



HAL
open science

Opinion, croyance, savoir : recherches sur la pragmatique kantienne de la pensée

Nicolas Osborne

► **To cite this version:**

Nicolas Osborne. Opinion, croyance, savoir : recherches sur la pragmatique kantienne de la pensée. Logique [math.LO]. Université Charles de Gaulle - Lille III, 2016. Français. NNT : 2016LIL30023 . tel-01405809

HAL Id: tel-01405809

<https://theses.hal.science/tel-01405809>

Submitted on 30 Nov 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**THÈSE DE DOCTORAT DE
L'UNIVERSITÉ LILLE III**

Spécialité

Philosophie

École doctorale Sciences Humaines et Sociales (Lille)

Présentée par

Nicolas OSBORNE

Pour obtenir le grade de

DOCTEUR de L'UNIVERSITÉ LILLE III

Sujet de la thèse :

**Opinion, croyance, savoir.
Recherches sur la pragmatique kantienne de la pensée**

soutenue le 17 Septembre 2016

devant le jury composé de :

M. Christian BERNER	Professeur à l'Université Paris Ouest Nanterre La Défense
M. Jocelyn BENOIST	Professeur à l'Université Paris 1
M. Christian BONNET	Professeur à l'Université Paris 1
Mme. Katerina DELIGIORGI	Reader à l'University of Sussex
M. Shahid RAHMAN	Professeur à l'Université Lille 3

À Elisabeth et Julie.

Remerciements

Je souhaite tout d'abord remercier mon directeur de recherche, Monsieur Christian Berner, pour l'intérêt et la bienveillance dont il a témoigné durant ce travail. Je remercie également Monsieur Jocelyn Benoist, Monsieur Christian Bonnet, Madame Katerina Deligiorgi et Monsieur Shahid Rahman pour me faire l'honneur de siéger dans ce jury.

Durant les trois premières années de ce travail, j'ai bénéficié d'un contrat doctoral financé à la fois par le ministère de l'enseignement supérieur et de la recherche et par le conseil régional Nord-Pas-de-Calais. Je les remercie donc pour les conditions de travail que cela a permis. Je remercie aussi l'UMR STL 8163 pour son accueil. Que le Département de philosophie au sein de l'UFR Humanités de l'Université de Lille 3 qui m'a offert un monitorat d'enseignement ainsi que le DSSH au sein de l'UFR de médecine de l'Université de Lille 2 qui m'accueille depuis deux ans en tant qu'ATER trouvent ici l'expression de ma gratitude.

Au sein du laboratoire STL, je remercie plus particulièrement la bibliothécaire Caroline Taillez et l'ingénieur informatique Édouard Neidenberger pour leurs compétences et conseils techniques ainsi que pour leur bonne humeur. Je remercie également mes collègues du bureau des doctorants pour le cadre de travail sympathique qui s'y est naturellement installé, et plus particulièrement Pierre Chauveau-Toumelin pour ces nombreux conseils en L^AT_EX ainsi que pour m'avoir initié à Vim (même si j'utilise maintenant Emacs). Je n'oublie évidemment pas les philologues de l'étage du dessous, Léna Bourgeois, Xavier Gheerbrant et Sarah Lagrou, et les remercie vivement pour les discussions méthodologiques que nous avons pu avoir. Je remercie Anne de Crémoux, Sylvie Huguenin et Julie Journeau pour la relecture du manuscrit de cette thèse.

Je ne peux terminer ces remerciements sans remercier Julie pour son soutien moral et son indéfectible *phronesis* ainsi qu'Elisabeth, dont les premiers pas ont accompagné ceux de ce travail, pour ses rires et ses questions.

Remarque liminaire relative au mode de citation

Pour les textes en langue étrangère, nous avons utilisé les traductions indiquées en bibliographie en nous permettant de très légères modifications lorsque nous avons besoin de faire davantage ressortir un aspect du texte pertinent pour notre réflexion. Pour les textes allemands, nous donnons le texte original en note de bas de page pour que le lecteur puisse facilement s'y référer. Lorsqu'aucune traduction en langue française n'est disponible, nous proposons nos propres traductions.

À l'exception du renvoi aux œuvres de Kant, nous avons opté pour le système de citation dit auteur-date entre crochets droits. Lorsque deux ouvrages du même auteur sont édités la même année, nous ajoutons une lettre minuscule après la date pour les distinguer. Nous renvoyons aux œuvres de Kant par des abréviations de leur titre et en utilisant la pagination de l'édition de l'Académie de Berlin en indiquant en chiffres romains le tome et en chiffres arabes la page. Conformément à l'usage, nous faisons une seule exception pour la *Critique de la raison pure* pour laquelle nous utilisons la pagination des éditions originales [A et B]. Ce système permet d'insérer les références dans le corps du texte, limitant ainsi le nombre de notes de bas de page et allégeant par conséquent la lecture. Pour davantage de clarté, nous avons indiqué la manière dont est fait le renvoi aux œuvres dans la bibliographie. Nous donnons également une liste des abréviations utilisées pour le renvoi aux œuvres de Kant à la page suivante.

Nous proposons trois index à la fin de la thèse : un index des notions, un index des noms propres et un index des citations extraites des œuvres de Kant. Pour d'évidentes raisons de manque de pertinence, l'index des noms propres ne contient pas d'entrée pour Kant.

Liste des abréviations pour le renvoi aux œuvres de Kant

<i>Anthropologie d'un point de vue pragmatique</i>	<i>Anth.</i>
<i>Correspondance</i>	<i>Corr.</i>
<i>Critique de la faculté de juger</i>	<i>CFJ</i>
<i>Critique de la raison pratique</i>	<i>CRPr</i>
<i>Critique de la raison pure</i>	<i>CRP</i>
<i>Logique éditée par Jäsche</i>	<i>Log.</i>
<i>Logique Blomberg</i>	<i>LogBlom.</i>
<i>Logique Dohna-Wundlacken</i>	<i>LogDohn.</i>
<i>Logique de Vienne</i>	<i>LogVien.</i>
<i>Prolégomènes . . .</i>	<i>Prol.</i>
<i>Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?</i>	<i>Orientation</i>
<i>Réflexions sur la logique</i>	<i>Réfl. log.</i>
<i>Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?</i>	<i>Lumières</i>

Introduction

La thèse générale de notre travail se formule de la manière suivante : la construction de la connaissance est une activité *essentiellement* sociale. Par cela, nous voulons dire que la construction de la connaissance est une activité qui ne peut pas se faire dans un contexte monologique mais uniquement à travers l'interactivité entre différents individus qui cherchent, ensemble, à construire de nouvelles connaissances. Dans la mesure où nous appuyons notre réflexion sur la lecture de textes de Kant, il est également possible de dire que notre thèse est celle selon laquelle des arguments valides en faveur du caractère essentiellement social de la construction de la connaissance se trouvent dans les textes de Kant. La réflexion se situe donc très clairement sur le terrain de l'épistémologie, et plus précisément sur ce qu'on peut appeler épistémologie *pratique*, à savoir une réflexion sur la méthode de *construction* de la connaissance. D'un point de vue historique, l'originalité de ce travail est de proposer une évaluation nouvelle de l'importance et du rôle de l'activité intersubjective, notamment en termes de pratique sociale de l'argumentation dans la pensée critique. D'un point de vue plus strictement philosophique, ce travail pose les bases d'une réintégration du jugement synthétique dans la discussion contemporaine au sujet de la construction de la connaissance, et plus particulièrement dans le domaine de la théorie de l'argumentation.

Ce travail n'est évidemment pas le premier à évaluer positivement le rôle et la place de la communication entre les individus dans la philosophie critique. Dans son introduction à *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*,

Alexis Philonenko [Philonenko 1967, p. 64 et 74] met en avant l'idée selon laquelle la théorie kantienne de la connaissance est une théorie de la communication de la connaissance.

Dans une perspective légèrement différente, Hannah Arendt [Arendt 2003] identifie les sources de la philosophie politique que Kant n'aurait jamais écrite dans l'activité du jugement. Or elle conçoit cette activité du jugement comme relevant finalement du jugement de goût. À ce titre, elle insiste sur l'idée selon laquelle le jugement, chez Kant, ne peut pas être réduit à des opérations logiques de type de la déduction et de l'induction [Arendt 2003, p. 18].

Cette idée est reprise plus tard par Alain Renaut [Renaut 1997, pp. 384–388] dans sa réflexion concernant l'unité systématique de la philosophie critique. Il défend en effet l'idée que l'unité de la philosophie critique se trouve dans la troisième *Critique* en tant que cette dernière propose une médiation esthétique entre la nature et la liberté, médiation esthétique qui met en jeu la communication.

Nous retrouvons également cette focalisation sur la troisième *Critique* chez Henri d'Aviau de Ternay [Aviau 2005]. Ce dernier concentre son étude sur la relation entre l'importance de la communication dans le jugement esthétique et la philosophie kantienne du droit. La question n'est alors pas tant celle de l'unité systématique de la philosophie critique. Il s'agit davantage de proposer une lecture de la philosophie du droit de Kant à la lumière de la dimension intersubjective du jugement esthétique [Aviau 2005, p. 47 ss.]. Cela l'amène notamment à plaider en faveur d'une réévaluation positive de la philosophie transcendantale face à la philosophie de la communication de Jürgen Habermas [Aviau 2005, p. 393 ss.].

Ainsi, que ce soit pour répondre à la question de l'unité systématique de la philosophie critique ou pour interpréter la philosophie pratique, la mise en avant de la communication dans la philosophie critique se fait principalement au sujet du jugement réfléchissant, voire au sujet du jugement esthétique, en s'appuyant sur la *Critique de la faculté de juger*. Dans ce contexte, notre travail vise à montrer que la pratique de la communication, et notamment de l'échange argumentatif entre différentes personnes, n'est pas exclusif au jugement réfléchissant. Notre travail montrera en effet que la construction

de nouvelles connaissances à travers le jugement déterminant nécessite également le recours à la communication intersubjective.

Dans son débat avec Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas soutient qu'il n'est pas possible d'aborder la question de la communication dans une perspective strictement transcendantale. Il justifie cette position notamment en indiquant que l'expérience dont la philosophie transcendantale cherche les conditions de possibilité et les énoncés qui sont les objets de la communication ont une différence génétique. L'expérience est une construction du sujet alors que les énoncés sont simplement générés [Habermas 2005, p. 358]. Notre travail échappe pour ainsi dire à ce problème dans la mesure où nous ne cherchons pas à établir les conditions de possibilité de la communication et de l'échange argumentatif. Sans doute de manière plus modeste, nous cherchons simplement à montrer que la pratique de l'argumentation est une condition de possibilité de la construction de nouvelles connaissances.

Trois approches récentes sont importantes au regard de la présente réflexion. Il s'agit des ouvrages de Josef Simon, *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie* [Simon 2003], de Christian Berner, *Au détour du sens* [Berner 2007a], et de Katerina Deligiorgi, *Kant and the Culture of Enlightenment* [Deligiorgi 2005].

Josef Simon est à notre connaissance le premier à avoir mis en avant l'importance systématique des trois modalités de l'assentiment, à savoir l'opinion, la croyance et le savoir ; ainsi que le rôle de la communication dans la philosophie de Kant. Il s'agit chez lui explicitement d'une lecture philosophique du texte de Kant. En ce sens, il propose une nouvelle déduction des catégories à partir des trois modalités de l'assentiment. Josef Simon centre sa lecture sur la « Méthodologie transcendantale » de la *Critique de la raison pure*, et notamment sur la présentation des trois modalités de l'assentiment dans la troisième section du « Canon de la raison pure ». Dans la mesure où Kant lui-même indique que la manière de déterminer la modalité de nos assentiments passe par l'utilisation du langage, cette accentuation du rôle systématique des trois modalités de l'assentiment ouvre la voie aux réflexions concernant l'importance du langage dans la philosophie critique.

Tout en assumant une filiation simonienne, Christian Berner situe sa ré-

flexion sur un autre plan. Dans son ouvrage de 2007, l'objectif est en effet d'ouvrir la voie à une philosophie herméneutique qui ne soit, pour ainsi dire, pas gadamérienne. Ainsi, il met également en avant l'importance de la communication avec autrui dans le cadre de la philosophie kantienne, notamment en s'appuyant sur le corpus logique et anthropologique des écrits de Kant. Son approche, en un sens moins systématique que celle de Simon, n'en garde pas moins un point de vue englobant. Ses considérations vont en effet du cadre de l'épistémologie à celui de la morale. Ainsi, il propose une interprétation originale des trois maximes kantienne du sens commun en les mettant en perspective avec les trois modalités de l'assentiment. Mais il propose également, en s'appuyant sur les textes et les réflexions kantienne, le concept de devoir de compréhension, expliquant ainsi en termes moraux l'importance et la nécessité de la communication entre les êtres humains.

L'approche de Katerina Deligiorgi est assez différente. Son ouvrage de 2005 se focalise en effet sur l'opuscule de Kant *Réponse à la question : qu'est-ce que les Lumières ?*. Elle propose une étude détaillée et précise de son argumentation tout en plaçant cet opuscule dans une double perspective historique, à la fois par rapport à son contexte d'origine et relativement à sa réception au cours du vingtième siècle. En ce qui concerne le contexte historique d'origine, Katerina Deligiorgi confronte ainsi les perspectives de Kant avec celle de la philosophie de Rousseau qu'il connaissait bien. En se focalisant sur l'argumentation de l'opuscule de 1784, Katerina Deligiorgi réussit à mettre en avant l'idée de pratique sociale de l'argumentation. Nous reprenons très clairement cette idée de pratique sociale de l'argumentation en montrant comment elle trouve son fondement philosophique dans l'épistémologie critique.

Précisons maintenant les points sur lesquels le présent travail se démarque de ce qui a été fait et se distingue des études précédentes. Pour détailler ce point, nous allons exposer trois remarques au sujet de la formulation générale de la thèse de ce travail. Puis nous procéderons à quelques considérations d'ordre méthodologique, point sur lequel ce travail se distingue également des études précédentes, à l'exception notable de l'ouvrage de Christian Berner.

La première remarque concerne la focalisation de notre questionnement

sur la *construction* de la connaissance. Ce qui est en question est la recherche d'une épistémologie pratique, une méthode de l'enquête. Une autre question serait celle de la *fondation* de la connaissance : qu'est-ce qui fait que nos connaissances sont vraies ? La focalisation sur la construction de la connaissance plutôt que sur la fondation implique que l'on pose plutôt la question : comment faisons-nous, ou comment devons-nous faire, pour acquérir de nouvelles connaissances ? Cela implique également que l'on donne une certaine importance à l'activité de l'agent épistémique qui construit la connaissance. L'accent est donc mis sur la construction de la connaissance *du point de vue de l'agent épistémique* et en tant qu'activité, plutôt que sur la seule valeur de vérité et la justification, indépendamment de l'activité de l'agent épistémique, de la valeur de vérité des connaissances, c'est-à-dire la justification des connaissances comme système logique de transmission de la valeur de vérité de ces connaissances.

Le caractère social de l'activité de construction de la connaissance, à savoir l'idée selon laquelle l'agent épistémique construisant la connaissance le fait dans un contexte d'intersubjectivité, correspond au rôle de l'argumentation comme pratique intersubjective dans cette construction de la connaissance. L'argumentation comme pratique intersubjective est le fait de présenter ses arguments à autrui. Il ne s'agit donc pas du simple fait de justifier sa connaissance avec des arguments qui peuvent être présentés dans un discours monologique, mais bien plutôt d'une pratique dialogique de l'argumentation. Ce qui est donc pris en considération n'est pas seulement la validité logique des arguments dans un sens traditionnel, en tant qu'ils transmettent correctement la valeur de vérité des propositions qui s'enchaînent ; mais bien plutôt l'*effet* des arguments dans l'interaction avec autrui. Cette prise en considération de l'interaction avec autrui explique pourquoi nous appelons cette pratique de l'argumentation dans la construction de la connaissance une *pragmatique* de la pensée.

Dans la mesure où ce travail s'appuie sur les textes de Kant afin d'y trouver des arguments en faveur de cette pragmatique de la pensée, le résultat sera une pragmatique *kantienne* de la pensée. Le but est alors de donner un sens fort aux passages de Kant dans lesquels il présente ce qu'il appelle le

critère extérieur de la vérité, qui consiste à tester ses jugements sur l'entendement d'autrui. Ces passages sont relativement nombreux¹. Cependant, ils n'ont pas vraiment une situation laissant à penser qu'ils aient une importance stratégique dans le projet kantien. Ce travail n'est donc pas, à strictement parler, une interprétation de la philosophie critique, notamment du point de vue systématique. Nous allons plutôt chercher dans le texte kantien des arguments en faveur de notre thèse et montrer dans quelle mesure ils peuvent être encore valides en dehors du système de la philosophie critique, et plus particulièrement de sa dimension pratique. Nous ne défendons donc pas l'idée selon laquelle le projet critique est tout entier orienté vers la recherche d'une méthode de l'enquête et que la finalité de Kant est de construire cette méthode en impliquant l'idée de ce que nous appelons la pragmatique de la pensée. En revanche, nous défendons très clairement que la philosophie critique n'est pas complètement étrangère à tout cela et qu'elle apporte des éléments fondamentaux en faveur d'une telle position philosophique, par exemple à travers la conception critique du jugement et la manière dont elle en construit les modalités.

Notre travail annonce également une relation de nécessité entre la construction de la connaissance et la pratique de l'argumentation. Nous justifions le caractère essentiel de cette relation en donnant une explication, ou une fondation, épistémologique au rôle de l'argumentation dans la construction de la connaissance. Cela s'appuie sur une évaluation des arguments que l'on trouve dans les textes de Kant dans la seule perspective d'une épistémologie. La situation au sein du corpus kantien des passages auxquels nous voulons donner sens peut en effet laisser à penser qu'il s'agit de remarques liées simplement au contexte plutôt que d'arguments proprement philosophiques. Il est tout à fait possible de donner une explication anthropologique à la pratique de l'argumentation dans la construction de la connaissance. Il ne s'agit alors que d'un constat : *de fait*, on discute et on argumente lorsque l'on construit de nouvelles connaissances. Mais cela ne signifie pas que l'on *doive* le faire ou

1. Ils sont présents dans les textes relatifs à l'enseignement de la logique, par exemple en [Log., IX, 57], dans l'*Anthropologie* [Anth., VIII, 128] et dans la *Critique de la raison pure* [CRP, A 821/B 849].

que l'on ne puisse pas faire autrement. Il est également tout à fait possible et légitime de formuler une explication et une fondation de la nécessité de communiquer avec autrui en termes moraux. C'est ce que fait Christian Berner à travers le concept de devoir de comprendre ; mais également Josef Simon, pour qui le véritable *prima* de la raison pratique se situe dans la relation entre la relativité de la sensibilité d'une part et le respect absolu de la personne d'autre part. Ce respect absolu de la personne prend bien évidemment tout son sens dans la communication avec cette personne.

En ce qui concerne la méthode que nous adoptons, il s'agit à la fois d'un travail d'histoire de la philosophie et d'un travail à proprement parler philosophique. Il s'agit d'une exégèse du texte kantien qui cherche à déterminer ce que Kant a voulu dire en écrivant ses textes tels qu'il les a écrits. Mais nous voulons également et de manière articulée évaluer la pertinence des positions et des arguments kantien en dehors du cadre systématique de la philosophie critique. Dans la description de la position méthodologique qui suit, nous allons commencer par développer la position herméneutique, ou exégétique, avant d'expliquer comment s'y articule la démarche philosophique et ce que cela signifie pour cette dernière.

En ce qui concerne la face historique de ce travail, nous adoptons une position herméneutique développée et défendue en son temps par Peter Szondi et qui a connu une postérité notamment à l'université de Lille III dans les travaux et l'enseignement de Jean Bollack. Nous allons ici nous contenter d'expliquer les éléments saillants qui ont inspirés notre approche². L'idée fondamentale de cette position est que pour comprendre un texte et en dégager le sens, il faut reconstruire la logique de sa production. En ce sens, le texte est davantage vu comme le résultat de l'activité de l'auteur plutôt que comme le réservoir des thèses qu'il tient pour vraies. Cette distinction est d'importance lorsque l'on aborde un auteur réputé pour sa systématisme comme l'est Kant. En effet, elle permet de distinguer entre une systématisme statique et une systématisme dynamique. Lorsque l'on considère les textes d'un auteur comme le réservoir des thèses qu'il a tenues pour vraies, il faut

2. Pour une vision plus complète, le lecteur pourra se référer à [Szondi 1981, pp. 11–32], [Szondi 1989], [Bollack 2000] ainsi qu'à [Thouard 2012].

alors déterminer le sens des différentes thèses présentes dans ses textes afin de minimiser les contradictions et de maximiser l'unité systématique. Parfois, cela n'est pas possible et l'on divise les textes de l'auteur en les répartissant sur plusieurs périodes. Mais cela correspond à chaque fois à une systématique statique, une systématique gouvernée par le principe de non-contradiction. En revanche, si l'on considère les textes de l'auteur comme le résultat de son activité, alors on détermine le sens de ce qu'il a écrit en retraçant sa production. Ce qui fait fondamentalement l'unité systématique n'est plus le principe de non-contradiction mais l'unité de l'activité intellectuelle de l'auteur. On arrive alors à une systématique dynamique qui permet notamment de prendre en compte et de reconstruire les évolutions de l'auteur.

Pour comprendre les écrits d'un auteur, il faut alors reconstruire l'activité intellectuelle qui l'a amené à écrire ce qu'il a écrit de la manière dont il l'a écrit. Ainsi, le texte doit être replacé dans son contexte intellectuel, plutôt qu'historique : l'activité de l'auteur ne peut être reconstruite qu'au regard de ce contexte. Évidemment, la contextualisation du texte est un réquisit partagé par toutes les herméneutiques valables. Le choix de cette position herméneutique implique une focalisation sur l'identification et la compréhension des écarts plutôt que des influences. Ces dernières sont en effet le signe d'une certaine passivité de l'auteur, alors que les écarts sont le signe de son activité. Or, l'activité de l'auteur est justement ce que nous devons reconstruire. En outre, il faut souligner que les écarts de l'auteur par rapport à son contexte intellectuel sont également là où se situe son originalité philosophique. Repérer les influences que subit un auteur lorsqu'il écrit son texte permet de le rattacher à une tradition ou de le situer dans une constellation de philosophes. En ce sens, il est davantage considéré comme un objet historique. Mais comprendre les écarts du discours d'un philosophe par rapport au contexte intellectuel dans lequel il évolue permet aussi de comprendre ce qui fait de lui un auteur singulier. L'auteur est alors davantage vu comme un objet intellectuel ayant sa propre autonomie. Il s'agit donc de d'identifier ce que l'auteur apporte plutôt que ce qu'il répète. Pour autant, nous ne condamnons bien évidemment pas la recherche des influences qu'a pu subir un auteur. Il s'agit bien de deux approches complémentaires, les écarts ne

ressortant que sur fond de reprise.

Cette idée générale à la base de cette position herméneutique a une conséquence pratique importante que nous allons maintenant développer de manière un peu plus concrète. Il est possible de formuler cette conséquence pratique de la manière suivante : on considère les textes comme se construisant *contre* d'autres textes. Afin de bien comprendre cette idée, il faut saisir correctement le sens de ce « contre ». Il ne s'agit pas d'une opposition un peu brutale signifiant simplement que les textes contiennent une réfutation ou une tentative de réfutation d'autres textes. Si l'on comprend le « contre » de cette manière, alors comprendre un texte signifierait que l'on identifie le ou les textes que l'auteur tente de réfuter afin de déterminer par la suite la teneur et la pertinence de sa contre-argumentation. À notre avis, cette approche implique une vision un peu trop polémique de la tradition philosophique, vision selon laquelle Aristote réfuterait Platon ; Descartes réfuterait la philosophie scolastique ; Kant réfuterait Hume et Leibniz ; Hegel réfuterait Kant, et ainsi de suite. Certes cela est parfois le cas. Les philosophes sont parfois, et certains plus souvent que d'autres, occupés à réfuter un ou des prédécesseurs. Mais les textes de Hegel ne sont pas *seulement* des réfutations de Kant, ceux de Kant *seulement* des réfutations de Hume et de Leibniz, ceux de Descartes *seulement* des réfutations de la philosophie scolastique et ceux d'Aristote *seulement* des réfutations de Platon. Tous ces philosophes ont également, et sans doute surtout, voulu apporter et affirmer des thèses originales qu'ils pensaient vraies. Cette approche se heurte en outre à la compréhension parfois inexacte, de la part de l'auteur, de la théorie qu'il veut réfuter : lorsque Hegel critique Kant, il arrive qu'il n'ait pas vraiment compris le texte de Kant qu'il critique. Ses arguments sont alors dirigés contre la position qu'il pense être celle de Kant mais qui ne l'est pas vraiment. Cela pose alors un problème concernant l'utilité proprement philosophique de l'entreprise : à quoi bon évaluer la pertinence d'arguments qui portent contre une position qui est elle-même le fruit d'une mauvaise compréhension d'une position philosophique historique ?

C'est pour toutes ces raisons que nous n'interprétons pas le « contre » de cette manière. Il s'agit davantage de l'idée selon laquelle un texte se construit

contre d'autres textes en prenant appui sur eux afin d'aller ailleurs. Il n'y a donc pas d'opposition franche et brutale entre les textes d'un auteurs et ceux contre lesquels il les construit. Plutôt que cette opposition, le « contre » est chargé d'un aspect collaboratif : construire un texte *contre* un autre texte signifie aussi avec sa collaboration. Il s'agit en effet de prendre en considération le fait que l'on ne pense pas à partir de rien. Tous les auteurs, même les plus originaux, ont construit leurs textes relativement au contexte intellectuel qui était le leur. Pour autant et comme nous l'avons déjà écrit ci-dessus, un auteur n'est pas original lorsqu'il reprend simplement les idées sur lesquelles il s'appuie, même s'il est le seul à s'appuyer sur ces textes : une singularité d'influence ne fait pas une originalité philosophique, mais l'auteur est original là où il construit quelque chose de différent en discutant ce que disent les textes de son horizon intellectuel. La tâche herméneutique est par conséquent l'identification et la détermination du contexte intellectuel et l'« ailleurs » où se dirige l'auteur en prenant appui « contre » les textes de ce contexte, afin de reconstruire *comment* il y va.

Cette position méthodologique concernant le versant herméneutique de notre travail s'articule alors particulièrement bien avec notre objectif d'identifier des arguments dont il peut être fait usage dans un autre contexte. En effet, la reconstruction de l'activité intellectuelle de l'auteur afin d'expliquer comment il en arrive à dire ce qu'il a dit à partir de ce qu'il a lu permet d'identifier les arguments qui l'ont poussé à faire ce chemin. Une fois ses arguments identifiés, nous pouvons alors décider si nous acceptons de les reprendre à notre compte ou non. L'idée étant celle selon laquelle pour pouvoir transposer un mouvement argumentatif dans un autre contexte que son contexte d'origine, il faut bien comprendre ce dernier et la manière dont le mouvement argumentatif s'y insère.

Dans le premier chapitre, nous présentons l'idée générale de la recherche d'une méthode de la construction de la connaissance ainsi que son articulation par rapport au projet critique. D'un point de vue historique, le premier problème auquel fait face la recherche d'une méthode kantienne de la construction de la connaissance, avant même de poser la question de son caractère pragmatique et de l'implication de la pratique sociale de l'argumentation

dans cette méthode, réside dans le fait qu'il ne s'agit pas directement de la problématique du projet critique. Ce dernier, même si l'on n'en considère que le versant théorique, n'est pas orienté vers la recherche et l'établissement de la méthode à suivre pour construire de nouvelles connaissances. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant veut établir les limites de l'usage théorique de la raison afin de mettre en évidence l'impossibilité d'une connaissance dans le champ de la métaphysique, à savoir le champ suprasensible. L'aspect positif de cette limitation est alors la possibilité d'une articulation de l'usage théorique et de l'usage pratique de la raison autour d'un élan naturel et inévitable de cette dernière vers les objets de la métaphysique. Cela signifie alors que le point de vue adopté dans notre recherche est un peu décalé par rapport au projet critique en tant que tel. Il faut garder à l'esprit que nous ne cherchons pas à élucider une partie de l'argumentation de Kant simplement par rapport au projet critique, ni même par rapport au projet de la *Critique de la raison pure*. Cela peut sembler être une limite de notre recherche : nous voulons aborder des arguments sans avoir à les mettre en relation avec le contexte et la stratégie argumentative générale dans lesquels ils s'insèrent. Pour autant, cela n'est pas tout à fait vrai. En ce qui concerne la compréhension du discours et des arguments de Kant, nous ne les décontextualisons pas. En revanche nous cherchons aussi à évaluer leur pertinence en dehors du cadre critique dans et pour lequel ils ont été conçus. Cette désolidarisation présente également un avantage. Ce dernier réside dans le fait que cela permet plus facilement l'évaluation de la possibilité d'utiliser les arguments de Kant et les conceptions qui y sont attachées de manière essentielles en dehors du cadre du système critique en son entier, c'est-à-dire dans une réflexion épistémologique contemporaine. D'autre part, la recherche d'une méthode de l'enquête n'est pas complètement étrangère au projet critique. Il s'agit là du principal enjeu de ce chapitre : montrer que l'établissement d'une méthode de construction de nouvelles connaissances est une question à laquelle Kant apporte au moins des éléments de réponse. Nous aurons alors à charge de montrer comment cette recherche d'une méthode de construction de la connaissance s'articule au sein du projet critique.

Dans le second chapitre, nous abordons la conception kantienne de la

modalité du jugement, c'est-à-dire les trois modalités que Kant présente dans la table des jugements de la *Critique de la raison pure*, à savoir le jugement problématique, le jugement assertorique et le jugement apodictique. Au sein du projet critique, le rôle de la table des formes du jugement est de permettre de dégager la table des catégories sur lesquelles se construit l'activité de l'entendement. En ce qui nous concerne, nous abordons les trois modalités du jugement pour elles-mêmes, ou, pour être plus précis, pour le rôle que joue la modalité du jugement dans la construction de la connaissance. Autrement dit, nous ne considérons qu'une partie de la table des formes du jugement alors même que le caractère systématique de cette table est essentiel à sa valeur au sein du projet critique; et nous ne considérons pas non plus le passage des trois modalités du jugement aux trois catégories de la modalité. Mais le rôle que jouent les formes du jugement, et donc, *a fortiori*, les trois modalités du jugement n'épuise pas leur signification. Kant déclare en effet au sujet de ces modalités du jugement et au moment où il les présente dans la *Critique de la raison pure*, qu'elles sont liées à l'idée d'une progression de nos jugements à travers les trois modalités. Nous allons alors mettre en évidence le fait que les modalités du jugement sont, dans la conception kantienne, définies relativement à la justification et à la validité de la justification du contenu propositionnel du jugement dont elles sont la modalité. Autrement dit, les modalités du jugement ne portent pas directement sur la valeur de vérité des jugements, mais sur la manière dont le sujet construit son jugement et justifie la proposition qu'affirme le jugement. En outre, en analysant la notion de validité du jugement, il apparaîtra que la validité objective d'un jugement est liée à sa validité intersubjective. Ainsi, la progression d'un jugement à travers les modalités du jugement est liée à l'avancée de sa validité vers une validité universelle, une validité pour tous les agents épistémiques.

