissant, je ne fais que penser un rapport logique entre Dieu et la toute-puissance, celle-ci étant l'attribut de celui-là; je ne dis rien de plus. Que Dieu soit, c'est-à-dire qu'il soit posé absolument, qu'il existe, ceci n'est nullement contenu dans ma susdite proposition. Voilà pourquoi on peut faire du mot être un usage très légitime, même pour relier des idées contradictoires, par exemple dans ce jugement: le Dieu de Spinoza est soumis à de perpétuels changements. (...) Les rapports de n'importe quel attribut avec son

## Les preuves de l'existence de Dieu ...

analysant le concept de possibilité, il distingue, en toute possibilité, «d'une part la chose pensée, d'autre part l'accord, conforme au principe de contradiction, de ce qui dans cette chose est pensé simultanément»<sup>1</sup>. Cet accord constitue la *forme* ou encore le *logique* de la possibilité; tandis que «la chose dans laquelle cet accord s'accomplit», autrement dit ce qui est «donné», ce qui est *matière* à pensée, constitue le *réel* de la possibilité<sup>2</sup>.

La possibilité peut donc disparaître de deux manières: «non seulement en cas de contradiction interne, d'impossibilité logique, mais encore dans le cas où il n'est fourni à la pensée aucune matière, aucune donnée»<sup>3</sup>. Dans le premier cas, c'est la *forme* de la possibilité (l'accord avec le principe de contradiction) qui est anéantie; dans le second cas, c'est-à-dire dans le cas d'une absence complète de toute existence, il n'y a pas de contradiction interne<sup>4</sup>,

---

sujet ne révèlent jamais une existence, à moins que le sujet ait été déjà posé comme existant. "Dieu est tout-puissant" demeure nécessairement une proposition exacte, même aux yeux de l'homme qui n'admet pas l'existence de Dieu, pourvu que cet homme ait bien compris comment je conçois Dieu. Mais l'existence de Dieu ne peut découler que de la manière même dont Dieu a été posé, car elle ne découle point de ses attributs. Et si le sujet n'a pas été d'avance proclamé existant, on se demandera devant chaque attribut si cet attribut appartient à un sujet existant ou seulement possible. L'existence ne peut donc pas être elle-même un attribut. Quand je dis: Dieu est une chose existante, il semble bien que j'exprime le rapport d'un attribut à un sujet. Mais l'expression est inexacte. Pour bien parler, il faudrait dire: Quelque chose qui existe est Dieu, en d'autres termes: à une chose qui existe conviennent ces attributs dont nous désignons l'ensemble par le mot Dieu» (*ibid.*, pp. 81-82). Kant précise ensuite que si l'on considère ce *qui est posé*, «il n'est rien posé de plus dans le réel que dans le possible»; mais que si on considère *comment cela est posé*, alors, en ce sens, «l'affirmation de l'existence ajoute quelque chose à la position» (*op. cit.*, p. 83). Autrement dit: «dans le réel, il n'est rien posé de plus que dans le possible, en tant qu'il s'agit des attributs; mais dans le réel il est posé plus que dans le possible, en tant qu'il s'agit de la position absolue de la chose même» (*ibid.*, p. 84). Kant estime que l'explication de Wolff, selon laquelle l'existence est «un complément de la possibilité», est «manifestement très vague» (*ibid.*).

<sup>1</sup> Voir *op. cit.*, pp. 86-87. Kant prend l'exemple d'un triangle qui a un angle droit: un tel triangle est en soi possible. «Le triangle, l'angle droit sont les données ou la matière de cette possibilité; la forme consiste dans l'accord entre le triangle et l'angle droit» (p. 87).

<sup>2</sup> Cf. *loc. cit.*, p. 87. Ce qui est premier, c'est la matière de la possibilité: «tout possible consiste en quelque chose qui, premièrement, peut être pensé, et qui, secondement, renferme, conformément au principe de contradiction, une convenance logique» (*ibid.*).

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> «Dans la négation de toute existence, il n'y a pas de contradiction interne; pour qu'il y en eût une il faudrait que quelque chose fût à la fois posé et retiré, et, puisque rien n'est posé, on ne peut évidemment pas dire que cette suppression renferme une contradiction interne.» Cf. p. 92: «la suppression de l'existence n'est la négation d'aucun attribut, elle n'opère sur la chose aucun retranchement qui puisse entraîner une contradiction interne. La suppression d'un objet

mais «la matière, (...) la donnée de toute possibilité est supprimée», et donc toute possibilité est supprimée<sup>1</sup>. Supprimer toute existence, c'est supprimer toute possibilité. Mais la suppression radicale de toute possibilité est proprement *l'impossible*: «par conséquent, il est absolument impossible que rien n'existe»<sup>2</sup>.

Il s'agit donc de «démontrer que les possibilités, toutes en général et chacune en particulier, postulent quelque chose de réel, soit un, soit plusieurs»<sup>3</sup>. Ce «quelque chose», «cet existant sur lequel se fonde, comme sur un principe, la possibilité interne de toute autre chose» en ce sens qu'il fournit «les données et la matière du pensable», Kant le nomme «le premier fondement réel de cette possibilité absolue», en le distinguant du «premier fondement logique», c'est-à-dire du principe de contradiction, dont relève la *forme* de la possibilité<sup>4</sup>. Il faut en effet bien distinguer les deux (le fondement logique et le fondement réel de la possibilité). Car pour qu'un corps enflammé, par exemple, soit possible, il n'est pas nécessaire «que les données du corps, du feu, etc. aient besoin

---

existant est une négation complète de tout ce qui, par l'existence, serait posé simplement ou absolument. (...) Ce que la non-existence enlève à une chose, ce n'en est pas le contenu, c'est tout autre chose; de la suppression de l'existence ne résulte donc jamais de contradiction. Ce qui est contradictoire, c'est «qu'il y ait une possibilité quelconque et que pourtant il n'y ait rien d'existant (...); car si rien n'existe, rien non plus n'est donné qui puisse être pensé, et l'on se contredit soi-même si on veut néanmoins que quelque chose soit possible» (p. 87-88).

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 88. Cf. p. 87 : «Si donc toute existence est supprimée, il n'y a absolument plus rien de posé, plus rien de donné, il n'y a plus matière à rien de pensable, et toute possibilité est entièrement anéantie.»

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 88. Après avoir donné à la démonstration de Kant la forme du syllogisme suivant — *Ce qui supprimerait toute possibilité est absolument impossible. Or l'inexistence d'un Etre nécessaire supprimerait toute possibilité. Donc l'inexistence d'un Etre nécessaire est absolument impossible* —, le P. Maréchal souligne qu'on a attribué à tort à la majeure de ce syllogisme une signification prétendument analytique, qui revient à ceci: «S'il n'y a pas d'existence, il n'y a pas de possibilité, et par conséquent *le possible devient impossible, ce qui répugne dans les termes*». Mais cette interprétation, ajoute le P. Maréchal, «forcerait à renvoyer Kant, comme un méchant élève de logique, au *Traité des Sophismata in dictione* ! On avouera qu'elle n'est pas vraisemblable» (*Le point de départ de la métaphysique*, Cahier III, p. 84, note 1).

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 89. Le rapport «de n'importe quelle possibilité à quelque existant peut être de deux sortes. Ou bien le possible n'est pensable qu'en tant qu'il est lui-même réel, et dans ce cas la possibilité est donnée dans la réalité à titre de détermination. Ou bien le possible est tel parce que quelque autre chose est réelle, et dans ce cas la possibilité interne est donnée comme conséquence d'une autre existence» (*ibid.*).

<sup>4</sup> Cf. *loc. cit.* Kant souligne qu'on touche là au «premier fondement de toute pensée» (cf. p. 91).

### *Les preuves de l'existence de Dieu ...*

d'exister. Il leur suffit d'être concevables; l'accord, selon le principe de contradiction, de l'attribut *enflammé* et du sujet *corps* découle de leurs seuls concepts, que ces choses soient réelles ou simplement possibles»<sup>1</sup>. Mais si, allant plus loin, on demande: «est-il vrai qu'un corps enflammé soit possible en soi?», il faudra justifier les données de cette possibilité, par exemple la notion d'étendue, et cela sans recourir, ni à l'expérience (puisque'il s'agit «précisément de savoir si la possibilité interne du corps enflammé est admissible, alors même que rien n'existe»), ni au seul principe de contradiction (car il faudra bien, en dernière analyse, aboutir à un élément dont la possibilité ne soit plus décomposable, et où, par conséquent, ce n'est plus l'absence de contradiction qui pourra trancher la question). Dans l'exemple pris ici, il s'agira alors de se demander si les mots d'espace ou d'étendue désignent quelque chose, ou sont vides de sens. Autrement dit, pour fonder en dernière analyse la possibilité du corps enflammé, on ne peut plus se «référer à autre chose qu'à une existence»<sup>2</sup>.

Reste à démontrer que «le dernier fondement réel» de toute possibilité est un être *nécessaire*. La démarche de Kant se résume ainsi:

«Toute possibilité suppose quelque chose de réel, en quoi et par quoi tout pensable est donné. Il y a donc une certaine réalité dont la suppression supprimerait absolument jusqu'à toute possibilité interne. Or ce dont la négation ou suppression anéantit toute possibilité est absolument nécessaire. Par suite, il est dès à présent évident qu'il y a, au principe même de toute possibilité, l'existence d'une ou de plusieurs choses, et que cette existence est nécessaire en elle-même<sup>3</sup>.»

Kant, qui insiste avec force (contre Leibniz et Wolff) sur le

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 90.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 91. «L'absence de contradiction ne tranche pas ici la question: un mot vide de sens ne désigne jamais quelque chose de contradictoire. Si l'espèce n'existe pas, ou si du moins il n'est pas donné comme la conséquence de quelque chose d'existant, alors le mot d'espace ne signifie rien du tout. Aussi longtemps que vous prouvez les possibilités par le principe de contradiction, vous partez de ce qui, dans l'objet, vous est donné de pensable, et vous ne considérez que l'accord de ce pensable avec cette loi logique; mais à la fin, lorsque vous en venez à examiner comment cette donnée vous est fournie, vous ne pouvez plus vous référer à autre chose qu'à une existence» (*ibid.*).

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 93. Kant a précédemment cherché la définition *réelle* de la nécessité — au lieu de la définition nominale dont se contentait Wolff: voir *op. cit.*, p. 91-92.

fait que «l'existence absolument nécessaire» ne peut pas être découverte par le principe de contradiction<sup>1</sup>, précise que le nécessaire dont il s'agit ici n'est pas celui dont le contraire implique contradiction (et donc supprime «toute forme de toute pensée»), mais celui dont la non-existence «enlève toute matière, toute donnée à la pensée»<sup>2</sup>.

Cet Être nécessaire, qui est fondement premier de «la nécessité réelle absolue» (et non de la nécessité simplement logique)<sup>3</sup> et «dernier fondement réel de toute pensée»<sup>4</sup>, ne peut être qu'unique<sup>5</sup>. Il est simple<sup>6</sup>, immuable (puisqu'il n'est possible que parce qu'il existe, aucune possibilité non réalisée n'est admissible en lui)<sup>7</sup>, et éternel. Puisque «les données de toute possibilité se rencontrent en lui, soit comme des déterminations, soit comme des suites dont il fournit le premier fondement réel» il contient en lui toute réalité<sup>8</sup>. Cependant, bien qu'il contienne «le dernier fon-

---

<sup>1</sup> Voir *op. cit.*, p. 92.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 92 «On peut appeler nécessité logique la nécessité dans les attributs des choses simplement possibles. Quant à la nécessité dont je cherche le fondement premier, celle de l'existence, elle constitue la nécessité réelle absolue.» Kant observe à ce propos que «ce qui doit être considéré comme le néant et comme l'impossible, il faut que cela anéantisse tout pensable. Car s'il subsistait encore quelque chose à penser, ce ne serait pas l'impensable, ni, par suite, l'impossible absolu» (*ibid.*).

<sup>4</sup> Cf. *op. cit.*, p. 93: «quand je supprime entièrement toute existence, et que par là je fais tomber du même coup le dernier fondement réel de toute pensée, pareillement toute possibilité disparaît, et il ne reste plus rien à penser.»

<sup>5</sup> Voir *op. cit.*, p. 94 : «Du moment que l'être nécessaire contient le dernier fondement réel de toute autre possibilité, aucune autre chose ne sera possible qu'en tant qu'elle sera donnée par lui comme par son principe. Aucune autre chose ne peut donc exister que comme une suite de l'être nécessaire. Par conséquent, la possibilité et l'existence de toutes les autres choses relèvent de lui. Mais une chose qui est elle-même dépendante ne contient pas le dernier fondement réel de toute possibilité, et n'est donc pas absolument nécessaire. Par suite, il est impossible que plusieurs choses existent nécessairement.»

<sup>6</sup> Voir *op. cit.*, p. 95-96.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 96: «Comme l'existence de cet être est postulée par sa propre possibilité et par toutes les autres possibilités, il ne peut être que ce qu'il est; en d'autres termes, l'être nécessaire ne peut exister de diverses manières. En effet, une chose qui existe est déterminée dans toutes ses parties ; comme donc cet être n'est possible que parce qu'il existe, aucune possibilité qui ne soit pas réalisée n'est admissible en lui. Ainsi cet être n'est possible que de l'unique manière dont il existe réellement. Par suite, il ne peut être déterminé ou modifié d'aucune manière.»