Nous allons ensuite traiter, dans le troisième chapitre, des modalités de l'assentiment, c'est-à-dire de l'opinion, de la croyance et du savoir. Alors qu'elles pourraient être écartées des considérations épistémologiques du fait de leur caractère subjectif, voire psychologique, elles ont une certaine importance au regard du projet critique lui-même. En effet, l'articulation de l'usage théorique et de l'usage pratique de la raison ainsi que la possibilité

même d'une métaphysique trouvent leur source dans la croyance morale de la raison et la reconnaissance de l'impossibilité d'une connaissance scientifique, c'est-à-dire de l'établissement d'un savoir dans le domaine de la métaphysique. Cependant, nous n'allons pas nous intéresser aux modalités de l'assentiment directement en relation avec leur rôle au sein du projet critique. C'est au contraire leur caractère subjectif qui va se révéler important pour notre réflexion sur la recherche d'une méthode concrète de la construction de la connaissance. L'importance de la croyance morale de la raison par rapport au système critique est en réalité plutôt une limite de son intérêt pour notre réflexion dans la mesure où nous cherchons des arguments kantien qui pourraient être utilisés en dehors du cadre du système critique. Néanmoins, en ce qui concerne notre réflexion, la conception kantienne des modalités de l'assentiment est intéressante d'un triple point de vue. Premièrement, parce que l'endroit du corpus critique dans lequel Kant présente l'idée du test de nos jugements sur l'entendement d'autrui est précisément la section de la *Critique de la raison pure* dont l'objet est la distinction et la définition des trois modalités de l'assentiment, à savoir la troisième section du « Canon de la raison pure » [CRP, A 821/B 849-A 831/B 859]. Cela est lié au fait que ce dont on discute dans une argumentation est justement ce que l'on tient pour vrai, ce à quoi l'on donne son assentiment. Deuxièmement, la manière dont Kant distingue et définit les trois modalités de l'assentiment implique une distinction importante pour notre réflexion, à savoir la distinction entre les « causes subjectives dans l'esprit de celui qui, alors, effectue le jugement », et les « principes objectifs » [CRP, A 820/B 848]. Le but de la pratique de l'argumentation est alors de vérifier si les causes de nos assentiments sont également des principes valides pour tous. Troisièmement, la modalité de la croyance, qui est la seconde modalité de l'assentiment, est celle qui assure, selon l'opuscule *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, l'orientation de la raison. Or la notion d'orientation est liée à la construction de la connaissance.

Le quatrième chapitre ouvre la réflexion sur la méthode de la construction de la connaissance en tant que telle. L'objet de ce chapitre est l'orientation de l'agent épistémique dans la construction de la connaissance. D'un point de

vue assez général, cela concerne donc le choix des hypothèses, l'orientation de la recherche et du travail de l'entendement pour reprendre le vocabulaire kantien. L'enjeu est alors de montrer comment la communication entre les individus est nécessaire à leur orientation rationnelle, et, *a fortiori*, à l'orientation de la construction de la connaissance. En somme, l'idée générale est celle selon laquelle sans la communication l'homme serait perdu dans la construction de la connaissance : il ne saurait pas s'orienter. Il nous faut donc dégager le rôle de l'orientation dans la construction de la pensée en général et de la connaissance en particulier, afin de montrer que ce rôle ne peut pas être rempli en dehors d'un contexte impliquant la communication entre les individus. Chez Kant, l'idée même d'orientation rationnelle de l'être humain est fortement liée à la notion de croyance morale de la raison. Nous verrons comment l'orientation par la croyance morale s'appuie sur la pratique de la communication, notamment à travers l'idée de santé de la raison. Dans le dernier chapitre, cette relation de l'orientation par la croyance morale avec la pratique de la communication sera par ailleurs renforcée par l'étude de la « Discipline de la raison pure relativement à son usage polémique ». Mais l'étude de la conception kantienne de l'orientation de la pensée par la croyance morale de la raison va également permettre la mise en évidence du fait que l'orientation n'indique pas un chemin. À la différence de la conception de Mendelssohn, l'orientation kantienne n'est pas le choix d'un chemin (intellectuel) déjà tracé, mais simplement l'indication de la destination, voire de la direction dans laquelle se trouve la destination. Autrement dit, l'orientation kantienne donne simplement un point d'arrivée, mais n'indique et n'augure en aucune façon du chemin qu'il faudra parcourir pour y arriver. Cette conception de l'orientation s'articule alors sur une conception de la manière d'avancer vers le point d'arrivée qui nous est donné. Cependant, l'orientation par la croyance morale pose un problème pour notre réflexion. En effet, nous cherchons à établir une méthode de la construction de la connaissance qui ne s'appuie que sur l'usage théorique de la raison, voire uniquement sur l'épistémologie kantienne, faisant ainsi l'économie de la philosophie morale et de la métaphysique. Le manque d'indépendance de l'orientation par la croyance morale relativement à l'usage pratique de la raison nous pousse

alors à chercher chez Kant d'autres moyens d'orientation, notamment dans le seul usage théorique de la raison. C'est pourquoi nous aborderons la question de la direction du travail de l'entendement par l'usage régulateur des Idées de la raison, et plus généralement à travers l'idée d'unité systématique des connaissances. Là encore, la communication avec autrui s'avère importante. Kant thématise cela en insistant sur le fait qu'il faut passer par une sorte de schématisation pour pouvoir mettre en œuvre l'unité systématique de la connaissance et sur l'idée que ce schématisation est *construit*. Pour finir, et à un tout autre niveau, Kant appelle également « orientation », dans certains passages, le fait de savoir rendre concrets ses concepts. L'idée est légèrement similaire à ce qui est mis en œuvre relativement à l'idée d'unité systématique de la connaissance : il y aurait alors une construction des schèmes de nos concepts à travers l'exercice de la communication avec autrui.

Ainsi, le traitement de la question de l'orientation au sein de la méthode kantienne de construction de la connaissance permettra de mettre en évidence le fait que l'orientation, à travers la croyance morale de la raison ou l'usage régulateur de l'idée d'unité systématique de la connaissance, ne donne qu'une direction mais pas de chemin pour y arriver. Dans un cinquième et dernier chapitre, nous posons la question de la méthode de construction de ce chemin, c'est-à-dire la question de la méthode de construction de la justification de nos connaissances. En effet, un jugement n'est une connaissance qu'à partir du moment où son contenu propositionnel est justifié de manière objective. Notre thèse générale insistant sur le rôle de la pratique sociale de l'argumentation dans la construction de la connaissance, l'enjeu principal de ce chapitre sera de montrer comment la construction de la justification de nos jugements ne peut pas se faire en dehors d'un contexte d'interaction entre différents agents épistémiques sous forme d'argumentation. La construction de la justification du contenu propositionnel de jugement. C'est ce contexte d'interaction intersubjective impliquant la forme argumentative du discours que nous qualifions de pragmatique. Afin de mettre en avant le caractère essentiel de ce recours à l'échange argumentatif entre individus, nous porterons notre attention sur les différentes argumentations écrites de Kant. Nous commencerons donc par étudier la défense de la liberté d'expression

par Kant puis la notion d'égoïsme logique. C'est en effet dans le cadre de la défense de la liberté d'expression que l'idée de l'argumentation comme pratique sociale apparaît le plus explicitement. Cependant cette ligne argumentative n'est pas suffisante pour notre propre travail dans la mesure où il ne s'agit pas à proprement parler d'un discours épistémologique, mais bien plutôt d'un discours de philosophie politique. Toutefois, le passage par les textes dans lesquels Kant défend cette position permet de mettre l'accent sur l'idée d'égoïsme logique. C'est alors vers l'idée selon laquelle l'agent épistémique doit se comporter comme un citoyen du monde que nous porterons notre attention. Kant exprime cette idée d'une part dans sa critique de l'égoïsme logique, et d'autre part dans la « Discipline de la raison pure relativement à son usage polémique ». Ces deux contextes correspondent en réalité à deux types de pratiques de l'argumentation, respectivement la pratique de l'argumentation dans le champ théorique et la pratique de l'argumentation dans le champ spéculatif. La première concerne la construction de la connaissance, alors que la seconde concerne la limitation de la prétention de l'usage théorique de la raison en ce qui concerne la métaphysique. Enfin, dans la mesure où Kant présente l'idée de la pratique de l'argumentation comme un critère de la vérité, nous retracerons la construction de son discours à ce sujet à partir de celui de Meier sur la question des critères de vérité. Cela nous permettra de retrouver les raisons qui ont poussé Kant à élargir les critères de la vérité à l'accord de nos jugements avec ceux d'autrui et de montrer que cet élargissement a des raisons philosophiques fortes dans la conception kantienne du jugement.

Chapitre 1

Le jugement synthétique et l'idée d'une méthode de l'enquête

Le but de ce chapitre est d'établir un lien entre, d'une part, la question du jugement synthétique *a priori*, et d'autre part, l'idée d'une méthode de l'enquête. Par méthode de l'enquête, nous entendons une méthode par laquelle de nouvelles connaissances sont recherchées et établies. Il s'agit donc d'une méthode de l'enquête scientifique, et elle comprend deux aspects : celui de la recherche de nouvelles connaissances, et celui de la construction de ces connaissances en tant que connaissances scientifiques, c'est-à-dire celui de la construction de la justification scientifique de cette nouvelle connaissance. Plus précisément, dans ce chapitre, il s'agit de montrer que la réponse à la question des conditions de possibilité des jugements synthétiques *a priori* permet de construire l'idée d'une méthode de l'enquête. Ainsi, la réponse kantienne à cette question permettra de dégager des orientations afin d'identifier et de développer les caractéristiques d'une méthode kantienne de l'enquête, notamment dans la perspective de déterminer en quoi il s'agit bien d'une pragmatique de la pensée.

En outre, la mise en relation de l'idée d'une méthode de l'enquête avec la question des conditions de possibilités des jugements *a priori* permettra de montrer que la recherche d'une heuristique fait partie des centres d'intérêts de la pensée kantienne. Elle permettra également de montrer que la détermi-

nation des caractéristiques de cette heuristique ne se fait pas pour ainsi dire à la périphérie de la pensée kantienne, c'est-à-dire dans ses considérations d'ordre anthropologique, mais bien en s'appuyant sur le cœur même de la philosophie critique, au moins dans son pan théorique.

En effet, les thèmes mis en avant dans l'idée d'une pragmatique kantienne de la pensée courent le danger d'être assez rapidement renvoyés du côté de l'anthropologie et de la psychologie. Par exemple, le rôle et l'importance de la communication avec autrui et donc les dangers de l'égoïsme logique³ sont surtout présents dans le cadre de l'enseignement de Kant sur la logique, notamment dans des passages qui peuvent sembler psychologisants, et dans l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. Un des enjeux de ce travail, dans la perspective de répondre aux objections de psychologisme, est de montrer que l'importance et le rôle de la communication avec autrui dans la construction de la pensée s'explique sur la base de la théorie kantienne du jugement. Cela commence donc par indiquer comment la recherche d'une méthode de l'enquête, avant même de commencer à caractériser cette méthode concrètement, trouve sa source dans la réponse à la question qui ouvre la philosophie critique dans son versant théorique.

Il est bien connu que la problématique de la *Critique de la raison pure* est celle des conditions de possibilité des jugements synthétiques *a priori*. Kant formule explicitement cette question pour la première fois dans les *Prolégomènes* :

Donc le problème décisif, formulé avec une précision scolastique, est le suivant :

*Comment des propositions synthétiques a priori sont-elles possibles*⁴ ?
[*Prol.*, IV 276]

Cette formulation est reprise dans l'introduction à la seconde édition de la *Critique de la raison pure* :

3. Nous reviendrons plus précisément et de manière plus développée sur ces deux thèmes dans le cadre du cinquième chapitre de ce travail.

4. « Die eigentliche mit schulgerechter Präzision ausgedruckte Aufgabe, auf die alles ankommt, ist also:
Wie sind synthetische Sätze a priori möglich? »

Le véritable problème de la raison est en ce sens contenu dans la question : *Comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles*⁵ ? [CRP, B 19]

Enfin, dans *Les progrès de la métaphysique*, il ne s'agit plus du projet critique mais de l'histoire de la philosophie transcendantale. Il dénombre alors trois pas. Le premier consiste en la reconnaissance de la distinction entre jugements analytiques et jugements synthétiques. Le second pas est celui de la question critique de la possibilité des jugements synthétiques *a priori*. Pour finir, il s'agit dans le troisième pas de déterminer la validité objective de ces jugements et de poser la question de la possibilité d'une connaissance *a priori* par jugements synthétiques. Cette présentation rétrospective permet de souligner l'importance de la question de la validité objective des jugements synthétiques *a priori*. La question n'est donc pas seulement de déterminer comment il est possible de former des jugements synthétiques *a priori*, quelles sont les facultés en jeu et comment elles fonctionnent. Cette question n'a de sens que si elle est prolongée par celle de savoir si le résultat de cette activité intellectuelle peut posséder une validité objective. Un jugement synthétique *a priori* prétend en effet être objectif. Il prétend avoir valeur de connaissance. La question est donc celle de la légitimité de cette prétention. Cependant, il faut bien avoir à l'esprit que la question de la validité objective était déjà contenue dans les formulations moins développées des *Prolégomènes* et de la *Critique de la raison pure*.

La question des conditions de possibilité des jugements synthétiques *a priori* recoupe celle de la possibilité de la métaphysique. En effet, une autre manière de présenter le projet critique, qui date cette fois-ci de la préface à la première édition de la *Critique de la raison pure* est celle du chemin de la métaphysique. C'est la célèbre description de la métaphysique comme un « champ de bataille » [CRP, A VIII]. Dans cette préface, Kant décrit la métaphysique comme une activité inévitable de la raison humaine mais qui, telle qu'elle est pratiquée à l'époque de Kant, est enlisée dans des querelles sans fins. Le projet critique est alors, avant même de chercher à établir une

5. « Die eigentliche Aufgabe der reinen Vernunft ist nun in der Frage enthalten: Wie sind synthetische Urteile a priori möglich? »

métaphysique, celui de déterminer « les sources et les conditions de possibilité de cette métaphysique » [CRP, A XXI], pour mettre fin à ces conflits.

La préface à la seconde édition développe la même idée et va, pour ainsi dire, un peu plus loin. Dans les premières pages de cette préface, Kant construit ce qui faisait l'objet d'un constat dans la préface à la première édition, à savoir l'enlisement de la métaphysique. L'argumentation prend son point de départ dans la distinction entre le « simple tâtonnement » et « la voie sûre d'une science » [CRP, B VII]. La métaphysique serait dans la situation du simple tâtonnement, elle n'aurait donc pas, pour lors, une méthode scientifique. Afin de montrer cet état de fait, Kant donne trois critères qui permettent de reconnaître la situation de tâtonnement d'une discipline :

1. les difficultés qui apparaissent à la fin du travail malgré la minutie des préparatifs ;
2. la fréquence des retours en arrière avant d'atteindre le but ;
3. l'impossibilité d'un accord entre les collaborateurs sur les moyens à mettre en œuvre pour atteindre le but commun.

Ensuite, il met en œuvre ces critères afin de reconnaître le caractère scientifique de l'avancée de la logique, des mathématiques et de la physique, ainsi que le fait que la métaphysique n'a pas encore trouvé cette manière scientifique d'avancer. Kant a ainsi construit le précédent constat de l'enlisement de la métaphysique et identifie la cause de cet enlisement dans le manque de méthode adéquate.

Tout cela est bien connu, mais ce qu'il est important de noter dans le cadre de la présente réflexion, c'est que ce caractère scientifique concerne l'avancée de la discipline et non la connaissance elle-même. Autrement dit, il concerne la construction de la connaissance plutôt que son contenu. Cela est clair dès la première phrase de la préface :

Si l'élaboration des connaissances qui relèvent de l'activité de la raison emprunte ou non la voie sûre d'une science, cela se peut apprécier bien vite d'après le résultat obtenu⁶. [CRP, B VII]

6. « Ob die Bearbeitung der Erkenntnisse, die zum Vernunftgeschäfte gehören, der

Kant parle bien ici de l'*élaboration* de la connaissance et non simplement de son contenu. Il n'est donc pas question de la validité objective de la connaissance, question qui concerne son contenu, ni même de sa justification pour ainsi dire après coup, mais de la manière, de la voie par laquelle nous avons abouti à la connaissance. Evidemment, cette connaissance est objectivement valide. Mais ce dont il est ici question n'est pas de savoir quel contenu de connaissance est objectivement valide, mais comment *contruire* une connaissance objectivement valide.

Il s'agit donc bien de la question heuristique de la construction des connaissances. Kant ne dit pas que la métaphysique n'est pas scientifique parce que son contenu est faux, ce qui serait un problème de valeur de vérité des propositions qui sont avancées par la métaphysique. Dire que les propositions qui sont tenues pour vraies par les métaphysiciens sont fausses ne serait pas une objection à la méthode de la métaphysique si ce n'est à soutenir qu'une méthode scientifique immunise contre l'erreur. Or Kant n'avance pas ici d'arguments en faveur de cette dernière idée. Le deuxième critère, celui de la fréquence des retours en arrière, porte bien sur la présence d'erreurs : il faut opérer un retour en arrière lorsqu'un mauvais chemin a été emprunté, donc lorsqu'il y a eu une erreur. Mais le critère proposé par Kant pour reconnaître le caractère non scientifique d'une manière de procéder n'est pas la simple présence d'erreurs, mais la présence *trop importante* d'erreurs. La démarche scientifique n'immunise donc pas contre l'erreur, elle limite leur nombre.

Cela explique également pourquoi il ne peut pas s'agir de la question de la justification après coup. En effet, dans le cadre de ce type de justification, il n'y a pas non plus de place pour d'éventuelles erreurs. La justification après coup intervient dans le cadre de l'exposition d'une connaissance déjà établie. Il ne s'agit donc pas de la manière dont on a accédé à la connaissance la première fois, mais la manière dont on la prouve dans un exposé systématique. L'exposé de connaissances fait alors l'économie des erreurs, tant dans le contenu que dans la justification, qui ont pu avoir lieu dans la recherche et la construction

sicheren Gang einer Wissenschaft gehe oder nicht, das läßt sich bald aus dem Erfolg beurteilen. »

de la connaissance. Il n'y a pas de retour en arrière dans l'exposé systématique de la justification d'une connaissance.

Kant reprend ici les mots que Bacon, à qui est dédiée la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, utilise dans son *Novum Organon*. L'opposition entre un tâtonnement et une voie plus directe que serait une méthode scientifique se trouve sous la plume de Bacon par exemple au § 82 du livre 1 du *Novum Organon*. Ce paragraphe se trouve au sein d'un développement des causes des erreurs dans les sciences. Le § 82 affirme qu'une des causes des erreurs dans la science est relative à un problème de méthode. Pour ce faire, Bacon expose et critique les méthodes qui sont utilisées, de fait, par les hommes selon lui. La troisième méthode qu'il critique est celle de la simple expérience :

Reste la simple expérience. Lorsqu'elle se présente d'elle-même on la nomme hasard ; lorsqu'elle est recherchée, on la nomme expérimentation. Or cette sorte d'expérience n'est rien qu'un balai délié (comme on dit) ; c'est un simple tâtonnement, tel celui d'un homme dans la nuit qui tente tout dans l'espoir de tomber par chance dans le droit chemin, alors qu'il ferait mieux et serait plus avisé d'attendre le jour ou d'allumer un flambeau, et de se mettre ensuite en route. [Bacon 1986, p. 142-143]

Nous retrouvons donc bien l'idée selon laquelle la science n'avance bien que si la voie qu'elle doit suivre a été préalablement mise au jour. Dans ce passage, Bacon fait la distinction entre d'une part la simple expérience, accumulée au gré du cours de la vie et par conséquent dépendante du hasard, et d'autre part l'expérimentation, résultat d'une activité de recherche de la part de celui qui la fait. Bacon dit alors explicitement que la simple expérience, fruit du hasard, est de l'ordre du tâtonnement. L'image de l'homme qui cherche à avancer et la caractérisation de sa démarche ou de sa manière d'avancer utilisée afin de qualifier la manière dont avance la science se retrouve également ici.

Dans la préface à la seconde édition, Kant reprend donc clairement des idées et des éléments du texte de Bacon. Or le texte de Bacon est justement orienté vers une recherche d'une logique de la découverte. À la différence

de Bacon, Kant ne va pas étudier une à une les méthodes possibles, mais il rapproche la question du caractère scientifique de la démarche de la métaphysique à celle des conditions de possibilité des jugements synthétiques *a priori*.

Bien que l'idée générale d'établir une méthode avant de commencer la construction de la science à proprement parler ne soit pas spécialement originale, ces remarques permettent de mettre en avant un point important concernant la perspective dans laquelle nous abordons la *Critique de la raison pure*, à savoir qu'il s'agit d'un traité de la méthode. Kant l'exprime très clairement un peu plus loin dans cette préface à la seconde édition lorsqu'il formule le projet de chercher la voie sûre de la science pour la métaphysique :

Dans cette tentative pour transformer la démarche qui fut jusqu'ici celle de la métaphysique, et dans le fait d'y entretenir une complète révolution, à l'exemple des géomètres et des physiciens, consiste ainsi la tâche de cette *Critique de la raison pure* spéculative. Elle est un traité de la méthode, non un système de la science elle-même ; mais elle en dessine cependant tout le contour en prenant en considération ses limites, tout autant qu'elle en fait ressortir dans sa totalité l'architecture interne⁷. [CRP, B XXII-XXIII]

Dans ce passage, Kant signale que la *Critique de la raison pure* n'est finalement rien d'autre qu'un traité de la méthode. L'ouvrage qui ouvre la philosophie critique ne fait rien d'autre qu'établir la méthode de cette philosophie. La philosophie critique en tant que telle n'est pas contenue dans l'ouvrage. Cependant, la méthode proposée n'est pas une méthode purement formelle dans la mesure où elle caractérise tout de même certains aspects du contenu, à savoir les limites de la science, c'est-à-dire la détermination de ce qu'elle peut contenir et de ce qu'elle ne peut pas contenir, et son architecture interne, c'est-à-dire comment s'organise ce contenu.

7. « In jenem Versuche, das bisherige Verfahren der Metaphysik umzuändern, und dadurch, daß wir nach dem Beispiele der Geometer und Naturforscher eine gänzliche Revolution mit derselben vornehmen, besteht nun das Geschäft dieser Kritik der reinen spekulativen Vernunft. Sie ist ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst; aber sie verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriß derselben, so wohl in Ansehung ihrer Grenzen, als auch den ganzen inneren Gliederbau derselben. »

Ainsi, la *Critique de la raison pure*, dont la problématique est la question des conditions de possibilité des jugements synthétiques *a priori*, est caractérisée comme étant un traité de la méthode. Soulignons que cette caractérisation est faite par l’auteur lui-même à un moment où il est arrivé à une formulation explicite et mûrie de la problématique de l’ouvrage. Cette méthode semble être orientée vers la découverte de nouvelles connaissances. Il s’agit d’une méthode pour faire avancer la science, et plus particulièrement la métaphysique. Cependant, les arguments que nous avons jusqu’à présent avancés sont principalement des arguments littéraires tirés de la préface à la seconde édition : ce sont des arguments qui nous font comprendre ce que Kant pensait mais pas des arguments en faveur de ce Kant pensait. Il reste donc à explorer concrètement le lien entre la problématique des conditions de possibilités des jugements synthétiques *a priori* et la question de la méthode de l’enquête.

1.1 Le jugement synthétique *a priori*

Dans la perspective de comprendre en quoi le fait de déterminer les conditions de possibilité des jugements synthétiques *a priori* permet de construire une méthode de l’enquête, il faut commencer par déterminer ce qu’est un jugement synthétique *a priori*. Évidemment, cette question a déjà été abondamment traitée dans la littérature⁸ et il ne s’agit pas de tout reprendre à neuf. L’idée directrice de cette section est d’explorer plus particulièrement le caractère extensif du jugement synthétique et ce que cela signifie relativement à son caractère *a priori*. Pour ce faire, il convient de commencer par déterminer le sens du caractère extensif du jugement synthétique avant d’étudier le caractère *a priori* du jugement synthétique *a priori*. En effet, comme le remarque Robert Hanna [Hanna 2001, pp. 234-264], la nécessité liée au caractère *a priori* d’un jugement change selon que le jugement est analytique ou synthétique. La nécessité du jugement analytique par définition *a priori*

8. Pour des études précises de la question du jugement synthétique *a priori*, notamment relativement au contexte historique, le lecteur pourra se référer à [Benoist 1999], [Allison 1973] et [Hogan 2013].

n'est pas la même nécessité que celle du jugement synthétique *a priori*. Il ne sert donc à rien de vouloir commencer par caractériser l'*a priori* et la nécessité qui lui est liée en général pour ensuite l'appliquer au cas particulier du jugement synthétique, parce qu'il faudra alors apporter de nouvelles précisions concernant le caractère *a priori* de ce type de jugement.

Robert Hanna [Hanna 2001, pp. 234-264] se sert de l'outil logique des mondes possibles pour distinguer entre la nécessité des jugements analytiques et celle des jugements synthétiques *a priori*. Après avoir justifié l'utilisation de cet outil de la logique modale contemporaine d'origine leibnizienne, notamment par l'héritage leibnizien de Kant à travers Wolff et Crusius [Hanna 2001, p. 240] mais aussi en s'appuyant sur les textes même de Kant, Robert Hanna distingue, dans les textes de Kant, entre les mondes possibles (*possible worlds*) et les mondes dont on peut faire l'expérience (*experienceable worlds*).

En réalité, cette distinction provient fondamentalement de la séparation transcendantale entre la sensibilité et l'entendement. Un monde simplement possible se conforme aux seules lois formelles de l'entendement, c'est-à-dire aux seules lois de la logique formelle qui se réduisent au principe de non-contradiction. Il s'agit donc d'un monde pensable qui ne correspond qu'à une simple possibilité logique. Pour le dire dans un vocabulaire contemporain, il s'agit d'un monde consistant. De son côté, un monde dont il est possible de faire l'expérience se conforme bien évidemment aux lois formelles de l'entendement, et donc en dernière analyse au principe de non-contradiction. Il s'agit donc également d'un monde pensable et consistant. Mais il doit en outre se conformer à ce qui rend possible l'expérience, à savoir au moins aux formes pures de l'intuition. Un monde possible qui ne peut pas être intuitionné, auquel l'être humain ne peut pas avoir accès par l'intuition sensible, n'est pas un monde dont il peut faire l'expérience. L'ensemble des mondes dont on peut faire l'expérience est donc un sous-ensemble de l'ensemble des mondes possibles.

Sur cette base, Robert Hanna introduit l'idée que Kant est du côté du dualisme modal, alors même que les tentatives de réfutation de l'existence de jugements synthétiques *a priori* ne considéreraient, selon Robert Hanna,

qu'un monisme modal. Le dualisme modal est la thèse selon laquelle il y a deux types de modalité. Ce qui ne doit pas être confondu avec l'idée qu'il n'y a que deux modalités, le possible et le nécessaire, et non pas trois, incluant l'existence. Selon le dualisme modal, possibilité et nécessité s'entendent chacune de deux manières différentes. En ce qui concerne Kant et les jugements synthétiques *a priori* cela signifie que la nécessité du jugement analytique est différente de la nécessité du jugement synthétique *a priori*. Dans la mesure où le jugement analytique repose sur le principe de non-contradiction, sa nécessité correspond à la validité dans tous les mondes possibles, c'est-à-dire pensables. En ce qui concerne le jugement synthétique *a priori*, dans la mesure où il repose non seulement sur le principe de non-contradiction mais également sur les formes pures de l'intuition, sa nécessité correspond à la validité dans tous les mondes dont on peut faire l'expérience.

Robert Hanna prend explicitement une perspective sémantique dans sa lecture de la *Critique de la raison pure*. Il affirme cette perspective dès *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy* [Hanna 2001, p. 14-22]. Tout en soulignant la pertinence et la légitimité des deux autres manières traditionnelles de lire la première critique, à savoir la perspective d'une métaphysique transcendantale et la perspective d'une épistémologie transcendantale, il met en avant l'idée qu'elle peut également être lue comme un ouvrage de sémantique cognitive. Selon la perspective qui voit en Kant un métaphysicien transcendantal, la *Critique de la raison pure* cherche à déterminer les limites de l'ontologie notamment en répondant à la question des éléments ultimes de la réalité. Selon la perspective qui voit en Kant un épistémologue transcendantal, la *Critique de la raison pure* cherche à déterminer les conditions et les limites de la connaissance humaine. Robert Hanna ne prétend par ailleurs pas à l'originalité en prenant la perspective de la sémantique cognitive puisqu'il souligne lui-même que dès 1923, Norman Kemp Smith [Smith 1918, p. xli] a indiqué que l'on peut regarder la première critique comme traitant des conditions de possibilité de l'appréhension consciente de la signification par l'esprit humain. Robert Hanna souligne également que la perspective d'une sémantique cognitive est en réalité une manière de voir l'approche logico-

sémantique et l'approche psychologue⁹ de Kant dans la littérature contemporaine comme deux faces de la même pièce. Ainsi, la *Critique de la raison pure* serait une théorie générale des représentations mentales objectives.

Sans vouloir approfondir la question de la possibilité et de la légitimité d'une telle lecture, il faut remarquer que le choix de la traduction du dualisme modal en termes de mondes possibles et de mondes dont on peut faire l'expérience dépend directement de cette perspective sémantique. Que ce soit dans une perspective simplement logico-sémantique ou dans une perspective de sémantique cognitive, l'outil adéquat pour traduire les modalités semble effectivement être celui de la logique modale contemporaine classique, à savoir l'outil des mondes possibles. Cependant, dans la mesure où la perspective du présent travail est plutôt du côté de l'épistémologie et cherche à déterminer la place d'une pragmatique et le rôle de la communication entre les individus dans la construction du savoir, il est intéressant de proposer une autre traduction pour pouvoir reprendre ce dualisme modal.

La formulation qui peut être proposée dans la perspective pragmatique se fait en termes d'entendements possibles. Si l'on reprend l'idée que la modalité est une quantification appliquée au domaine des mondes possibles, il s'agit alors de transposer la quantification du domaine des mondes possibles au domaine des entendements possibles. Dans la perspective sémantique classique de la logique modale, la modalité est considérée comme une quantification appliquée au domaine des mondes possibles : une proposition nécessaire est une proposition vraie dans tous les mondes possibles ou, pour être plus précis, dans tous les mondes possibles accessibles à partir du monde actuel. L'idée est donc de traduire la nécessité par la validité pour tous les entendements possibles. Il s'agirait alors d'une quantification appliquée au domaine des entendements possibles. Ainsi, pour reprendre le dualisme modal de Kant mis en évidence par Robert Hanna [Hanna 2001, p. 239-245], la nécessité du ju-

9. L'approche logico-sémantique se focalise notamment sur la question de la complétude de la table des jugements, de la possibilité de dériver la table des catégories à partir de la table des jugements et de la possibilité de leur donner une signification à travers le schématisme. L'approche psychologue se focalise quant à elle sur la question de la conscience ainsi que sur la psychologie transcendantale et la critique de la psychologie rationnelle.

gement analytique correspondrait à la validité pour tous les entendements absolument possibles, à condition que l'on n'admette pas d'entendement inconsistant ne respectant pas le principe de non-contradiction. La nécessité du jugement synthétique *a priori* correspondrait quant à elle à la validité pour tous les entendements humains, c'est-à-dire liés aux deux formes pures de l'intuition de la sensibilité des êtres humains.

Cette formulation est une première piste que nous serons amené à affiner, voire à corriger, notamment dans le cadre de l'étude des aspects concrets de la mise en pratique de la méthode kantienne de l'enquête à travers l'idée de communication avec autrui. Cette première piste a cependant l'avantage de faire apparaître la question de l'intersubjectivité au sein de la distinction entre les deux types de modalités proposée par Robert Hanna. Il reste encore à la mettre à l'épreuve face aux textes même de Kant ainsi qu'à apprécier son comportement dans la pratique concrète de l'argumentation entre individus. Il s'agit en effet de définitions formelles dont l'applicabilité reste à démontrer.

1.1.1 La distinction entre les jugements synthétiques et les jugements analytiques

La distinction entre le jugement synthétique et le jugement analytique est présentée dès l'introduction à la *Critique de la raison pure* dans sa première édition. La seconde édition amende quelque peu le texte en y apportant notamment des éléments développés dans les *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*. Cependant, la présentation elle-même de la distinction change très peu (le titre est indiqué sans être numéroté, un mot de liaison est ajouté et une expression est changée). Ce sont les développements concernant la nature synthétique des jugements d'expérience et la présence de jugements synthétiques dans les mathématiques, les sciences de la nature et la métaphysique qui subissent le plus d'ajouts et de précisions provenant directement ou indirectement des *Prolégomènes*. Autrement dit, ce qui subit le plus de modifications entre les deux éditions est ce qui permet de formuler plus précisément la problématique de la *Critique de*

la raison pure.

Le plan général de l'introduction de la *Critique de la raison pure* est le suivant. Elle commence par présenter la distinction entre la connaissance *a priori* et la connaissance empirique ou *a posteriori*. Cette présentation se fait d'abord conceptuellement puis Kant attire l'attention du lecteur sur le fait qu'il existe bel et bien des connaissances *a priori*. Cela lui permet dans un troisième temps de souligner l'importance, pour la philosophie, d'étudier les conditions de possibilité et les limites de ces connaissances *a priori*. C'est dans un second moment que Kant en arrive à la question de la distinction entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques. Cette distinction est alors présentée sous le quatrième titre de l'introduction, aux pages A 6/B 10 et A 7/B11 :

Plan de l'argumentation *Critique de la raison pure*, A 6-7/B 10-11 :

1. Il y a deux manières de mettre en rapport un sujet logique et un prédicat dans un jugement :
 - (a) soit le prédicat est contenu dans le concept du sujet logique,
 - (b) soit le prédicat est extérieur au concept du sujet logique,
2. le premier cas correspond au jugement analytique,
3. le second au jugement synthétique.
4. Par conséquent :
 - (a) dans le jugement analytique, la connexion entre le sujet logique et le prédicat est pensée par identité,
 - (b) dans le jugement synthétique, la connexion entre le sujet logique et le prédicat est pensée sans identité.
5. On pourra appeler
 - (a) le jugement analytique explicatif,
 - (b) le jugement synthétique extensif,
6. parce que
 - (a) le jugement analytique n'ajoute rien au concept du sujet logique,
 - (b) il ne fait que le décomposer par l'analyse,
 - (c) en ses concepts partiels,
 - (d) qui étaient déjà pensés dans le concept du sujet,
7. alors que
 - (a) le jugement synthétique ajoute quelque chose de nouveau au concept du sujet logique,
 - (b) quelque chose qui n'était pas pensé dans le concept du sujet logique,
 - (c) et qui ne peut pas en être extrait par la simple analyse.
8. « Tous les corps sont étendus » est un exemple de jugement analytique.
9. « Tous les corps sont pesants » est un exemple de jugement synthétique.

Trois points sont à relever dans cette présentation de la distinction entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques.

Tout d'abord, la distinction est présentée au niveau du concept. Il s'agit d'une distinction entre deux types de jugements, mais la différence est exprimée à l'aide de la notion de contenu de concept. Ainsi, la présentation de la

distinction fait appel à l'analyse logique de la proposition en termes de sujet-prédicat. Le sujet et le prédicat sont tous deux des concepts et la distinction se fait relativement au fait que le concept du sujet logique contient ou non en lui le concept du prédicat logique. Il est important de noter ce point et de le garder à l'esprit car si cela signifie que la distinction entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques est dépendante de l'analyse de la proposition en termes de sujet-prédicat, alors, d'une part elle n'est valable que pour les jugements catégoriques, et d'autre part elle n'a de sens aujourd'hui qu'à condition d'abandonner les analyses modernes de la proposition. Cela signifierait alors que la méthode kantienne de l'enquête que l'on cherche ici en lien avec la question des conditions de possibilité des jugements synthétiques *a priori* n'aurait qu'une portée assez restreinte dans le débat actuel. Il va donc falloir, dans la mesure où la distinction entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques est formulée à l'aide de cette analyse logique de la proposition en termes de sujet-prédicat, déterminer dans quelle mesure les aspects pertinents de cette distinction, et notamment le caractère extensif du jugement synthétique, sont dépendants de cette analyse de la proposition.

Le second point à remarquer est le critère logique que Kant met en avant pour pouvoir distinguer concrètement entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques. Les jugements analytiques sont ceux dont le concept du prédicat est un concept partiel du concept du sujet logique. Les jugements synthétiques sont au contraire ceux dont le concept du prédicat n'est pas un concept partiel du concept du sujet logique. Le critère logique qui permet de différencier entre les deux types de jugement est donc celui de l'analyse logique du contenu des concepts.

Le troisième point à remarquer est celui du critère psychologique. Kant semble en effet, si ce n'est confondre, du moins associer le critère logique de l'analyse logique du contenu des concepts avec le fait de penser ou non le prédicat dans le concept. Cela est problématique parce que cela vient brouiller la distinction. En effet, avant de procéder à l'analyse logique d'un concept, celui qui formule le jugement ne pense pas, d'un point de vue psychologique, tous les concepts partiels du concept du sujet logique. Si l'analyse logique de

ce concept lui apprend l'existence de l'un de ces concepts partiels, alors un jugement qui aurait été synthétique selon le critère psychologique deviendra analytique après l'analyse logique du concept du sujet logique.

Cette distinction entre le jugement synthétique et le jugement analytique est développée et précisée dans les *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*. Elle est présentée dès l'ouverture de l'ouvrage, dans l'« Avertissement préliminaire touchant le caractère propre à toute connaissance métaphysique ». Cet avertissement vise à déterminer la problématique des *Prolégomènes* notamment en déterminant les caractéristiques de ce que serait une connaissance métaphysique. Il comprend cinq sections traitant respectivement :

1. de la distinction entre la connaissance *a priori* et la connaissance *a posteriori* qui correspond à la détermination des sources de la connaissance métaphysique,
2. de la distinction entre les jugements synthétiques et les jugements analytiques ,
3. de l'importance et du caractère novateur de cette distinction,
4. de la question de la possibilité de la métaphysique ,
5. de la question de la possibilité d'une connaissance par la raison pure.

Nous reviendrons plus loin¹⁰ sur la distinction entre la connaissance *a priori* et la connaissance *a posteriori*, mais il faut d'abord comprendre la seconde distinction dans l'ordre de cet avertissement, à savoir la distinction entre le jugement synthétique et le jugement analytique.

La section de l'introduction des *Prolégomènes* qui traite de la distinction entre les jugements synthétiques et les jugements analytiques se déroule selon la plan suivant :

10. Voir p. 42.

Plan argumentatif des *Prolégomènes*, AA IV, 267-274 :

1. Détermination de ce sur quoi porte la distinction : il s'agit d'une distinction selon le contenu des jugements et non selon la source ou la forme logique ;
2. il y a des jugements qui sont explicatifs, d'autres qui sont extensifs ;
3. les premiers sont appelés analytiques et les seconds synthétiques ;
4. un critère de distinction est donné :
 - (a) dans le jugement analytique le prédicat est déjà pensé dans le sujet ;
 - (b) dans le jugement synthétique le prédicat n'est pas déjà pensé dans le sujet ;
5. pour les jugements analytiques, le seul principe de non-contradiction est suffisant ;
6. pour les jugements synthétiques, l'accord avec ce principe est nécessaire mais n'est pas suffisant :
 - (a) les jugements d'expérience sont synthétiques ;
 - (b) les jugements mathématiques sont synthétiques *a priori* ;
 - (c) les jugements proprement métaphysiques sont synthétiques *a priori*.

Le concept du sujet logique et le critère logique de l'analyse logique du concept se retrouvent ici. En effet, le premier se retrouve explicitement au point 4 du plan argumentatif et le second, exprimé un peu différemment, à savoir avec le principe de non-contradiction plutôt que le principe d'identité, au point 5 du même plan argumentatif. Cependant cela ne change rien puisque les deux principes sont équivalents. Il faut cependant faire deux remarques : la première concerne la formulation de la distinction relativement au contenu et la seconde le caractère extensif du jugement synthétique.

La première est relative à la perspective adoptée par Kant sur le jugement pour faire cette distinction. L'objet de tout ce début de l'introduction aux *Prolégomènes* est le type de jugement en jeu dans la métaphysique, et plus particulièrement dans l'avancement de la métaphysique. C'est pourquoi la perspective adoptée pour faire la distinction entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques est celle du contenu du jugement. Relativement à l'implication des jugements dans l'avancée d'une science, l'aspect pertinent

est l'apport de nouveau contenu. Ou, pour le dire encore autrement, un jugement joue un rôle dans l'avancée d'une science dans la mesure où il apporte un contenu nouveau. C'est la perspective que prend explicitement Kant lorsqu'il présente la distinction entre les jugements synthétiques et les jugements analytiques dans les *Prolégomènes* :

Cela dit, quelle que soit l'origine des jugements, ou quelle que soit leur nature quant à la forme logique, ils présentent une différence quant au contenu : ou bien ils sont simplement *explicatifs* et ils n'ajoutent rien au contenu de la connaissance, ou bien ils sont *extensifs* et ils accroissent la connaissance donnée ; on pourra appeler les premiers des jugements *analytiques*, les seconds des jugements *synthétiques*¹¹. [*Prol.*, IV 266]

Kant précise ici ce sur quoi porte la distinction entre les jugements synthétiques et les jugements analytiques d'abord de manière négative : elle ne porte ni sur l'origine ni sur la forme logique des jugements ; avant de la déterminer de manière positive : elle porte sur le contenu des jugements. Dans le contexte des *Prolégomènes*, l'origine des jugements correspond à leur caractère *a priori* ou *a posteriori*. En réalité, les deux questions (celle de l'origine et celle du caractère analytique ou synthétique des jugements) ne sont pas complètement étrangères, un jugement analytique ne pouvant pas être *a posteriori* et réciproquement. Cependant, ce que Kant nous indique ici est que la distinction entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques ne provient pas de celle entre jugement *a priori* et jugement *a posteriori*. Il y a une indépendance conceptuelle entre les deux distinctions même si elles se combinent nécessairement dans les jugements. De même, voire de manière plus radicale, la distinction entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques n'est pas une distinction relative à la forme logique du jugement. Un jugement analytique et un jugement synthétique pourront très bien avoir la même forme logique. C'est d'ailleurs le cas dans la présentation de cette distinction dans l'introduction de la *Critique de la raison pure* : dans les deux

11. « Allein Urteile mögen nun einen Ursprung haben, welchen sie wollen, oder auch, ihrer logischen Form nach, beschaffen sein wie sie wollen, so gibt es doch einen Unterschied derselben, dem Inhalte nach, vermöge dessen sie entweder bloß erläuternd sind, und zum Inhalte der Erkenntnis vergrößern; die erstern werden analytische, die zweiten synthetische Urteile genannt werden können. »

cas il s'agit d'un jugement catégorique mettant en relation un sujet logique et un prédicat logique. Cette distinction n'est donc pas une distinction qui peut être faite par la logique formelle. Au contraire, Kant indique qu'elle porte sur le contenu du jugement.

Cependant, à la différence de la présentation faite dans l'introduction de la *Critique de la raison pure*, la distinction entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques n'est pas relative au contenu des *concepts* mais au contenu des *jugements*. Cette formulation en termes de contenu du jugement plutôt que de contenu de concept permet alors de prendre en considération un aspect dynamique de la question du contenu. Il ne s'agit plus pour le concept du prédicat d'être ou de ne pas être contenu dans le concept du sujet logique, mais de l'élargissement ou non de la connaissance exprimée par le jugement. Cela explique pourquoi, au niveau du plan argumentatif, la présentation des *Prolégomènes* met davantage en avant le couple explicatif-extensif. Cet aspect dynamique du jugement synthétique ne peut pas être exprimé aussi clairement si l'on prend la perspective du contenu des concepts. À proprement parler, le fait de mettre en relation avec un sujet logique un prédicat qui n'est pas contenu dans le concept du sujet logique n'élargit pas le concept du sujet logique. Pour reprendre l'exemple de Kant, formuler le jugement synthétique : « tous les corps sont pesants », n'amène pas à élargir le concept de corps pour y introduire celui de pesanteur. Par contre, cela augmente la connaissance que nous avons : nous savons désormais que le concept de corps est *relié* à celui de pesanteur. Cette liaison n'est pas une liaison analytique mais une liaison synthétique, ce qui signifie que les deux concepts sont reliés même si le concept de pesanteur n'appartient pas au contenu du concept de corps. Les concepts ne changent pas, mais la connaissance s'accroît.

Évidemment, les jugements analytiques ne sont pas non plus des jugements vides n'apportant absolument rien d'un point de vue épistémique. Kant souligne d'ailleurs leur importance dans les *Prolégomènes*. Même si « la métaphysique a proprement affaire à des jugements synthétiques *a priori* [...] elle a fréquemment besoin d'analyses de ses concepts, donc de jugements analytiques ». [*Prol.*, IV, 274] En cela, la métaphysique n'a d'ailleurs rien de particulier. Kant précise que toute construction de connaissance passe aussi

par des jugements analytiques. Cependant, leur rôle n'est pas de construire la connaissance mais simplement de clarifier les concepts. Comme le souligne Henry Allison [Allison 2004, pp. 91-93], l'apport du jugement analytique est une extension simplement formelle de la connaissance (si l'on peut encore parler d'extension) alors que l'apport du jugement synthétique est une extension matérielle de la connaissance. Avec un jugement analytique, ce qui était implicite dans la connaissance déjà acquise est rendu explicite. Ce qu'exprime le jugement était pour ainsi dire déjà contenu dans la connaissance préalable. Le jugement analytique permet simplement, mais ce n'est pas rien non plus, de l'exprimer et de l'articuler logiquement. En revanche, avec un jugement synthétique il y a un réel gain de connaissance. Ce qu'exprime le jugement synthétique n'était pas contenu dans la connaissance préalable. Il s'agit plus qu'une simple clarification et articulation logique de la connaissance de départ.

Une dernière idée est intéressante dans le cadre d'une réflexion sur la possibilité d'une méthode de l'enquête. Outre le fait que le jugement synthétique est celui qui va être au centre de la réflexion puisque c'est par celui-ci que de nouvelles connaissances sont acquises, ce qui est le but d'une enquête scientifique, la distinction entre le jugement analytique et le jugement synthétique est également liée à la question de la justification du jugement. En effet, il a déjà été souligné¹² que le jugement analytique se fonde sur le simple principe logique de non-contradiction et sur l'analyse logique des concepts conformément à ce principe de logique formelle. Cela signifie que la justification d'un jugement analytique se fonde finalement sur un des éléments de ce jugement. Il n'y a pas besoin d'aller chercher pour ainsi dire à l'extérieur du jugement analytique pour trouver sa justification, il suffit d'analyser le concept qui joue le rôle de sujet logique dans le jugement afin de déterminer si le prédicat qui lui est attribué est un des résultats de cette analyse. En revanche, concernant le jugement synthétique, sa justification se trouve à l'extérieur du jugement lui-même. Une simple analyse des concepts ne suffit plus puisque le jugement affirme quelque chose qui n'est précisément pas contenu dans les concepts, quelque chose que l'on ne peut pas dériver par les simples lois

12. Voir p. 36 et suivantes.

de la logique formelle à partir des connaissances préalables. C'est pourquoi la question par laquelle Kant formule la problématique de la première critique, la question des conditions de possibilités des jugements synthétiques *a priori*, est, au moins d'un certain point de vue, une question épistémologique concernant la justification de tels jugements. Les jugements synthétiques *a priori* sont au centre de la *Critique de la raison pure* car c'est à travers eux que le métaphysicien prétend construire de nouvelles connaissances. Le plan des *Prolégomènes* répond précisément à cette question, d'abord concernant les mathématiques, puis la science de la nature pour finalement se tourner vers le cas de la métaphysique.

Pour résumer, les deux principaux exposés de la distinction entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques sont dans une certaine mesure différents, l'exposé de la *Critique de la raison pure* étant formulé grâce à la notion de contenu du concept alors que celui des *Prolégomènes* est formulé grâce à la notion de contenu de jugement. Mais ils ne sont pas pour autant contradictoires. La différence est relative la perspective adoptée sur la distinction. L'exposé de la *Critique de la raison pure* insiste sur le fait qu'un jugement analytique est justifié par l'analyse des concepts qui constituent le jugement, la justification est pour ainsi dire interne au jugement. Alors que l'exposé des *Prolégomènes* insiste sur le fait que le jugement synthétique permet de construire de nouvelles connaissances, il y a extension matérielle de la connaissance. Outre cet aspect dynamique du jugement synthétique relativement au contenu du jugement, la lecture parallèle de ces deux exposés permet également de mettre en avant l'idée que la distinction est relative à la provenance de la justification. Ces deux caractéristiques du jugement synthétique le rendent particulièrement intéressant pour ce qui concerne l'étude de la possibilité d'une méthode de l'enquête. Dans un cadre kantien, le premier problème d'une méthode pour créer de nouvelles connaissances est d'identifier ce sur quoi devra s'appuyer la justification de la nouvelle connaissance, entendu qu'une nouvelle connaissance dont la justification s'appuie simplement sur le contenu conceptuel des éléments de cette connaissance ne procure qu'une extension formelle de la connaissance.

1.1.2 L'*a priori*

À la différence de la distinction précédente, Kant n'invente pas celle entre la connaissance *a priori* et la connaissance *a posteriori*. C'est un vocabulaire qui existe avant lui. Cependant, l'usage que fait Kant de ce couple lui est propre. En reprenant le vocabulaire, Kant hérite des problèmes de ses prédécesseurs, mais il propose ses réponses à ces problèmes en redéfinissant ce qu'est une connaissance *a priori* et ce qu'est une connaissance *a posteriori*. Par conséquent, il est instructif de regarder de près comment il met en place cette distinction et comment il en fait usage dans la formulation du problème de la *Critique de la raison pure*.

Le principal débat autour de l'*a priori* à l'époque de Kant et dans son horizon intellectuel est sans doute celui entre les philosophes John Locke et Leibniz. Locke, en bon empiriste, considérait que rien n'entre dans l'entendement qui ne soit d'abord passé par les sens. Cette thèse, que les empiristes rattachent volontiers à Aristote, concerne la genèse des idées, et des connaissances. Le débat porte alors sur l'existence d'idées innées. C'est dans ce contexte que Leibniz propose, en réponse à Locke, de considérer les idées innées davantage comme des marbrures de l'esprit, marbrures déjà présentes dans l'esprit de l'homme mais qui se révèlent à l'occasion de l'expérience.

En ce qui concerne les textes eux-mêmes, la présentation de la distinction entre l'*a priori* et l'*a posteriori* connaît trois versions. Chronologiquement, la première version est celle qui se trouve dans l'introduction de la première édition de la *Critique de la raison pure*, la seconde est celle qui se trouve dans l'introduction des *Prolégomènes* et, pour finir, la troisième se trouve dans l'introduction de la seconde édition de la *Critique de la raison pure*. En effet, ce passage a été totalement réécrit dans cette seconde édition.

Dans la mesure où la présentation des *Prolégomènes* est la moins développée des trois, nous allons commencer par elle.

Le texte des *Prolégomènes* L'introduction des *Prolégomènes* commence en posant la distinction entre la connaissance *a priori* et la connaissance *a posteriori*. Rappelons que le début de l'introduction des *Prolégomènes* est

orienté vers la caractérisation de ce qu'est, ou de ce que devrait être, une connaissance métaphysique. Dans ce contexte, la distinction entre l'*a priori* et l'*a posteriori* y est faite afin de préciser la source des connaissances métaphysiques :

Tout d'abord, pour ce qui est des *sources* d'une connaissance métaphysique, leur concept implique déjà que ces sources ne peuvent être empiriques. Les principes de cette connaissance (non seulement ses propositions fondamentales, mais également ses concepts fondamentaux) ne doivent donc jamais être empruntés de l'expérience; car il faut qu'elle soit une connaissance non pas physique, mais bien métaphysique, c'est-à-dire qui se situe au-delà de l'expérience. Donc ni l'expérience externe, source de la physique proprement dite, ni l'expérience interne, qui fait la base de la psychologie empirique, ne seront au principe de cette connaissance métaphysique. C'est donc une connaissance *a priori*, c'est-à-dire qui provient de l'entendement pur et de la raison pure¹³. [*Prol.*, IV, 265-266]

Kant débute ainsi son introduction avec la question de la source des connaissances métaphysiques en indiquant que ce type de connaissance ne provient pas de l'expérience, c'est-à-dire qu'elle ne prend pas sa source dans l'expérience, et qu'elle est par conséquent *a priori*. La caractérisation de la connaissance métaphysique comme connaissance *a priori* ne pose pas de problème dans ce texte : dans la mesure où il s'agit de *métaphysique*, la connaissance ne peut pas prendre sa source dans l'expérience mais doit la prendre hors de l'expérience, c'est-à-dire qu'elle doit être ce que l'on appelle une connaissance *a priori*. L'argumentation de Kant dans ce passage va des exigences de la métaphysique aux caractéristiques de la connaissance *a priori*. Il n'est d'ailleurs pas question, dans ce texte des *Prolégomènes*, de la distinction entre les connaissances *a priori* et les connaissances *a posteriori*, mais

13. « Zuerst, was die Quellen einer metaphysischen Erkenntnis betrifft, so liegt es schon in ihrem Begriffe, daß sie nicht empirisch sein können. Die Prinzipien derselben, (wozu nicht bloß ihre Grundsätze, sondern auch Grundbegriffe gehören,) müssen also niemals aus der Erfahrung genommen sein: denn sie soll nicht physische, sondern metaphysische, d. i. jenseit der Erfahrung liegende Erkenntnis sein. Also wird weder äußere Erfahrung, welche die Quelle der eigentlichen Physik, noch innere, welche die Grundlage der empirischen Psychologie ausmacht, bei ihr zum Grunde liegen. Sie ist also Erkenntnis a priori, oder aus reinem Verstande und reiner Vernunft. »

seulement des premières. Les caractéristiques de ce type de connaissance ne sont pas vraiment explicitées ici, elles sont plutôt données en réponse aux exigences de la métaphysique. C'est ainsi que la connaissance *a priori* est d'abord déterminée de manière négative : elle est une connaissance qui ne provient pas de l'expérience. C'est ensuite, presque par élimination, que Kant affirme que ce type de connaissance doit par conséquent trouver sa source dans l'entendement pur et la raison pure.

Il est cependant possible de tirer des informations importantes pour notre réflexion de cette présentation de la connaissance *a priori*. Ce texte peut être lu par rapport au débat de l'époque concernant la provenance des idées et des connaissances. Contre les empiristes, Kant affirme ici que toutes les connaissances ne proviennent pas des sens. En réalité, les textes des introductions à la *Critique de la raison pure* montrent que sa position est plus subtile que cela. Mais déjà ici, il faut noter que Kant n'affirme pas l'existence d'idées innées dans ce texte. La connaissance *a priori* n'est pas qualifiée de connaissance innée. A proprement parler, Kant en effet ne dit pas que la connaissance *a priori* se trouve dans la raison pure ou dans l'entendement pur comme ce serait le cas pour une connaissance innée. Ce sont, écrit-il, les « propositions fondamentales » et les « concepts fondamentaux » de cette connaissance qui s'y trouvent. Il s'agit donc d'éléments à partir desquels cette connaissance est construite (les concepts fondamentaux) et ce sur quoi la construction de cette connaissance se fonde d'un point de vue épistémologique (les propositions fondamentales) qui se trouvent dans l'entendement pur et la raison pure. La connaissance *a priori* n'est donc pas, en tant que telle, contenue dans l'entendement pur et la raison pure dans le sens où il faudrait alors faire une sorte d'analyse de l'entendement pur et de la raison pure afin de découvrir cette connaissance. Ce que l'on trouve dans l'entendement pur et la raison pure est ce qui permet la construction de ce type de connaissance. Ce point est important dans le cadre d'une réflexion sur la possibilité d'une pragmatique kantienne de la pensée en ce qui concerne la construction de nouvelles connaissances puisqu'il permet, du moins dans une certaine mesure, d'écarter la méthode simplement introspective selon laquelle il serait possible de découvrir des connaissances *a priori* par la seule réflexion sur

notre entendement, c'est-à-dire sans avoir à communiquer avec autrui.

Le texte de la première édition Les présentations de cette distinction dans les introductions à la *Critique de la raison pure* sont plus développées et prennent une autre perspective. Dans la première critique, que ce soit dans sa première édition ou dans sa seconde, l'accent n'est pas tout de suite mis sur la caractérisation de la connaissance métaphysique. La distinction entre la connaissance *a priori* et la connaissance *a posteriori* est donc davantage construite qu'appliquée au cas de la métaphysique comme c'est le cas dans les *Prolégomènes*. Kant commence par distinguer entre la connaissance *a priori* et la connaissance *a posteriori* avant d'indiquer que la connaissance métaphysique, celle dont l'ouvrage veut faire la critique, est une connaissance *a priori*.

Dans le texte de l'introduction de la première édition, Kant commence par souligner que la connaissance commence, d'un point de vue chronologique, par l'expérience. Il accepte ici en quelque sorte l'adage empiriste dont il est question plus haut¹⁴ et selon lequel rien n'entre dans l'entendement qui ne soit au préalable passé par les sens. Cependant, il faut bien noter qu'il le transforme également :

L'expérience est indubitablement le premier produit que notre entendement fournit en élaborant la matière brute des sensations. C'est précisément par là qu'elle est l'enseignement premier et si inépuisable en instructions nouvelles, dans la manière dont elle se développe, que toutes les générations futures, à travers la chaîne de leurs existences, ne manqueront jamais de connaissances renouvelées susceptibles d'être recueillies sur ce sol¹⁵. [CRP, A 1]

Le point de vue chronologique n'est pas explicitement endossé dans ce texte, cependant il semble qu'il soit au moins implicitement assumé par Kant.

14. Voir p. 42

15. « Erfahrung ist ohne Zweifel das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den eben dadurch die erste Belehrung, und im Fortgange so unerschöpflich an neuem Unterricht, daß das zusammengekettete Leben aller künftigen Zeugungen an neuen Kenntnissen, die auf diesem Boden gesammelt werden können, niemals Mangel haben wird. »

Cela se lit dans l'insistance qu'il a à qualifier ce qui vient de l'expérience par l'adjectif « premier ». L'expérience est le *premier* produit de l'entendement. Elle est également le *premier* enseignement. Le premier point est bien connu : la sensibilité fournit à l'entendement les données brutes de la sensation et l'entendement les organise à l'aide de ses concepts afin de construire notre expérience du monde qui nous entoure. L'un et l'autre, entendement et sensibilité, sont nécessaires à l'élaboration de cette expérience. Mais ici, Kant souligne la priorité chronologique de l'expérience dans l'élaboration de la connaissance. Il avance pour cela deux arguments :

1. elle est, pour ainsi dire de fait, l'enseignement premier de l'homme ;
2. les générations qui se succèdent ne l'épuiseront jamais et pourront toujours y trouver de nouvelles connaissances.

Les arguments ne sont pas très forts, mais ils mettent bien en évidence le caractère chronologique de la priorité de l'expérience. Il est également intéressant de noter que Kant retrouve dans le second argument la conception du progrès scientifique que Pascal développe dans sa *Préface au traité du vide* [Pascal 1970, pp. 777-785]. Dans ce texte, Pascal cherche à contrer l'objection contre l'existence du vide qui consiste à dire que la thèse de l'existence du vide ne respecte pas les anciens puisque dans la tradition aristotélicienne la nature a horreur du vide. Pascal avance alors que dans la mesure où l'humanité ne cesse d'engranger de l'expérience, le respect des anciens devrait davantage porter sur l'intelligence avec laquelle ils ont *construit* leurs connaissances à partir des expériences auxquelles ils avaient accès plutôt que sur la négation du fait que l'humanité ait pu apprendre quoique ce soit par l'expérience depuis le temps des anciens. Nous retrouvons donc l'idée que l'humanité ne cesse d'apprendre par l'expérience :

Les expériences qui nous en donnent l'intelligence [de la nature] multiplient continuellement ; et, comme elles sont les seuls principes de la physique, les conséquences multiplient à proportion. [Pascal 1970, p. 781]

La proximité des arguments renforce alors l'idée selon laquelle Kant avait à l'esprit la question de la recherche d'une méthode de la construction de la

connaissance.

Après cela et pour introduire la notion d'*a priori*, Kant souligne l'existence de connaissances qui ne proviennent pas de l'expérience :

Cependant, l'expérience n'est pas, tant s'en faut, l'unique terrain aux limites duquel notre entendement se laisse borner. Elle nous dit certes ce qui est, mais non point qu'il faut que cela soit ainsi, de manière nécessaire, et non pas autrement. C'est précisément la raison pour laquelle elle ne nous donne non plus aucune véritable universalité, et la raison, qui est si désireuse de cette sorte de connaissance, est par elle davantage excitée que satisfaite. Or des connaissances universelles qui en même temps possèdent le caractère de la nécessité intrinsèque doivent indépendamment de l'expérience être par elles-mêmes claires et certaines ; de là vient qu'on les nomme connaissances *a priori*, alors qu'au contraire ce qui est purement et simplement tiré de l'expérience est, selon l'expression en usage, connu seulement *a posteriori* autrement dit empiriquement ¹⁶. [CRP, A 1-2]

Kant souligne dans ce passage l'existence d'un autre terrain sur lequel l'entendement peut chercher de nouvelles connaissances. L'expérience est un terrain très riche, même inépuisable, sur lequel l'entendement trouve la connaissance empirique. Mais il n'est pas le seul terrain qui existe. Nous voyons ici que ce qui deviendra la question de la source de la connaissance dans les *Prolegomènes* est exprimé en termes de terrain sur lequel l'entendement cherche la connaissance. La connaissance empirique, c'est-à-dire la connaissance *a posteriori*, se caractérise par le fait que l'entendement la trouve sur le terrain de l'expérience. La connaissance *a priori* se caractérise quant à elle par le fait que l'entendement la trouve sur un autre terrain, c'est-à-dire un terrain qui n'est pas l'expérience. La connaissance *a priori* est donc d'abord définie de manière négative : elle est celle qui ne provient pas de l'expérience. Cependant, ce qui indique l'existence d'un autre terrain par rap-

16. « Gleichwohl ist sie bei weitem nicht das einzige Feld, darin sich unser Verstand einschränken läßt. Sie sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, daß es notwendiger Weise, so und nicht anders, sein müsse. Eben darum gibt sie mehr gereizt, als befriediget. Solche allgemein Erkenntnisse nun, die zugleich den Charakter der innern Notwendigkeit haben, müssen, von der Erfahrung unabhändig, vor sich selbst klar und gewiß sein; man nennt sie daher Erkenntnisse a priori: da im Gegenteil das, was lediglich von der Erfahrung erborgt ist, wie man sich ausdrückt, nur a posteriori, oder empirisch erkannt wird. »

port à l'expérience est une double déficience de la connaissance qu'elle peut fournir. Une connaissance empirique ne peut ni être nécessaire ni universelle. Elle possède donc une déficience au niveau de la modalité et au niveau de la quantification.