<sup>8</sup> Voir *op. cit.*, pp. 96-97. Cependant, «de ce qu'un tel être est le plus réel de tous les êtres possibles, à tel point que tout ce qui n'est pas lui n'est encore possible que par lui, il ne faudrait



### *Les preuves de l'existence de Dieu ...*

dement réel de toute autre possibilité», il ne contient pas le fondement des privations et négations que présentent les choses. Kant le démontre ainsi:

«L'existence de cet être [nécessaire] est la source de sa propre possibilité. Donc, puisqu'il existe d'autres possibles, dont il fournit le fondement réel, le principe de contradiction exige que ces possibles-ci ne se confondent pas avec la possibilité du plus réel des êtres lui-même, et que, par suite, ils contiennent des négations<sup>1</sup>.»

Ainsi, l'être nécessaire est fondement *réel* de la possibilité de toutes les autres choses eu égard à ce qui, en elles, est réel; mais eu égard à leurs manques, à leurs limitations, ces choses ne reposent sur l'être nécessaire que comme sur un fondement *logique*<sup>2</sup>.

Après avoir ainsi démontré que l'être nécessaire est une substance simple et qu'il «possède la plus haute réalité déterminée qui puisse appartenir à un être», on peut prouver qu'il possède aussi les attributs d'intelligence et de volonté, autrement dit qu'il est un esprit<sup>3</sup>; et l'on peut alors affirmer qu'il est «un Dieu»<sup>4</sup>. Kant avoue qu'il devrait donner «une définition précise de l'idée de Dieu»<sup>5</sup>; mais, ne faisant ici que «tracer une ébauche»<sup>6</sup>, il se contente d'être «parfaitement certain» que l'être dont il vient de prouver l'existence «est bien ce même être divin dont on cherchera,

---

(...) pas conclure que toute réalité possible soit comprise dans ses déterminations» (p. 97). Ainsi on ne peut pas attribuer à Dieu l'étendue (comme le faisait Spinoza, qui est ici visé sans être nommé).

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 98.

<sup>2</sup> «A vrai dire, les négations ne sont rien, ni rien de pensable», elles ne sont concevables que par les affirmations contraires; et donc «les négations attachées aux possibilités des choses ne supposent aucun fondement réel (...); elles supposent seulement un fondement logique» (p. 99).

<sup>3</sup> Voir *op. cit.*, p. 100.

<sup>4</sup> Voir p. 101: «Il existe quelque chose d'absolument nécessaire. Ce quelque chose est un dans son être, simple dans sa substance, esprit par sa nature, éternel dans sa durée, immuable dans sa constitution, absolument suffisant à tout le possible et à tout le réel. C'est un Dieu. Kant fait remarquer que «dans tout l'enchaînement des fondements de [sa] preuve présentés jusqu'ici, [il n'a] pas introduit une seule fois l'expression de *perfection*» : voir p. 102-103.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 101.

<sup>6</sup> *Avant-propos*, p. 73; cf. *loc. cit.*, p. 101: «Ce que je cherche à présenter, c'est une analyse qui puisse servir de point de départ à une doctrine en forme.»

d'une manière ou d'une autre, à exprimer le caractère spécifique par la formule la plus concise»<sup>1</sup>.

Kant souligne que la preuve dont il vient de poser le fondement est entièrement *a priori*, et qu'elle est *génétique* :

«Le fondement de la preuve de l'existence de Dieu que nous proposons s'appuie uniquement sur ceci, que quelque chose est possible. C'est donc une preuve qui peut être conduite entièrement *a priori*. Je ne suppose ni ma propre existence, ni celle d'autres esprits, ni celle du monde matériel. Elle est réellement tirée de l'examen interne de la nécessité absolue. Elle aboutit à l'existence de l'être suprême en partant de ce qui constitue vraiment la nécessité de cette existence. Elle est donc bien génétique<sup>2</sup>.»

Cette preuve que Kant appelle «ontologique» est bien, effet, *a priori*. Partant du possible (du pensable), elle pose que nécessai-

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 102.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 104. Les preuves qui remontent «des œuvres de l'être suprême à son existence, comme des effets à leur cause» ne parviennent jamais «à faire comprendre la nature de la nécessité de cette existence» (*ibid.*). Cependant nous pouvons découvrir, dans la possibilité interne des choses qui nous sont connues par l'expérience, un ordre et une unité qui permettent, «par la méthode *a posteriori* [de] remonter à un principe unique de toute possibilité, et [de] nous élever enfin jusqu'à ce même concept fondamental de l'existence absolument nécessaire duquel nous étions partis d'abord par la voie de l'*a priori*» (p. 105). Kant va donc, après avoir montré l'insuffisance «de la méthode ordinaire de la physico-théologie», corriger et perfectionner cette méthode (voir p. 144 ss.). — Relevons ce curieux passage où Kant montre que ce qui suscite l'étonnement, ce n'est pas ce qui *est* de fait, l'existence actuelle de ce qui est, mais sa possibilité; car celle-ci, nous ne pouvons pas en découvrir immédiatement la cause propre: «La production d'un effet par une cause cesse de surprendre aussitôt que l'on voit clairement et facilement l'aptitude de la cause à cet effet. Le fait que le corps humain, ou que toute autre œuvre d'art, existe dans la nature, cesse de m'étonner dès que j'y ai reconnu la main du Tout-Puissant. Il est clair, il est facile à comprendre que celui qui peut tout peut aussi produire un pareil ouvrage, si ce dernier est possible. Mais il reste une question, et sous quelque angle qu'on la présente pour la rendre plus abordable, elle fait renaître mon étonnement. Ce qu'il y a toujours d'étonnant, c'est que quelque chose comme un corps d'animal ait été possible. Quand je parviendrais à disséquer toutes les fibres, tous les vaisseaux, tous les nerfs, tous les muscles et toute la disposition physique de ce corps, je demeurerais encore stupéfait que des combinaisons si multiples aient pu être réunies en un seul ensemble (...). A la dernière étape, lorsque je suis parvenu à comprendre que tant d'unité et d'harmonie sont possibles parce qu'il y a un être qui, en plus des fondements de l'existence, contient aussi ceux de toute possibilité, la source de mon étonnement n'est pas encore entièrement tarie. Car on peut bien, par analogie avec les actions humaines, se représenter en quelque mesure comment un être peut donner l'existence à quelque chose, mais aucunement comment un être peut contenir le fondement de la possibilité des autres choses; et il semble que cette pensée soit inaccessible à l'intelligence d'une créature» (*op. cit.*, p. 180-181).

### *Les preuves de l'existence de Dieu ...*

rement quelque chose existe, quelque chose dont la suppression anéantirait toute possibilité et qui est donc lui-même absolument nécessaire, et elle montre que ce «quelque chose qui existe est Dieu»<sup>1</sup>. Cette preuve est alors pour Kant la seule qui soit véritablement démonstrative<sup>2</sup>. Mais dix-huit ans plus tard, dans la *Critique de la raison pure*, il condamnera, sous le nom de preuve «ontologique» («cette malheureuse preuve ontologique, qui ne contient rien de nature à satisfaire ni l'entendement naturel et sain, ni l'examen scientifique»<sup>3</sup>), non seulement la preuve cartésienne, mais en fin de compte (puisque toutes les autres s'y ramènent) toute tentative d'une démonstration de l'existence de Dieu par la raison spéculative, et cela sans faire d'allusion explicite à sa propre «preuve ontologique» de 1763<sup>4</sup>. Un peu plus tard encore (en

<sup>1</sup> Cf. ci-dessus, note 13.

<sup>2</sup> Notons ce que Kant affirme à la même époque dans sa *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*: «l'être absolument nécessaire est un objet de telle nature que dès que l'on s'est engagé sur la voie véritable de son concept, il semble promettre encore plus de certitude que la plupart des autres connaissances philosophiques. (...) La notion capitale qui se présente ici au métaphysicien est l'existence absolument nécessaire d'un être. Pour y parvenir, il pourrait se demander d'abord s'il *est possible qu'il n'existe absolument rien*. S'il aperçoit alors que lorsque nulle *existence* n'est donnée, il n'y a non plus rien à *penser* ni aucune *possibilité*, il ne doit rechercher que le concept de l'existence de ce qui doit être au principe de toute possibilité. Cette réflexion s'élargira et établira le concept déterminé de l'être absolument nécessaire. Sans m'engager particulièrement sur ce plan, je dirai seulement que dès que l'existence de l'unique être nécessaire et parfait est connue, les concepts de ses autres déterminations sont bien mieux appréciées, parce qu'elles sont toujours les plus grandes et les plus parfaites, et sont bien plus certaines, puisque celles qui s'y trouvent nécessairement peuvent seules être admises» (*op. cit.*, p. 57-58).

<sup>3</sup> *Critique de la raison pure*, p. 432.

<sup>4</sup> Le Père Maréchal estime que si Kant a abandonné sa «preuve ontologique», c'est parce que sa critique l'avait amené à ne *plus* trouver, dans la pensée, qu'un contenu de «donné phénoménal». A l'époque de *L'unique fondement possible* «et jusqu'aux abords de la période critique définitive, Kant admet encore que le contenu objectif de la pensée, quoique originaire de l'expérience, soit constitué, non seulement par des phénomènes, mais par des éléments ayant en eux-mêmes valeur d'intelligibles: tels les concepts généraux d'une métaphysique de la nature. Supposant au *Reale* une valeur intelligible positive, il la fonde rationnellement, sur un être suprême, doué pareillement d'attributs positifs. Plus tard seulement, il croira découvrir la relativité foncière de tout le contenu matériel de notre connaissance. Le *Reale* postulé par la pensée objective, ne pourra plus être alors qu'un ensemble de déterminations phénoménales; et la preuve d'un Etre nécessaire, positivement intelligible, perdra son fondement premier. Il en restera néanmoins ceci, qui n'est plus une «démonstration de Dieu»: le «Réel phénoménal», essentiellement relatif, n'étant pensable que par le complément logique d'un Absolu, d'une Réalité en soi, postuler le phénomène équivaut à postuler, au même titre, la «Chose en soi» (*Le point de départ de la métaphysique*, Cahier III, p. 38-39).— Sur l'autocritique de 1781 (*Critique de la raison pure*) par rapport à la «preuve ontologique» de 1763, voir D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, p. 178-187; cf. X. Tilliette, *L'argument ontologique et l'histoire de l'ontothéologie*, pp. 136-137.

1786), au milieu de la «querelle du spinozisme», Kant, reprenant les termes mêmes de sa preuve de 1763, dira qu'il y a pour la raison une «nécessité de poser l'existence d'un être souverainement réel (suprême) comme fondement de toute possibilité»; mais il soulignera qu'il s'agit là d'un «besoin de supposer» et non d'une démonstration, et que si l'on fait de ce besoin une preuve, on est entièrement dans l'illusion»<sup>1</sup>.

Dans la *Critique de la raison pure*, Kant reconnaît que la raison a besoin de supposer «quelque chose» qui puisse servir de principe à l'entendement «pour opérer la détermination entière de ses concepts»<sup>2</sup>. Ce «quelque chose», c'est l'idée<sup>3</sup> d'un être dont on puisse considérer que toutes les choses tirent leur possibilité; c'est l'idée d'un être «originnaire», (*substratum* commun des choses qui n'en sont que des limitations), d'un être «suprême» (en tant qu'il n'y a rien au-dessus de lui) ou encore d'un «être des êtres» (en tant que tout lui est soumis comme conditionné). Cet être originnaire (dont ici on ignore absolument l'existence, car on considère uniquement le rapport d'une *idée* à des *concepts*, et non le rapport d'un *objet réel* à des *choses*), doit être conçu comme un et comme simple, suffisant à tout, éternel, etc.<sup>4</sup>.

Si nous faisons de cette idée une hypostase, nous pourrions déterminer l'être originnaire «dans la perfection inconditionnée de tous ses prédicats» et nous aurons ainsi le concept de Dieu «conçu

---

<sup>1</sup> Voir ci-dessous, p.

<sup>2</sup> *Critique de la raison pure*, (1781), p. 421.

<sup>3</sup> Rappelons que les *idées* de la raison (idée du sujet complet: *l'âme* ; idée de la série complète des conditions: *le monde*; idée d'un ensemble complet du possible fondant la détermination complète des choses: *l'être originnaire*, *l'être suprême: Dieu*) sont, à la différence des catégories de l'entendement, des concepts auxquels aucun objet ne correspond dans l'expérience. La raison, par là, prescrit à l'entendement une direction vers une certaine unité: unité absolue du sujet pensant (*âme*), unité absolue de la série des conditions du phénomène (*monde*), unité absolue de la condition de tous les objets de la pensée en général (*être suprême, Dieu*). Mais si la raison, au lieu d'indiquer ainsi une direction de recherche, en pose l'aboutissement comme un objet existant et directement connaissable, si elle convertit une idée en un prétendue représentation d'un objet empiriquement donné et donc susceptible d'être connu d'après les lois de l'expérience, elle est entraînée dans des difficultés insolubles: paralogismes au niveau de l'idée d'âme, antinomies au niveau de l'idée de monde et, au niveau de la troisième idée, raisonnements dialectiques prétendant démontrer l'existence d'un être suprême, alors que celui-ci n'est qu'un *idéal*.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 419. Dans *L'unique fondement possible...* Kant avait affirmé que la «conception de la toute-suffisance divine, laquelle comprend tout le possible et tout le réel, fournit, pour désigner l'absolue perfection, un terme beaucoup plus exact que celui d'infini dont on se sert ordinairement» (*op. cit.*, p. 182).