Ce texte et sa formulation de la distinction entre les connaissances *a priori* et les connaissances *a posteriori* en termes de terrain laisse ouverte la possibilité de comprendre la connaissance *a priori* comme une connaissance innée. En effet, si l'on comprend l'image du terrain comme étant l'image du terrain sur lequel la connaissance est simplement récoltée, alors l'idée qu'il y ait un autre terrain que l'expérience signifierait que l'on puisse récolter des connaissances dans l'entendement. Mais Kant ne dit pas explicitement que le terrain de la connaissance est le terrain sur lequel la connaissance est récoltée. Voire même, l'idée que l'on puisse récolter des connaissances en analysant simplement l'entendement contredit celle de la priorité chronologique de l'expérience dans la construction de la connaissance. En effet, une connaissance que l'on trouverait pour ainsi dire déjà constituée dans l'entendement ne peut pas, constitutivement, passer d'abord par l'expérience. Il faut donc se garder de lire ce passage en allant dans la direction de la compréhension de la connaissance *a priori* comme connaissance innée et de creuser ainsi l'écart entre la première édition d'une part et les *Prolégomènes* et la seconde édition de la *Critique de la raison pure* d'autre part.

Le texte de la seconde édition Le passage parallèle à celui-ci dans la seconde édition de la *Critique de la raison pure* est beaucoup plus développé. Les deux paragraphes sont transformés en deux parties de l'introduction. La première partie fait la distinction conceptuelle entre la connaissance *a priori* et la connaissance *a posteriori* et la seconde partie argumente en faveur de l'existence, chez l'homme, de connaissances *a priori*. Le mouvement du début de l'introduction de la première édition se retrouve donc ici, mais pour ainsi dire clarifié.

En ce qui concerne la distinction conceptuelle entre les deux types de connaissances, le passage étant long, il est pertinent d'en donner plutôt le plan argumentatif qu'une citation complète. Cela n'empêchera pas d'en citer des

passages précis lorsque l'argumentation le nécessite. Cette première partie de l'introduction se décompose en deux moments : Kant commence par souligner l'importance de poser la question de la connaissance *a priori* puis il détermine plus précisément ce que doit être une connaissance *a priori*.

Plan argumentatif du premier moment, CRP B 1-2 :

1. Toute notre connaissance commence, chronologiquement, *avec* l'expérience car :
 - (a) le pouvoir de connaître ne serait pas éveillé si des objets n'affectaient pas les sens,
 - (b) les objets ne produiraient pas de représentations en nous,
 - (c) les objets ne mettraient pas en mouvement l'entendement, afin de construire l'expérience.
2. Mais cela ne signifie pas que toute la connaissance découle *de* l'expérience :
 - (a) car il est possible que même notre connaissance d'expérience soit un composé de ce que l'on reçoit et de ce que notre entendement produit,
 - (b) bien que nous ne distinguions ces deux éléments que difficilement.
3. il faut donc poser la question de l'existence de ces connaissances indépendantes des sens,
 - (a) on ne peut pas s'en remettre à l'évidence première,
4. on nomme ces connaissances *a priori* ;
5. et on les distingue des connaissances empiriques qui ont leur source *a posteriori*, c'est-à-dire dans l'expérience.

Nous retrouvons dans ce passage l'idée que la connaissance commence par l'expérience. Ici, Kant précise explicitement que cette priorité de l'expérience concerne le point de vue *chronologique*. Cependant, il ne s'agit pas à proprement parler d'une nouveauté mais davantage d'une clarification. L'idée était déjà présente dans le texte de la première édition, la distinction entre le point de vue chronologique et le point de vue logique est simplement explicitement assumé ici. Mais cette explicitation crée tout de même une nouveauté dans le discours en ce qui concerne l'autre point de vue : il n'est pas simplement question d'un autre terrain que l'expérience vers lequel l'entendement

pourrait ou doit se tourner lorsqu'il cherche des connaissances nécessaires et universelles. Kant affirme dans ce texte une priorité logique de l'*a priori* par rapport à l'*a posteriori* au sein même de la construction de l'expérience. L'*a priori* n'est donc pas l'autre de l'expérience puisqu'il y a de l'*a priori* au sein même de cette dernière.

Le passage dans lequel Kant développe le point de vue de l'ordre logique et la thèse de la priorité logique de l'*a priori* sur l'*a posteriori* mérite que l'on s'y arrête plus dans le détail :

Cela dit, bien que toute notre connaissance s'amorce *avec* l'expérience, il n'en résulte pas pour autant qu'elle dérive dans sa totalité *de* l'expérience. Car il pourrait bien se produire que même notre connaissance d'expérience soit un composé de ce que nous recevons par des impressions et de ce que notre propre pouvoir de connaître (simplement provoqué par des impressions sensibles) produit de lui-même – ajout que nous ne distinguons pas de cette matière première avant qu'un long exercice nous y ait rendus attentifs et nous ait donné la capacité de l'isoler¹⁷. [CRP, B 1-2]

Il est intéressant de noter que dans ce passage Kant prend un point de vue différent concernant la distinction entre l'*a priori* et l'*a posteriori*. La distinction ne se fait plus entre la connaissance *a priori* et la connaissance *a posteriori* puisqu'il n'est question que de connaissances empiriques, c'est-à-dire de connaissances *a posteriori*. Ainsi, la distinction est faite entre deux *éléments* de la connaissance empirique. À l'occasion de ce changement de point de vue, une source de confusion se glisse alors dans le texte de Kant : la distinction entre l'*a priori* et l'*a posteriori* peut concerner soit la connaissance elle-même soit les éléments qui la constituent. Il faut par conséquent faire la différence, au niveau conceptuel, entre une connaissance *a priori* et un élément *a priori* de la connaissance.

17. « Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der Erfahrung. Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt,) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat. »

Dans ce passage il est question des éléments *a priori* au sein de la connaissance empirique. Ce qui a été dit du point de vue chronologique reste évidemment vrai : des impressions sensibles font débiter le processus cognitif. Mais Kant souligne que ces impressions sensibles, certes nécessaires dans le cas de la connaissance empirique, ne sont pas suffisantes pour la construction de notre connaissance d'expérience. En réalité, Kant annonce ici un des thèmes majeurs de la critique, à savoir qu'une connaissance est constituée à la fois d'un donné sensible et d'une activité de l'entendement, c'est-à-dire de notre pouvoir de connaître. Les éléments *a priori* de la connaissance d'expérience correspondent alors à l'activité de l'entendement.

Philip Kitcher [Kitcher 2006] fait la distinction entre ces deux usages du terme technique de la philosophie kantienne qu'est « *a priori* » en attachant la connaissance *a priori* à ce qu'il appelle « la notion épistémologique officielle » [Kitcher 2006, p. 30] et en attachant l'autre notion à ce qu'il appelle « les ingrédients » *a priori* de la connaissance. [Kitcher 2006, p. 39]

Philip Kitcher construit les deux sens de l'expression « *a priori* » de la manière suivante. Le premier sens, celui qui correspond à la notion épistémologique officielle, concerne la justification de la connaissance. À cette occasion, Kitcher souligne l'écho du débat entre les empiristes et les rationalistes quant à l'origine des idées dans le texte kantien. Il souligne également que la position originale de Kant consiste justement à faire porter le caractère *a priori* sur la justification de la connaissance plutôt que sur son origine, ce qui fait que Kant ne soutient pas la thèse de l'existence d'idées ou de connaissances innées. Le second sens, celui qui concerne les ingrédients de la connaissance plutôt que son origine ou, pour être plus précis, l'origine de sa justification, est introduit par l'exemple des principes selon lesquels l'homme interroge la nature. Dans la préface à la seconde édition, Kant indique que le scientifique ne doit pas se laisser guider par la nature, mais plutôt lui poser des questions. Ces questions ne viennent donc pas de la nature, mais de l'entendement de l'homme. En ce sens, il s'agit d'éléments *a priori* de la connaissance. Kitcher insiste sur le fait que ces ingrédients doivent être l'objet d'une connaissance tacite, implicite, qu'il rapproche de l'idée de Chomsky selon laquelle nous aurions une compétence linguistique implicite qui nous permettrait d'utiliser

notre langue sans pour autant en connaître consciemment toutes les règles de grammaire [Kitcher 2006, 39-41]. Ce deuxième sens, celui d'ingrédients *a priori*, doit, selon Kitcher, mieux rendre compte des deux critères de la connaissance *a priori*, à savoir son universalité et son absolue nécessité. La question principale restant alors celle de la réconciliation de ces deux sens pour les rendre cohérents et non exclusifs l'un de l'autre. Pour autant, dans le cadre de la présente réflexion et dans la mesure où cette réflexion est davantage épistémologique, nous nous concentrerons plutôt sur le premier sens, celui de la justification *a priori*.

Pour reprendre la terminologie de Philip Kitcher, la notion épistémologique officielle de l'*a priori* est effectivement exposée par Kant au début de l'introduction de la seconde édition, dans le paragraphe qui suit le passage qui a été cité p. 50 (*CRP* B 2-3) dans lequel il est question des éléments *a priori* de la connaissance empirique. Ainsi, après avoir soulevé la question de l'existence d'éléments, ou d'ingrédients, *a priori* dans la connaissance empirique, Kant détaille la notion d'*a priori* au sujet de la connaissance *a priori* en termes de justification. Cela pose donc au moins la question de la relation entre le fait qu'une connaissance soit *a priori* et la présence d'ingrédients *a priori*.

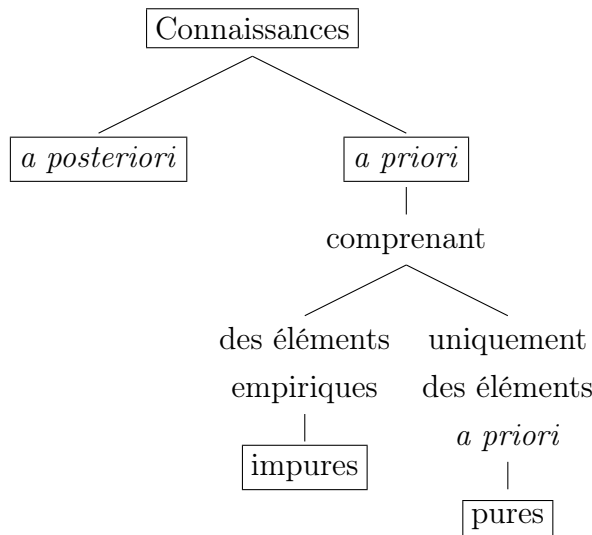
Cette notion épistémologique de l'*a priori* est suffisamment connue pour que nous puissions nous passer ici d'une étude détaillée. Il suffit, pour les besoins de la réflexion, de rappeler les éléments caractéristiques de la définition de l'*a priori* telle qu'elle est donnée dans ces deux paragraphes de l'introduction. Une connaissance est dite *a priori* lorsqu'elle possède une indépendance absolue relativement à l'expérience. Kant introduit cette définition à partir d'un exemple qui permet de corriger le langage ordinaire. Cet exemple est celui d'une personne qui, ayant miné les fondations de sa maison, sait, par avance, que sa maison va s'écrouler. Dans l'usage courant, cette connaissance par avance correspond à une connaissance *a priori* parce que cet homme n'a pas besoin de faire l'expérience de l'écroulement de sa maison pour savoir qu'elle va s'écrouler. Cependant, cet usage est incorrect dans la mesure où cette connaissance par avance n'aurait pas pu avoir lieu s'il n'avait pas acquis auparavant, et par expérience, la connaissance selon laquelle les corps sont

pesants et s'écroulent lorsqu'ils ne sont plus soutenus. C'est ainsi que Kant propose de corriger l'usage en réservant le terme « *a priori* » aux connaissances qui sont acquises sans aucun secours de l'expérience.

Kant ajoute ensuite une considération concernant les connaissances pures *a priori*. Une connaissance est dite pure lorsqu'elle ne contient rien d'empirique :

Mais, dans les connaissances *a priori*, sont appelées *pures* celles auxquelles absolument rien d'empirique n'est mêlé¹⁸. [CRP, B 3]

Nous retrouvons ici la question des ingrédients de la connaissance puisque, si quelque chose d'empirique est mêlé à la connaissance *a priori*, cela signifie qu'un des *ingrédients* de cette connaissance est empirique. Une connaissance *a priori* peut donc comprendre au moins un élément empirique : elle sera alors une connaissance *a priori* non pure, ou impure. L'exemple que donne Kant est ici celui de la proposition selon laquelle « tout changement a sa cause » puisque le concept de changement est un élément empirique. Il apparaît ici clairement que les deux types d'*a priori* sont bien distincts puisque nous avons une répartition qui est schématisée dans l'arbre suivant :



18. « Von den Erkenntnissen a priori heißen aber diejenigen rein, denen gar nichts Empirisches beigemischt ist. »

Cet arbre montre bien comment se répartissent les deux notions d'*a priori* entre la justification de la connaissance et l'origine des concepts qui sont contenus dans cette connaissance. Une connaissance *a priori* est une connaissance dont la justification est absolument indépendante de toute expérience. Cette connaissance *a priori* est pure lorsque ses concepts, ceux qui constituent son contenu, ne sont pas d'origine empirique, c'est-à-dire lorsqu'ils sont des concepts *a priori*. Pour autant, une connaissance comprenant des concepts empiriques peut très bien avoir une justification indépendante de l'expérience. Il s'agira alors de connaissances *a priori* impures. La question des ingrédients *a priori* de la connaissance est une question importante dans le cadre de la *Critique de la raison pure* elle-même. Elle se retrouve notamment dans la déduction des catégories de l'entendement. Les douze catégories de l'entendement sont précisément des concepts *a priori*, et leur déduction transcendantale est la question de la possibilité de les utiliser dans une connaissance, donc la possibilité d'en faire des ingrédients de la connaissance.

Dans la perspective de notre travail, la notion d'*a priori* qui semble la plus pertinente est la notion épistémologique relative à la justification de la connaissance et des jugements. La question de la *Critique de la raison pure* est alors lue comme étant celle des conditions de possibilité de jugements qui accroissent matériellement la connaissance, c'est-à-dire qui apportent de nouvelles informations, sans que leur justification ne soit dépendante de l'expérience. Les jugements synthétiques sont des jugements dont la justification n'est pour ainsi dire pas interne au jugement. Il faut sortir de la connaissance qu'apporte le jugement afin de la justifier. Mais, dans la mesure où cette justification a la prétention d'être *a priori*, il n'est pas permis d'aller chercher cette justification dans l'expérience. Le caractère synthétique du jugement apporte l'idée que le jugement construit une nouvelle connaissance et son caractère *a priori* amène avec lui l'idée que la nécessité fait de cette nouvelle connaissance une connaissance scientifique. L'idée d'une méthode de l'enquête est donc bien contenue dans la problématique de la *Critique de la raison pure*.

Nous reviendrons plus précisément sur la question de la nécessité et de l'universalité qui sont attachées aux jugements *a priori* dans le chapitre sui-

vant concernant les modalités du jugement, notamment lorsque ce qu'est la validité objective d'un jugement sera étudié. Pour lors, la suite du chapitre va être consacrée à l'idée d'accroissement de la connaissance, c'est-à-dire au caractère extensif du jugement synthétique.

1.2 Détour par Peirce et sa classification des inférences

Afin d'explorer plus avant le caractère extensif du jugement synthétique et son rôle possible au sein d'une méthode de l'enquête scientifique, un détour par la notion d'abduction telle qu'elle est présentée par Charles Sanders Peirce va permettre de mettre en lumière un certain nombre de pistes de lecture et de réflexion. En effet, Peirce est à la fois un philosophe qui cherche à développer une méthode de l'enquête, une méthode orientée vers la découverte, ou la construction, de nouvelles connaissances, et un lecteur de la première critique de Kant. De fait, Peirce propose sa notion d'abduction, centrale dans sa méthode de l'enquête, en la mettant en relation avec la distinction kantienne entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques. [Peirce 1992, p. 189]

Cependant, il faut être tout à fait clair sur la perspective selon laquelle Peirce est perçu dans ce détour. Tout d'abord, il ne s'agit en aucun cas de prendre Peirce comme un historien de la philosophie. Il ne s'agit en aucun cas d'aller chercher le sens du texte kantien dans celui de Peirce. Au demeurant, Peirce n'a, à notre connaissance, jamais prétendu être un historien de la philosophie. Il s'agit davantage d'aller chercher des pistes possibles de lectures de Kant. Peirce s'est en effet manifestement inspiré de Kant, il y fait pour ainsi dire directement référence. Mais ce qu'il a fait avec cette source d'inspiration est complètement autre chose : Peirce n'a pas trouvé son pragmatisme dans les textes de Kant et le pragmatisme de Peirce n'est pas déjà présent dans les textes de Kant. Il y a alors deux questions qui se posent :

- Qu'est-ce qui gênait Peirce chez Kant, ou pourquoi est-ce autre chose ?
- Qu'est-ce que cela donnerait si l'on reste chez Kant ?

Ces deux questions vont en quelque sorte animer notre réflexion en toile de fond. Mais, de manière plus concrète, nous allons commencer par porter notre attention sur la relation entre l'abduction et la question d'une méthode de l'enquête chez Peirce avant de concentrer l'étude sur les caractéristiques propres à l'abduction, et notamment son caractère extensif en lien avec l'idée d'un jugement synthétique.

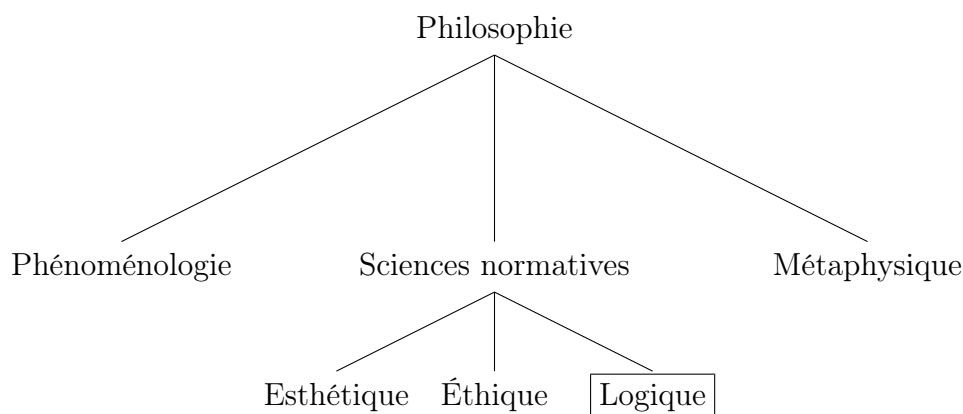
De manière générale, l'abduction est un type d'inférence dont l'étude est relativement récente dans l'histoire de la logique. Si nous devons à Charles Sanders Peirce sa découverte, son étude et les questions qui ont été soulevées à son sujet ont largement dépassé le cadre de la seule philosophie pragmatique de Peirce. C'est ainsi que Jaakko Hintikka [Hintikka 1998, p. 503] a pu écrire que Peirce est un des plus grands philosophes dans la mesure où il a mis en avant le problème central de l'épistémologie contemporaine, à savoir le problème de l'abduction en tant qu'il s'agit d'une inférence qui conclut à une nouvelle théorie et dont la logique reste à expliciter. Quoiqu'il en soit, aujourd'hui l'abduction est également liée au nom de Peter Lipton et à sa définition de l'abduction comme inférence à la meilleure explication. [Lipton 1991] Il est vrai que Lipton n'utilise pas, à notre connaissance, le terme d'abduction dans son ouvrage et qu'il construit son modèle d'inférence à la meilleure explication comme une réponse au problème de l'induction et non comme une définition ou une description de comment fonctionne l'abduction. Cependant, il fait clairement référence à Peirce, même si c'est parmi d'autres noms, lorsqu'il introduit son chapitre sur l'inférence à la meilleure explication. [Lipton 1991, p. 58] Or, l'objectif de Lipton est également de rendre compte de l'innovation scientifique.

Comme l'explique clairement Daniel Campos [Campos 2011, p. 420], qui défend l'idée selon laquelle il ne faut pas confondre l'abduction de Peirce avec l'inférence à la meilleure hypothèse de Lipton, l'abduction est à proprement parler le procédé de formation des hypothèses alors que l'inférence à la meilleure explication implique à la fois la formation d'hypothèses et le choix de la meilleure hypothèse parmi plusieurs hypothèses.

Ainsi, indépendamment des questions mêmes de ce qu'est, de comment fonctionne l'abduction, et de sa relation à la notion d'inférence à la meilleure

hypothèse, il apparaît assez clairement que l’abduction se situe dans le cadre de l’interrogation sur la possibilité et les mécanismes de l’innovation épistémologique. Originellement, c’est-à-dire dans les écrits de Peirce, l’abduction apparaît également et tout aussi clairement dans le cadre d’une recherche d’une méthode de l’enquête. Le pragmatisme lui-même en tant que méthode de construction de nouvelles connaissances est qualifié de « logique de l’abduction »¹⁹.

En tant qu’inférence, l’abduction est étudiée dans le cadre du champ de la logique. Selon Peirce, la logique fait partie des disciplines normatives, c’est-à-dire des disciplines qui ne décrivent pas ce qui est mais qui étudient comment les hommes doivent, ou devraient se comporter. En cela, et malgré les critiques que Peirce a exprimé concernant la logique de Kant, il partage ici une certaine conception de la logique avec lui. L’arbre suivant reproduit la classification des sciences de Peirce :



On y voit la logique, au sein des sciences normatives, aux côtés de l’éthique et de l’esthétique. Cela signifie que, tout comme l’éthique cherche à donner des règles de conduites aux hommes en ce qui concerne leurs actions, la logique cherche à leur donner des règles de conduites pour leurs raisonnements, des règles de conduites épistémologiques. Le caractère normatif de l’esthétique est moins évident, d’autant que Peirce n’a pas beaucoup écrit à ce sujet, l’esthétique n’étant pas vraiment un de ses centres d’intérêt philosophique²⁰.

19. Voir [Peirce 1998, pp. 226-241].

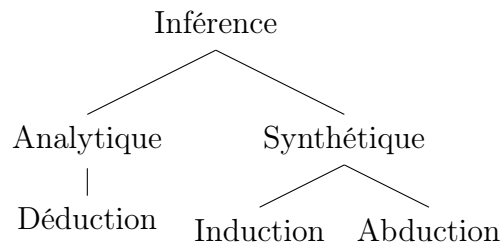
20. Sur la classification des sciences par Peirce, il faut se reporter à son texte intitulé

Plus généralement, la logique, en tant que discipline normative, est une discipline philosophique. Or la philosophie fait elle-même partie, avec les mathématiques et les sciences spéciales, de ce que Peirce appelle les sciences de la découverte. Dans sa classification des sciences, Peirce fonctionne le plus souvent par trichotomie. La science se divise une première fois en science de la découverte, science de la revue et science pratique. Sous la science pratique se trouve ce que nous appellerions aujourd'hui l'ingénierie (il ne s'agit donc pas de la science pratique telle qu'elle est entendue dans le contexte aristotélicien). La science de la revue est la discipline qui consiste à exposer les résultats de la science de la découverte. Cependant, la situation de la logique au sein de la science de la découverte signifie simplement qu'il s'agit d'un champ d'enquête, non que son objet est ce que doivent faire les hommes pour procéder à une enquête.

Plus spécifiquement maintenant, la logique se subdivise également en trois disciplines : la sémiologie, la critique et la rhétorique spéculative. Comme souvent dans les trichotomie de Peirce, chaque discipline est orientée vers la suivante : la sémiologie vers la critique et la critique vers la rhétorique spéculative. La sémiologie étudie et classe la nature des signes. La critique étudie et classe les arguments, leur validité et leur force. La rhétorique spéculative, que Peirce n'appelle pas toujours ainsi, étudie la méthode et l'application de la logique à l'enquête scientifique. Nous voyons donc ici que l'étude des raisonnements, et donc de l'abduction, est orientée vers l'idée d'une méthode de l'enquête.

L'une des premières fois que Peirce présente la notion d'abduction, il le fait en référence à la distinction kantienne entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques. Peirce distingue trois types d'inférences : la déduction, l'induction et l'abduction. Dans la présentation qu'il fait de cette trichotomie en 1878 [Peirce 1992, p. 189], Peirce en propose la classification suivante :

« *An Outline Classification of the Sciences* » [Peirce 1998, pp. 258-262] ainsi qu'à l'article de Ahti-Veikko Pietarinen [Pietarinen 2006].



La première branche de l'arbre dessine la distinction entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques. Même s'il ne cite pas explicitement Kant dans ce passage, dans la mesure où Peirce a été un lecteur assidu de la *Critique de la raison pure* de Kant, il semble évident que cette distinction s'appuie sur celle de Kant. C'est d'ailleurs l'explication que donne Campos [Campos 2011, p. 422] de cette classification. L'idée est clairement de souligner le caractère extensif à la fois de l'induction et de l'abduction et c'est là que se situe l'inspiration kantienne de Peirce lorsqu'il étudie l'abduction.

Il faut cependant souligner, pour être tout à fait précis et en dehors de ce qui a déjà été dit concernant le fait que le jugement synthétique de Kant n'est pas une abduction, que Peirce se réfère aussi, et cette fois-ci de manière explicite, à Aristote lorsqu'il présente le raisonnement par abduction.

Peirce aboutit en effet à sa trichotomie des inférences en intervertissant l'ordre des propositions dans un syllogisme déductif. La déduction, ou le syllogisme déductif, « n'est en réalité rien d'autre que l'application d'une règle » [Peirce 1992, p. 187] à un ou des cas particuliers. C'est ainsi que Peirce propose l'exemple suivant :

Règle	Tous les haricots de ce sac sont blancs
Cas	Ces haricots viennent de ce sac
Résultat	Ces haricots sont blancs

En partant de cette forme de base, Peirce propose d'invertir l'ordre des propositions pour arriver à trois types d'inférences. Un point intéressant à noter est qu'il introduit cette idée d'invertir l'ordre des propositions en imaginant un autre scénario dans lequel nous n'aurions pas les mêmes informations. Ainsi, après un exemple de déduction dans laquelle les haricots du sac sont aux deux-tiers blancs, Peirce change le scénario de départ et

propose la situation suivante :

Si, par contre, ne sachant pas quelle proportion de haricots blancs il y a dans le sac, nous en tirons une poignée au hasard et trouvant deux-tiers de haricots blancs, nous remontons le courant de la séquence déductive et nous concluons une règle à partir de l'observation d'un résultat dans un certain cas. [Peirce 1992, p. 188]

De la même manière, l'abduction est introduite par un troisième scénario :

Supposons que j'entre dans une pièce et que j'y trouve un certain nombre de sac contenant différentes sortes de haricots. Sur la table il y a une poignée de haricots blancs ; et, après quelques recherches, je trouve qu'un des sac ne contient que des haricots blancs. J'infère tout de suite comme une probabilité ou comme une bonne estimation que cette poignée de haricots a été prise de ce sac. Cette sorte d'inférence est appelée *faire une hypothèse*. C'est l'inférence d'un cas à partir d'une règle et d'un résultat. [Peirce 1992, p. 188]

La combinatoire qui mène à la trichotomie des inférences n'est donc pas gratuite, elle correspond à des situations différentes dans lesquelles nous avons des informations différentes. En conformité avec ces différences de scénario, Peirce propose les formalisations suivantes.

Pour l'induction :

Cas	Ces haricots viennent de ce sac
Règle	Tous les haricots de ce sac sont blancs
Résultat	Ces haricots sont blancs

Pour l'abduction :

Règle	Tous les haricots de ce sac sont blancs
Résultat	Ces haricots sont blancs
Cas	Ces haricots viennent de ce sac

Il apparaît donc que la combinatoire de l'ordre des prémisses et de la conclusion dans le syllogisme pour produire les trois types d'inférences est liée à différentes situations épistémiques dans lesquelles peuvent se trouver

les agents épistémiques. Les caractéristiques formelles de chaque type d'inférence traduisent le comportement que doit adopter l'agent épistémique s'il veut produire un raisonnement en fonction des informations dont il dispose au départ. Cela signifie évidemment que la combinatoire que propose Peirce n'est pas gratuite. Mais cela pose également un problème dans un cadre kantien puisque la distinction entre analytique et synthétique n'est alors plus aussi tranchée qu'elle devrait l'être. En effet, dans le cadre que décrit Peirce, en ajoutant un peu plus d'information au contexte de départ, un raisonnement abductif devient une déduction. Or cela ne peut en aucun cas être vrai en ce qui concerne la distinction entre les jugements synthétiques et les jugements analytiques. Un jugement synthétique ne devient pas, en changeant le contexte dans lequel se fait le jugement, un jugement analytique.

Il s'agit donc ici d'une limite de l'inspiration kantienne de Peirce en ce qui concerne le caractère extensif de l'abduction. Cela dit, il faut souligner que l'abduction, tout comme l'induction et la déduction, sont des *raisonnements* alors que la distinction de Kant entre analytique et synthétique porte sur des *jugements*. Or, si un raisonnement est formalisable, ce qui est la condition de possibilité de la combinatoire proposée par Peirce en vue de déterminer et classer les trois types d'inférence, un jugement ne l'est pas nécessairement. Cette différence vient donc du fait que Peirce s'intéressait aux raisonnements, alors que Kant s'intéressait ici aux jugements.

Cependant, dans la mesure où, même si tous les jugements ne correspondent pas à un raisonnement, tous les raisonnements peuvent être le contenu d'un jugement, la perspective prise dans ce détour par Peirce fait émerger deux pistes de réflexion pour notre travail. Tout d'abord, le caractère hypothétique de l'abduction, lié à son caractère extensif et son rôle dans l'enquête et l'innovation scientifique, est peu compatible avec la possibilité de l'*a priori*. Il n'y a pas de sens à dire qu'une hypothèse possède une justification *a priori*. Il ne s'agirait alors plus d'une hypothèse. Cette question va être explicitement ouverte dans le chapitre suivant portant sur les modalités du jugement dans la mesure où ces modalités décrivent une progression des jugements partant du statut d'hypothèse, ou du moins de jugements dont la justification est insuffisante pour arriver à des jugements *a priori*. Ensuite, le fait que l'abduction

ne va pas, dans le cadre d'une enquête scientifique, sans l'induction et que ces deux types d'inférences sont rassemblées sous la catégorie des inférences synthétiques invite à poser la question de la distinction et de l'interaction, au sein des jugements synthétiques, entre les jugements déterminants et les jugements réfléchissants. Cela sera l'objet de la section suivante.

1.3 Les jugements déterminants et réfléchissants et les raisonnements kantien

Une des différences majeures entre Kant et Peirce concernant la distinction entre l'analytique et le synthétique réside, comme il a été constaté, dans le fait que Kant fait porter la distinction sur des jugements alors que Peirce la fait porter sur des raisonnements ou inférences. Or les raisonnements sont des éléments importants, voire essentiels, à la construction de nouvelles connaissances. Une connaissance scientifique est le résultat d'un raisonnement. C'est d'ailleurs au moins une des raisons pour lesquelles Peirce s'intéresse à la distinction entre les trois types d'inférences, chaque type jouant un rôle différent dans la méthode de l'enquête qu'il cherche à mettre en lumière. De manière plus générale et quelque peu triviale, c'est aussi la raison pour laquelle la logique est l'étude des raisonnements. Il faut cependant distinguer entre la logique qui étudie les raisonnements qui fondent les connaissances et la logique qui étudie les raisonnements qui construisent les connaissances. Autrement dit, il convient de distinguer entre la logique aléthique et la logique épistémique, la méthode de l'enquête se trouvant définitivement du côté de la logique épistémique.

Par ailleurs, ce sont les raisonnements qui vont pouvoir être testés dans le cadre de la pragmatique kantienne de la pensée. Ce sont les raisonnements qui peuvent être mis sous forme argumentative afin de tester s'ils sont également valides ou s'ils ont la même force chez un autre sujet que soi. En réalité, un jugement peut être testé de cette manière uniquement s'il est possible de le mettre sous la forme d'un raisonnement. En effet, même s'il arrive à Kant de prendre l'exemple du jugement des sens comme dans ce passage de

l'Anthropologie, il ne s'agit pas exactement de la même chose que la mise à l'épreuve d'un jugement sur l'entendement d'autrui :

Et du moins y a-t-il aussi bien des cas où nous ne pouvons nous fier simplement même au jugement de nos propres sens, par exemple pour savoir si un tintement se produit seulement dans nos oreilles ou si nous entendons une cloche qu'on a effectivement tirée : nous trouvons nécessaire d'interroger aussi d'autres hommes pour leur demander s'ils ont eu le même sentiment ²¹. [*Anth.*, VII, 129]

Il est bien question, dans ce passage, de la recherche d'un accord intersubjectif afin de confirmer un jugement, ou du moins afin de potentiellement détecter une illusion des sens. Mais le jugement n'est pas à proprement parler testé. Il s'agit simplement de déterminer si d'autres personnes ont la même expérience afin de déterminer si cette expérience correspond à quelque chose d'extérieur, qui s'est réellement passé, ou s'il s'agit d'une simple illusion. Nous verrons, notamment dans le cinquième chapitre, que la pragmatique kantienne de la pensée passe par l'argumentation et concerne donc des jugements qui peuvent être présentés sous la forme d'un raisonnement et non des jugements pour ainsi dire simples, c'est-à-dire des jugements dans lesquels un concept est appliqué directement, bien que passant tout de même par le schématisme, à des données sensibles.

Or il apparaît qu'outre la distinction entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques, Kant propose également la distinction entre les jugements déterminants et les jugements réfléchissants. Cette distinction est également à prendre en compte dans le cadre d'une réflexion sur la possibilité d'une méthode kantienne de l'enquête. Notamment, en relation avec ce qui vient d'être souligné relativement à l'importance des raisonnements dans le cadre de la construction de nouvelles connaissances, la présentation de cette distinction rapproche le jugement du raisonnement. En effet, elle est présentée en faisant appel à l'ordre des différentes propositions qui formeraient un raisonnement dont le contenu propositionnel du jugement serait la conclusion.

21. « Gibt es doch auch manche Fälle, wo wir sogar dem Urteil unserer eigenen Sinne allein nicht trauen, z.B. ob ein Geklingel bloß in unseren Ohren, oder ob es das Hören wirklich gezogener Glocken sei, sondern noch andere zu befragen nötig finden, ob es sie nicht auch so dünke. »

Ce point sera détaillé plus loin, mais pour lors, il suffit de souligner que la distinction entre les jugements réfléchissants et les jugements déterminants, au cœur de la réflexion de la troisième critique, prend sa source dans la distinction, présentée dans l'« Appendice à la dialectique transcendantale » de la première critique, entre l'usage apodictique et l'usage hypothétique ou régulateur de la raison. Or cette distinction entre deux usages de la raison est une distinction entre deux types de raisonnements.

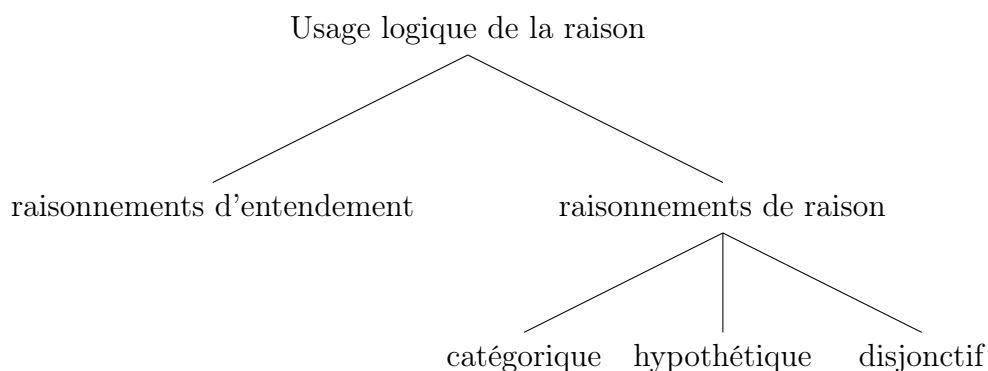
Ainsi, en tant qu'ils correspondent à des types de raisonnements, les jugements déterminants et les jugements réfléchissants constituent des candidats tout à fait pertinents pour des éléments d'une méthode kantienne de la construction de nouvelles connaissances. Ils permettront notamment de distinguer entre deux phases de la construction de connaissance puisque, correspondant à deux types de raisonnements, ils jouent des rôles différents dans l'enquête scientifique. Le jugement réfléchissant, en lien avec l'usage régulateur de la raison, permettra en particulier de mettre en avant la question de l'orientation de la recherche, ce qui est en lien, chez Kant et en ce qui concerne l'orientation générale de la raison, avec le rôle de la croyance.

Pour finir, il est important de distinguer ces deux types de jugements relativement à la forme du raisonnement auxquels ils ont liés dans la perspective de ce qui sera l'objet du cinquième chapitre, c'est-à-dire dans la perspective de l'étude plus spécifique de l'argumentation et des règles à suivre dans l'argumentation en vue de tester nos jugements. En effet, les raisonnements étant différents au niveau même de leur forme logique, il semble au moins probable que leur mise à l'épreuve sur l'entendement d'autrui se déroule de manière différente.

1.3.1 Les usages de la raison ou la raison comme pouvoir des principes

Au tout début de la « Dialectique transcendantale », Kant définit la raison comme « pouvoir des principes ». [CRP, A 299/B 356] Cette définition est mise en avant par Kant afin de souligner l'unité de la raison alors même que cette raison se divise en un pouvoir logique et un pouvoir transcendantal.

La raison comme pouvoir logique est la raison dont il est fait un usage simplement formel, « lorsque la raison fait abstraction de tout contenu de la connaissance » [CRP, A 299/B 355]. Cet usage est par la suite détaillé dans la section suivante de l'introduction à la « Dialectique transcendantale ». Il s'agit de rendre compte de la construction de la connaissance non immédiate, c'est-à-dire de la connaissance par raisonnement. Kant produit alors une classification des raisonnements qui est reproduite sous forme d'arbre dans le schéma suivant :



Un raisonnement est ce qui permet de construire une connaissance médiate. Un raisonnement est constitué de trois éléments, à savoir : une proposition qui joue le rôle de principe, la conclusion et ce que Kant appelle ici la consécution ou la déduction rationnelle qui permet de relier la vérité de la conclusion à celle de la première proposition. La déduction rationnelle est donc la loi logique qui permet de transmettre la vérité de la prémisse à la conclusion et qui établit que si la prémisse est vraie, alors la conclusion ne peut pas ne pas l'être.

Les deux types de raisonnements qui apparaissent au niveau du premier embranchement se distinguent du fait de la nécessité, ou non, de passer par un jugement intermédiaire. Ce que Kant appelle le raisonnement d'entendement ne nécessite pas de jugement intermédiaire car « le jugement conclu est déjà compris dans la première proposition ». [CRP, A 303/B 360] À la vue des exemples que donne Kant, il apparaît assez clairement qu'il s'agit de raisonnement se fondant sur des règles de conversions, notamment au niveau de la quantification. En effet, Kant précise que de la proposition : « tous les

hommes sont mortels », on peut immédiatement déduire les deux propositions : « quelques hommes sont mortels » et « rien de ce qui est immortel n'est un homme ». Ainsi, le premier exemple s'appuie sur la règle de conversion selon laquelle si la proposition universelle est vraie, alors la particulière l'est également. Par contre, la proposition « tous les savants sont mortels » n'est pas le résultat d'un raisonnement d'entendement car le concept de « savant » n'intervient pas dans la prémisse. Il faut donc passer par un jugement intermédiaire, à savoir « tous les savants sont des hommes » afin de pouvoir établir la conclusion souhaitée.

Les raisonnements médiats, ou raisonnements de raison, se distinguent quant à eux en trois types en fonction de la nature de la majeure au regard du titre de la relation dans la table des jugements. Kant exprime la structure d'un raisonnement de raison de la manière suivante :

Dans tout raisonnement de raison, je forge d'abord la pensée d'une règle (*major*) par l'*entendement*. Deuxièmement, je *subsume* une connaissance sous la condition de la règle (*minor*), par l'intermédiaire de la *faculté de juger*. Enfin, je *détermine* ma connaissance par le prédicat de la règle (*conclusio*), par conséquent *a priori* par la *raison*. [CRP, A 304/B 360-361]

Selon que la majeure est un jugement catégorique, hypothétique ou disjonctif, le raisonnement sera appelé de même. Ainsi, dans l'exemple précédent, la majeure était un jugement catégorique : dans la proposition « tous les hommes sont mortels », le prédicat « mortel » est attribué au concept d'homme. Par conséquent, le raisonnement qui conclut à la mortalité de tous les savants en passant par le jugement intermédiaire selon lequel tous les savants sont des hommes est un raisonnement de raison de type catégorique.

De la même manière, une majeure hypothétique, c'est-à-dire exprimant la relation d'une condition à sa conséquence, permettra la construction d'un raisonnement de raison de type hypothétique classiquement appelé le *modus ponens* ou syllogisme hypothétique. Un exemple en est le suivant :

S'il y a une justice parfaite, alors le méchant qui persévère sera puni
Or il y a une justice parfaite
Donc le méchant qui persévère sera puni.

Dans cet exemple, la majeure est un jugement hypothétique : elle exprime la deuxième partie du jugement à la condition de la première. Pour pouvoir affirmer la conclusion, il faut donc également que la condition, c'est-à-dire la première partie de la majeure, soit affirmée pour elle-même. Il y a donc bien besoin d'un jugement intermédiaire et le raisonnement est par conséquent un raisonnement de raison.

Pour finir, le raisonnement disjonctif est construit à partir d'un jugement disjonctif en guise de majeure. Cela donnera un syllogisme disjonctif, un raisonnement qui se fonde donc sur le principe du tiers-exclu. La majeure affirme une disjonction exclusive entre des propositions contradictoires. Autrement dit, les propositions ne peuvent pas être vraies ensembles et elles ne peuvent pas toutes être fausses ensembles non plus. La mineure nie l'ensemble des membres de la disjonction à l'exception d'un, ou alors elle affirme l'un des membres de la disjonction à l'exception de tous les autres. Ainsi, nous sommes légitimés à affirmer soit la vérité de la seule proposition qui ne soit pas niée, ou alors la fausseté de toutes les propositions qui ne sont pas affirmées.

Il faut remarquer, de manière générale, la proximité de la formulation de Kant lorsqu'il expose la forme générale d'un raisonnement de raison avec ce que Peirce appelle le raisonnement analytique et dont il expose la forme à l'aide d'un syllogisme. Le vocabulaire est légèrement différent, mais dans les deux formulations, il y a une règle, un cas qui tombe sous cette règle et une conclusion. Dans la mesure où Peirce expose la forme du raisonnement analytique à travers l'exemple de ce que Kant appelle le raisonnement catégorique, il sera plus clair d'utiliser également cet exemple afin de mettre en parallèle les deux vocabulaires. Cependant, il faut bien comprendre que le parallèle se maintient dans les cas des raisonnements hypothétiques et disjonctifs. Le tableau suivant présente un exemple de syllogisme catégorique avec dans la première colonne le vocabulaire de Kant pour dénommer les différents élé-

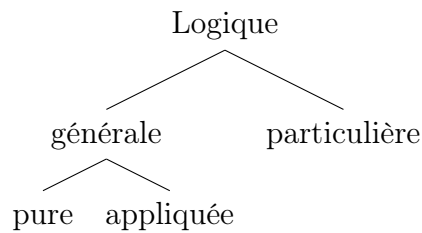
ments de ce raisonnement et dans le seconde colonne le vocabulaire de Peirce tel que nous l'avons vu dans la section précédente :

Vocabulaire de		Exemple de raisonnement
Kant	Peirce	
Règle	Règle	Tous les haricots de ce sac sont blancs
Jugement inter-médiaire	Cas	Ces haricots viennent de ce sac
Conclusion	Résultat	Ces haricots sont blancs

Ainsi, au niveau formel, le raisonnement analytique de Peirce correspond à l'usage logique de la raison chez Kant. Il faut cependant noter que le rapprochement ne s'arrête pas au seul niveau formel. En effet, Kant caractérise également l'usage logique de la raison par sa finalité, à savoir « ramener la grande diversité des connaissances de l'entendement au plus petit nombre de principes (de conditions universelles) et à y produire par là la plus haute unité. »[*CRP*, A 305/B 361] Autrement dit, l'usage logique de la raison n'a pas pour but de créer de nouvelles connaissances mais d'organiser la connaissance déjà acquise par l'entendement. Ce point n'est pas surprenant et est en accord avec la caractérisation de la logique formelle par Kant : « la logique ne peut être un *Organon* des sciences. »[*Log.*, IX, 13]

Kant a une conception restrictive de la logique formelle. Cette conception n'est plus valable aujourd'hui et a même fait l'objet de moquerie au cours du vingtième siècle. Cela étant dit, il est important de présenter cette conception, non pas pour la défendre et l'adopter, mais bien plutôt pour comprendre pourquoi ce que Kant appelle l'usage logique de la raison ne peut pas produire de nouvelles connaissances.

Dans l'introduction à la « Logique transcendantale » de la *Critique de la raison pure*, Kant caractérise la logique formelle à l'aide d'une série de distinctions qui sont reproduites dans l'arbre suivant :



La logique, uniquement formelle dans cette première section de l'introduction, est soit générale, soit particulière. Ce que Kant appelle ici la logique particulière, ou logique d'un usage particulier, correspond à une logique relative à une science particulière. Il y aurait ainsi la logique particulière aux mathématiques, la logique particulière aux sciences de la nature et ainsi de suite. Kant souligne relativement à cette logique qu'elle est « l'*organon* de telle ou telle science »[*CRP*, A 52/B 76]. Cependant, Kant critique le fait qu'elle soit placée, dans les traités traditionnels, en guise de propédeutique aux sciences en question. En effet, il souligne que l'on ne peut établir cette logique qu'une fois « la science [...] terminée depuis longtemps ». [*CRP*, A 52/B 76] Cette logique particulière se distingue de la logique générale par le fait qu'elle est attachée à un objet, à savoir la science particulière dont elle est la logique, et donc à l'objet de cette science, dont elle est la logique. Quant à la logique générale, elle :

contient les règles absolument nécessaires de la pensée, sans lesquelles il n'y a aucune utilisation de l'entendement, et s'applique donc à celui-ci indépendamment de la diversité des objets sur lesquels il peut faire porter son activité. [*CRP*, A 52/B 76]

Relativement à l'usage de l'entendement dans la construction de la connaissance, la logique générale se fait donc à travers une première abstraction qui est celle de l'objet de la connaissance. C'est ainsi qu'elle gagne sa dimension générale.

La seconde distinction intervient à l'intérieur de cette logique générale et se fait à travers une seconde abstraction, à savoir celle des conditions empiriques de la construction de la connaissance. La logique générale est alors soit pure soit appliquée. Elle est appliquée lorsque les conditions empiriques

et subjectives de la construction de la connaissance sont prises en compte. Des éléments psychologiques concernant par exemple la faculté de concentration et la faculté de mémoire entrent dans l'élaboration de cette logique appliquée. Kant indique à son propos qu'elle est « simplement un *catharticon* de l'entendement commun ». [CRP, A 53/B 78] Au contraire, la logique générale pure fait également abstraction de ces éléments empiriques :

Une *logique générale*, mais *pure*, n'a donc affaire qu'à des principes *a priori* et elle est un *canon de l'entendement et de la raison*, mais uniquement du point de vue de la dimension formelle de leur usage, quel que puisse être le contenu (empirique ou transcendantal). [CRP, A 53/B 78]

C'est à cette logique générale et pure que Kant fait référence lorsqu'il parle de logique formelle. Ainsi, dans la mesure où cette logique formelle fait abstraction à la fois du contenu et des conditions concrètes de la construction de la science, elle ne peut pas nous apprendre comment se construisent les nouvelles connaissances, elle n'est pas un organon de la science.

En contraste avec cet usage simplement logique de la raison, l'idée de l'usage pur de la raison est celle d'un usage de la raison qui ne se contenterait pas simplement d'ordonner les connaissances données par le travail de l'entendement. Selon l'usage pur de la raison, la raison elle-même serait « une source spécifique de concepts et de jugements qui proviendraient exclusivement d'elle et à travers lesquels elle se rapporte à des objets » [CRP, A 305/B 362]. C'est cet usage pur de la raison qu'étudie la « Dialectique transcendantale » et c'est bien cet usage pur de la raison qui est le coeur de l'interrogation de la *Critique de la raison pure*, puisqu'il s'agit de la possibilité, pour la raison pure, de pouvoir construire des connaissances métaphysiques. Évidemment, nous savons que la réponse est négative : la raison ne peut pas, dans son seul usage théorique, construire des connaissances métaphysiques. Cependant, c'est à la suite du travail négatif de la « Dialectique transcendantale » qu'il est possible de mettre en avant un aspect positif d'un usage de la raison qui soit autre que seulement logique.

1.3.2 Usage apodictique et usage hypothétique de la raison

L'« Appendice à la Dialectique transcendantale » de la *Critique de la raison pure* a pour objet de dégager l'usage régulateur des Idées de la raison. La « Dialectique transcendantale » à laquelle elle succède montre l'illégitimité de la métaphysique spéciale à vouloir construire une connaissance relativement à ses trois objets : l'âme, le monde et Dieu. L'idée de départ de l'« Appendice » est celle selon laquelle les Idées de la raison ne peuvent pas être inutiles dans la mesure où elles sont fournies par la raison elle-même :

Tout ce qui est fondé dans la nature de nos facultés doit nécessairement être conforme à une fin et en accord avec leur usage légitime, dès lors que nous sommes à même d'éviter un certain malentendu et parvenons à découvrir l'orientation authentique de ces facultés²². [CRP, A 642-643/B 670-671]

Ainsi, la « Dialectique transcendantale » ne se termine pas par une conclusion complètement négative quant à l'usage des Idées de la raison. La métaphysique spéciale dogmatique, celle qui est critiquée dans les trois chapitres de la « Dialectique transcendantale », est un usage illégitime des Idées de la raison, mais ce n'est pas le seul usage possible. L'objet de l'« Appendice à la Dialectique transcendantale » est alors de découvrir cet usage légitime, notamment en prenant en considération l'« orientation authentique » de la raison. C'est ainsi qu'après avoir précisé que la raison ne se rapporte qu'indirectement aux objets en passant par l'entendement, Kant distingue entre l'usage apodictique de la raison et l'usage hypothétique de la raison.

Kant formule cette distinction assez rapidement dans le cours de l'« Appendice à la Dialectique transcendantale » en la fondant sur une différence du statut modal de la connaissance de la règle :

Si la raison est un pouvoir de dériver le particulier à partir du général, ou bien le général est déjà *en soi certain* et donné, et par suite il ne

22. « Alles, was in der Natur unserer Kräfte gegründet ist, muß zweckmäßig und mit de richtigen Gebrauche derselben einstimmig sein, wenn wir nur einen gewissen Mißverstand verhüten und die eigentliche Richtung derselben ausfindig machen können. »

requiert que la *faculté de juger* pour procéder à la subsomption, et le particulier se trouve par là même nécessairement déterminé. C'est ce que je nommerai l'usage apodictique de la raison. Ou bien le général n'est admis que *de façon problématique*, et il est une simple Idée ; le particulier est certain, mais l'universalité de la règle conduisant à cette conséquence est encore un problème : ainsi plusieurs cas particuliers, qui, tous sont certains, sont-ils rapportés à la règle pour savoir s'ils en découlent ; et dans le cas, s'il apparaît que tous les cas particuliers que l'on peut indiquer s'ensuivent de celle-ci, on conclut à l'universalité de la règle, puis de celle-ci à tous les cas, y compris ceux qui ne sont pas en eux-mêmes donnés. C'est là ce que je nommerai l'usage hypothétique de la raison. [CRP, A 646-647/B 674-675]

On voit ici que la raison procède à une descente du général au particulier. Cette description de l'usage apodictique de la raison ressemble de près à ce que Kant a décrit comme étant de l'ordre de l'usage logique de la raison dans l'introduction à la « Dialectique transcendantale ». Le général joue le rôle de la règle, la faculté de juger subsume un cas particulier sous cette règle afin de pouvoir affirmer la conclusion. La différence entre les deux usages réside ici dans le statut modal de la connaissance de la règle. Dans le cas de l'usage apodictique, la règle est connue apodictiquement alors que dans l'usage hypothétique elle n'est donnée que problématiquement. Cela engendre alors une différence dans la production du raisonnement. En effet, dans le cas où la règle est donnée apodictiquement, la subsomption du cas particulier sous cette règle permet de transmettre cette apodicticité à la connaissance de la conclusion. Mais il en est de même en ce qui concerne l'usage hypothétique : dans la mesure où la règle n'est que problématique, la conclusion ne sera, elle aussi, que problématique.

Il faut cependant noter que cet usage correspond à un procédé classique d'induction par énumération. Dans l'induction, on veut conclure du particulier au général. Le point de départ est donc l'observation de plusieurs cas particuliers. À partir de cette observation, l'induction conclut à une règle générale légiférant les cas observés ainsi que les cas similaires. Ainsi, voyant que le soleil se lève un certain nombre de matins de suite, l'induction conclut à la règle générale selon laquelle le soleil se lève tous les matins et continuera à se comporter ainsi. Afin de donner du poids à ce raisonnement et d'étayer

sa conclusion, le procédé d'énumération consiste à accumuler un nombre de cas particuliers jugé suffisant afin de produire la conclusion. C'est ce que Kant invite à faire dans ce texte au sujet de l'usage hypothétique de la raison. Avant de pouvoir conclure à l'universalité de la règle et à la conformité des cas particuliers non observés à cette règle, il faut d'abord rapprocher plusieurs cas particuliers connus à cette règle afin de déterminer s'il s'y rapportent. C'est uniquement dans le cas où tous les cas particuliers « que l'on peut indiquer » se rapportent à cette règle que l'on peut conclure, sous forme d'hypothèse, à l'universalité de cette règle et par conséquent à la conformité des cas inconnus à cette règle.

Du point de vue formel, la manière dont Kant expose l'usage hypothétique ne correspond pas exactement à la manière dont Peirce expose le raisonnement d'induction. Mais, les deux raisonnements sont proches quant à leur fonctionnement. Dans les deux cas, la règle n'est pas à proprement parler connue au départ. Kant indique que la règle est donnée problématiquement au départ. Pour Peirce, la règle se situe dans la conclusion. Mais dans les deux cas, il s'agit de raisonnements dont la conclusion porte sur le statut universel de la règle et de raisonnements ne produisant pas une certitude absolue.

Cependant, Kant n'en reste pas à un simple procédé d'induction. Il propose en effet dans son « Appendice à la dialectique transcendantale » tout d'abord trois principes, la diversité, l'affinité et l'unité, qui orientent la raison dans son travail, puis l'idée selon laquelle les trois Idées de la raison ont un rôle régulateur pour l'activité théorique. Ce rôle régulateur et l'orientation de la raison seront traités plus en profondeur dans le quatrième chapitre. Mais pour lors, il faut remarquer que cette idée d'orientation n'est pas à proprement parler dirigée vers la construction de connaissance mais davantage vers leur organisation.

C'est ainsi par exemple que Kant retrace l'évolution de l'astronomie. Il explique dans les pages qui suivent la présentation des trois principes que sont la diversité, l'affinité et l'unité [CRP, A 662-663/B 690-691]. Si l'expérience nous donne d'abord la trajectoire des planètes comme étant circulaire, nous constatons par la suite une certaine diversité. Nous allons alors chercher des

affinités au sein de cette diversité afin de préserver l'unité conceptuelle des trajectoires des planètes. Ainsi, guidés par ces principes, nous passons de la conception de trajectoires uniquement circulaires à la conception incluant des trajectoires elliptiques, puis, après l'observation de certaines comètes, à la conception incluant des trajectoires paraboliques et hyperboliques. Kant conclut alors qu'« en suivant les directives de ces principes » [*CRP*, A 663/B 691] nous arrivons à réunir l'univers sous « une seule et unique force motrice » [*CRP*, A 663/B 691], à savoir la force de gravitation. Autrement dit, nous réussissons à construire des connaissances bien au-delà de celles auxquelles pourrait prétendre la simple l'induction puisque elles dépassent de loin ce dont nous pouvons concrètement faire l'expérience.

1.3.3 Jugement déterminant et jugement réfléchissant

À la quatrième section de l'introduction à la *Critique de la faculté de juger*, Kant distingue entre le jugement déterminant et le jugement réfléchissant qui est à l'étude dans la troisième critique. Cependant, le texte dans lequel Kant présente cette distinction apporte également des informations quant au jugement déterminant :

La faculté de juger en général est le pouvoir de penser le particulier comme compris sous l'universel. Si l'universel (la règle, le principe, la loi) est donné, la faculté de juger qui subsume sous lui le particulier est *déterminante* (même quand, comme faculté de juger transcendantale, elle indique *a priori* les conditions conformément auxquelles seulement il peut y avoir subsomption sous cet universel). Mais si seul le particulier est donné, pour lequel l'universel doit être trouvé, la faculté de juger est simplement *réfléchissante*. [*CFJ*, v, 179]

À première lecture, la distinction entre le jugement déterminant et le jugement réfléchissant semble recouper la distinction opérée par Kant dans le début de l'« Appendice à la dialectique transcendantale » de la première critique entre l'usage apodictique et l'usage hypothétique de la raison. Dans les deux cas, il s'agit de deux manières de rapporter le particulier à l'universel ou le général, et dans les deux cas ce qui fait la différence est le statut de la règle, c'est-à-dire de l'universel.

Pour autant, la formulation est légèrement différente. Sans que cela fasse pencher en faveur d'une lecture mettant en doute l'idée selon laquelle la troisième critique est une réécriture de l'« Appendice à la dialectique transcendante » de la première critique ou l'idée selon laquelle le jugement réfléchissant est un prolongement de ce qui est avancé dans l'« Appendice à la dialectique transcendante », il est important de faire place à ces différences de formulations. Tout d'abord, dans l'usage hypothétique de la raison, la règle est d'abord donnée de manière problématique avant de recevoir une confirmation, même si elle est incomplète, dans la conclusion. Par contre, dans le jugement réfléchissant, l'universel n'est pas du tout donné au départ : il doit être trouvé. Il y a donc bien ici construction d'une nouvelle connaissance, ou du moins d'un nouvel élément de connaissance.

De son côté, le jugement déterminant ne semble pas connaître de modification. Tout comme l'usage apodictique de la raison, il s'agit pour la faculté de juger de subsumer un cas particulier sous une règle générale ou universelle qui est donnée au départ. Néanmoins, Kant apporte, dans ce texte, une précision relativement au jugement déterminant. Il précise, implicitement, que le jugement déterminant peut être le fruit soit de la faculté de juger transcendante, soit de la simple faculté de juger. La caractéristique spécifique de cette faculté de juger transcendante est de fournir elle-même les conditions d'applications de la règle. Kant fait ici référence à son travail au sein de l'analytique des principes de la *Critique de la raison pure*, section où il détaille les conditions d'application *a priori* des douze catégories de l'entendement. Dans ces cas-là, la faculté de juger possède par elle-même ce qui détermine si le concept est applicable ou non. Il reste simplement à appliquer correctement les concepts. Cependant, le texte de Kant implique que la faculté de juger peut produire des jugements déterminants sans pour autant être transcendante. C'est le cas lorsqu'elle produit des jugements ne rapportant pas un cas particulier à l'une des douze catégories de l'entendement, mais à un concept empirique.

Dans ce cas, il semble bien que le jugement déterminant puisse ne pas partager le caractère apodictique de l'usage apodictique de la raison. En effet, les conditions d'application d'un concept empirique ne sont par défini-

tion pas données *a priori*. Elles doivent être construites. Il y a donc là un élément allant dans le sens d'un usage de la faculté de juger déterminante n'aboutissant pas à une certitude absolue. Toutefois, cet usage n'est pas ce que Peirce appelle l'abduction. En effet, ce n'est pas parce que le jugement se fait sur la base d'un concept empirique qu'il ne peut pas prendre la forme d'une déduction. Après tout, le concept d'homme est un concept empirique et le raisonnement suivant le prenant comme règle est une déduction :

Tous les hommes sont mortels
Socrate est un homme
Socrate est mortel.

La validité de cette déduction dépend du concept d'homme qui y intervient et plus spécifiquement des conditions d'application de ce concept. Selon ces conditions d'application, c'est-à-dire finalement le sens qui est donné au concept, la faculté de juger placera Socrate sous le concept d'homme ou non. Si le concept d'homme implique que la sagesse lui est inatteignable, alors Socrate, le sage par excellence, ne sera pas un homme. Dans la mesure où le concept est empirique, ses conditions d'application ne sont pas données *a priori* et ne peuvent par conséquent pas être apodictiques.

Ce vers quoi pointe ce que Peirce appelle l'abduction est en quelque sorte un cas particulier du jugement déterminant sur la base d'un concept empirique. Pour rappel, l'abduction se fait dans la situation où l'on peut poser en prémisse un cas particulier, un fait, et une règle. La conclusion de l'abduction est le rapprochement de ce fait et de cette règle. Or, dans la caractérisation du jugement déterminant, Kant précise seulement que la règle doit être donnée. Il ne précise pas de quelle nature doit être une éventuelle deuxième prémisse. Ainsi s'ouvre la possibilité d'inclure l'abduction dans la sphère des jugements déterminants.