## *Les preuves de l'existence de Dieu ...*

dans un sens transcendantal». Mais cet usage de l'idée transcendantale (qui ferait de l'idéal de la raison pure l'objet d'une théologie transcendantale) est illégitime, car la raison n'a pas posé cette idée comme devant constituer une «chose»; elle l'a posée uniquement comme un concept, afin d'en faire le *fondement* de la détermination complète des concepts de l'entendement<sup>1</sup>. Il s'agit donc d'une simple fiction, d'une «création de notre pensée», que nous ne serions pas tentés d'admettre immédiatement comme un être réel si notre raison n'était pas «poussée par autre chose à chercher quelque part son repos dans la régression du conditionné donné vers l'inconditionné», qui peut seul «achever la série des conditions ramenées à leur principe». Or la raison humaine, naturellement, part toujours de l'expérience commune, et par conséquent «prend pour fondement quelque chose d'existant»<sup>2</sup>. Or s'il existe quelque chose (de contingent), il doit exister quelque chose d'absolument nécessaire, d'une nécessité inconditionnée, et qui contient en soi la condition suffisante de tout le reste, c'est-à-dire qui contient toute réalité. «Mais le tout sans limites est unité absolue et il implique le concept d'un être unique, c'est-à-dire de l'Être suprême». Ainsi, la raison conclut «que l'être suprême, comme principe fondamental de toutes choses, existe d'une manière absolument nécessaire»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Critique de la raison pure*, p. 419.

<sup>2</sup> *Loc. cit.*, p. 421.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 423. Cependant, un tel raisonnement ne nous permet pas de conclure que le concept d'un être limité répugne (parce qu'il n'a pas la réalité suprême) à la nécessité absolue; nous ne pouvons pas conclure que l'existence d'un être limité est conditionnée. Nous pourrions même «donner tous les autres êtres limités comme tout aussi inconditionnellement nécessaires, quoique nous ne puissions pas conclure leur nécessité du concept général que nous en avons»: mais alors, l'argument ne nous fournit aucun concept «des propriétés d'un être nécessaire» et il n'aboutit à rien (*ibid.* p. 423-424). Cf. *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* (1786), p. 80. note: «Comme la raison a besoin de supposer par rapport à l'ensemble des choses possibles quelque réalité comme donnée et qu'elle ne voit dans la diversité des choses que des limitations constituées par les négations qui leur sont inhérentes, elle se trouve contrainte de poser une unique possibilité, précisément celle de l'être illimité, en tant que principe originaire, et de considérer toutes les autres choses comme dérivées. D'autre part, comme la possibilité de toute chose singulière doit être comprise absolument dans le tout des existences — c'est, du moins la seule façon dont le principe de détermination générale nous permette la distinction du réel et du possible — nous découvrons ici un principe subjectif, c'est-à-dire: un besoin de notre raison elle-même, exprimant la nécessité de poser l'existence d'un être souverainement réel (suprême) comme fondement de toute possibilité. C'est ici que la preuve cartésienne de l'existence de Dieu va prendre sa source, étant donné qu'on considère des raisons subjectives de supposer quelque chose (*etwas*) pour l'usage de la raison (...) comme des raisons objectives — et par conséquent qu'on considère ce qui est besoin comme un acte d'intellection.»

Cette démarche naturelle de la raison peut prendre trois formes (et seulement trois): ou bien l'on part «de l'expérience déterminée et de la nature particulière du monde sensible» et l'on s'élève, «suivant les lois de la causalité, jusqu'à la Cause suprême résidant hors du monde» (preuve physico-théologique); ou bien l'on part d'une «expérience indéterminée, c'est-à-dire d'un être-là quelconque» (preuve cosmologique); ou bien l'on fait abstraction de toute expérience et l'on conclut, «tout à fait *a priori*, de simples concepts à l'être-la d'une cause suprême» (preuve ontologique)<sup>1</sup>.

En démontrant successivement l'impossibilité de ces trois preuves, Kant va du même coup montrer que la raison est incapable, «par la simple puissance de la spéculation», de «s'élever au-dessus du monde sensible»<sup>2</sup>.

C'est la «preuve ontologique» qui est critiquée en premier lieu; car si, dans l'ordre que suit la raison en se développant, c'est l'expérience qui donne la première occasion d'une preuve, «ce n'en est pas moins le simple *concept transcendantal* qui guide la raison dans cet effort et qui fixe à toutes ses recherches de ce genre le but qu'elle s'est proposé»<sup>3</sup>.

#### *Impossibilité d'une preuve ontologique*

Si de tout temps on a parlé d'un être «absolument nécessaire», on ne s'est pas demandé *si* et *comment* l'on peut concevoir un être absolument nécessaire. Tout ce qu'on a fait a été d'en donner une définition nominale (ce dont la non-existence est impossible) ou de prétendre l'expliquer par des exemples. Or la définition nominale ne nous dit rien des «conditions qui rendent impossible de regarder la non-existence d'une chose comme inconcevable»; autrement dit elle ne nous fait pas comprendre si, «par ce concept d'un être inconditionnellement nécessaire», nous pensons encore quelque chose, ou si nous ne pensons plus rien du tout<sup>4</sup>. Quant aux exemples pris (notamment celui de la nécessité d'une

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 425. « Ontologiquement » est synonyme de *a priori*: cf. p. 432,435.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 425. Cf. *Les progrès de la métaphysique en Allemagne...* p.32: «du suprasensible, de la part du pouvoir spéculatif de la raison, aucune connaissance n'est possible (*Noumenorum non datur scientia*).»

<sup>3</sup> *Critique de la raison pure*, p. 425.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 426.



proposition géométrique, comme «un triangle a trois angles»), ils ne sont tirés «que des *jugements*, et non des *choses* et de leur être-là»<sup>1</sup>. Or la nécessité absolue du jugement «n'est qu'une nécessité conditionnée de la chose ou du prédicat dans le jugement», elle n'est pas «une nécessité absolue des choses»<sup>2</sup>. C'est donc seulement grâce à la puissance d'illusion de la nécessité *logique* que, après s'être fait d'une chose un concept *a priori* dans la compréhension duquel on a fait rentrer l'existence, on a cru pouvoir conclure que, «puisque l'existence appartient nécessairement à l'objet de ce concept» — à condition évidemment d'avoir posé cette chose comme existence —, «son existante est aussi posée nécessairement»<sup>3</sup>.

Certes si, dans un jugement identique, je supprime le prédicat en gardant le sujet (par exemple si je pose un triangle en supprimant les trois angles), il en résulte une contradiction, et c'est pourquoi l'on dit que le prédicat convient nécessairement au sujet. Mais si en même temps que le prédicat j'enlève le sujet, «il n'y a plus de contradiction, car il ne reste plus *rien* que la contradiction puisse affecter». Il en est ainsi «du concept d'un être absolument nécessaire. Si vous lui ôtez l'être-là, vous supprimez la chose même avec tous ses prédicats». Il n'y a donc aucune contradiction à dire: «Dieu n'est pas»<sup>4</sup>.

A cela on objectera qu'il y a un concept, et un seul, dont on ne peut sans contradiction supprimer l'objet: le concept de l'être infiniment réel. Cet être, qui contient toute réalité, est possible puisqu'il n'est pas contradictoire; or l'existence, l'être-là, est compris dans la «*toute réalité*»; donc l'existence est contenue dans le concept d'un possible. «Par conséquent, si cette chose est supprimée, la possibilité interne de la chose est supprimée aussi, ce qui est contradictoire»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> Voir *loc. cit.*, pp. 426-427.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 427. Dire *Dieu est tout-puissant* est un jugement nécessaire; car «la toute-puissance ne peut pas être supprimée dès que vous posez une divinité, c'est-à-dire un être infini avec le concept duquel cet attribut est identique. Mais si vous dites: *Dieu n'est pas*, ni la toute-puissance, ni aucun autre de ces prédicats n'est donné, car ils ont été supprimés tous ensemble avec le sujet et il n'y a plus la moindre contradiction dans cette pensée» (*ibid.*). Cf. *Les progrès de la métaphysique en Allemagne...* p. 67.

<sup>5</sup> *Critique de la raison pure*, p. 428.

Kant répond: sans parler du fait que l'on ne peut pas conclure de la possibilité *logique* des concepts à la possibilité *réelle* des choses<sup>1</sup>, on est déjà tombé dans une contradiction en introduisant, dans le concept d'une chose que l'on veut uniquement concevoir du point de vue de sa possibilité, le concept de son existence<sup>2</sup>. Soutient-on que la proposition «telle chose existe» est analytique ? Dans ce cas, l'existence de la chose n'ajoute rien à la pensée de la chose; et alors, ou bien la pensée de la chose, en moi, est *la chose même*, ou bien j'ai supposé une existence comme faisant partie de la possibilité interne de la chose, et en prétendant conclure l'existence de la possibilité interne je n'énonce qu'une «misérable tautologie», en ne faisant que répéter dans le prédicat ce que j'ai déjà posé et admis dans le concept du sujet, à savoir «la chose même accompagnée de tous ses attributs». Il faut donc reconnaître que «toute proposition d'existence est synthétique»<sup>3</sup>; mais alors, comment peut-on soutenir «que le prédicat de l'existence ne peut être supprimé sans contradiction, puisque ce privilège n'appartient proprement qu'aux propositions analytiques, dont le caractère repose précisément là-dessus?»<sup>4</sup>

Kant met alors en garde contre «l'illusion résultant de la confusion d'un prédicat logique avec un prédicat réel (c'est-à-dire avec la détermination d'une chose)»<sup>5</sup>. Pour lui, il est évident que «être»

«n'est pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui

---

<sup>1</sup> Voir *loc. cit.*, note.

<sup>2</sup> *Loc. cit.*

<sup>3</sup> *Ibid.* Cf. *Critique de la raison pratique*, (1788) p. 148: «Il est absolument impossible de connaître, par de simples concepts, l'existence de cet être, parce que toute proposition qui a rapport à l'existence, c'est-à-dire celle qui affirme d'un être dont je me fais un concept, qu'il existe est une proposition synthétique, c'est-à-dire une proposition par laquelle je dépasse ce concept et affirme de lui plus que ce qui est conçu dans le concept, à savoir qu'à ce concept qui est *dans l'entendement*, correspond un objet en *dehors de l'entendement*, ce qu'il est manifestement impossible d'en tirer par aucun raisonnement.» D'autre part, note ici Kant, pour s'élever, par la métaphysique, «de la connaissance *de ce monde* au concept de Dieu et à la preuve de son existence», il faudrait — or c'est impossible — que nous connaissions «ce monde comme le tout le plus parfait possible», et pour cela que nous connaissions tous les mondes possibles (afin de pouvoir les comparer avec ce monde-ci): il faudrait donc que nous ayons l'omniscience, «pour dire que ce monde n'était possible que par un *Dieu*» (*ibid.*).

<sup>4</sup> *Critique de la raison pure*, p. 428.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 429.

*Les preuves de l'existence de Dieu ...*

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, ce n'est que la copule d'un jugement.(...) C'est seulement ce qui met le prédicat en relation avec le sujet<sup>1</sup>.»

La proposition *Dieu est tout-puissant* renferme deux concepts qui ont leurs objets: Dieu et toute-puissance. Mais la proposition *Dieu est*, où le sujet est pris avec tous ses prédicats, n'ajoute aucun nouveau prédicat au concept de Dieu. Elle *pose*, il est vrai, *l'objet* qui correspond au *concept*; mais ils doivent renfermer tous deux exactement la même chose, si bien que le fait de concevoir (par l'expression il *est*) l'objet comme donné absolument, n'ajoute rien au concept qui exprime simplement la possibilité. Quand je conçois une chose, si j'ajoute que cette chose existe, «je n'ajoute absolument rien à cette chose. Car autrement, ce qui existerait ne serait pas exactement ce que j'avais conçu (...) et je ne pourrais pas dire que c'est précisément l'objet de mon concept qui existe»<sup>2</sup>. «Le réel ne contient rien de plus que le simple possible» (cent thalers réels rien de plus que cent thalers possibles) — bien que, dans la réalité, l'objet s'ajoute synthétiquement au concept (de sorte que je suis plus riche avec cent thalers réels qu'avec leur simple concept)<sup>3</sup>.

Dans le cas d'un objet des sens, on ne peut pas confondre l'existence de la chose avec le simple concept de la chose; car «l'existence me le fait concevoir comme enfermé dans le contexte de toute l'expérience» et donc, si le concept lui-même n'en est pas augmenté, ma pensée du moins «en reçoit en plus une perception possible»<sup>4</sup>. Par là, par le moyen de la liaison de l'objet avec une de mes perceptions, je *sors du concept pour attribuer à l'objet son existence*. Mais pour les objets de la pensée pure, cela m'est impossible: je n'ai absolument «aucun moyen de connaître leur existence, parce qu'elle devrait être connue entièrement *a priori*, alors que notre conscience de toute existence (...) appartient entièrement

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 430. Cf. ci-dessus, note 13.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p.429.

<sup>4</sup> *Loc. cit.*, p. 430.

et absolument à l'unité de l'expérience»<sup>1</sup>. Le concept d'un être suprême n'est donc qu'une idée, très utile sans doute, mais incapable d'accroître notre connaissance «par rapport à ce qui existe»<sup>2</sup>. La preuve ontologique est donc entièrement vaine<sup>3</sup>. Du reste, cette «innovation de l'esprit scolastique» est en elle-même contre nature<sup>4</sup>, et n'est qu'une manière de déguiser la marche naturelle de la raison. Celle-ci a besoin d'admettre, pour l'existence en général, quelque chose de nécessaire, «où l'on pût s'arrêter en remontant». Or cette nécessité doit être inconditionnée et certaine *a priori*. La raison est donc obligée de chercher un concept qui fasse connaître une existence «parfaitement *a priori*». Ce concept naturel, on croit le trouver dans l'idée d'un être souverainement réel; et on se sert de cette idée *seulement* pour avoir une connaissance plus déterminée d'une chose (l'être nécessaire) dont on est, par ailleurs, convaincu qu'elle doit exister<sup>5</sup>. Voilà la marche naturelle de la raison, que la preuve ontologique déguise en prétendant *commencer* par ce concept (au lieu de s'y *arrêter*) pour en *dériver* la nécessité de l'existence, que ce concept était seulement destiné à compléter.