Afin de comprendre concrètement ce que cela signifie, il est nécessaire de passer par l'étude d'un exemple. L'exemple suivant est emprunté à Douglas Walton [Walton 2008, p. 261] :

Un avocat se trouve dans un taxi qui se voit contraint de freiner brutalement derrière un autre taxi. Après le freinage, l'avocat constate que la portière de l'autre taxi est ouverte et qu'un homme est étendu à terre. Il en conclut que l'homme a été éjecté du taxi. Le lendemain, il apprend dans les journaux que l'homme a en réalité traversé la rue imprudemment et qu'il a été renversé par le premier taxi.

Douglas Walton utilise cet exemple dans la section étudiant les arguments *post hoc*. Ce type d'argument est classiquement réputé fallacieux et, comme souvent dans la théorie de l'argumentation, Douglas Walton cherche à montrer que ce caractère fallacieux n'est en réalité pas absolu et que dans certains contextes l'utilisation de ce type d'argument est tout à fait légitime. Un argument, ou un raisonnement, *post hoc* consiste à affirmer qu'un événement cause un autre événement simplement parce qu'il existe une corrélation entre les deux événements. Il faut bien avoir à l'esprit que cette corrélation n'est pas nécessairement une association répétée dans l'expérience de celui qui formule le raisonnement. Un raisonnement *post hoc* n'est pas une induction. Dans l'exemple, l'avocat n'a peut-être jamais vu ce genre de collision entre véhicules. Son raisonnement ne consiste donc pas à dire qu'à chaque fois qu'il a observé ce genre de scène, la raison en était que la personne étendue avait été éjectée du véhicule de devant. Ce qui se passe, dans l'esprit de l'avocat, est en réalité une recherche d'explication. Il observe un événement : la collision suivie du fait qu'un homme soit étendu sur la chaussée. Puis il fait le lien entre la collision et la présence de cet homme en formulant un lien de cause à effet en invoquant la règle selon laquelle, lorsqu'un homme est éjecté d'un véhicule, il se retrouve étendu sur la chaussée et que la portière du véhicule est ouverte. Celui qui formule cet argument a donc à sa disposition une règle et un résultat et il en conclut que ce qui s'est passé tombe sous la règle parce qu'elle explique le résultat. Il s'agit donc bien d'une abduction dans le sens de Peirce, et le raisonnement peut être formalisé de la manière suivante :

Règle	Lorsqu'un homme se fait éjecter d'un véhicule, la situation est telle et telle.
Résultat	La situation est telle et telle.
Cas	Cet homme s'est fait éjecté du véhicule.

Or il semble bien que ce raisonnement, à condition de le formuler dans un jugement, est du type du jugement déterminant. En effet, la règle est donnée et le travail effectué par la faculté de juger est ici de déterminer si la situation observée tombe sous la règle. Il y a par conséquent ici un deuxième type de jugement déterminant : un jugement dans lequel la règle est bel et bien donnée – sans quoi il ne s'agirait pas d'un jugement déterminant – mais qui conclut non pas à l'application de la règle au cas particulier mais à l'applicabilité de la règle au cas particulier. Cette conclusion est un autre type de connaissance que celle obtenue par l'application de la règle au cas particulier, et le raisonnement qui y conduit est également différent.

1.4 Bilan du chapitre

Le projet de la *Critique de la raison pure* est donc bien lié à l'idée d'une méthode pour construire de nouvelles connaissances. Cela n'épuise sans doute pas la richesse de la philosophie critique, mais l'idée de rechercher quelle est cette méthode kantienne de l'enquête est alors légitimée. Il y a, au sein de la réflexion de la *Critique de la raison pure*, des éléments pour une méthode de l'enquête. La formulation elle-même de la problématique du projet critique en termes de conditions de possibilité du jugement synthétique pur *a priori* met l'accent sur la possibilité de la construction de connaissances scientifiques en métaphysique. Évidemment, nous savons qu'en ce qui concerne la métaphysique, la réponse est négative : il n'est pas possible, pour l'usage théorique de la raison, d'avancer dans le champ de la métaphysique de manière scientifique. Cependant, toute possibilité de connaissance n'est pas ainsi mise de côté, et là où la construction de connaissances est possible, l'étude des conditions de possibilité de telles connaissances, c'est-à-dire la perspective transcendantale sur ce type de connaissances, devrait permettre de dégager des éléments de

leur méthode de construction.

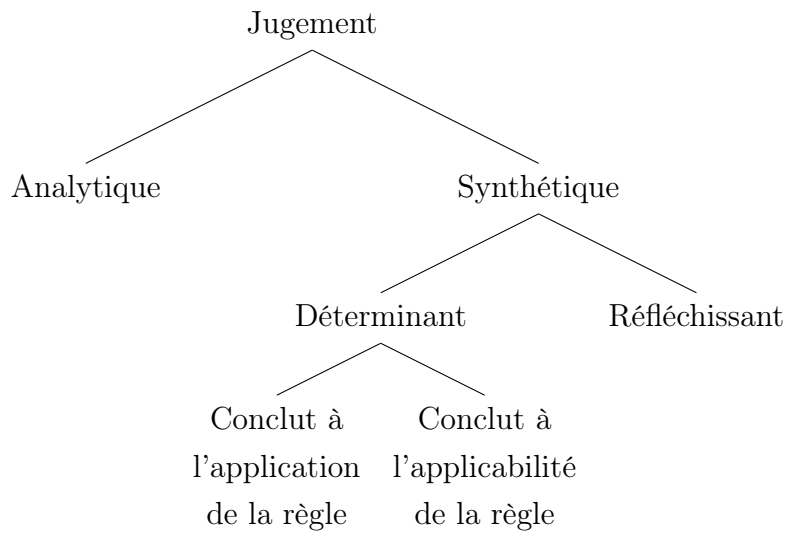
La métaphysique devrait être le fruit de jugements synthétiques purs *a priori*, c'est-à-dire de jugements qui étendent matériellement la connaissance en la justifiant de manière *a priori* et dont les éléments sont également *a priori*. C'est l'ajout de ce dernier critère, l'indépendance absolue des concepts composants la connaissance par rapport à l'expérience, qui fait que ce type de jugement est propre à la métaphysique. Un jugement synthétique pour ainsi dire simplement *a priori*, c'est-à-dire un jugement étendant matériellement la connaissance et dont la justification est absolument indépendante de l'expérience, n'est pas un jugement métaphysique. C'est simplement un jugement qui propose une nouvelle connaissance et dont la justification est apodictique, nécessairement valide. Or ce type de jugement est tout à fait possible, c'est par exemple le cas des jugements mathématiques selon Kant.

La mise en relation de ce type de jugements avec l'idée d'une méthode de construction de la connaissance pose cependant un problème : de fait, la construction de la connaissance ne commence pas par des jugements dont la justification est *a priori*, c'est-à-dire des jugements au sujet desquels nous pouvons avoir une parfaite certitude. Une enquête scientifique commence par une hypothèse. Nier cela consisterait à confondre l'ordre de la justification avec l'ordre de la construction. Évidemment, une connaissance n'est vraiment construite scientifiquement que lorsque sa justification est satisfaisante. Mais sa construction ne commence pas par sa justification. Ce problème est précisément l'objet du prochain chapitre, les modalités du jugement décrivant la progression de la justification des jugements vers la justification *a priori*. La méthode kantienne de construction de la connaissance prend donc en compte la construction progressive d'une justification satisfaisante.

Nous avons également appris, au cours de ce chapitre, que la distinction entre les jugements synthétiques et les jugements analytiques n'est pas la seule à être pertinente dans le cadre d'une recherche sur la possibilité d'une méthode kantienne de la construction de la connaissance. Dans la mesure où la connaissance n'est pas seulement construite par des jugements mais aussi par des raisonnements, il est également important de déterminer le rôle des

raisonnements dans la construction de la connaissance en fonction de leur nature. Ainsi, les raisonnements de la raison dans son usage logique ne jouent pas de rôle direct dans la construction de la connaissance dans la mesure où ils servent uniquement à organiser les connaissances déjà acquises. Ensuite, l'usage régulateur de la raison ne construit pas à proprement parler de connaissances. Son rôle est celui de l'orientation. Ce point sera développé dans le quatrième chapitre, mais pour l'instant nous pouvons déjà souligner que cela permet de compléter, dans la construction de la connaissance, la construction de la justification. En effet, l'orientation de la recherche permet de choisir le contenu des jugements dont la justification doit par la suite être construite.

La distinction entre les jugements réfléchissants et les jugements déterminants vient quant à elle compléter celle entre les jugements synthétiques et les jugements analytiques. En effet, les jugements réfléchissants et les jugements déterminants sont deux types de jugements synthétiques. En outre, il existe aussi deux types de jugements déterminants en fonction de la nature de la conclusion : soit le raisonnement qui donne lieu au jugement conclut à l'application de la règle à un cas particulier donné, soit il conclut à l'applicabilité de la règle au cas particulier, c'est-à-dire à l'idée que le cas est un cas particulier de la règle. Ainsi, il est possible de représenter tous ces types de jugements dans l'arbre suivant, tout en gardant à l'esprit l'idée que chacun de ces jugements se comportera différemment dans le cadre de la pragmatique kantienne de la pensée :



Chapitre 2

Les modalités du jugement

Dans ce chapitre, nous allons étudier la conception kantienne des modalités du jugement. Nous avons vu dans le chapitre précédent que la possibilité d'une méthode kantienne de l'enquête se fonde sur l'idée de construction de la connaissance dans le jugement synthétique en tant que ce dernier est un jugement extensif. Cependant, en tant que scientifique, une enquête vise des jugements synthétiques dont la justification²³ est *a priori*. En effet, seul un tel jugement permet d'acquérir une véritable connaissance apodictique. Mais comme il a été mis en avant précédemment, notamment grâce au détour par Peirce, une enquête, qu'elle soit scientifique ou non, ne commence pas par une certitude apodictique. La certitude est construite au cours de l'enquête. Elle est le résultat d'un travail scientifique et ne peut pas en être le point de départ. Il ne faut en effet pas confondre la justification de la connaissance et la construction du contenu de la connaissance. Même si la justification est également le résultat d'une construction, il ne s'agit pas des deux mêmes constructions. Dans le processus de construction d'une connaissance, il y a donc deux aspects : d'une part la construction du contenu de la connaissance et d'autre part la construction de la justification.

23. Ce qui est ici appelé justification n'est pas à prendre au sens strict de justification épistémique valide. Il s'agit plutôt de ce sur quoi l'agent épistémique se fonde dans son acte de jugement pour juger tel qu'il le fait. C'est seulement en ce sens qu'il est possible de parler d'une justification qui n'est valide que subjectivement et que l'on peut faire la différence entre une bonne et une mauvaise justification.

Dans le texte kantien, la construction de la justification est reconnue explicitement. Kant ne dit jamais que l'on commence l'enquête par un jugement synthétique *a priori*. Nous ne sommes pas dans le modèle cartésien où la méthode du doute méthodique implique que l'on retienne notre assentiment tant que nous n'avons pas de certitude absolue. Kant reconnaît l'importance de la formation d'hypothèses dans la construction de la connaissance, notamment, en ce qui concerne le corpus proprement critique, à travers les modalités du jugement. En effet, nous allons montrer que les modalités du jugement concernent chez Kant la valeur de la justification du contenu propositionnel du jugement en question. Ainsi, selon cette interprétation, la progression d'un même contenu propositionnel à travers les trois modalités du jugement (du jugement problématique au jugement assertorique, puis apodictique) que Kant note à la fin de sa remarque concernant ces modalités du jugement à la suite de la table des formes du jugement dans la *Critique de la raison pure*, correspond à la progression de la construction de la justification dans la méthode de l'enquête scientifique.

En outre, Kant dresse, dans ses cours sur la logique, un parallèle entre les modalités du jugement et les modalités de l'assentiment qui seront étudiées au chapitre suivant. Dans la mesure où ce parallèle n'est pas évident et qu'il n'apparaît pas dans le corpus critique mais seulement dans les documents pédagogique que sont les retranscriptions de l'enseignement de la logique par Kant, nous ne le prenons pas comme point de départ des analyses mais davantage comme une question à laquelle il faut répondre. Ainsi, l'étude des modalités du jugement en tant que telle doit précéder la détermination de la relation qu'elles entretiennent avec les modalités de l'assentiment ²⁴.

Pour finir, il faut souligner que, dans la mesure où les modalités du jugement correspondent à la construction de la justification du jugement, l'analyse de leur nature et de leur fonctionnement va permettre de dégager un certain nombre d'aspects importants de l'activité épistémique de la construction

24. C'est pourquoi nous étudions la portée de ce parallèle à la fin du chapitre suivant sur les modalités de l'assentiment, c'est-à-dire une fois que l'étude des modalités du jugement et celle des modalités de l'assentiment ont été faite pour elles-mêmes et indépendamment l'une de l'autre. C'est seulement ainsi que ce parallèle pourra nous apprendre quelque chose sur ces différentes modalités sans pour autant orienter et risquer de fausser les analyses.

de la connaissance qui devront être repris dans l'étude concrète de la pragmatique kantienne de la pensée. L'objet de notre travail étant de déterminer le rôle et l'importance de l'argumentation dans la construction de la connaissance d'un point de vue kantien, il faut déterminer le rôle de l'argumentation et la manière dont elle doit être utilisée dans le cadre de la construction de la justification.

2.1 Présentation générale des modalités du jugement

Même si le principal centre d'intérêt de Kant lorsqu'il pose la question des conditions de possibilité des jugements synthétiques *a priori* est ce qui les rend possibles d'un point de vue transcendantal, au cours de sa réflexion il souligne également des points concernant l'aspect concret de la réalisation de tels jugements. Le point de vue transcendantal concerne les facultés de connaissance. L'homme possède-t-il les facultés de connaissance qui puissent lui permettre de construire des jugements synthétiques *a priori* ? Cette question transcendantale est en amont de celle de la réalisation ou de la construction concrète de tels jugements. Cependant, ces deux questions ne sont pas non plus sans lien, le point de vue transcendantal apportant des éléments pour répondre à la question de la construction concrète de la connaissance.

C'est ainsi que Kant souligne le fait que l'on ne commence pas par des jugements apodictiques et absolument certains, donc avec une justification *a priori*, mais bien par des jugements dont nous ne sommes pas certains. Dans le cadre de son enseignement de la logique, il appelle de tels jugements des jugements provisoires. Le texte que l'on trouve dans la *Logique* de Jäsche est le suivant :

Quand nous méditons sur quelque sujet, il faut toujours commencer par juger provisoirement et pour ainsi dire par flairer la connaissance que la méditation nous permettra d'acquérir. Et quand on est en quête d'inventions et de découvertes, il faut toujours faire un plan provisoire, sans quoi les pensées vont simplement à l'aventure. On peut donc com-

prendre dans les jugements provisoires les *maximes* de la recherche. On pourrait aussi les nommer *anticipations*, puisqu'on juge par anticipation avant de juger définitivement. – Ainsi de tels jugements ont leur utilité et on peut même donner des règles pour juger provisoirement d'un objet²⁵. [*Log.*, IX, 75]

Ce passage des cours de Kant sur la logique recomposés par Benjamin Jäsche se situe dans la section dévolue à la perfection de la connaissance selon la modalité et est le début du commentaire de Kant sur les paragraphes de Meier sur les préjugés²⁶. En tant que tel, cela n'a pas vraiment sa place dans ce que Kant appelle la logique formelle. En effet, il ne s'agit pas de l'étude des lois formelles de l'entendement mais davantage de considérations d'ordre épistémologique. Ces considérations sont en quelque sorte dictées par le manuel que Kant suivait et commentait dans le cadre de son enseignement de la logique, à savoir l'*Auszug aus der Vernunftlehre* de Meier. Cependant, le contenu lui-même du passage ne vient pas directement de Meier. En effet, il faut souligner que Meier ne parle pas dans ces paragraphes de jugements provisoires. Il s'agit donc d'un ajout de la part de Kant. Il faut cependant souligner que si Meier ne parle pas explicitement de jugements provisoires dans ce passage, l'idée n'est pas complètement étrangère à sa philosophie. En effet, il appelle souvent à un principe de précaution épistémique selon lequel

25. « Wenn wir über einen Gegenstand meditieren, müssen wir immer schon vorläufig urteilen und das Erkenntnis gleichsam schon wittern, das uns durch die Meditation zu Teil werden wird. Und wenn man auf Erfindungen oder Entdeckungen ausgeht, muß man sich immer einen vorläufigen Plan machen, sonst gehen die Gedanken bloß aufs Ohngefähr. Man kann sich daher unter vorläufigen Urteilen Maximen denken zur Untersuchung einer Sache. Auch Anticipationen könnte man sie nennen, weil man sein Urteil von einer Sache schon anticipirt, noch ehe man das bestimmende hat. Dergleichen Urteile haben also ihren guten Nutzen und es ließen sich sogar Regeln darüber geben, wie wir vorläufig über ein Objekt urteilen sollen. »

26. Meier traite de la question de la suspension du jugement et introduit la notion de préjugé au paragraphe 168. Il procède à une classification des préjugés au paragraphe 170. Il faut aussi noter que Meier est l'auteur d'un ouvrage sur les préjugés : *Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts* (Contribution à la doctrine des préjugés du genre humain) qui ne connaît à notre connaissance qu'une traduction italienne à ce jour : Georg Friedrich Meier, *Contributi alla dottrina dei pregiudizi del genere umano*, Heinrich Delfosse, Norbert Hinske, Paola Rumore (Eds.), Pisa, ETS, 2005. Cependant, autant Kant s'est toujours appuyé sur la logique de Meier dans le cadre de son enseignement de la logique, autant il n'est absolument pas certain qu'il ait lu l'ouvrage de Meier sur les préjugés.

il est tout à fait possible de juger sans pour autant avoir une certitude parfaite, mais en ayant toujours à l'esprit que le jugement peut se révéler faux par la suite. Il traite notamment de cette idée après un détour par l'étude des connaissances probables dans le paragraphe 174 dans lequel il est question de ce que l'on doit faire relativement aux préjugés et aux connaissances probables :

On doit tenir les connaissances invraisemblables pour fausses et les connaissances vraisemblables pour vraies, mais les deux avec une crainte constante de leur contraire²⁷. [Meier 2008, § 174]

Ainsi, Kant n'invente pas à proprement parler l'idée d'un jugement provisoire. Il s'agissait d'une thématique très débattue à l'époque²⁸ Cependant, dans la mesure où il lui donne un nom qui ne se trouve pas, à notre connaissance, chez Meier et dans la mesure où il rapproche cette idée de la question de la recherche et de l'invention, c'est-à-dire de la construction de la connaissance, il semble bien qu'il s'approprie cette idée. Le rôle du jugement provisoire est particulièrement intéressant. Il s'agit d'une orientation pour le travail épistémique. Dans la *Logique de Vienne* [LogVien., XXIV, 862], Kant développe une analogie avec l'exemple du chercheur de métal. Il est important d'avoir une idée de là où l'on peut trouver le métal que l'on cherche pour commencer la recherche. Il s'agit alors d'un jugement provisoire qui rend possible la découverte et plus efficace la recherche. De la même manière :

On juge provisoirement avant que l'on ne juge de manière déterminée là où l'on a certaines raisons d'orienter sa recherche plus sur un objet plutôt que sur un autre. En anticipant les objets dans lesquels je cherche une connaissance future, je juge quelque chose avec quoi je peux par la suite procéder à des expérimentations²⁹. [LogVien., XXIV, 862]

27. « Die unwahrscheinliche Erkenntnis muss man für falsch, und die wahrscheinliche für wahr halten, doch beides unter einer beständigen Furcht des Gegenteils. »

28. Sur cette question, il est possible de se reporter à l'ouvrage de Luigi Cataldi Madona [Cataldi 1988].

29. « Man urteilt vorläufig, wo man, ehe man bestimmt urteilt, gewisse Gründe hat, seine Untersuchung mehr auf das eine, als auf das andere Objekt zu richten. Im Prospekt der Gegenstände, in dem ich eine zukünftige Erkenntnis suche, urteile ich etwas, damit ich hernach Versuche darüber anstellen kann. »

Il y a en réalité deux idées dans la notion kantienne de jugements provisoires. Premièrement l'idée explicite d'orientation. Un jugement provisoire est un jugement qui va jouer un rôle d'orientation de l'activité épistémique dans la mesure où il détermine la direction de la recherche. Il détermine notamment les autres connaissances qu'il nous faut acquérir afin d'en faire un jugement que Kant appelle ici un jugement déterminé. Un jugement provisoire n'est pas fait au hasard, il est fondé sur des raisons. Mais ces raisons sont insuffisantes pour en faire un jugement déterminé. Ainsi, le jugement provisoire nous guide vers la recherche des raisons complémentaires à ce jugement. Cela nous amène alors à la seconde idée contenue dans la notion kantienne de jugements provisoires, à savoir l'idée que ce qui est travaillé à partir de ce jugement est la justification de ce jugement. Le jugement provisoire est un jugement qui n'est pas complètement justifié, ou un jugement dont la justification n'est pas complètement satisfaisante. Kant reconnaît donc bien que, dans le cours du travail de construction de la connaissance il faut commencer par des jugements qui ne sont pas complètement justifiés, et donc *a fortiori* par des jugements qui ne sont pas justifiés de manière *a priori*.

Cependant, force est de constater que cette idée de jugements provisoires ne se trouve pas dans ce que l'on appelle *stricto sensu* le corpus critique. En effet, si les cours de Kant sur la logique ne sont pas complètement déconnectés de sa philosophie critique et même s'ils s'avèrent à de nombreux endroits comme un laboratoire de ses idées, idées qui sont par la suite présentes dans sa philosophie critique, il n'est pas possible de transposer une idée des cours sur la logique dans le contexte critique sans examen supplémentaire. Il faut pouvoir expliquer l'idée en question à partir des thèses critiques. Autrement dit, il faut pouvoir montrer que l'idée que l'on trouve formulée dans le cadre de l'enseignement de la logique par Kant est fondée sur des thèses qui trouvent leur origine dans la philosophie critique.

En ce qui concerne l'idée d'une construction de la justification des jugements, nous la reconstruisons à partir des modalités du jugement, notamment à travers l'idée d'une progression du contenu propositionnel du jugement problématique au jugement apodictique en passant par le jugement assertorique.

Dans le corpus critique, les modalités du jugement sont exposées et expliquées dans la quatrième remarque qui suit la table des formes du jugement dans la *Critique de la raison pure* [CRP, A 74/B 99–A 76/B 101]. Kant fait en effet suivre sa table des jugements par quatre remarques explicatives concernant respectivement chacun des quatre titres de cette table : la quantité, la qualité, la relation et la modalité. Kant traite également des modalités du jugement dans le cadre de son enseignement de la logique. En effet, au paragraphe 309 du manuel que Kant utilisait pour son enseignement de la logique, le *Auszug aus der Vernunftlehre* de Meier, Meier donne sa définition de la modalité du jugement [Meier 2008, § 309, p. 87]. Par conséquent, en commentant ce paragraphe Kant était appelé à parler des modalités du jugement. Nous retrouvons effectivement des passages parallèles concernant les modalités du jugement dans tous les cours de logique qui nous sont parvenus. Cependant, pour les mêmes raisons invoquées plus haut, nous nous concentrerons sur la présentation critique des modalités du jugement.

L'idée qui est au cœur de la remarque portant sur les modalités du jugement et qui est annoncée par Kant comme constituant ce qui fait la spécificité de la modalité par rapport aux trois autres titres de la table des jugements est l'idée selon laquelle la modalité d'un jugement « ne contribue en rien au contenu du jugement ». [CRP, A 74/B 100] Cela signifie notamment, ce qui peut sembler surprenant, que les autres titres de la table des formes du jugement contribue au contenu du jugement. En quel sens un aspect formel du jugement peut-il intervenir dans le contenu de celui-ci ? En réalité, il faut bien reconnaître que si l'on change par exemple la quantité dans un jugement, le contenu est différent. Les deux jugements suivants ne diffèrent que par la quantité et leur contenu :

- Il existe au moins une personne qui trouve la lecture de la *Critique de la raison pure* ennuyeuse.
- Tout le monde trouve la lecture de la *Critique de la raison pure* ennuyeuse.

En effet, il est tout à fait possible que le premier jugement soit vrai alors que le second soit faux. La quantité contribue donc bien au contenu du jugement. L'idée selon laquelle, au contraire, la modalité ne contribue pas

au contenu du jugement signifie alors que l'on peut changer la modalité d'un jugement sans en changer le contenu. Ainsi, les deux jugements suivants sont différents quant à la modalité mais le contenu doit être le même :

- Il est possible que Socrate soit sage.
- Il est nécessaire que Socrate soit sage.

Pour que la modalité n'intervienne pas dans le contenu du jugement, il faut que celle-ci ne porte pas sur la relation qu'exprime le jugement.

Dans ces exemples, la relation est celle du jugement catégorique, c'est-à-dire la relation d'un sujet logique à un prédicat logique. Il est tout à fait possible de modaliser cette relation prédicative. La modalité est alors comprise comme une modalité *de re*, qui porte sur l'objet. Ainsi, dans le premier exemple, la sagesse de Socrate est considérée comme possible. Socrate peut être sage. Peut-être ne l'est-il pas, mais il n'est pas non plus nécessaire qu'il ne le soit pas. Dans le second exemple, la sagesse de Socrate est nécessaire. Socrate est nécessairement sage, il ne peut pas ne pas être sage. Dans ce cas, la modalité intervient clairement dans le contenu du jugement. En effet, la proposition selon laquelle Socrate peut être sage peut tout à fait être vraie alors que celle selon laquelle Socrate doit être sage est fausse. Les deux propositions n'expriment donc pas le même contenu de jugement.

Une modalité qui n'intervient pas dans le contenu du jugement ne doit donc pas porter sur la relation exprimée dans le jugement, qu'il s'agisse d'un jugement catégorique, hypothétique ou disjonctif. Elle doit porter sur le contenu propositionnel lui-même. La modalité est alors comprise comme une modalité *de dicto*. Ainsi, dans les deux exemples précédents, la modalité du jugement porte sur le même contenu propositionnel, à savoir la proposition : « Socrate est sage ». Ce qu'exprime cette proposition est considéré comme possible dans le premier exemple et comme nécessaire dans le second exemple. Mais le jugement problématique « Il est possible que Socrate soit sage » n'exprime pas un attribut accidentel de Socrate et le jugement apodictique « Il est nécessaire que Socrate soit sage » n'exprime pas un attribut essentiel de Socrate. Le premier jugement exprime qu'étant donné le contexte, ici la vie de Socrate par exemple, la proposition selon laquelle Socrate est sage est possiblement vraie selon le premier jugement et nécessairement vraie selon

le second jugement. Mais le second jugement ne dit pas si la sagesse est une propriété essentielle de Socrate. Afin de rendre plus claire la distinction, soulignons qu'il est possible de combiner les deux types de modalités. Il y aura alors quatre jugements :

1. Il est possible que Socrate puisse être sage.
2. Il est possible que Socrate soit nécessairement sage.
3. Il est nécessaire que Socrate puisse être sage.
4. Il est nécessaire que Socrate soit nécessairement sage.

Les jugements 1 et 3 ont le même contenu propositionnel mais différent quant à la modalité du jugement. De même, les jugements 2 et 4 ont le même contenu propositionnel mais différent quant à la modalité du jugement.

La seconde idée importante présente dans la présentation critique des modalités du jugement est sa relation à la copule dans le jugement. Kant écrit que la modalité du jugement « concerne seulement la valeur de la copule en rapport avec la pensée en général. » [CRP, A 74/B 100] Par le passé, cette formulation a été réputée être « une définition de la modalité presque dépourvue de sens ». [Lovejoy 1907, 601] Il est vrai que l'interprétation de cette définition n'est pas évidente. Cependant, il s'agit de l'unique définition de la modalité du jugement dans le contexte critique. L'enjeu de son interprétation est donc important. À ce stade, la méthode de lecture et d'interprétation des textes présentées dans l'introduction de notre travail va s'avérer indispensable. Il faudra donc reconstruire la conception kantienne des modalités du jugement en mettant en perspective le texte de Kant avec les textes d'autres auteurs de son horizon intellectuel sur le même sujet et contre lesquels Kant semble construire son discours. Il apparaîtra que ces auteurs sont au nombre de deux. Il s'agit de Crusius avec son *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit des menschen Erkenntnis* [Crusius 1965], et de Lambert avec son *Neue Organon* [Lambert 1965].

Pour lors, notons que la mention de la copule dans la détermination de ce qu'est la modalité du jugement en général soulève deux questions. La première est celle de la définition et de la détermination du rôle de la copule dans le jugement. La notion de copule étant centrale dans cette définition,

il va falloir déterminer précisément ce que Kant entend par copule et le rôle que celle-ci joue dans le jugement selon la théorie kantienne du jugement. Une partie de l'originalité de notre interprétation vient du fait que nous distinguons entre deux conceptions de la copule, la conception formelle et la conception transcendantale. Les deux conceptions sont présentes dans les textes de Kant, si bien qu'après avoir détaillé les deux conceptions, il faut argumenter en faveur du choix de l'une de ces conceptions dans l'interprétation de la modalité du jugement. La seconde question que ce passage soulève est celle de la détermination de la relation de la copule à la pensée en général dont il est question dans la définition générale de la modalité du jugement.

La troisième particularité qu'il faut remarquer concernant la conception kantienne des modalités du jugement est le fait qu'il y en ait trois. Même s'il n'est pas surprenant, du point de vue strictement kantien, de trouver trois entrées sous un titre d'une des tables, que ce soit celle des jugements ou celle des catégories, de la *Critique de la raison pure*, en dehors du contexte strictement kantien, trois n'est pas le nombre attendu lorsqu'il s'agit de modalité. La tradition aristotélicienne en dénombre en effet quatre : le nécessaire, le possible, le contingent et l'impossible, alors que la logique modale contemporaine fonctionne avec deux modalités : le nécessaire et le possible. D'autre part, la question des modalités n'était pas un passage obligé dans les traités de logique de l'époque. Par exemple, Meier introduit l'idée d'un jugement modal au paragraphe 309 de son *Auszug aus der Vernunftlehre* [Meier 2008, p. 87]. Cependant, il appelle ces jugements impurs et conçoit l'existence de jugements purs ne faisant pas intervenir la notion de modalité, ce que Kant n'accepte pas ; c'est pourquoi la modalité apparaît dans la table des formes du jugement : tout jugement aura une modalité tout comme il aura une quantité, une qualité et exprimera une relation. Cette double particularité, le fait de traiter des modalités du jugement et le fait d'en concevoir trois, sera important notamment lors de la détermination de l'horizon intellectuel de Kant en ce qui concerne sa conception de la modalité du jugement.

Avant d'arriver au passage dans lequel Kant exprime l'idée d'une progression des jugements à travers les trois modalités du jugement, faisons deux remarques concernant la définition particulière des trois modalités du

jugement. Après avoir donné la caractérisation générale de la modalité du jugement, Kant caractérise en effet chacune des trois modalités. En réalité, il y a deux passages dans lesquels Kant définit les trois modalités du jugement, mais nous réservons le deuxième passage pour la suite de l'analyse. Le premier passage est le suivant :

Les jugements problématiques sont ceux où l'on admet l'affirmation ou la négation comme simplement *possible* (au gré de chacun) ; les *assertoriques*, ceux qui correspondent au cas où elles sont considérées comme *réelles* ; les *apodictiques*, ceux où l'on tient affirmation et négation pour *nécessaires*³⁰. [CRP, A 74-75/B 100]

Dans ce passage, Kant dit clairement que la modalité du jugement concerne l'affirmation ou la négation. Dans la mesure où il vient d'affirmer que la modalité du jugement concerne la valeur de la copule, il y a la possibilité de comprendre la copule comme l'affirmation ou la négation dans le jugement. Cependant, il faut faire attention à la portée de l'affirmation ou de la négation. En effet, elles peuvent porter soit sur la prédication elle-même³¹ (dans le cas d'un jugement catégorique), soit sur le jugement en son entier. Dans le premier cas, le problème est que l'affirmation ou la négation contribue au contenu du jugement. Il s'agit de l'affirmation ou de la négation du prédicat logique concernant le sujet logique de la proposition. Nous aurions alors des modalités *de re* telles qu'elles ont été décrites plus haut. Or cela est incompatible avec l'idée que la modalité du jugement ne contribue pas au contenu du jugement. Il doit donc s'agir de l'affirmation ou de la négation de l'ensemble du jugement. Il reste alors à déterminer comment la valeur de cette affirmation ou de cette négation est déterminée.

Il est également question dans ce passage de concevoir les modalités du jugement comme des attitudes de celui qui juge, l'agent épistémique, envers le

30. « Problematische Urteile sind solche, wo man das Bejahen oder Verneinen als bloß möglich (beliebig) annimmt. Assertorische, da es als wirklich (wahr) betrachtet wird. Apodiktische, in denen man es als notwendig ansieht »

31. Cela est notamment l'interprétation de Ian Blecher [Blecher 2013, p. 45]. Il comprend l'affirmation et la négation comme relevant de la prédication, cette dernière englobant à la fois la mise en relation d'un prédicat logique avec un sujet logique mais également la relation exprimée dans les jugements hypothétique et disjonctifs.

contenu propositionnel du jugement, ou plus exactement envers l'affirmation ou la négation de ce contenu propositionnel. Kant caractérise explicitement les trois modalités du jugement en utilisant les verbes « admettre (*annehmen*) », « considérer (*betrachten*) » et « tenir pour (*ansehen*) ». Cependant pointent ici deux dangers. Le premier est celui de l'interprétation psychologisante des modalités du jugement. Kant conçoit explicitement la logique comme une discipline normative qui ne doit pas décrire comment nous pensons effectivement mais bien comment nous devons penser. Il semble donc que les modalités du jugement ne peuvent pas être déterminées par l'attitude que prend l'agent épistémique à l'égard du contenu propositionnel du jugement en question. Le second danger est celui qui consiste à concevoir la modalité comme un jugement de second ordre, un jugement sur le jugement, ou un jugement sur la valeur de l'affirmation ou la négation du contenu propositionnel du premier jugement. En effet, un jugement ayant nécessairement une modalité selon la conception kantienne, si la modalité d'un jugement consiste en un second jugement, celui-ci devra également avoir une modalité, ce qui appelle un troisième jugement portant sur le second, et ainsi de suite. Afin d'éviter ce danger de régression à l'infini, il faut que la modalité du jugement soit bien considérée comme interne au jugement.

Nous en arrivons maintenant à l'idée de progression des jugements à travers les trois modalités. Le passage dans lequel Kant exprime cette idée est le suivant :

Or, puisque tout ici s'incorpore graduellement à l'entendement, en sorte que l'on juge d'abord quelque chose comme problématique, qu'ensuite on l'admet aussi assertoriquement comme vrai, et qu'enfin on l'affirme comme lié inséparablement à l'entendement, c'est-à-dire comme nécessaire et apodictique, on peut désigner ces trois fonctions de la modalité comme constituant aussi autant de moments de la pensée en général³². [*CRP*, A 76/B 101]

32. « Weil nun hier alles sich gradweise dem Verstande einverleibt, so das man zuvor etwas problematisch urteilt, darauf auch wohl es Assertorische als wahr annimmt, endlich als unzertrennlich mit dem Verstande verbunden, d.i. als notwendig und apodiktisch behauptet, so kann man diese drei Funktionen der Modalität auch so viel Moment des Denkens überhaupt nennen. »

L'objet de ce chapitre est en définitive de rapprocher cette progression des modalités du jugement de l'idée d'une construction de la justification de la connaissance. C'est ce rapprochement qui permet de considérer les modalités kantienne de la modalité du jugement comme un élément d'une méthode kantienne de l'enquête. Ce rapprochement est précisément rendu possible par l'interprétation des modalités du jugement qui va être développée dans ce chapitre. L'interprétation qui va en effet être développée comprend les modalités du jugement comme exprimant la valeur de la justification du contenu propositionnel du jugement. Les modalités du jugement ne sont pas alors des jugements sur le jugement, mais bien des éléments du premier jugement dans la mesure où un jugement est composé à la fois du contenu propositionnel et de l'acte de tenir ensemble les éléments de ce contenu propositionnel, ce qui donne la justification du jugement. Cette conception est rendue possible par l'adoption de la conception transcendantale de la copule pour interpréter les modalités du jugement. La définition et la détermination du rôle de la copule dans le jugement est donc centrale à cette interprétation et sera par conséquent au centre des réflexions de ce chapitre. En somme, l'idée est que, selon la conception transcendantale de la copule, cette dernière se réfère à l'acte épistémique présent dans le jugement, l'acte de tenir diverses représentations ensemble et de les rapporter les unes aux autres. Cet acte épistémique est, dans un sens assez large, la justification du jugement. Elle porte sur l'ensemble du contenu propositionnel sans pour autant y contribuer et sa valeur n'est en rien déterminée de manière psychologique (ce que pense l'agent épistémique de son jugement), mais est bien plutôt normative (c'est la modalité logique du jugement qui détermine ce que nous devons penser et comment nous devons présenter nos jugements). Ainsi, la progression d'un contenu propositionnel à travers les trois modalités du jugement devient la progression de la justification de ce contenu propositionnel en tant que connaissance.

Il faut cependant noter qu'en tant que telle, cette interprétation et ce rapprochement des modalités du jugement avec la construction de la justification des connaissances ne sont pas présents dans les interprétations existantes, même si certains éléments de cette interprétation apparaissent bien

dans certaines de ces interprétations. Ainsi, la suite du chapitre va procéder de la manière suivante : tout d'abord, nous allons récapituler rapidement les différentes interprétations existantes des modalités du jugement en mettant en avant les apports de chacune d'elle et en les prenant comme des portes d'entrée sur le texte de Kant. Ensuite, afin de dessiner le contexte par rapport auquel Kant construit sa conception des modalités du jugement, nous allons détailler les conceptions des modalités du jugement de Crusius et de Lambert. Cela permettra notamment de mettre en évidence le fait que la modalité du jugement soit définie en relation avec la notion de copule n'est pas une originalité de Kant, chacun des deux autres auteurs procédant de la même manière. Mais du coup, nous serons mieux armés afin d'identifier la réelle originalité de Kant, à savoir la conception de la copule mise en œuvre dans celle de la modalité du jugement. Ce passage par les deux auteurs contre lesquels Kant semble avoir construit son discours sur les modalités du jugement permet également de faire valoir le fait que l'interprétation défendue dans ce chapitre ne provient pas du rôle que nous voulons faire jouer aux modalités du jugement dans la méthode de construction de la connaissance. Ensuite, dans la mesure où la conception de la copule est au centre de l'interprétation qui est ici proposée et défendue, nous détaillerons les conceptions formelle et transcendantale de la copule que l'on trouve dans les textes de Kant puis nous argumenterons en faveur de l'adoption de la conception transcendantale en ce qui concerne la compréhension de la définition de la modalité du jugement. Pour finir, cela permettra de donner une interprétation de chacune des trois modalités du jugement et leur insertion dans la construction de la justification de la connaissance.

2.2 *Status questionis*

La texte présentant la conception critique des modalités du jugement et la conception critique des modalités du jugement elles-mêmes ne sont pas les aspects de la philosophie critique les plus commentés. Historiquement, la table des formes du jugement a longtemps été délaissée par les commen-

tateurs³³. Aujourd’hui, elle est moins délaissée mais elle est principalement étudiée sous deux aspects : celui du problème de la complétude de la table et celui de la possibilité de dériver les douze catégories à partir des douze formes du jugement. Autrement dit, la table des formes du jugement et donc aussi les modalités du jugement ne sont pas beaucoup étudiées pour elles-mêmes. Cependant, il existe un certain nombre d’interprétations autour de la question de la définition de la modalité du jugement qui s’organise en un débat mettant en jeu deux lignes interprétatives.

La première ligne interprétative consiste à voir dans les modalités du jugement comme des *attitudes épistémiques* du sujet envers la proposition. Il s’agit donc de prendre au sérieux l’utilisation des verbes dont nous avons souligné la présence dans les définitions particulières des trois modalités³⁴. Cette interprétation est développée et défendue par Kirk Dallas Wilson [Wilson 1978], George Matthey [Matthey 1986] et, de manière un peu différente, par Ian Blecher [Blecher 2013]. La seconde ligne interprétative consiste quant à elle à expliquer les modalités du jugement en terme de position dans un raisonnement hypothétique, ou plus généralement dans un raisonnement par syllogisme. Il s’agit alors de prendre au sérieux les exemples que Kant donne au cours de la présentation critique des modalités du jugement. Il utilise en effet un syllogisme hypothétique afin d’expliquer la différence entre les trois modalités³⁵, mais il reste à savoir s’il s’agit d’éléments de la définition ou simplement des exemples qui sont là en guise d’illustration explicative. Cette ligne interprétative est développée et défendue par Béatrice Longuenesse [Longuenesse 1993], Leonardo Arrais [Arrais 2008] et Jessica Leech [Leech 2012].

33. Il faut évidemment signaler l’ouvrage de Béatrice Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*. [Longuenesse 1993], qui prend à contre-pied cette tradition

34. Voir p. 92

35. Nous n’avons pas mis en avant ce passage de la quatrième remarque qui suit la table des formes du jugement dans notre présentation générale, mais l’idée est la suivante : dans un syllogisme hypothétique, la première partie du jugement hypothétique qui constitue la majeure est un jugement problématique, puis la même proposition est jugée de manière assertorique dans la mineure et la conclusion, en tant que conclusion du raisonnement est apodictique, mais il s’agit alors du conséquent du jugement hypothétique constituant la majeure.

2.2.1 La première ligne interprétative : la modalité comme attitude propositionnelle

Le but de l'article de Kirk Dallas Wilson [Wilson 1978] n'est pas historique. Son but est de donner une formalisation des modalités du jugement telle que les entend Kant dans la *Critique de la raison pure* ainsi que dans les cours de logique édités par Jäsche en 1800. L'idée est que Kant a une théorie originale de la modalité qui peut être comprise, voire qui ne peut être comprise que grâce aux outils de formalisation de la logique contemporaine. En ce sens, l'article discute davantage de la formalisation des modalités du jugement que de l'interprétation elle-même des textes concernant ces modalités du jugement. Pour autant, Kirk Wilson s'appuie pour ce faire sur des textes et en donne une interprétation intéressante. Il comprend les modalités du jugement comme des modalités épistémiques et non comme des modalités aléthiques. En s'appuyant sur la discussion de la définition du jugement au sein du § 19 de la « Dédution transcendantale » des catégories dans l'édition B, en B 141-142, il conclut que la relation de la valeur de la copule à la pensée en général qui définit la modalité doit être comprise comme la détermination de la manière dont le sujet tient pour vrai une proposition relativement aux principes fondamentaux de la logique transcendantale. Le jugement problématique serait alors de l'ordre de la simple possibilité logique, le jugement assertorique serait déterminé par une validité subjective pour celui qui juge et le jugement apodictique par une validité pour tous [Wilson 1978, p. 254]. Il s'agit, à notre connaissance, de la première interprétation forte de la conception kantienne des modalités du jugement. Son point fort réside dans le fait qu'elle se fonde sur une compréhension du rôle de la copule dans le jugement. Cependant, l'apport des considérations présentes dans la « Dédution transcendantale » de la seconde édition ne va pas de soi et il faudra argumenter en sa faveur. Mais le réel point faible de cette interprétation réside dans les définitions des trois modalités du jugement qui en sont le résultat. Le jugement problématique est assimilé à la simple possibilité logique. Cela ne semble pas satisfaisant parce qu'il s'agit d'une considération de logique purement formelle alors que l'interprétation semble suggérer que les moda-

lités du jugement sont de l'ordre de la logique transcendantale. Ensuite, le jugement assertorique est défini comme la validité simplement subjective du jugement pour celui qui juge. Mais il est tout à fait possible de considérer cela plutôt comme un jugement problématique. Ainsi, les réflexions sur le jugement et le rôle de la copule présentes dans cet article sont intéressantes, mais la position finale quant aux définitions des trois modalités du jugement ne sont pas satisfaisantes.

Dans la lignée de Kirk D. Wilson, George J. Matthey [Matthey 1986] interprète les modalités du jugement en terme d'attitudes propositionnelles en distinguant intelligemment entre la modalité du jugement qui serait une modalité épistémique et la modalité des catégories qui serait une modalité aléthique. Il comprend la modalité du jugement comme étant définie par la valeur de la copule, c'est-à-dire, selon Matthey, la valeur que donne le sujet à la relation sémantique exprimée dans la jugement par la copule proprement dite. Cela l'amène à définir les trois modalités du jugement en termes de différentes manières de prendre une proposition pour vraie grâce à l'idée d'obligation rationnelle à affirmer ou à nier le contenu du jugement. Dans le jugement problématique, le sujet prend la proposition pour être une affirmation libre (il n'est obligatoire ni d'affirmer ni de nier), dans le jugement assertorique, il la prend pour être une affirmation réelle, actuelle, et dans le jugement apodictique, il la prend pour être une affirmation obligatoire [Matthey 1986, p. 425-426]. Cette perspective lui permet également de poser explicitement la question du lien entre les modalités du jugement et les modalités de l'assentiment. Cependant, là encore il y a un problème dans la distinction entre trois modalités à l'aide d'un critère binaire : il y a ou il n'y a pas d'obligation rationnelle. C'est ainsi que cette interprétation court le risque du psychologisme dans la mesure où la seule différence qu'il semble y avoir entre le jugement assertorique et le jugement problématique est le fait que le sujet empirique affirme réellement le contenu du jugement dans le jugement assertorique alors qu'il ne fait que considérer sa possibilité dans le jugement problématique. Cependant, il faut remarquer que la mise en avant de la distinction entre la modalité aléthique et la modalité épistémique ainsi que l'idée d'une normativité rationnelle à l'œuvre dans les modalités du ju-

gement sont deux apports importants de cet article.

Ian S. Blecher [Blecher 2013] propose une lecture des modalités des jugements dans l'optique de faire place à la progression des modalités que Kant indique à la suite de la table des jugements en A 76/B 101 et à la conception kantienne des modalités du jugement qui implique que tout jugement possède une modalité. Ian Blecher propose de distinguer entre les modalités matérielles, les modalités formelles et les modalités de l'assentiment de la manière suivante : les modalités matérielles correspondent aux trois catégories de la modalité qui s'appliquent aux objets, les trois modalités formelles déterminent quant à elles la valeur de la prédication, c'est-à-dire de l'affirmation et de la négation, les modalités de l'assentiment étant alors reléguées du côté subjectif par rapport aux modalités formelles du jugement qui ont une signification plutôt logique. Ian Blecher articule alors son propos autour de deux thèses fortes : selon Kant tous les jugements ont une modalité et il y a une progression de la modalité la plus faible à la modalité la plus élevée. La première thèse est une caractérisation positive de la modalité alors que les logiciens de l'époque procéderaient plutôt en terme de caractérisation négative en terme de suspension du jugement. Cela amène Ian Blecher à s'opposer à Béatrice Longuenesse concernant la détermination des modalités : les modalités seraient déterminées en rapport à la faculté de connaissance plutôt que par rapport à la forme de la pensée dans les raisonnements déductifs. Cette dernière option, celle de Béatrice Longuenesse [Longuenesse 1993, pp. 185-207], ne permettrait pas, selon Ian Blecher, de rendre compte de la thèse selon laquelle tous les jugements ont une modalité. La deuxième thèse forte, celle de la progression des modalités du jugement que Blecher analyse en rapport avec le couple aristotélicien d'acte et de puissance, l'amène à refuser le rapprochement entre le jugement problématique et la formation d'hypothèses. Il relie cela à un refus d'une psychologisation des modalités découlant de l'idée que les modalités soient une attitude d'un sujet empirique envers une proposition. Cependant, le recours à Aristote semble artificielle et manque de la force d'un argument interne aux textes de Kant. Il manque également à cette interprétation une compréhension de la copule.

2.2.2 La seconde ligne interprétative : la modalité comme situation dans une déduction

Béatrice Longuenesse [Longuenesse 1993, pp. 200-206] n'est pas directement concernée par la définition des modalités formelles du jugement. Son commentaire est davantage orienté vers la discussion de Leibniz par Kant dans le cadre de l'« Amphibologie des concepts de la réflexion » et la relation de cette discussion avec la composition de la table des jugements. C'est dans ce cadre qu'elle en arrive à discuter des modalités du jugement. Elle lit ces trois modalités à travers une opposition entre Kant et la tradition rationaliste représentée par Leibniz et Wolff. Chez ces deux philosophes, les modalités sont déterminées ontologiquement, c'est-à-dire, comme le souligne Longuenesse, qu'il y a un primat de la matière logique (les concepts que contient le jugement) sur la forme. Le principe de non-contradiction joue donc un rôle important dans le cadre de la détermination de la modalité d'un jugement. Un jugement possible sera un jugement dont les concepts ne se contredisent pas et un jugement nécessaire sera un jugement dont la négation impliquerait une contradiction des concepts qui le constituent. Au contraire, chez Kant, il y aurait un primat de la forme sur la matière. C'est ainsi qu'en s'appuyant sur le texte de la quatrième remarque concernant la table des jugements, Béatrice Longuenesse définit les modalités « par la place qu'occupe le jugement considéré dans l'exercice de la pensée en général [Longuenesse 1993, p. 202] ». Il s'agit là de la première interprétation des modalités kantienne du jugement mettant en avant l'idée de la détermination de la modalité d'un jugement en fonction de sa situation dans un raisonnement. Cela permet notamment de bien distinguer les modalités du jugement de considérations relatives à la logique strictement formelle, celles relatives au principe de non-contradiction.

La lecture des modalités du jugement par Leonardo Arrais est explicitement dirigée contre les interprétations du type de celles de Kirk Wilson et de George J. Matthey. Il s'agit en ce sens d'une lecture polémique. Il reconstruit cette ligne interprétative selon laquelle les modalités sont de l'ordre de l'attitude propositionnelle en la plaçant dans la lignée de Gottlob Frege, notam-

ment relativement à sa distinction entre le contenu du jugement et l'acte assertorique. Il s'agit de l'idée exposée dans les *Recherches logiques* [Frege 1971, p. 175-176], et l'on trouve déjà cette distinction au §2 de l'*Idéographie* symbolisée sous la forme du trait de jugement afin de rendre compte de la possibilité de présenter la même proposition sous forme affirmative et sous forme interrogative et de la progression des sciences. Leonardo Arrais fait provenir la position qu'il critique de la conjonction d'une part de la proximité de cette relation entre la possibilité de séparer le contenu propositionnel de l'acte du jugement et la progression des sciences avec la progression des modalités que Kant note en A 76/B 101 et d'autre part de l'idée selon laquelle la modalité est un prédicat du second ordre, ou une sorte de jugement sur le jugement.

Plus récemment, Jessica Leech [Leech 2012] propose également une lecture des modalités du jugement en terme de localisation dans une inférence et oppose directement et explicitement son interprétation à celle de George J. Matthey. Elle reproche notamment à ce dernier de confondre le rôle logique exprimé linguistiquement par la copule et la copule linguistique elle-même. Le deuxième argument principal que Jessica Leech avance contre l'interprétation en terme d'attitudes propositionnelles de George J. Matthey consiste à faire valoir que la modalité n'a rien à voir avec le contenu du jugement alors que pour adopter une attitude envers une proposition, le sujet doit prendre en considération le contenu propositionnel, c'est-à-dire le contenu du jugement. Cependant, il n'est pas évident que ce soit ce que dit le texte de Kant. Kant dit explicitement que la modalité du jugement ne contribue pas au contenu de celui-ci, mais il ne dit pas qu'elle n'a absolument rien à voir. Quoiqu'il en soit, Jessica Leech développe et défend solidement cette interprétation des modalités du jugement. En particulier, elle avance l'idée qu'il faut sans doute élargir l'ensemble des pratiques discursives par rapport auxquelles la modalité d'un jugement peut être déterminée et ne pas seulement prendre en considération le syllogisme hypothétique mais également d'autres types de raisonnement comme, par exemple, l'analogie et l'induction [Leech 2012, p. 280]. C'est en quelque sorte dans cette direction que notre interprétation va aller en essayant d'inclure la pratique de l'argumentation dans ce par rapport à quoi il est possible de déterminer la modalité d'un jugement.

Bilan Ainsi, il apparaît que les deux lignes interprétatives ont à la fois des arguments en leur faveur et des apports quant à la compréhension du texte. Mais ce qu'il faut noter avant tout est l'opposition à l'autre ligne interprétative qui semble émerger de la défense de chacune des interprétations. Cette opposition nous écarte en réalité d'une meilleure compréhension des modalités du jugement. L'interprétation qui va être proposée dans la suite de ce chapitre se fonde en partie sur une réconciliation des deux points de vue. Tout comme dans l'interprétation en termes de situation dans un raisonnement, nous allons défendre l'idée que la modalité d'un jugement est déterminée par la justification du contenu propositionnel (ce qui inclut la pratique du syllogisme hypothétique), mais, tout comme l'interprétation en terme d'attitudes propositionnelles, ce qui est ainsi déterminé est précisément l'attitude que doit adopter l'agent épistémique qui forme le jugement en questions.

2.3 Les interlocuteurs de Kant

Dans cette section, nous allons procéder à une explication relativement approfondie des conceptions de la modalité du jugement présentées par Crusius dans son *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis* [Crusius 1965] et par Lambert dans son *Neue Organon* [Lambert 1965]. Ce double détour est justifié pour trois raisons.

Tout d'abord, comme il a déjà été souligné³⁶, le seul texte critique dans lequel Kant présente sa conception des modalités du jugement n'est pas facile à interpréter en tant que tel. Non seulement la présentation n'est pas très développée, mais en outre la formulation n'est pas des plus claires. Ainsi, la mise en regard du texte de Kant avec d'autres textes sur le même sujet va permettre, par comparaison, d'éclaircir le sens du texte de Kant.

Ensuite, cette méthode comparatiste va également permettre de cerner au plus près l'originalité de Kant, et notamment l'originalité qui est liée au point de vue transcendantal. Ce point a son importance dans la réflexion qui est menée dans notre travail. En effet, dans la mesure où les modalités du

36. Voir p. 90.

jugement sont un des éléments de la méthode kantienne de construction de la connaissance que nous cherchons à reconstruire, il est important, de mettre en évidence l'enracinement de la conception kantienne des modalités du jugement dans la philosophie transcendantale. Cela permet en effet de montrer que cette méthode de construction de la connaissance est bien liée à la philosophie transcendantale et n'est pas simplement des emprunts de Kant au sens commun de l'époque des Lumières. Il faut donc identifier les originalités de la conception kantienne des modalités du jugement, puis montrer en quoi elles découlent du point de vue transcendantal.

Pour finir, le texte lui-même appelle ce détour par Crusius et Lambert. En effet, les quatre remarques qui suivent la table des formes du jugement dans la *Critique de la raison pure* ont pour objectif annoncé d'éclaircir les différences de cette table avec « la technique habituelle des logiciens » [*CRP*, A 70/B 96]. Ainsi, pour comprendre le contenu de chacune de ces remarques, et en ce qui nous concerne plus particulièrement la quatrième, il faut avoir à l'esprit la conception par rapport à laquelle Kant s'explique.

Évidemment, il faut avant tout identifier les interlocuteurs de Kant dans cette remarque sur les modalités du jugement. En dépit du caractère vague de la référence de Kant à la « technique habituelle des logiciens » et du nombre important de manuels de logique existant à l'époque, l'identification de Crusius et de Lambert comme les deux interlocuteurs de Kant dans ce passage est possible, si ce n'est relativement aisée. Comme il a été dit plus haut³⁷, tous les logiciens ne traitaient pas des modalités du jugement dans leur manuel de logique. Il semble donc que le fait même d'inclure la question de la modalité relativement au jugement ne soit pas tout à fait une habitude des logiciens de l'époque. En outre, Kant fait de la modalité un aspect essentiel du jugement : il n'y a pas de jugement sans modalité. Pour finir, il conçoit trois modalités, ce qui n'est pas une habitude à l'époque. Ce dernier point est décisif dans l'identification des interlocuteurs de Kant parce que ce dernier ne se justifie pas de ce nombre de modalités du jugement. Lorsqu'il est question de la quantité et de la qualité, les remarques explicatives les concernant et qui suivent la table du jugement sont entièrement orientées vers la justification

37. Voir p. 91.

d'une troisième quantité possible pour les jugements (le jugement singulier qui est différent, d'un point de vue transcendantal, du jugement universel) et d'une troisième qualité possible pour les jugements (le jugement limitatif qui est également différent, du point de vue transcendantal, du jugement négatif). Par conséquent, il est raisonnable de penser que les interlocuteurs par rapport auxquels Kant construit son texte concevaient également trois modalités du jugement. Or il n'existe à notre connaissance que deux auteurs d'ouvrages de logique ayant proposé une conception faisant place à trois modalités du jugement : Crusius et Lambert³⁸. C'est donc en comparaison avec le discours de ces deux auteurs concernant les modalités du jugement que nous allons chercher à reconstruire la position de Kant. Cependant, dans le mesure où ces deux auteurs ne sont pas souvent étudiés et que nous ne pouvons par conséquent pas avoir recours à des travaux déjà existants, il va falloir procéder à une étude assez développée afin de pouvoir extraire par la suite les points pertinents pour la compréhension du texte de Kant.

2.3.1 Les modalités chez Crusius

Crusius discute de la modalité des propositions aux paragraphes 227, 228 et 229 de son *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntnis* de 1747. Il indique dans le paragraphe 228 qu'il tire les modalités des propositions à partir des modalités de la subordination et de la relation entre les concepts exposés au paragraphe 163. Ces modalités de la subordination des concepts sont présentées comme des degrés :

La subordination ou relation des idées a trois degrés, à savoir, elle est soit une <subordination> essentielle, ou naturelle, ou accidentelle; conséquemment les choses abstraites, lesquelles sont reliées de cette manière, sont appelées choses abstraites essentielles, ou naturelles, ou accidentelles³⁹. [Crusius 1965, pp. 308-310]

38. Ce point historique est souligné par A. Menne dans son entrée sur les modalités du jugement [Menne 1984, col. 14]. Crusius serait alors le premier à avoir introduit la formule même de modalité du jugement et le premier également à avoir fait descendre le nombre de modalités de quatre à trois. Lambert est le deuxième auteur à avoir conçu trois modalités du jugement.

39. « Die Subordination oder Verknüpfung der Ideen hat drei Grade, nämlich sie ist

Trois questions se posent alors :

1. Pourquoi les modalités de la subordination des concepts sont-elles des degrés ?
2. Qu'entend Crusius par modalité de la proposition ?
3. Pourquoi et comment Crusius dérive-t-il les modalités des propositions des modalités de la subordination des concepts ?

Il faut prendre ces questions dans cet ordre. Il faut en effet commencer par la question de la nature des modalités de la subordination des concepts, et ce pour trois raisons. D'abord, il faut comprendre pourquoi les modalités de la subordination des concepts sont des degrés pour pouvoir déterminer si et comment cette caractéristique est transmise aux modalités des propositions lorsque Crusius les construit à partir des premières. Cela semble en outre une différence remarquable et importante par rapport à une conception plus classique des modalités. Les quatre modalités aristotéliennes ne peuvent en effet pas être des degrés dans la mesure où elles intègrent à la fois le nécessaire et l'impossible. En effet, ces deux modalités ne peuvent pas être pensées sous un rapport de degrés : il n'y a pas de gradation qui va de l'impossible au nécessaire, même en passant par le possible et le contingent. Pour finir, et il faudra y revenir, Kant pense également une gradation, voire une progression des modalités de la forme des jugements. Il faudra ensuite passer par la question de la définition de ce qu'est une proposition dans le discours de Crusius afin de pouvoir élucider la dérivation des modalités des propositions à partir des modalités de la subordination des concepts.

Si les trois modalités que propose Crusius ouvrent la possibilité de les penser dans un rapport de gradation, cela n'est pourtant pas évident. La première question à laquelle il faut répondre est la suivante : de quoi les trois modalités sont-elles des degrés ? Le titre du paragraphe donne un début de réponse à cette question : les modalités sont les trois degrés de la subordination et de la relation des concepts. Cette étude des degrés de la subordination des

entweder eine wesentlich, oder natürlich, oder zufällige; daher auch die Abstrakta, welche auf diese Art verknüpft sind, Abstraca essentialia, oder naturalia, oder accidentalia gennet werden. »

concepts clôt le troisième chapitre qui concerne les distinctions et les relations des concepts. Après avoir dégagé les différentes manières de subordonner et de séparer des concepts, Crusius veut exposer les trois degrés selon lesquels ces différentes subordinations et séparations peuvent se faire. Il appelle ces trois degrés des modalités. Les trois modalités sont donc trois degrés de la relation entre deux concepts. La définition des trois modalités se fait à travers deux critères, à savoir le temps et la nécessité. Il y a une subordination essentielle lorsque deux concepts sont toujours et nécessairement reliés, une subordination naturelle lorsque deux concepts sont toujours mais pas nécessairement reliés et une subordination accidentelle lorsque deux concepts sont parfois et non nécessairement reliés. Les définitions peuvent être rassemblées dans le tableau suivant :

critères modalités	temporalité	nécessité
essentielle	en tout temps	nécessaire
naturelle	en tout temps	non nécessaire
accidentelle	parfois	non nécessaire

Ces trois modalités sont dédoublées au § 164 par le passage de la subordination à la séparation. La séparation des concepts a également trois degrés qui sont les exacts symétriques des trois degrés de la subordination des concepts. Une subordination impossible se trouve entre deux concepts qui sont toujours et nécessairement séparés, une subordination contre-nature se trouve entre deux concepts qui sont toujours mais pas nécessairement séparés et une subordination simplement possible se trouve entre deux concepts qui sont parfois et non nécessairement séparés.

Avant toute considération sur les modalités elles-mêmes, il faut faire une remarque concernant les critères qui permettent à Crusius de distinguer et définir les trois modalités. Dans la définition des modalités de la subordination des concepts intervient la modalité logique du caractère nécessaire ou non-nécessaire ou accidentel de la subordination. La distinction entre le nécessaire et l'accidentel est exprimée, au moins dans ce paragraphe, grâce à l'idée leibnizienne de monde possible. L'accidentel, ou ce que Crusius appelle

l'essence logique contingente, est ce qui est dans le monde actuel tout en dépendant de la volonté de Dieu, alors que l'essence logique nécessaire est ce qui doit être également dans tous les autres mondes, c'est-à-dire ce qui ne relève pas de l'arbitre de Dieu.