*Impossibilité d'une preuve cosmologique*

Avec la preuve «cosmologique» (ou *a contingentia mundi*), il semble que tout doit être remis sur la voie d'un raisonnement naturel — celui-la même qui a tracé les premiers linéaments de

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Ibid.*, pp. 430-431.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 431: «nul homme ne saurait, par de simples idées, devenir plus riche de connaissances, pas plus qu'un marchand ne le deviendrait en argent si, pour augmenter sa fortune, il ajoutait quelques zéros à l'état de sa caisse».

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.* Cf. *Les progrès de la métaphysique en Allemagne...*, p. 66: «Comme nous ne pouvons connaître la nécessité de l'existence d'une chose (pas plus qu'aucune nécessité en général) que si nous en dérivons l'existence à partir de concepts *a priori*, mais que le concept de quelque chose d'existant est un concept d'une chose complètement déterminée, le concept d'un être nécessaire sera celui qui renferme en même temps la détermination complète de cette chose. Or nous n'avons qu'un seul concept de ce genre, celui de l'être souverainement réel. Donc l'être nécessaire est un être qui contient toute réalité, que ce soit à titre de principe ou à titre d'ensemble (*Inbegriff*).»

tous les arguments de la théologie naturelle<sup>1</sup>. Malheureusement, Kant va montrer que cette seconde voie n'est en réalité qu'un tissu de «propositions sophistiquées» et de «prétentions dialectiques» et qu'elle est en définitive «aussi trompeuse que la première»<sup>2</sup>, à laquelle, du reste, elle emprunte son *nervus probandi*<sup>3</sup>.

Cette preuve cosmologique<sup>4</sup> part (ou plutôt semble partir, comme on va le voir) de l'expérience, une expérience indéterminée, celle d'une existence quelconque, abstraction faite «de toute propriété particulière des objets de l'expérience»<sup>5</sup>. La majeure, en

---

<sup>1</sup> *Critique de la raison pure*, p. 432.

<sup>2</sup> Voir p. 433-434.

<sup>3</sup> Kant a déjà montré, à propos de la quatrième antinomie de la raison pure (thèse: «le monde implique quelque chose qui, soit comme sa partie, soit comme sa cause, est un être absolument nécessaire» ; antithèse; «il n'existe nulle part aucun être absolument nécessaire, ni dans le monde, ni hors du monde, comme en étant la cause»), la nullité de la preuve cosmologique, «qui s'élève du conditionné dans les phénomènes à l'inconditionné dans le concept en regardant cet inconditionné comme la condition nécessaire de la totalité absolue de la série» (*op. cit.*, p. 354). L'argument cosmologique «pur» (sans le recours à la preuve ontologique) «ne peut démontrer l'existence d'un être nécessaire qu'en laissant indécise (...) la question de savoir si cet être est le monde lui-même ou s'il est une chose distincte du monde. En effet, pour résoudre cette question, il faut des principes qui ne sont plus cosmologiques et qui ne se trouvent pas dans la série des phénomènes, il faut des concepts d'êtres contingents en général (envisagés simplement comme objets de l'entendement) et un principe qui rattache ces êtres à un être nécessaire par de simples concepts» (*ibid.*). Si l'on veut prouver l'existence d'un être nécessaire «en prenant pour fondement la série des phénomènes et leur régression suivant les lois empiriques de la causalité», on ne pourra pas en sortir «pour passer à quelque chose qui n'appartient pas du tout à la série comme membre» (*ibid.*) Kant explique ainsi l'illégitimité de ce «saut» : il faut qu'une cause, en qualité de condition, soit prise dans le même sens où a été prise la relation du conditionné à sa condition dans la série qui conduisait à cette condition suprême par une progression continue». Or ce rapport est sensible, et il appartient à l'usage empirique possible de l'entendement» ; par conséquent, la «condition» ou «cause» suprême que l'on pose ainsi «ne peut clore les régressions que d'après les lois de la sensibilité, et, par suite, que comme appartenant à la série du temps», si bien que l'être nécessaire posé ainsi n'est que «le membre le plus élevé de la série du monde» (*ibid.*). Conclure des changements qui se produisent dans le monde à sa contingence «empirique», c'est-à-dire «à sa dépendance de causes empiriquement déterminantes», et obtenir ainsi «une série ascendante de conditions empiriques», cela est légitime. Mais on ne peut pas passer du contingent empirique, qui est existentiel, au contingent pur, parce que le contingent pur repose nécessairement sur l'existence d'un absolument nécessaire. Le contingent intelligible, en effet, c'est le possible: or le possible implique le nécessaire.

<sup>4</sup> Kant formule cette preuve ainsi: «Si quelque chose existe, il faut aussi qu'existe un être absolument nécessaire. Or j'existe du moins moi-même. Donc il existe un être absolument nécessaire» (*op. cit.*, p. 432).

<sup>5</sup> *Ibid.*; cf. p. 425 et 437. C'est ce qui la différencie de la preuve physico-théologique, qui part d'une expérience déterminée, d'observations «tirées de la constitution particulière de notre monde sensible» (p. 432).

effet, conclut «d'une expérience en général à l'existence du nécessaire — cela en vertu du principe de causalité et du principe de non-régression à l'infini — et la mineure contient elle-même une expérience: quelque chose existe (au moins moi-même).

Mais en réalité, dans cette preuve, la raison ne se sert de l'expérience que pour «s'élever à l'existence d'un être nécessaire en général»; et l'expérience ne pouvant rien lui apprendre des attributs de cet être, elle va chercher *a priori* «quels doivent être les attributs d'un être absolument nécessaire en général, c'est-à-dire d'un être qui, parmi toutes les choses possibles, renferme les conditions requises (...) pour une nécessité absolue»<sup>1</sup>. Or ces conditions, elle croit les trouver uniquement «dans le concept d'un être souverainement réel, et elle conclut alors que cet être est l'être absolument nécessaire»<sup>2</sup>. Mais supposer ainsi que l'on peut conclure de la réalité la plus parfaite à la nécessité absolue dans l'existence, c'est réintroduire l'argument ontologique et fonder sur lui cette preuve prétendue «cosmologique»<sup>3</sup>.

Dans cette preuve, l'expérience peut donc tout au plus nous mener jusqu'au concept de la nécessité absolue. Dès que l'on veut «montrer cette nécessité dans une chose déterminée», on ne peut chercher qu'*a priori* un concept qui puisse «renfermer les conditions de la possibilité d'un être nécessaire». Mais alors, l'expérience du point de départ était tout à fait inutile, car il suffit de voir «la possibilité d'un être de ce genre pour que son existence soit aussi démontrée»<sup>4</sup>.

De plus, cette preuve prétend se servir du principe de causalité pour sortir du monde sensible alors que ce principe, précisément, n'a de valeur et de sens que dans le seul monde sensible<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 431.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid.* «La nécessité absolue est, en effet, une existence tirée de simples concepts. Or, si je dis que le concept de l'être souverainement réel (*entis realissimi*) est un concept de cette espèce et qu'il est le seul à être conforme et adéquat à l'existence nécessaire, il me faut accorder aussi que cette dernière en peut être conclue. Ce n'est donc proprement que dans la preuve ontologique par simples concepts que réside toute la force de ce qu'on prétend être une preuve cosmologique» (p. 433-434).

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 434. En effet, «cela revient à dire que dans tout le possible il y a un être qui implique la nécessité absolue, c'est-à-dire que cet être existe d'une manière absolument nécessaire» (*ibid.*).

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 435; cf. p. 471.



Hors du champ de nos expériences, le principe de causalité est «sans usage et même sans aucune signification»<sup>1</sup>. Pour qu'il pût conduire à l'Être premier, il faudrait que cet Être «fit partie de la chaîne des objets de l'expérience; mais alors il serait lui-même, à son tour, conditionné, comme tous les phénomènes»<sup>2</sup>.

Quant au principe de non-régression à l'infini, au moyen duquel on prétend ici conclure de l'impossibilité d'une série infinie de causes *dans le monde sensible* à une première cause, non seulement on ne peut pas l'étendre au-delà de l'expérience, mais on n'est même pas autorisé à s'en servir à l'intérieur de l'expérience<sup>3</sup>. Et le «contentement» qu'éprouve la raison devant l'achèvement de la série des causes est entièrement faux; car en fait d'achèvement, il y a tout simplement le fait que la raison «ne peut plus rien comprendre», limite qu'elle prend à tort pour «l'achèvement de son concept»<sup>4</sup>.

Enfin, l'argument cosmologique confond la possibilité *logique* (c'est-à-dire sans contradiction interne) d'un concept de toute la réalité réunie, avec la possibilité *transcendantale* — qui, de toute façon, aurait besoin d'un principe qui ne peut s'appliquer que dans le domaine de l'expérience possible<sup>5</sup>.

La preuve cosmologique n'est donc qu'un artifice ayant pour but d'éviter l'argument *a priori* (mais un artifice qui, en réalité, nous y ramène après un «léger détour»<sup>6</sup>). En vue de l'éviter, elle entend conclure «d'une existence réelle prise pour fondement (...) à quelque condition absolument nécessaire de cette existence». Mais alors, s'il est prouvé que l'être nécessaire existe, il devient tout à fait inutile d'en expliquer la possibilité<sup>7</sup>.

Voulant déterminer d'une manière plus précise ce qu'est cet

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 449.

<sup>2</sup> *Ibid.* «En admettant, d'ailleurs, qu'on nous permette de sauter hors des limites de l'expérience au moyen de la loi dynamique du rapport des effets à leurs causes, quel concept un tel procédé pourrait-il nous fournir ? Ce n'est évidemment pas le concept d'un Être suprême, puisque l'expérience ne nous fournit jamais le plus grand de tous les effets possibles (comme devant témoigner de sa cause)» (*ibid.*).

<sup>3</sup> Voir *op. cit.*, p. 435.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Cf. p. 434.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 435.

être nécessaire, et cela sans chercher à comprendre *par son concept* la nécessité de son existence (ce qui serait admettre la preuve *a priori*), on cherche la condition négative (*sine qua non*) «sans laquelle un être ne serait pas absolument nécessaire»<sup>1</sup>. Malheureusement, la condition exigée pour la nécessité absolue ne peut se trouver que dans un être unique renfermant dans son concept tout ce qui est requis pour la nécessité absolue — si bien qu'on pourrait conclure cette nécessité *a priori*. Mais, précisément, c'est cela qu'on veut éviter<sup>2</sup>.

Il faut donc reconnaître, conclut Kant, que le concept de l'Être suprême, s'il «satisfait bien *a priori* à toutes les questions qui peuvent être proposées au sujet des déterminations internes d'une chose», ne peut pas satisfaire «à la question qu'on élève sur son propre être-là»<sup>3</sup>. Il est donc permis, «pour faciliter à la raison l'unité des principes d'explication qu'elle cherche», d'*admettre* «l'existence d'un être souverainement suffisant, comme cause de tous les effets possibles»; il s'agit là d'une «hypothèse permise». Mais se permettre de dire qu'*un tel être existe nécessairement*, c'est prétendre orgueilleusement à une certitude apodictique,

«car la connaissance de ce qu'on se vante de connaître comme absolument nécessaire doit aussi comporter une absolue nécessité.

Tout le problème de l'idéal transcendantal revient donc à trouver, soit pour la nécessité absolue un concept, soit pour le concept d'une chose quelconque l'absolue nécessité de cette chose. Si l'on peut l'un, il faut aussi qu'on puisse l'autre; car la raison ne reconnaît comme absolument nécessaire que ce qui est nécessaire d'après son concept<sup>4</sup>.»

Mais l'un et l'autre, ajoute Kant, dépassent tous les efforts que nous pouvons faire pour essayer de *satisfaire* sur ce point notre entendement. La nécessité inconditionnée nous est indispensable «comme dernier support de toutes choses», mais pour la rai-

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> Voir p. 436.

<sup>3</sup> *Ibid.* C'était là, pourtant, «la seule chose qu'on lui demandât; si quelqu'un admettait donc l'existence d'un être nécessaire et voulait seulement savoir quelle chose entre toutes les autres devrait être regardée comme telle, il serait impossible de lui répondre: voilà l'être nécessaire» (*ibid.*).

<sup>4</sup> *Ibid.*

*Les preuves de l'existence de Dieu ...*

son humaine elle demeure «l'abîme»<sup>1</sup>.

Quelle est donc la cause qui nous oblige à «admettre, parmi les choses existantes, quelque chose de nécessaire en soi» ? Kant va montrer qu'il s'agit d'un principe *subjectif* de la raison.

Si l'on suppose que quelque chose existe, on conclut naturellement (c'est là-dessus que repose l'argument cosmologique) que «quelque chose aussi existe nécessairement». D'autre part, quelque concept que nous ayons d'une chose, nous ne pouvons jamais nous représenter l'existence de cette chose comme absolument nécessaire; quelle que soit la chose qui existe, rien ne nous empêche d'en concevoir la non-existence. Par conséquent, nous devons sans doute admettre quelque chose de nécessaire pour les choses existantes en général, mais nous ne pouvons concevoir «aucune chose comme nécessaire en soi». Autrement dit, dans l'ordre des *conditions de l'existence* nous sommes obligés de nous *arrêter* à un être nécessaire, mais il nous est impossible de commencer par lui<sup>2</sup>.

La nécessité et la contingence ne peuvent donc pas concerner les choses en elles-mêmes. Nous sommes ici au niveau de *principes subjectifs* de la raison: l'un qui nous fait chercher, «pour tout ce qui est donné comme existant, quelque chose qui soit nécessaire», c'est-à-dire qui nous oblige à ne pas nous «arrêter ailleurs que dans une explication achevée *a priori*» ; l'autre qui nous interdit «d'espérer jamais cet achèvement», c'est-à-dire qui nous interdit d'admettre comme inconditionné quelque chose d'empirique qui nous dispenserait d'une explication ultérieure. Il s'agit là de deux principes «simplement heuristiques et régulateurs, qui ne concernent que l'intérêt formel de la raison»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> *Ibid.*

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 438.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 438. L'un de ces principes nous dit: «vous devez philosopher comme s'il y avait pour tout ce qui appartient à l'existence un premier principe nécessaire, mais seulement afin de mettre de l'unité systématique dans votre connaissance, en poursuivant une telle idée, je veux dire un principe suprême imaginaire; tandis que l'autre nous avertit de n'admettre comme principe suprême de ce genre, c'est-à-dire comme absolument nécessaire, aucune détermination particulière concernant l'existence des choses, mais de nous garder toujours la voie ouverte pour une explication ultérieure, et de ne considérer jamais, par conséquent, aucune détermination particulière que comme conditionnée. Mais s'il nous faut considérer comme conditionnellement nécessaire tout ce qui est perçu dans les choses, aucune chose (qui puisse être donnée empiriquement) ne saurait donc être considérée comme absolument nécessaire» (p. 438-439).

Ainsi, «l'absolument nécessaire», que nous devons placer *hors du monde*, «doit seulement servir de principe à la plus grande unité possible des phénomènes, à titre de raison suprême»<sup>1</sup>. L'idéal de l'Être suprême n'est donc qu'un *principe régulateur* de la raison; «il n'est pas l'affirmation d'une existence nécessaire en soi»<sup>2</sup>. Cependant, nous ne pouvons pas nous empêcher de nous représenter ce principe *purement formel* comme un principe *constitutif*, d'en faire un «objet réel» et de considérer cet objet réel comme nécessaire (puisque'il est la condition suprême). C'est ainsi que nous considérons comme une chose en soi cet «être suprême» qui n'est, en réalité, qu'une idée transcendantale, dont la nécessité n'est qu'une *condition formelle de notre pensée* (et non une «condition matérielle et hypostatique de l'existence»)<sup>3</sup>.

#### *Impossibilité de la preuve physio-théologique*

Cette troisième preuve part d'une expérience déterminée: celle de l'ordre et de la finalité «qui s'observent partout dans le monde». De cet ordre et de cette finalité, qui n'appartiennent aux choses du monde que d'une manière contingente, on conclut à l'existence d'une Cause intelligente et libre<sup>4</sup>. Mais — première objection à cette preuve — un tel raisonnement ne peut prouver que la contingence de la forme, et non celle de la matière<sup>5</sup>. Il ne peut donc démontrer qu'un architecte du monde, non un créateur. Or ce qu'il fallait prouver, c'était un Être suprême possédant toute perfection et suffisant à tout. Mais ce concept déterminé de la «Cause suprême», la théologie «physique» *ne peut pas* le donner; car il est impossible, par la voie empirique, de s'élever jusqu'à la totalité absolue. La preuve physico-théologique est donc (même si elle n'en convient pas) contrainte de quitter son fondement empi-

---

<sup>1</sup> *Ibid.*, p. 439.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 440. Ce principe régulateur consiste, à regarder toute liaison dans le monde comme résultant d'une cause nécessaire et absolument suffisante pour y fonder la règle d'une unité systématique et nécessaire suivant des lois générales dans l'explication de cette liaison» (*ibid.*).

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Voir *op. cit.*, p. 443.

<sup>5</sup> On ne pourrait prouver la contingence de la matière qu'en recourant à un argument transcendantal — ce que, précisément, cette preuve veut éviter (voir p. 444).

rique et, passant de *l'ordre* du monde à sa *contingence*, de s'élever, de cette contingence seule et d'une manière purement *a priori*, à l'existence d'un être absolument nécessaire; puis de passer, toujours purement *a priori*, du concept de la nécessité absolue de la Cause première au concept d'une réalité qui embrasse tout<sup>1</sup>.

La preuve physico-théologique (la plus ancienne, la plus claire et la mieux appropriée «à la commune raison»<sup>2</sup>) demeure donc incapable, à elle seule, de «démontrer l'existence d'un Être suprême»<sup>3</sup>. Elle est obligée d'avoir recours à la preuve cosmologique, qui a elle-même pour fondement la preuve ontologique, «tirée de simple concepts purs de la raison»<sup>4</sup>. Celle-ci serait donc bien la *seule* preuve possible<sup>5</sup>... si elle l'était ! Mais Kant a montré qu'elle est impossible. L'existence de Dieu ne peut donc en aucune manière être prouvée par la raison spéculative<sup>6</sup>. Celle-ci ne peut fournir aucune preuve suffisante «en faveur de l'existence d'un être correspondant à notre idée transcendantale»<sup>7</sup>. La question, en effet, «est manifestement synthétique et veut que nous étendions notre connaissance au-delà de toutes les bornes de l'expérience»<sup>8</sup>. Or cela nous est impossible, puisque «toute connaissance synthétique *a priori* n'est possible qu'autant qu'elle exprime les conditions d'une expérience possible», et que les principes synthétiques de l'entendement se rapportent uniquement à des «objets de la connaissance empirique», à des phénomènes<sup>9</sup>. De fait, la raison humaine a un «penchant naturel » à sortir des limites de l'expérience possible; mais «tous ceux de nos raisonnements qui veulent nous conduire au-delà de l'expérience possible sont trom-

---

<sup>1</sup> *Op cit.*, p. 445.

<sup>2</sup> Cf. p. 442. Cette preuve a en effet «la même force de conviction sur l'entendement commun que sur le plus subtil penseur» (*Critique de la faculté de juger*, p. 278).

<sup>3</sup> *Critique de la raison pure*, p. 443.

<sup>4</sup> *Op .cit.*, p. 446.

<sup>5</sup> Voir *op. cit.*, p 450.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 446. «Tous les essais d'un usage simplement spéculatif de la raison, sous le rapport de la théologie, sont entièrement infructueux» (p. 449).

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 441.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 450.

<sup>9</sup> *Ibid.*

peurs et sans fondements»<sup>1</sup>.

Pourtant, puisque les idées sont «tout aussi naturelles» à la raison que les catégories le sont à l'entendement<sup>2</sup>, et que «tout ce qui est fondé sur la nature de nos facultés doit être approprié à une fin et conforme à leur usage légitime», il doit y avoir un «bon usage» des idées transcendantales; et c'est seulement l'*usage* que l'on fait de ces idées qui peut devenir trompeur (si l'on prétend faire d'elles un usage *transcendant*, c'est-à-dire au-delà de l'expérience)<sup>3</sup>.

Quel sera le «bon usage» de l'idée transcendantale de Dieu? Rappelons que pour Kant la *raison* «ne se rapporte jamais immédiatement ni à l'expérience ni à un objet quelconque»<sup>4</sup>, mais simplement à l'*entendement*, dont elle ordonne les concepts en leur procurant une unité que l'entendement n'est pas en mesure de leur donner<sup>5</sup>. Si l'on prétend (comme en toute preuve de l'existence de Dieu) que la raison peut se rapporter directement à un objet, le concept de cet objet sera purement sophistique et dialectique (car on aura alors fait d'une idée transcendantale un usage «constitutif», ce qui est impossible et contraire à la nature même de l'idée<sup>6</sup>). En revanche, l'usage régulateur que l'on peut faire de l'idée de Dieu est non seulement excellent, mais absolument nécessaire. Cet usage consiste à se servir de cette idée comme d'un point vers lequel on fait converger les lignes de direction que suivent toutes les règles de l'entendement. Ce «but» vers lequel on dirige ainsi l'entendement (et qui procure aux concepts de l'entendement «la plus grande unité avec la plus grande extension»<sup>7</sup>) n'est qu'un «principe

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 452.

<sup>2</sup> Avec cette différence que les catégories de l'entendement «conduisent à la vérité, c'est-à-dire à l'adéquation de nos concepts avec l'objet», tandis que les idées de la raison «ne produisent qu'une simple mais inévitable apparence» (pp. 452-453).

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 454. Kant souligne que «tous les vices de la subreption doivent toujours être attribués à un défaut du jugement, mais jamais à l'entendement ou à la raison» (*ibid.*).

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 256.

<sup>5</sup> Voir p. 256, 453, 464.

<sup>6</sup> Voir p. 453 et 477.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 454.



imaginaire»<sup>1</sup>, un *focus imaginarius*<sup>2</sup>. En effet, puisque ce point est placé «hors des bornes de l'expérience possible», les concepts de l'entendement n'en partent pas *réellement*. Nous avons inmanquablement l'illusion que ces lignes partent d'un objet situé hors du champ de l'expérience possible. Cette illusion est aussi inévitable que celle qui nous fait apercevoir «derrière la surface du miroir» les objets qui, en réalité, sont derrière nous; et elle nous est nécessaire; mais c'est à nous de ne pas nous laisser *tromper* par elle<sup>3</sup>. Ce que nous devons, c'est faire *comme si* l'ensemble des phénomènes, le monde sensible, avait hors de lui un principe suprême, une raison originaire et créatrice «d'après laquelle nous réglons l'usage empirique de notre raison dans son extension la plus grande, comme si les objets mêmes étaient sortis de ce prototype de toute raison»<sup>4</sup>. Mais, encore une fois, ce n'est là qu'«une simple idée dont la réalité objective est bien loin d'être encore prouvée par cela seul que la raison en a besoin»<sup>5</sup>; ce n'est pas parce que la raison spéculative a *besoin*, pour achever son œuvre, d'un «être de raison» qui surpasse tous nos concepts sans contredire à aucun, qu'il nous est permis d'admettre cet être de raison, cet «idéal», comme un objet réel et déterminé. Cet idéal a beau être «sans défaut» et couronner toute la connaissance humaine<sup>6</sup>, nous ne pouvons jamais lui attribuer que la réalité d'un *schème* servant de principe régulateur «à l'unité systématique de toute connaissance naturelle»<sup>7</sup>.

Nous devons donc *supposer* un Créateur du monde unique, sage, tout-puissant, mais en sachant que cette «hypothèse profi-

---

<sup>1</sup> Cf. ci-dessus, note 98.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 453.

<sup>3</sup> Voir p. 453 454.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 469. Cf. p. 476: «l'idée de cet être, comme toutes les idées spéculatives, ne signifie rien de plus sinon que la raison exige que l'on considère chaque liaison du monde suivant les principes d'une unité systématique, c'est-à-dire *comme si* toutes étaient sorties d'un être unique embrassant tout, comme d'une cause suprême et parfaitement suffisante. Il est clair par là que la raison ne peut avoir ici pour but que sa propre règle formelle dans l'extension de son usage empirique, mais jamais une extension *au-delà de toutes les limites de l'usage empirique* et que, par conséquent, sous cette idée ne se cache aucun principe constitutif de son usage approprié à une expérience possible».

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 425.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 452.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p.469.

table»<sup>1</sup> ne nous permet nullement d'étendre notre connaissance «au-delà du champ de l'expérience possible»<sup>2</sup>.

Ne semblerait-il pas que la connaissance humaine, ayant, pour les éléments qui la constituent (intuitions, concepts, idées) des sources de connaissance *a priori*, pourrait repousser les limites de toute expérience? La critique kantienne nous convainc que cela est impossible, et qu'hors du domaine de l'expérience possible, hors des limites de la nature, «il n'y a plus *pour nous* qu'un espace vide»<sup>3</sup>.

Nous nous sommes attardés assez longuement à cette critique des preuves de l'existence de Dieu dans la *Critique de la raison pure* parce que c'est la première qui soit vraiment définitive, excluant toute possibilité d'affirmer l'existence de Dieu au niveau de la raison spéculative; mais cette question des preuves, dont on peut constater qu'elle a hanté Kant du début jusqu'à la fin, revient par la suite à plusieurs reprises, notamment dans la *Critique de la faculté de juger*, où elle est particulièrement développée<sup>4</sup> et dans *Les progrès de la métaphysique en Allemagne*. Dans ce dernier exposé, où il ne distingue plus que deux preuves, Kant montre de nouveau que la preuve dite «cosmologique» est en réalité à mettre au compte de l'«ontologie» :

«Examinons donc les prétendues preuves de l'existence d'un tel être [*ens realissimum*], qui de ce fait peuvent être appelées ontologiques. Ici il n'y a que deux arguments, et même il ne peut y en avoir plus.— Ou bien l'on conclut du concept de l'être souverainement réel à son existence, ou bien de l'existence nécessaire de quelque chose à un concept déterminé que nous avons à nous en faire. Le premier argument conclut ainsi: un être métaphysiquement tout parfait doit

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 476.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 482. La théologie transcendantale n'aura donc jamais qu'une utilité négative: voir p. 451.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 484. Kant estime que, parmi les philosophes qui considèrent que les connaissances rationnelles pures dérivent de l'expérience, Locke fait preuve d'une inconséquence remarquable, puisque, «après avoir dérivé tous les concepts et tous les principes de l'expérience, [il] en étend l'usage si loin qu'il affirme qu'on peut démontrer l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme (bien que ces deux objets soient entièrement en dehors des limites de l'expérience possible) aussi évidemment que n'importe quel théorème mathématique» (*op. cit.*, p. 570).

<sup>4</sup> Pour ne pas allonger indéfiniment cet exposé, nous ne ferons qu'en citer quelques passages en note.

### *Les preuves de l'existence de Dieu ...*

nécessairement exister, car s'il n'existait pas, il lui manquerait une perfection, l'existence. Le second conclut à l'inverse: un être qui existe comme être nécessaire doit avoir toute perfection, car s'il n'avait pas en soi toute perfection (réalité), il ne serait pas entièrement déterminé comme *a priori* par son concept, par conséquent il ne pourrait pas être conçu comme être nécessaire<sup>1</sup>.»

Le «manque de fondement» de la première preuve (où «l'existence est conçue comme une détermination particulière différente du concept d'une chose et s'y ajoutant, alors qu'elle est simplement la position de la chose avec toutes ses déterminations, et que par conséquent elle ne procure aucune extension à ce concept») est si frappant que les métaphysiciens semblent avoir abandonné cette preuve comme indéfendable. Mais la conclusion de la seconde preuve est «plus spécieuse». En effet, «elle ne prétend pas étendre la connaissance par simples concepts», mais se fonde sur l'expérience (prise en général): «il existe quelque chose», et de là conclut: «puisque toute existence doit être soit nécessaire, soit contingente, et que cette dernière suppose toujours une cause qui ne saurait avoir sa raison complète que dans un être qui n'est pas contingent, par conséquent dans un être nécessaire, il existe donc un être de cette nature.» Mais nous ne pouvons connaître la nécessité de l'existence d'une chose «que si nous en dérivons l'existence à partir de concepts *a priori*»<sup>2</sup>. D'où la nullité de cette preuve «que certains nomment cosmologique et qui est au fond transcendantale (puisque en fait elle admet un monde existant); puisque ce n'est pas à partir de la nature d'un monde qu'elle prétend conclure, mais uniquement à partir de la supposition du concept d'un être nécessaire, donc d'un pur concept de raison *a priori*, elle peut néanmoins être mise au compte de l'ontologie»<sup>3</sup>.

Si l'on ne peut pas «démontrer Dieu (...) dans une perspective simplement théorique», parce que suivant cette voie «aucune connaissance du supra-sensible n'est possible»<sup>4</sup>, en revanche on

---

<sup>1</sup> *Les progrès de la métaphysique en Allemagne...*, p. 65-66.

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 66; cf. ci-dessus, note 74.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 68. Cf. *Critique de la faculté de juger*, p. 277-278.

<sup>4</sup> *Critique de la faculté de juger*, § 91, p. 276. Cf. § 90, p. 270: «nous ne disposons d'aucune matière pour la détermination des Idées du supra-sensible»; il nous faudrait donc l'emprunter

peut y réussir «suivant une voie pratique», celle du concept de liberté. Un seul concept en effet est capable de conduire la raison au-delà des limites à l'intérieur desquelles tout concept naturel (théorique) doit demeurer enfermé sans espoir: c'est le concept de liberté, comme «concept fondamental de toutes les lois pratiques inconditionnées»<sup>1</sup>. Ici le supra-sensible, qui se trouve au fondement (la liberté), «fournit, grâce à une loi déterminée de causalité, qui en est issue, non seulement la matière pour la connaissance de l'autre supra-sensible (du but final moral et des conditions de sa réalisation), mais encore montre dans les actions sa réalité en tant que fait»<sup>2</sup>.

Ainsi le concept de liberté est le seul grâce auquel nous puissions, sans sortir de nous-mêmes, «trouver, pour le conditionné et le sensible, l'inconditionné et l'intelligible»<sup>3</sup>; et la loi morale, qui est «une loi de la causalité par liberté, partant une loi de la possibilité d'une nature supra-sensible»<sup>4</sup>, conduit à «postuler l'existence de Dieu»<sup>5</sup>.

Cette voie «pratique» peut se résumer brièvement ainsi. Une volonté déterminée par la loi morale *doit* réaliser dans le monde le souverain bien, dont les éléments sont premièrement la moralité, et

---

aux choses du monde sensible, ce qui est impossible, car «une telle matière ne convient absolument pas à cet objet.»

<sup>1</sup> Voir *op. cit.*, pp. 276-277. Des trois «pures Idées rationnelles, Dieu, liberté et immortalité, l'Idée de liberté [est] l'unique concept du supra-sensible qui prouve sa réalité objective (grâce à la causalité qui est conçue en lui) dans la nature, par l'effet qu'il lui est possible de produire en celle-ci, rendant justement ainsi possible la liaison des deux autres avec la nature (...); et ainsi nous avons en nous un principe qui est capable de déterminer l'Idée du supra-sensible en dehors de nous, en vue d'une connaissance, au seul point de vue pratique il est vrai, mais que la philosophie simplement spéculative (...) devait désespérer d'atteindre: par conséquent le concept de liberté (comme concept fondamental de toutes les lois pratiques inconditionnées) peut conduire la raison au-delà de ces limites à l'intérieur desquelles tout concept naturel (théorique) doit demeurer enfermé sans espoir.»

<sup>2</sup> *Loc. cit.*, p. 276.

<sup>3</sup> *Critique de la raison pratique*, p. 112.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 47.

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 134. Cf. *Critique de la raison pure*, p. 546: «Dieu et une vie future sont donc, suivant les principes de la raison pure, deux suppositions inséparables de l'obligation que nous impose cette même raison.» Et p. 554-555: «Supposer un sage créateur du monde est une condition d'un but, à la vérité, contingent, mais toutefois très important: celui d'avoir un fil conducteur dans l'investigation de la nature.»

## *Les preuves de l'existence de Dieu ...*

en second lieu le bonheur<sup>1</sup>. Or il n'y a dans la loi morale aucun principe de connexion nécessaire entre la moralité et le bonheur. Mais puisque nous devons chercher à réaliser ce souverain bien, il doit être *possible*. Or il n'est possible dans le monde qu'en tant qu'on admet une cause de toute la nature, distincte de celle-ci et contenant le principe de l'harmonie du bonheur et de la moralité. Cette cause suprême doit avoir une causalité conforme à l'intention morale; elle est donc «un être qui, par *l'entendement* et la *volonté*, est la cause, partant l'auteur de la nature, c'est-à-dire Dieu»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Il ne faut jamais oublier, en effet, que des deux éléments (vertu et bonheur) dont l'harmonie constitue le souverain bien, le second n'est que la conséquence de la moralité, et que «c'est avec cette subordination seulement que le *souverain bien* est l'objet tout entier de la raison pure pratique» (*Critique de la raison pratique*, p. 128). Le premier et le dernier mot sont à la liberté, c'est-à-dire à l'autonomie de la volonté (cette propriété qu'a la volonté d'être à elle-même une loi).

<sup>2</sup> *Op. cit.*, p. 135. Cf. *Critique de la raison pure*, p. 546-547: «La moralité en soi constitue un système, mais il n'en va pas de même du bonheur, à moins que la distribution n'en soit exactement proportionnelle à la moralité. Mais cette proportion n'est possible que dans le monde intelligible gouverné par un sage créateur. La raison se voit donc forcée d'admettre un tel être, ainsi que la vie dans un monde que nous devons considérer comme un monde futur, ou de regarder les lois morales comme de vaines chimères, puisque la conséquence nécessaire qu'elle même rattache à ces lois devrait s'évanouir sans cette supposition. (...) Sans un Dieu et sans un monde actuellement invisible pour nous, mais que nous espérons, les magnifiques idées de la morale pourraient bien être des objets d'assentiment et d'admiration, mais ce ne sont pas des mobiles d'intention et d'exécution parce qu'elles ne remplissent pas toute la fin qui est assignée naturellement *a priori* précisément par cette même raison à tout être raisonnable, et qui est nécessaire.» Ainsi la «théologie morale» a, «sur la théologie spéculative, cet avantage particulier qu'elle nous conduit infailliblement au concept d'un premier être *unique, souverainement parfait et raisonnable*, concept que la théologie spéculative ne nous *indique* même pas par ses principes objectifs, et de l'existence duquel, à plus forte raison, elle est incapable de nous convaincre. En effet, ni dans la théologie transcendante, ni dans la théologie naturelle, si loin même que la raison puisse nous y conduire, nous ne trouvons aucun motif important qui nous autorise à admettre un être *unique* et nous n'aurions aucune raison suffisante pour le placer au sommet de toutes les causes naturelles et pour en faire dépendre, en même temps, toutes ces causes sous tous les rapports. Au contraire, lorsque, du point de vue de l'unité morale comme loi nécessaire du monde, nous pensons à la seule cause qui peut lui faire produire tout son effet proportionné, et par suite lui donner une force obligatoire pour nous, il ne doit y avoir qu'une volonté unique suprême qui comprend en soi toutes ces lois» (p.548-549; sur la distinction faite entre théologie «transcendante» et théologie «naturelle», voir ci-dessous, note 164). Notons bien que l'entendement et la volonté ne peuvent pas être attribués à Dieu «théoriquement», au niveau de la raison spéculative, et qu'en les attribuant à Dieu comme «auteur suprême» et «législateur moral» postulé par la raison pratique, nous ne cherchons pas à «déterminer sa nature, qui nous est inaccessible» (*Critique de la faculté de juger*, § 88 p. 262; cf. § 86). Il s'agit seulement de nous déterminer nous-mêmes, ainsi que notre volonté (*loc. cit.*). Au niveau de la raison spéculative, «le concept d'un entendement que j'attribue à l'être suprême est tout à fait vide de sens» (voir *D'un ton de grand seigneur adopté naguère en philosophie*, p.102). Mais si «ce qu'est (objectivement) la nature de l'être souverain» nous reste tout à fait impénétrable, «et situé tout à fait en dehors de la sphère de toute connaissance théorique

## *Kant. Approches thématique et critique*

Cette voie pratique implique donc d'une part que la liberté soit pour nous la seule manière de dépasser le sensible, et d'autre part que Dieu est postulé comme *condition* de la possibilité du souverain bien dans le monde<sup>1</sup>, *condition* de l'accomplissement du devoir<sup>2</sup>, ce postulat étant celui de la *réalité* d'un souverain bien primitif<sup>3</sup>. Il ne s'agit pas ici d'en affirmer l'existence, mais de lui concéder une réalité du point de vue pratique<sup>4</sup>:

«La réalité (*Wirklichkeit*) d'un auteur suprême, législateur moral, est (...) suffisamment prouvée simplement pour *l'usage pratique* de notre raison, sans que l'on détermine quelque chose théoriquement par rapport à son être-là. En effet, [la raison pratique] a besoin pour la possibilité de sa fin, qui nous est d'ailleurs imposée par sa propre législation, d'une Idée permettant d'écarter l'obstacle constitué par l'impuissance de s'y conformer d'après le simple concept naturel du monde (...); et cette Idée reçoit ce faisant une réalité pratique, même si tous

---

possible pour nous», cependant «ce concept peut conserver (subjectivement) sa réalité *au point de vue pratique* (dans la conduite de la vie); touchant cette réalité on peut admettre une *analogie* de l'entendement et de la volonté de Dieu avec ceux de l'homme et de sa raison pratique, malgré l'absence de toute analogie entre eux quand on les considère au point de vue théorique. C'est de la loi morale, que nous prescrit avec autorité notre propre raison, et non pas de la théorie de la nature des choses en elles-mêmes, que procède le concept de Dieu, que la pure raison pratique nous oblige à nous faire *nous-mêmes*» (*art.cit.*, p. 103).

<sup>1</sup> Voir *Critique de la raison pratique*, p. 135. Cf. p. 142: le troisième postulat de la raison pratique découle «de la condition nécessaire de l'existence du souverain bien dans un tel monde intelligible, par la supposition du bien suprême indépendant, c'est-à-dire de l'existence de Dieu.»

<sup>2</sup> Cf. *Annonce de la proche conclusion d'un traité de paix perpétuelle en philosophie* (1796), p. 120, note.

<sup>3</sup> Cf. *Critique de la raison pratique*, p. 135: «le postulat de la possibilité du souverain bien dérivé (du meilleur monde) est en même temps le postulat de la réalité d'un souverain bien primitif à savoir de l'existence de Dieu.»

<sup>4</sup> Voir *Annonce de la proche conclusion...*, où à propos des «objets supra-sensibles de notre connaissance», qui sont Dieu (conçu comme «l'être qui oblige tous les autres»), la liberté («pouvoir qu'a l'homme d'assurer l'accomplissement de ses devoirs [comme si c'était des ordres divins]») et l'immortalité («état dans lequel l'homme doit trouver en partage son bien ou son mal en rapport avec sa valeur morale»), Kant affirme: «comme aucune réalité objective ne peut leur être accordée au point de vue théorique, précisément parce que ce sont des Idées du suprasensible, si cependant il faut leur fournir une réalité, on ne pourra la leur concéder qu'au point de vue pratique, à titre de *postulats* de la raison moralement pratique» (p. 119). A propos du terme «postulat» qu'il vient d'employer, Kant précise: «Un postulat est un impératif pratique dont la possibilité n'est pas explicable (par conséquent, pas démontrable non plus). On ne postule donc pas des choses ou en général l'existence de quelque objet, mais seulement une maxime (règle) de l'action d'un sujet» (*loc. cit.*, note, p. 119-120).



## *Les preuves de l'existence de Dieu ...*

les moyens de lui en procurer une semblable au point de vue théorique pour l'explication de la nature et la détermination de la cause suprême font complètement défaut pour la connaissance spéculative<sup>1</sup>.»

Ce que l'on peut dire, c'est donc, tout au plus: «il est moralement nécessaire d'admettre l'existence de Dieu»<sup>2</sup>, et encore du seul point de vue *subjectif*: «cette nécessité morale est *subjective*, c'est-à-dire un besoin, et non pas *objective*, c'est-à-dire qu'elle n'est pas elle-même un devoir; car ce ne peut être un devoir d'admettre l'être-là d'une chose (puisque cela concerne simplement l'usage théorique de la raison)»<sup>3</sup>. Kant met en garde contre la méprise qui consisterait à confondre ses «postulats» avec ceux des mathématiques, qui «entraînent avec eux une certitude apodictique». Il s'agit ici, non pas d'une «nécessité reconnue par rapport à l'objet», mais d'une «supposition nécessaire par rapport au sujet», d'une «nécessité subjective, mais vraie et inconditionnée de la raison

---

<sup>1</sup> *Critique de la faculté de juger*, § 88, p. 261. Cf. *Les progrès de la métaphysique en Allemagne...*, p. 61-62: «Au point de vue théorique les plus grands efforts de la raison ne nous approchent pas le moins de la conviction de l'existence de Dieu, de l'existence du souverain bien et de la perspective d'une vie future, car il n'y a pour nous aucune connaissance de la nature des objets supra-sensibles. Mais au point de vue pratique nous nous formons nous mêmes ces objets, de même que nous jugeons que l'Idées sont favorables à la fin ultime de notre raison pure: cette fin ultime, parce qu'elle est moralement nécessaire, peut bien assurément engendrer alors une illusion: ce qui, au point de vue subjectif, c'est-à-dire pour l'usage de la liberté de l'homme, a une réalité, puisqu'il est présenté dans les actions de l'expérience qui sont conformes aux lois de cette liberté, nous risquons de le prendre pour une connaissance de l'existence de l'objet correspondant à cette forme.» Relevons encore ce passage d'un écrit de 1788: «J'ai montré ailleurs que la raison, en Métaphysique, ne peut réaliser comme elle le désirerait tous ses desseins en suivant la voie théorique de la nature (en ce qui concerne la connaissance de Dieu), et que par conséquent il ne lui reste plus que la voie téléologique; entendons néanmoins par là que ce ne sont pas les fins de la nature, fondées uniquement sur des preuves tirées de l'expérience, mais une fin déterminée *a priori* par la raison pure pratique (dans l'Idée du Bien suprême), qui doit suppléer au défaut et aux insuffisances de la théorie » (*Sur l'emploi des principes téléologiques dans la philosophie*, in *La philosophie de l'histoire*, p. 175-176).

<sup>2</sup> *Critique de la raison pratique*, p. 135. Cette expression semble encore trop forte, puisque plus tard Kant dira qu'on ne postule pas «l'existence de quelque objet» (cf. note précédente). Dans la *Critique de la raison pratique*, du reste, Kant dit bien qu'il s'agit de postuler la possibilité de Dieu (voir *op. cit.*, p. 9, note).

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 135. Dans sa réponse à la polémique Mendelssohn-Jacobi, Kant insiste sur le fait que ce qui «oriente» la raison dans la pensée spéculative, c'est un «besoin» qu'elle ressent (et non une connaissance), et donc un principe subjectif, non objectif. «Et c'est une conséquence de ce besoin qui forme le tout de la raison déterminante de notre jugement sur l'existence de l'être suprême. Mais on ne fait de ce besoin qu'un usage contingent pour s'orienter dans les recherches spéculatives portant sur cet objet» (*Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, p. 82).

[pratique]»<sup>1</sup>. Il s'agit d'une «pure croyance rationnelle (*Vernunftglaube*)»<sup>2</sup> qui «ne peut jamais, par toutes les données de la raison et de l'expérience, être transformée en un savoir, puisqu'en celle-ci le principe de l'assentiment est purement subjectif»<sup>3</sup>. On ne peut donc même pas dire: «il est moralement certain qu'il y a un Dieu», mais seulement: «je suis moralement certain qu'il y a

---

<sup>1</sup> *Critique de la raison pratique*, p. 9, note. Kant distingue le «besoin de la raison pure dans son usage spéculatif [qui] ne conduit qu'à des hypothèses», et «le besoin de la raison pure pratique [qui] conduit à des postulats»: voir *op. cit.*, pp. 151-152. Le postulat de l'existence de Dieu est donc plus qu'une «hypothèse permise» — bien que le fait d'admettre l'existence de Dieu, d'une Intelligence suprême, appartienne en lui-même à la raison théorique et soit donc, considéré relativement à elle seule comme principe d'explication», une hypothèse (*op. cit.*, p. 135). Sans élargir la connaissance spéculative, il donne à une idée de la raison «de la réalité objective» (*op. cit.*, p. 142); à ce que la raison spéculative concevait comme un idéal transcendantal indéterminé, (autrement dit au concept théologique de l'être suprême), il donne «de la signification», mais du point de vue pratique (*op. cit.* p. 143), «uniquement au profit d'une raison pratique» (*op. cit.*, p. 9, note). Sur la distinction de l'hypothèse et du postulat, voir aussi *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, p. 83-84: «Par rapport à l'usage théorique qui lui donne satisfaction, le besoin de la raison pourrait être dit une "hypothèse rationnelle". Entendons: une opinion qui, procédant de principes subjectifs, serait suffisante pour entraîner l'assentiment parce qu'espérer en d'autres principes, pour expliquer certains effets, serait impossible, et que la raison n'en a pas moins besoin d'un principe d'explication. On pourrait par contre appeler «postulat de la raison» la croyance rationnelle qui, au point de vue pratique, s'appuie sur le besoin, dans la vie morale, de l'usage de la raison. Non, certes, comme s'il s'agissait d'un acte d'intellection qui donnerait satisfaction à toutes les exigences logiques de la certitude, mais parce que cet assentiment ne le cède en dignité à aucun savoir — même s'il s'en distingue pleinement selon sa nature. Car il est vrai que c'est par la seule morale qu'en l'homme s'estime justement toute chose.»

<sup>2</sup> *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, p. 83. «Une telle croyance, dit ailleurs Kant, est l'assentiment à une proposition théorique, par exemple: *il y a un Dieu*, par la raison pratique, considérée comme pure raison pratique dans le cas que voici: étant donné que la fin ultime place l'accord de notre effort vers le souverain bien sous une règle pratique absolument nécessaire c'est-à-dire morale, mais que nous ne pouvons en penser l'effet comme possible que sous la supposition d'un souverain bien originare (*ursprünglichen*), nous sommes contraints *a priori* d'admettre ce dernier au point de vue pratique» (*Les progrès de la métaphysique en Allemagne...*, p. 59). Sur la croyance comme «assentiment à ce qui est inaccessible à la connaissance théorique», voir aussi *Critique de la faculté de juger*, § 91, en particulier p. 274-275.

<sup>3</sup> *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, p. 83. «Une pure croyance de la raison est ainsi le guide ou le compas grâce auquel le penseur spéculatif peut s'orienter dans ses incursions rationnelles dans le champ des objets supra-sensibles, ce guide permet à l'homme d'une raison commune mais saine de se tracer une voie pleinement appropriée au but total de sa destination au point de vue théorique comme au point de vue pratique» (*op. cit.*, p. 84). Ce «besoin» (*Bedürfniss*) qui oriente la raison est besoin de liberté: «la raison humaine ne cesse jamais de tendre vers la liberté» (*op. cit.*, p. 87). «La raison kantienne, commente A. Philonenko, ne connaît qu'une seule orientation, qu'un seul chemin: la liberté» (*op. cit.*, Introduction, p. 73). L'expression «besoin de la raison», en son sens le plus profond, signifie que la raison est pour elle-même un devoir-être de son être comme liberté» (*ibid.*). Hegel estimera que ce besoin n'exprime que «le triomphe (...) de l'entendement borné» (cité par A. Philonenko, *op. cit.*, p. 71).

un Dieu»<sup>1</sup>.

Soulignons encore que l'Être dont on postule ainsi l'existence n'est posé en aucune manière comme fondement de la morale<sup>2</sup>, car celle-ci n'a aucunement besoin de lui pour être fondée: «La morale, qui est fondée sur le concept de l'homme en tant qu'être libre s'obligeant pour cela même, par sa raison, à des lois inconditionnées, n'a besoin ni de l'Idée d'un Être différent, supérieur à lui pour qu'il connaisse son devoir, ni d'un autre mobile que la loi même, pour qu'il l'observe»<sup>3</sup>. L'idée d'un souverain bien dans le monde, lequel, «pour être possible, nous oblige à admettre un Être supérieur, moral, très saint et tout-puissant» (pouvant seul unir les deux éléments que comporte le souverain bien), cette idée, loin de fonder la morale, est une conséquence des principes moraux (qui sont indépendants de toute finalité)<sup>4</sup>. Si donc il est nécessaire

---

<sup>1</sup> Cf. *Critique de la raison pure*, p. 556: «personne ne peut se vanter de *savoir* qu'il y a un Dieu et une vie future; car, s'il le sait, il est précisément l'homme que je cherche depuis longtemps. Tout savoir (quand il concerne un objet de la simple raison) peut se communiquer et je pourrais, par conséquent, instruit par lui, espérer voir étendre merveilleusement ma science. Non, la conviction n'est pas une certitude *logique*, mais une certitude *morale*; et puisqu'elle repose sur des principes subjectifs (sur la disposition morale), je ne dois pas dire: il est moralement certain qu'il y a un Dieu, etc., mais: je suis moralement certain, etc. C'est dire que la foi en un Dieu et en un autre monde est tellement unie à ma disposition morale, que je ne cours pas plus le risque de perdre cette foi que je ne crains de pouvoir jamais être dépouillé de cette disposition.»

<sup>2</sup> Cf. *Critique de la raison pratique*, p. 135: «Il ne faut pas (...) entendre par là qu'il soit nécessaire d'admettre l'existence de Dieu comme *fondement de toute obligation en général* (car ce fondement repose [...] exclusivement sur l'autonomie de la raison même). Ce qui appartient seulement ici au devoir, c'est de travailler à produire et à favoriser dans le monde le souverain bien dont la possibilité peut alors être postulée, mais que notre raison ne peut se représenter qu'en supposant une Intelligence suprême. Admettre l'existence de cette intelligence est donc une chose liée avec la conscience de notre devoir...»

<sup>3</sup> *La religion dans les limites de la simple raison* (1793), Préface de la l'édition, p. 21. «Tout au moins, ajoute Kant, c'est sa propre faute s'il se rencontre en lui semblable besoin auquel dès lors il ne peut être remédié par rien d'autre; car ce qui n'a pas sa source en lui-même et en sa liberté, ne saurait compenser la déficience de sa moralité.— Donc, en ce qui la concerne (aussi bien objectivement quant au vouloir que subjectivement quant au pouvoir), elle n'a aucunement besoin de la religion; mais se suffit à elle-même, grâce à la raison pure pratique.»

<sup>4</sup> Voir *op. cit.*, p. 23. «Quoique la morale, pour son usage, n'ait pas besoin de la représentation d'une fin qui devrait précéder la détermination de la volonté, il peut bien se faire qu'elle ait un rapport nécessaire avec une fin de ce genre, non comme fondement, mais comme suite nécessaire des maximes adoptées en conformité avec les lois» (p. 22). «Pour bien agir il n'est pas besoin en morale d'un but (...). De la morale pourtant une fin se dégage (...) ce qui est ici l'essentiel, c'est que cette idée [d'un but final de toutes choses] se dégage de la morale et n'en est pas le fondement; se proposer cette fin suppose déjà des principes moraux» (p. 23).

de poser l'existence d'un Être qui, seul capable d'unir les deux éléments qu'implique le souverain bien, rende celui-ci possible, c'est uniquement parce que l'homme «a le besoin, d'origine morale, d'annexer par la pensée à ses devoirs un but final qui en serait comme le résultat». C'est ainsi que «la morale conduit (...) inmanquablement à la religion, s'élargissant (...) jusqu'à l'idée d'un législateur moral tout puissant, extérieur à l'homme, en la volonté duquel est la fin dernière (de la création du monde), ce qui peut et doit être également la fin dernière de l'homme»<sup>1</sup>. Kant insiste ici sur le fait que «la proposition: il y a un Dieu, donc il y a dans le monde un souverain bien» ne peut pas être tirée analytiquement du concept de devoir (lequel ne suppose que les *lois formelles* de la morale). Cette proposition est une proposition synthétique *a priori* (au niveau pratique).

Mais comment une telle proposition synthétique *a priori* (qui n'admet pas seulement la possibilité de l'objet en question, mais son existence) est-elle possible?<sup>2</sup> Kant montre qu'il y a là une sorte de concession faite par la raison pure (pratique) aux limites de l'homme. En effet, si les hommes «s'en tenaient uniquement (comme ils le devraient) à ce que prescrit la raison pure», ils ne s'inquiéteraient pas du *résultat* de leur activité, ils accompliraient leur devoir sans se soucier d'aucune autre existence que leur existence terrestre. Mais c'est une des limites de l'homme et de sa raison pratique, que de s'inquiéter du résultat de ses actions pour y découvrir ce qui pourrait leur servir de fin. Pour satisfaire à cette inquiétude, la raison pure «s'élargit» jusqu'à admettre parmi ses motifs déterminants le concept d'une fin dernière de toutes choses<sup>3</sup>. Ainsi la proposition «Fais du plus grand bien possible dans le monde ta fin dernière» est une proposition pratique à la fois synthétique et *a priori*<sup>4</sup>, puisque la raison pure pratique, en la posant, dépasse la loi morale elle-même en rapportant celle-ci à cette propriété naturelle qu'a l'homme de concevoir une autre fin

---

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 24.

<sup>2</sup> Cf. *op. cit.*, p. 24, note 1.

<sup>3</sup> Voir *op. cit.*, p. 26, note 1.

<sup>4</sup> Toutes les propositions pratiques qui ont pour fondement la fin dernière *subjective* des êtres raisonnables (leur bonheur personnel) sont synthétiques mais *empiriques*. Par contre, que chacun doive se proposer comme fin dernière le bien le plus grand possible au monde, c'est là une proposition pratique synthétique *a priori* (cf. p. 25).

### *Les preuves de l'existence de Dieu ...*

que la loi seule. Autrement dit, la proposition est synthétique parce qu'elle dépasse le concept de devoir et ajoute une conséquence, un effet des devoirs, effet que les lois morales ne renferment pas (puisque'elles ne fixent aucune fin) et qui ne peut donc pas en être tiré par analyse<sup>1</sup>. Donc la loi morale, tout en étant par elle-même indépendante d'un souverain bien<sup>2</sup>, a pour *conséquence* (conséquence nécessaire étant donné la nature de l'homme) la production, la réalisation du souverain bien dans le monde. Or, «parce que la puissance de l'homme ne suffit pas pour réaliser dans le monde l'harmonie de la félicité avec le mérite d'être heureux», il faut admettre «un Etre moral tout-puissant comme Maître du monde, par les soins duquel cela s'accomplira»<sup>3</sup>. C'est dire, ajoute Kant, «que la morale conduit infailliblement à la religion»<sup>4</sup>, une religion «dans les limites de la simple raison».

En résumé, le «concept» d'un Etre suprême, de Dieu, est

---

<sup>1</sup> Voir note citée, p. 26-27. De même que pour les propositions théoriques (qui sont elles aussi synthétiques *a priori*), cela n'est possible que si la loi morale «renferme le principe *a priori* de la connaissance des motifs déterminants du libre arbitre dans l'expérience en général, en tant que celle-ci, qui présente les effets de la moralité dans ses fins, fournit au concept de moralité, comme causalité dans le monde, une réalité objective, encore que simplement pratique» (*ibid.* p. 27).

<sup>2</sup> Cf. *De ce proverbe: «Cela est bon en théorie mais ne vaut rien en pratique»*, in *Éléments métaphysiques de la doctrine du droit*, p. 345: «Dans la question du principe de la morale, on peut (...) passer sous silence et mettre de côté (comme épisodique) la doctrine du *souverain bien*, ou du but dernier d'une volonté que la morale détermine et qui se conforme à ses lois.»

<sup>3</sup> *La religion dans les limites de la simple raison*, Préface citée, p. 27, note 1 de la p. 24.

<sup>4</sup> *Ibid.* A tel point qu'un «honnête homme» (Kant donne comme exemple Spinoza) «qui se tient pour fermement persuadé que Dieu n'existe pas» sera finalement amené à admettre l'existence de Dieu : «s'il veut (...) demeurer fidèle à l'appel de sa destination morale intérieure, (...) il doit, et c'est là ce qu'il peut faire, puisque cela n'est pas à tout le moins en soi contradictoire, au point de vue pratique, c'est-à-dire pour se faire au moins une Idée de la possibilité du but final qui lui est moralement prescrit, admettre l'existence d'un auteur *moral* du monde, c'est-à-dire de Dieu» (*Critique de la faculté de juger*, § 87, p. 258 et 259).

«produit» par la morale, par la raison pure pratique<sup>1</sup>. Ce concept

---

<sup>1</sup> Cf. *Critique de la faculté de juger*, § 86, p. 254: «La peur a certes pu produire d'abord des dieux (démons), mais (...) la raison, grâce à ses principes moraux, a d'abord pu produire le concept de Dieu.» Voir *Critique de la raison pratique*, pp. 148-149: le concept de Dieu est un concept qui n'appartient pas à la «physique», c'est-à-dire à la raison spéculative, mais à la morale. Celle-ci seule peut produire «un concept exactement déterminé de cet Être suprême» (p. 149) et affirmer qu'il doit posséder la perfection suprême, être omniscient, tout-puissant, présent partout, éternel... Sur les rapports de la «théologie physique» et de la «théologie morale», voir *Critique de la faculté de juger*, § 85 ss. p. 245 ss. Théologie physique et théologie morale font l'une et l'autre partie de la «théologie naturelle», qui se distingue de la «théologie transcendantale». Voir *Critique de la raison pure*, p. 446-447: «Si j'entends par théologie la connaissance de l'être suprême, cette connaissance procède soit de la simple raison (*theologia rationalis*), soit de la révélation (*revelata*). Or, la première, ou bien conçoit simplement son objet par la raison pure, au moyen de purs concepts transcendants (ens *originarium, realissimum, ens entium*) et se nomme théologie TRANSCENDANTALE, ou bien elle conçoit la suprême intelligence, au moyen d'un concept qu'elle dérive de la nature (de notre âme) et elle devrait s'appeler théologie NATURELLE. Celui qui n'admet qu'une théologie transcendantale est appelé *déiste* et celui qui accepte aussi une théologie naturelle est appelé *théiste*. Le premier accorde que nous pouvons, en tout cas, connaître par la simple raison l'existence d'un être premier, mais que le concept que nous en avons est simplement transcendantal, c'est-à-dire que nous ne le concevons que comme un être qui a toute réalité, mais sans jamais pouvoir le déterminer de plus près. Le second soutient que la raison est en état de déterminer plus prochainement l'objet par l'analogie avec la nature, c'est-à-dire comme un être contenant en soi, par son entendement et sa liberté, le principe premier de toutes les autres choses. Le premier, sous le nom de Dieu, se représente simplement une cause *du monde* (sans décider s'il l'est par la nécessité de sa nature ou par sa liberté); le second se représente un *auteur du monde*.

La théologie transcendantale ou bien songe à dériver l'existence d'un Être suprême d'une expérience en général (sans rien déterminer de plus précis du monde auquel elle appartient) et elle s'appelle *cosmothéologie*; ou bien elle s'imagine en connaître l'existence par de simples concepts, sans le secours de la moindre expérience, et elle s'appelle alors *l'ontothéologie*.

La théologie naturelle conclut les attributs et l'existence d'un auteur du monde de la constitution, de l'ordre et de l'unité qui se rencontrent dans le monde, où il faut admettre une double espèce de causalité, ainsi que la règle de l'une et de l'autre: la nature et la liberté. Elle s'élève donc de ce monde à l'intelligence suprême, comme au principe de tout ordre ou de toute perfection, soit dans la nature, soit dans le domaine moral. Dans le premier cas, on la nomme *théologie physique*, dans le second *théologie morale*. Mais celle-ci a, sur la théologie spéculative (qu'elle soit transcendantale ou naturelle) l'avantage de nous conduire infailliblement au concept d'un Être premier, ce que les autres sont incapables de faire: cf. ci-dessus, note 141. Quant à ce que Leibniz a appelé la «théodicée», et qui se proposait de «disculper» Dieu (cf. *Sur l'insuccès de tous les essais philosophiques de théodicée* [1791], p. 195-196), il faut reconnaître que, jusqu'à présent, elle n'est pas «parvenue à justifier la sagesse, dans le gouvernement de ce monde, contre les doutes que nous inspire à son endroit notre expérience du monde» (*op. cit.*, p. 204). Et comment y parviendrait-elle, puisque «notre raison est absolument incapable de découvrir le rapport qui existe entre un monde, tel que nous pouvons le connaître par l'expérience, et la suprême sagesse», et que par conséquent «toute tentative de la prétendue sagesse humaine pour pénétrer les voies de la sagesse divine est «entièrement vaine» (*ibid.*) ? La seule sagesse dont nous soyons capables, c'est «une certaine sagesse négative, laquelle consiste à reconnaître les bornes qui s'imposent nécessairement à nos investigations sur un terrain placé au-dessus de notre portée» (*ibid.*). Voilà en quoi consiste pour Kant une théodicée «authentique» (par opposition à la «théodicée proprement dite» ou théodicée «doctrinale»), qui est «beaucoup plus affaire de foi que de



### *Les preuves de l'existence de Dieu ...*

qui, en tant que simple «idée», demeure «sans support dans la raison spéculative», n'acquiert «consistance et réalité objective» qu'avec et par le concept de liberté, «c'est-à-dire que [sa] *possibilité* est prouvée par le fait que la liberté est réelle»<sup>1</sup>. C'est ce concept de liberté, dont la réalité est «prouvée par une loi apodictique de la raison pure et même de la raison spéculative», qui «forme la *clef de voûte* de tout l'édifice d'un système de la raison pure et même de la raison spéculative»<sup>2</sup>.

Pour comprendre cette critique de Kant, il faut toujours avoir devant les yeux les doctrines de Leibniz et de Wolff concernant les preuves *a priori* et les preuves *a posteriori* de l'existence de Dieu. Kant semble bien ne pas avoir regardé au-delà. La métaphysique qu'il rejette est une métaphysique-logique, une métaphysique des idées, une métaphysique rationnelle.

La critique que l'on peut faire à Kant, c'est précisément de ne pas être allé assez loin dans sa critique, ce qui lui aurait permis d'aller au-delà des formes *a priori* et du possible. Car il semble bien que sa première recherche — ce souci de découvrir le fondement du possible — ait comme conditionné toute sa critique. Il est demeuré dans la division de l'être en devenir (matière et forme) sans pénétrer vraiment dans le problème métaphysique de l'être. Il est resté esclave de la position réflexive de Descartes et de sa conception du jugement d'existence.

Aussi, pour Kant, ne peut-il y avoir qu'une seule preuve de l'existence de Dieu, une preuve *a priori*, puisque l'expérience ne peut nous faire découvrir que ce qui est contingent, et que du contingent on ne pourra jamais s'élever jusqu'au nécessaire. Seule la preuve *a priori*, découvrant le possible et partant de lui, peut rejoindre le nécessaire. Mais ce nécessaire qu'elle peut atteindre ne peut être qu'un nécessaire logique, et l'on ne peut, à partir du logique, rejoindre l'être-là. Kant a bien saisi l'erreur fondamentale de la preuve *a priori* de Leibniz et de Wolff: du possible logique on

---

science» (p. 209) et qui se situe, non plus au niveau de la raison pure, mais au niveau «de la raison pratique impérative, laquelle, ayant par elle-même toute autorité pour imposer des lois, peut être considérée comme le héraut chargé par Dieu d'interpréter le texte de la création». En ce sens, c'est Dieu lui-même qui «devient, par l'organe de notre raison (pratique), le propre interprète de sa volonté manifestée dans sa création» (*op. cit.*, p. 206).

<sup>1</sup> *Critique de la raison pratique*, p. 2.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 1.



ne peut inférer le nécessaire de l'être-là.

N'ayant pas redécouvert le véritable jugement d'existence et la métaphysique de l'acte, Kant n'a pas compris le principe de causalité au niveau de ce-qui-est. Le principe de causalité demeure pour lui au niveau du devenir, il est toujours lié au conditionnement du devenir. Kant est donc obligé de se rabattre sur une voie pratique qui, se fondant sur la liberté humaine impliquant la loi morale, postule un principe d'harmonie de la moralité et du bonheur (puisque la moralité n'a pas de connexion nécessaire avec le bonheur). Ce principe d'harmonie ne peut être que l'Auteur de la nature: Dieu.

Kant s'oppose farouchement à l'argument «ontologique» de Descartes, qui s'appuie explicitement sur l'idée d'infini. Mais ne pouvons-nous pas dire qu'il garde avec Descartes une certaine parenté, en privilégiant lui aussi (mais d'une manière tout autre) la liberté, en lui donnant un rôle fondamental, puisque c'est le seul concept qui nous permette de nous élever au-dessus de l'expérience? Si Descartes considère la liberté comme la perfection par où nous sommes le plus proches de Dieu<sup>1</sup> (cette liberté ne serait-elle pas, en réalité, le fondement de son idée d'infini ?), Kant considère la liberté, ou plus exactement l'idée que nous en avons, comme «l'unique fondement possible» permettant de postuler une «Nature supra-sensible», un «Etre suprême» au-delà du conditionné et du sensible.

*Marie-Dominique PHILIPPE*

---

<sup>1</sup> Cf. *Quatrième méditation*, in Œuvres IX, p. 45-46 (texte latin: VII, p. 57): «Je ne puis pas aussi me plaindre que Dieu ne m'a pas donné un libre arbitre, ou une volonté assez ample et parfaite, puisqu'en effet je l'expérimente si vague et si étendue, qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes. Et ce qui me semble bien remarquable en cet endroit, est que, de toutes les autres choses qui sont en moi, il n'y en a aucune si parfaite et si étendue, que je ne reconnaisse bien qu'elle pourrait être encore plus grande et plus parfaite. (...) Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande que je conçois point l'idée d'aucune autre plus ample et plus étendue: en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu. Car, encore qu'elle soit incomparablement plus grande dans Dieu que dans moi, soit à raison de la connaissance et de la puissance qui s'y trouvent jointes la rendent plus ferme et plus efficace, soit à raison de l'objet, d'autant qu'elle se porte et s'étend infiniment à plus de choses, elle ne me semble pas toutefois plus grande, si je la considère formellement et précisément en elle-même».