Selon la définition des trois modalités, il est clair que la gradation des modalités de la subordination selon Crusius n'est pas une gradation par degrés quantitatifs. Il y a en effet un saut qualitatif à la fois au niveau temporel en passant du « parfois » au « en tout temps » et au niveau logique en passant du non nécessaire au nécessaire. Il s'agit d'abord et avant tout d'une gradation dans le sens d'une hiérarchie des subordinations entre concepts. Une subordination essentielle sera plus forte qu'une subordination simplement naturelle dans la mesure où la première allie la nécessité logique au caractère permanent alors que la seconde ne possède que le caractère permanent. De la même manière, une subordination naturelle sera plus forte qu'une subordination simplement accidentelle dans la mesure où la première possède le caractère de permanence que ne possède pas la seconde. Les modalités de la subordination des concepts sont donc des degrés parce qu'elles expriment la force de la connexion des concepts. C'est pourquoi il n'y a pas de progression d'une modalité à l'autre, d'un degré à l'autre. Une subordination accidentelle ne deviendra pas naturelle car une subordination de concepts qui arrive parfois ne peut pas arriver en tout temps, cela implique en effet qu'il arrive que les concepts soient séparés. De même, une subordination naturelle ne deviendra jamais essentielle car cela demanderait que ce qui n'est pas nécessaire le devienne. La seule manière de penser une progression au sein de ces trois modalités de la subordination des concepts serait de prendre le point de vue épistémique. Il est possible de passer d'une subordination accidentelle à une subordination naturelle en reconnaissant que le caractère occasionnel prêté à la subordination est en fait permanent, et de même il est possible de passer d'une subordination naturelle à une subordination essentielle en reconnaissant que le caractère non nécessaire prêté à la subordination est en fait nécessaire. Mais cela signifie en réalité que le sujet s'est trompé, la progression est une progression de l'erreur vers la vérité, et rien n'empêche que le mouvement soit inversé. Il est tout à fait possible qu'un caractère pris pour

nécessaire s'avère être non nécessaire et qu'un caractère pris pour permanent s'avère être occasionnel. Il ne s'agit donc pas d'une réelle progression mais plutôt d'une correction.

Il reste maintenant à comprendre comment Crusius passe des modalités de la subordination des concepts aux modalités des propositions. Pour répondre à cette question il faudra donner une première détermination des modalités des propositions. Mais avant cela il faut préciser ce que Crusius entend par proposition. Il donne sa définition à l'ouverture du quatrième chapitre, celui dévolu à cette notion de proposition, au § 217 :

Une proposition est cette opération de l'entendement où l'on porte l'attention sur la relation d'au moins deux concepts, et où l'on vise précisément cette relation § 107. Cette attention fonctionne de la manière suivante : on devient conscient de la relation des idées au moyen de la capacité de notre volonté d'agir contre l'entendement et de dresser l'activité de celui-ci, on obtient en soi, pour un certain temps et de manière vive, l'idée perçue pour la penser plus distinctement, ou sinon pour l'appliquer à une certaine intention⁴⁰. [Crusius 1965, p. 406-7]

Selon cette définition, Crusius pensait clairement la proposition comme un jugement : la proposition est une opération, une activité de l'entendement. Ici, la définition de la proposition intègre des éléments qui relèvent de la psychologie. Il y est en effet question de l'attention que l'on donne à la relation entre les concepts et pas simplement de la relation entre les concepts. L'homme forme une proposition lorsqu'il prend conscience, plus ou moins vivement, de la relation entre plusieurs concepts. La proposition n'est donc ni la simple relation entre les concepts ni non plus le fait ou l'action de mettre les concepts en relation. Cette définition de la proposition est ainsi compatible avec un certain réalisme. Il est possible que les concepts soient déjà reliés les uns aux autres indépendamment de l'activité de l'entendement.

40. « Ein Satz ist diejenige Wirkung des Verstandes, da man auf das Verhältnis wenigstens zweier Begriffe Acht hat, und eben die Vorstellung desselben zu seiner Absicht machen § 107. Mit diesem Achthaben gehet es also zu: Man wird sich des Verhältnisses der Ideen bewusst, und vermittelst der Fähigkeit, welche unser Wille hat gegen den Verstand zu wirken, und die Tätigkeit desselben abzurichten, erhält man die wahrgenommene Idee des Verhältnisses in sich eine Zeit lang lebhaft, um sie noch deutlicher zu denken, oder sie sonst zu einer gewissen Absicht anzuwenden. »

Cette définition va d'ailleurs plutôt dans ce sens, la volonté ayant le rôle de corriger, de « dresser », l'entendement afin qu'il pense plus distinctement la relation des concepts qu'il reçoit. L'entendement est donc dans une certaine mesure actif : c'est lui qui forme les propositions dans lesquelles l'homme pense la relation des concepts. Mais il est également passif dans la mesure où il reçoit, de manière plus ou moins vive, les idées. En s'appuyant sur cette définition de la proposition, il est donc possible d'avancer que ce que Crusius appelle des modalités des propositions sont bien des modalités des jugements et qu'une proposition, ou un jugement, est la conscience de la relation entre des concepts.

Le § 228 qui introduit les modalités des propositions s'ouvre en indiquant que la modalité est une question relative à la copule. Il s'agit du troisième point relatif à la copule, le premier étant la question de la qualité traitée au § 225 et le second étant la question des propositions infinies traitée au § 226. Ce troisième point est celui « des degrés d'attention dans lesquels la relation des concepts est affirmée ou niée⁴¹. » [Crusius 1965, p. 429-30] Les modalités des propositions sont donc bien présentées à travers la relation, donc la subordination, des concepts. Cette relation étant affirmée par la copule, il est logique que les modalités relatives à cette relation soient également relative à la copule. Les modalités ici présentées par Crusius sont celles de la proposition dans la mesure où ce sont « des degrés de l'attention ». En effet, la proposition est la conscience de, ou l'attention à, la relation entre des concepts, et la modalité des propositions est ainsi le degré de cette conscience ou de cette attention. Tout comme dans la définition des modalités de la subordination des concepts, le rapport de gradation se retrouve entre les modalités de la proposition. Cependant, il ne va pas de soi que ce soit la même gradation qui se retrouve d'une part appliquée à la subordination des concepts et d'autre part à la proposition. En effet, la gradation de la subordination des concepts est de l'ordre de la force de la connexion logique alors que la gradation relative à la proposition est plutôt de l'ordre de la force assertorique. Il s'agit

41. « Nun ist noch der dritte Hauptpunkt in Ansehung der Copulae zu erwägen übrig, da man nämlich auf den Grad Achtung giebet, in welchem ein gewisses Verhältnis des Begriffe bejahet oder verneinet wird. »

de la force avec laquelle est affirmée ou niée la relation entre les concepts. Cependant, cette gradation de la force assertorique ou modalité des propositions est calquée sur celle de la subordination des concepts. L'enjeu qui se dégage ici est celui de la correction de la pensée : il faut affirmer comme essentielle une relation qui est essentielle, comme naturelle une relation qui est naturelle et comme contingente une relation qui n'est que contingente. Cependant, cela signifie que des degrés de l'attention sont discontinus, ce qui semble contre-intuitif.

En conclusion, les modalités des propositions sont les degrés de l'affirmation ou de la négation de la relation entre les concepts qui est pensée dans la proposition. Leur structure est donc calquée sur celle des modalités de la subordination des concepts tout en laissant la possibilité d'un décalage, une proposition pouvant affirmer une mauvaise modalité. Les modalités sont donc des déterminations de la prédication elle-même.

Cependant, Crusius propose au paragraphe précédent une considération relevant de la modalité *de dicto*. Au § 227, Crusius définit ce qu'il appelle la possibilité logique. Ce paragraphe porte sur la certitude ou le caractère dubitatif de l'affirmation et de la négation. Crusius remarque dans ce paragraphe que la négation et l'affirmation peuvent se faire soit de manière certaine soit de manière dubitative. Dans la mesure où il commence par la négation avant d'appliquer la distinction à l'affirmation, le cas de la négation est davantage développé. La négation dubitative, ou imparfaite, correspond au cas où la négation entre deux idées se fait « parce que nous ne voyons aucune raison de leur liaison⁴². » [Crusius 1965, p. 427] La négation certaine, ou parfaite, correspond quant à elle au cas où cette négation entre deux idées se fait « parce que nous pensons voir une raison par laquelle nous connaissons qu'elles ne sont pas subordonnées⁴³. » [Crusius 1965, p. 427] La distinction entre l'affirmation certaine et l'affirmation dubitative se fait alors de la même manière, c'est-à-dire selon un critère de certitude. L'enjeu de cette distinction est une différence de comportement dans la suite de l'argumentation : celui qui nie

42. « weil wir keinen Grund ihrer Verbindung einsehen »

43. « weil wir einen Grund einzusehen vermeinen, daraus wir erkennen, daß sie nicht subordiniert sind »

ou affirme de manière seulement dubitative ne se comporte pas de la même manière que celui qui nie ou affirme de manière certaine :

Cette distinction est utile parce que la proposition parfaitement négative doit être expressément prouvée, alors que pour la proposition imparfaitement négative on demande une simple preuve et on réfute la preuve donnée⁴⁴. [Crusius 1965, p. 428]

Sans cette distinction, il serait impossible de distinguer les deux comportements, ou plus exactement, il serait plus difficile de déterminer les cas où il faut adopter tel ou tel comportement. Crusius fait donc le lien entre deux attitudes propositionnelles (« je sais que » et « je crois que ») et deux attitudes à adopter relativement à l'argumentation et la preuve de la proposition. Lorsque l'on adopte l'attitude propositionnelle de la certitude, on doit donner explicitement la preuve de la proposition, c'est-à-dire que l'on doit donner une preuve directe de la proposition. Alors que lorsque l'on adopte l'attitude propositionnelle dubitative, on se contente de réclamer la preuve et de réfuter la preuve du contraire. Il faut souligner que la réfutation de la preuve du contraire n'est pas encore une preuve indirecte : cette réfutation ne prouve pas encore que la proposition contraire est fausse, seulement que la preuve de la proposition contraire n'est pas valide. C'est pourquoi on en reste à une affirmation dubitative, cela ne permet pas d'avancer qu'aucune preuve valide ne pourrait être trouvée.

C'est ensuite relativement à l'affirmation dubitative que Crusius fait émerger l'idée de possibilité logique. Ce que l'on affirme de manière seulement dubitative est une possibilité logique. La possibilité logique est donc pensée relativement à une attitude propositionnelle, celle de l'affirmation dubitative. Elle porte alors sur l'intégralité de la proposition et pas seulement sur le rapport du sujet au prédicat, c'est donc une modalité *de dicto*.

44. « Diese Unterscheidung ist deswegen nützlich, weil die vollkommen verneinenden Sätze ausdrücklich bewiesen werden müssen, dahingegen bei den unvollkommen verneinenden man nur Beweis verlangt, und den angegebenen Beweis entkräftet. »

2.3.2 Les modalités chez Lambert

Le traitement de la modalité logique par Lambert est plus rapide. Lambert publie le *Neue Organon* en 1764. Il traite de la modalité des jugements dans la troisième section du premier livre, au § 137 [Lambert 1965, p. 89-90]. Il faut d'emblée noter que Lambert n'utilise pas le terme de modalité dans ce paragraphe, bien qu'il y fasse usage des concepts modaux par excellence de possible et de nécessaire. Cette section porte sur les jugements.

Lambert définit le jugement au § 119 comme étant composé au moins de trois éléments essentiels, à savoir le concept sujet logique, le concept prédicat logique et la copule, ou ce qui est exprimé par la copule, c'est-à-dire la liaison ou la séparation des concepts :

Le jugement est la liaison ou la séparation de deux concepts ; de là il existe nécessairement au moins trois éléments dans chaque jugement. D'abord les deux concepts, lesquels sont liés l'un à l'autre, ensuite la conscience ou la représentation que l'un va vers l'autre ou non. On appelle affirmer le fait d'aller vers, mais nier le fait de ne pas aller vers, et le mot, lequel exprime l'affirmation ou la négation, s'appelle la *conjunction*, la *copule*⁴⁵. [Lambert 1965, p. 77]

Il faut remarquer ici le rôle de la copule. La copule est le pendant linguistique de l'activité de conscience du sujet qui porte le jugement. La conscience opère une liaison ou une séparation entre deux concepts. La conscience est ici un pouvoir de représentation et la copule exprime au niveau linguistique sous forme d'affirmation ou de négation cette activité de la conscience, cette liaison ou cette séparation. Cette distinction n'étant cependant pas toujours opératoire dans les textes dans la mesure où Lambert, comme Crusius, traite de la même manière la proposition et le jugement.

Dans ce cadre, Lambert propose, à partir du § 121, une division des espèces des jugements. Cette division propose les quatre titres de la table des

45. « Das Urtheil ist die Verbindung oder Trennung zweener Begriffe; demnach kommen bei jedem Urtheile notwendig wenigstens drei Stücke vor Einmal die zween Begriffe, welche mit einander verglichen werden, sodann das Bewusstsein oder die Vorstellung, das der eine dem andern zukomme oder nicht. Das Zukommen heißt man bejahen, das nicht zukommen aber verneinen, und das Wort, welches das Bejahen oder Verneinen ausdrucket, heißt das *Bindewörtgern*, *Copula*. »

jugements de la *Critique de la raison pure*. Les jugements sont divisés relativement à la copule en affirmatifs et en négatifs au § 121, puis relativement au sujet en universels et particuliers au § 122. La division en catégoriques, hypothétiques et disjonctifs qui intervient à partir du § 131 se fait selon un autre procédé puisque Lambert souligne qu'il s'agit maintenant de la manière dont une proposition est composée. Enfin, la division en possibles, réels et nécessaires apparaît au § 137. Il est donc tout à fait possible que Lambert soit au moins un des auteurs chez qui Kant puise sa propre table des jugements, les deux premiers titres, la quantité et la qualité étant simplement inversées et ne proposant chez Lambert que deux formes chacun, comme l'indiquent les remarques que fait Kant au sujet des jugements singuliers et des jugements infinis après l'exposé de sa table des jugements respectivement en A 71/B 96 et en A 72/B 97.

La division des propositions selon la modalité semble être un ajout que Lambert considère sans pour autant faire le lien avec les divisions précédentes. Si les divisions précédentes proviennent d'une étude des propositions elles-mêmes et de leurs composants, la division selon la modalité provient d'ailleurs, à savoir l'ontologie, et est appliquée aux propositions, et plus précisément à la copule :

On a encore une autre division des propositions qui provient de certaines déterminations très générales, laquelle on applique au mot de liaison. Ces déterminations reposent absolument sur la distinction des possibles, réels, nécessaires et leurs contraires. Les formules, exposées le plus simplement, sont les suivantes :

1. A peut être B ;
2. A est B ;
3. A doit être B, ou A est nécessairement B ;
4. A ne peut pas être B ;
5. A n'est pas B ;
6. A n'est pas nécessairement B ⁴⁶. [Lambert 1965, p. 89]

46. « Man hat noch eine andre Einteilung der Sätze, die von gewissen sehr allgemeinen Bestimmungen herrührt, welche man dem Bindewörtern beisetzt. Diese Bestimmungen beruhen überhaupt auf dem Unterschiede des möglichen, wirklichen, notwendigen und ihres Gegensatzes. Die Formeln, am einfachsten vorgetragen, sind folgende:

Il faut d'abord remarquer que ces six formes de jugements sont en réalité le résultat de la combinaison d'une division des jugements selon les trois concepts modaux de possible, réel et nécessaire avec de la division des jugements selon la copule en jugements affirmatifs et négatifs. Ce procédé de combinaison, bien que non explicite dans ce paragraphe, a été utilisé explicitement par Lambert au § 123 pour construire quatre formes de jugements en combinant la division entre jugements affirmatifs et négatifs avec la division entre jugements universels et particuliers.

Dans un autre registre, Lambert donne un statut particulier aux modalités des jugements dans la mesure où la division selon la modalité ne provient pas de la seule forme de la proposition mais d'une division plus générale. Mais cette division n'est cependant pas logique, mais ontologique. Lambert fait remarquer que ces trois concepts de possible, de réel et de nécessaire « appartiennent à l'ontologie, et ne dépendent pas seulement des formes extérieures de la connaissance ⁴⁷ » [Lambert 1965, p. 89]. Il faut souligner l'adverbe « *bloß* » traduit ici par « seulement ». Ce choix de traduction implique nécessairement que les concepts en présence appartiennent certes à l'ontologie, mais dépendent également de la logique formelle. Une traduction par « simplement » aurait pu signifier la même chose tout en laissant la possibilité de comprendre que les concepts ne dépendent pas de la logique formelle en sous-entendant que cela aurait été plus simple. Lambert fait en effet dans la phrase suivante le lien entre les modalités et trois manières de connaître :

C'est pourquoi nous remarquons seulement que la proposition « A peut être B » appartient à l'exercice, la proposition « A est B », à l'expérience, et la proposition « A est nécessairement B », en partie à des

-
- (a) A kann B sein.
 - (b) A ist B.
 - (c) A muss B sein, oder A ist notwendig B.
 - (d) A kann nicht B sein.
 - (e) A ist nicht B.
 - (f) A ist nicht notwendig B. ».

47. « Da aber diese Begriffe in die Ontologie gehören, und nicht bloß von der ausserlichen Form der Erkenntniß abhängen »

vérités qui ont une nécessité géométrique, en partie généralement à ces déductions qui ont une nécessité plus remarquable.⁴⁸ [Lambert 1965, p. 90]

Ainsi, Lambert puise ses concepts de modalité du côté de l'ontologie, mais dans le cadre de sa logique, il ne sont pas non plus sans lien avec les « formes extérieures de la connaissance ». La question qui se pose est de comprendre d'où vient ce lien entre les concepts modaux d'origine ontologique et ces « formes extérieures de la connaissance ». Pour comprendre ce lien il faut retourner à la manière dont Lambert introduit cette division des jugements : « une autre division des propositions qui provient de certaines déterminations très générales, laquelle on applique au mot de liaison » [Lambert 1965, p. 89]. Les déterminations très générales sont sans doute les concepts modaux provenant de l'ontologie, et ce qui fait en sorte qu'ils dépendent tout de même de la logique est leur application à la copule. Ainsi, les modalités du jugement chez Lambert sont une importation de concepts ontologiques dans la logique par le biais de la copule. Au niveau linguistique, cela s'exprime par une modalisation de cette dernière. De ce fait, la modalité en jeu est une modalité de la prédication, c'est-à-dire que la modalité exprime la manière dont est représenté la liaison ou la séparation du sujet logique et du prédicat logique dans la conscience. La relation des trois modalités aux trois manières de connaître (l'exercice, l'expérience et la déduction) s'explique alors du fait de la prise de conscience qu'elles permettent. Selon le mode de connaissance utilisé, il est possible d'appliquer tel ou tel concept modal à la copule. L'exercice permet d'établir que « A peut être B », alors que la connaissance par expérience permet d'établir que « A est B » et la déduction que « A est nécessairement B ». Un même contenu peut donc passer d'une modalité plus faible à une autre modalité plus forte en fonction de son mode de justification. Cependant, il faut souligner que ce qui ne change pas dans le contenu ce sont les éléments de ce contenu : ici les concepts « A » et « B ». Mais leur relation change. A proprement parler, le contenu du jugement change aussi,

48. « Wir merken daher nur überhaupt an, das der Satz: A kann B sein, zur Ausübung, der Satz: A ist B, zur Erfahrung, und der Satz: A ist notwendig C, teils zu den Wahrheiten, die eine geometrische Notwendigkeit haben, teils überhaupt zu denen Schlussfolgen, die eine merkliche Notwendigkeit haben, gehöre.»

du point de vue de la relation exprimée. Autrement dit, la force de la relation exprimée dans le contenu d'un jugement peut progresser à travers l'évolution de son mode de justification.

Bilan. En définitive, nous pouvons constater certains points de convergence entre ces deux auteurs et Kant. Tout d'abord, l'idée de modalité *de dicto* est bien présente chez Crusius, même si elle est développée en marge de la modalité du jugement à proprement parler. Toujours est-il que l'idée n'est pas complètement étrangère au discours. Ensuite et de manière sans doute plus significative, Lambert conçoit une progression des jugements à travers les modalités. De plus, cette progression est liée à l'idée de justification puisque la modalité évolue en fonction de l'activité épistémique qui permet d'affirmer la relation exprimée dans le jugement.

Cependant, aussi bien en ce qui concerne la conception de Crusius que celle de Lambert, il s'agit dans les deux cas de modalités *de re*, donc de modalités intervenant dans le contenu du jugement. Or ce n'est clairement pas le cas chez Kant. Kant refuse explicitement que la modalité contribue en quoi que ce soit au contenu du jugement.

Plus fondamentalement, aussi bien Crusius que Lambert et Kant font intervenir la notion logique de copule dans la définition de la modalité du jugement. En cela, Kant n'est pas original. Cependant, d'un point de vue structurel, il faut remarquer que les conceptions de Crusius et de Lambert sont constituées de deux éléments : une conception de la copule et l'application de concepts modaux à cette copule. Chez Crusius, il s'agit de concepts modaux provenant de la logique de la relation entre les concepts et chez Lambert de concepts modaux provenant de l'ontologie. Mais dans les deux cas, il y a une importation de concepts modaux venant de l'extérieur de la logique du jugement à l'élément central du jugement, à savoir la copule. Kant semble faire la même chose puisqu'il fait également intervenir la notion de copule dans la définition de la modalité du jugement et qu'il explique chacune des trois modalités du jugement en la rapprochant d'une modalité logique⁴⁹. L'originalité de sa conception, et notamment l'idée que la modalité

49. Voir la définition que Kant donne des trois modalités du jugement [*CRP*, A 74-75/B

du jugement n'intervient pas dans le contenu de celui-ci, doit donc résider dans la conception de la copule à l'œuvre dans la définition de la modalité du jugement. C'est d'ailleurs sans doute cela qu'il a voulu exprimer à travers sa formulation plutôt complexe selon laquelle la modalité du jugement « concerne seulement la valeur de la copule en relation avec la pensée en général » [CRP, A 74/B 100].

2.4 Construction des modalités épistémiques chez Kant

Ainsi, la notion logique de copule est manifestement centrale dans la conception kantienne de la modalité du jugement. Cela, nous l'avons vu, était déjà le cas chez Crusius et chez Lambert et Kant reprend cet aspect à son compte. L'enjeu est à présent de comprendre ce que Kant met derrière cette notion de copule. Dans la mesure où leur conception de la copule conduit Crusius et Lambert à concevoir la modalité du jugement comme une modalité *de re*, c'est-à-dire une modalité qui intervient dans le contenu du jugement, Kant doit avoir une conception différente de la copule.

Notre interprétation des modalités kantiennes du jugement se fonde sur la distinction, au sein des textes de Kant, entre deux conceptions de la copule : une conception formelle et une conception transcendantale, et sur l'adoption de la conception transcendantale de la copule dans la définition de la modalité du jugement. Ainsi, la suite du chapitre va se dérouler de la manière suivante : tout d'abord nous allons exposer la distinction entre la conception formelle et la conception transcendantale de la copule, puis nous allons donner nos arguments en faveur de l'adoption de la conception transcendantale de la copule dans la définition de la modalité du jugement, pour finir par reconstruire, à partir de cela, les définitions des trois modalités du jugement.

100] cité p. 92

2.4.1 La distinction entre les deux conceptions de la copule

Dans la logique à l'époque de Kant, la copule est un concept central de l'analyse du jugement. Traditionnellement, les manuels de logique comprenaient un chapitre sur les concepts, puis un autre sur les jugements avant d'aborder les raisonnements. Comme nous l'avons vu, c'est le cas chez Crusius⁵⁰ ainsi que chez Lambert⁵¹. Mais c'est également le cas dans le manuel de Meier qui servait de support à Kant pour son enseignement de la logique. Dans ce manuel, Meier définit le jugement comme « une représentation d'une relation logique entre plusieurs concepts⁵² » [Meier 2008, p. 81 § 292]. Puis il précise que « la représentation du rassemblement de plusieurs concepts est le concept de liaison (copula)⁵³ » [Meier 2008, p. 81 § 293].

C'est également le cas dans la philosophie de Kant. Il fait en effet intervenir la notion de copule dans sa définition du jugement au sein de ses cours de logique. Mais il fait aussi intervenir cette notion dans la définition du jugement qu'il développe dans le cadre du paragraphe 19 de la « Dédution transcendantale » au sein de la seconde édition de la *Critique de la raison pure*. La présentation générale et le détour par les conceptions de Crusius et de Lambert ont permis de souligner le caractère central du concept de copule dans la conception kantienne des modalités. La détermination du concept de copule et la manière dont les modalités lui sont appliquées sont au centre de la discussion au sujet des modalités du jugement.

Nous allons voir que Kant reprend à son compte la conception classique de la copule que l'on trouve dans les manuels de logique de l'époque. Mais, dans le cadre de l'argumentation du paragraphe 19 de la « Dédution transcendantale », il développe également une autre conception de la copule. Il y a donc deux conceptions de la copule au sein du discours kantien. La question qui se pose alors immédiatement dans le cadre d'une interprétation de la

50. Voir p. 109.

51. Voir p. 112.

52. « eine Vorstellung eines logischen Verhältnisses einiger Begriffe »

53. « Die Vorstellung der Übereinstimmung mehrerer Begriffe ist der Verbindungsbegriff. »

modalité du jugement est celle de savoir à quelle conception Kant fait référence dans sa définition de la modalité du jugement. C'est uniquement après avoir répondu à cette question qu'il sera possible de comprendre ce qu'est la conception kantienne de la modalité du jugement et de déterminer plus précisément ce que sont et comment fonctionnent les trois modalités du jugement. Pour répondre à cette question, il faut au préalable détailler chacune de ces conceptions pour elle-même. C'est l'objet de cette sous-section. Dans la suite, nous allons appeler la conception kantienne de la copule que Kant reprend de la conception classique sa conception formelle de la copule, et celle qu'il développe dans le cadre de la « Dédution transcendantale » sa conception transcendantale. Cependant, avant d'entamer les analyses des présentations des conceptions kantienne de la copule et de son rôle dans le jugement, soulignons que ces deux conceptions ne sont ni exclusives ni contradictoires. Il s'agit davantage de deux points de vue sur un seul et même objet logique : la relation que le jugement établit entre ses éléments. Il est important de garder cela à l'esprit afin de ne pas construire une contradiction artificielle dans le discours kantien.

La conception formelle de la copule

La conception formelle du jugement est celle que l'on trouve dans les cours de logique de Kant. Plus précisément, elle est développée dans la section discutant les trois formes du jugement relativement à la relation. Cette conception, elle est liée à la conception du jugement que l'on trouve dans les p. [CRP, A 68/B 93-A 69/B 94] précédant la table des formes du jugement dans la *Critique de la raison pure*.

Le texte de la *Logique de Jäsche* dans lequel la notion de copule est exposée est le suivant :

Dans les jugements catégoriques, c'est le sujet et le prédicat qui en constituent la matière ; quant à la forme qui détermine et exprime le rapport (l'accord ou la contradiction) entre le sujet et le prédicat, elle s'appelle la *copule*⁵⁴. [Log., IV, 105]

54. « In den kategorischen Urteilen machen Subjekt und Prädikat die Materie dersel-

Dans ce passage, la copule est définie comme constituant la forme du jugement. C'est pourquoi nous appelons cette conception de la copule la conception formelle de la copule. La copule exprime alors la forme de la relation entre les éléments qui constituent la matière du jugement (ici deux concepts). Ainsi, la copule formelle dans le jugement catégorique est exprimée, sur le plan linguistique, par le verbe « être ». Par exemple, dans le jugement « Socrate est mortel », la copule exprime l'appartenance du concept qui sert de prédicat logique, ici la mortalité, au concept qui sert de sujet logique, ici celui de Socrate.

Cependant, telle qu'elle est présentée dans ce passage de la *Logique de Jäsche*, cette conception de la copule est trop restreinte. Elle ne s'applique qu'au jugement catégorique puisqu'elle exprime la relation d'appartenance entre deux concepts. Mais la conception formelle de la copule est élargie dans d'autres retranscriptions de cours de logique. Sur le modèle de la copule formelle dans le cadre du jugement catégorique, la conception formelle de la copule est élargie au cas des jugements hypothétiques et des jugements disjonctifs. Ainsi, dans la *Logique Dohna-Wundlacken*, la forme du jugement hypothétique est également appelée la copule :

Ce qui est le fondement dans un *judicium hypotheticum* est appelé *antecedens*, la connexion avec le dernier est appelée la copule, l'inférence qui découle des deux jugements est appelée la *consequentia*⁵⁵.
[*LogDohn.*, XXIV, 765]

Il y a donc trois éléments dans un jugement hypothétique : deux jugements (l'antécédent et le conséquent) et la connexion entre ces deux jugements. Cette connexion est celle de l'implication logique et elle est exprimée, sur le plan linguistique, par la structure « si...alors... ». La copule est donc toujours ici la forme du jugement. Mais elle n'est plus exclusivement celle du jugement catégorique. Elle peut aussi être celle du jugement hypothétique.

ben aus, die Form, durch welche das Verhältnis (der Einstimmung oder des Widerstreits) zwischen Subjekt und Prädikat bestimmt und ausgedrückt wird, heißt die Copula. »

55. « Was der Grund in einem judicio hypothetico ist, heißt antecedens, die Verknüpfung mit dem letzten heißt die Copula, die hernach folgende <Schlußfolge aus> beiden Urteilen heißt die Konsequenz. »

Par conséquent, la copule n'est plus la connexion entre deux concepts. Elle peut tout aussi bien être la connexion entre deux jugements.

La même généralisation a lieu relativement aux jugements disjonctifs. Ces jugements impliquent au moins trois éléments : au moins deux jugements et la forme de la disjonction. La copule est alors dans ce type de jugements la relation de disjonction, qui est chez Kant exclusive : l'un des jugements est vrai et tous les autres sont faux. D'un point de vue linguistique, la copule du jugement disjonctif est exprimée par la structure en « ...ou alors ... ».

Pour finir, la conception formelle de la copule dans un sens large fait correspondre la copule à la forme du jugement relativement à la relation. La copule elle-même peut prendre trois formes, elle peut soit exprimer la forme du jugement catégorique, soit celle du jugement hypothétique ou alors celle du jugement disjonctif. Ainsi, selon la conception formelle de la copule, la copule est reliée aux trois moments de la relation dans la table des formes du jugement.

Cette conception formelle de la copule n'est pas sans lien avec la définition du jugement qui est donnée au début de la « Logique transcendantale » dans la *Critique de la raison pure*. Selon cette première définition, le jugement⁵⁶ est principalement un moyen de représenter un objet en attribuant une représentation plus générale à une représentation de cet objet :

Dans tout jugement, il y a un concept qui vaut pour plusieurs et qui, parmi cette pluralité de concepts, comprend aussi une représentation donnée, cette dernière se trouvant, de fait, immédiatement rapportée à l'objet⁵⁷. [CRP, A 68/B 93]

Du point de vue de la forme logique, le jugement est pris ici dans une perspective plutôt horizontale. Un jugement est la réunion, l'unité, de plusieurs concepts, ou plusieurs représentations. On voit assez clairement comment la copule dans sa conception formelle peut être mise à l'œuvre dans cette

56. La *Critique de la raison pure* donne une autre définition du jugement au paragraphe 19, c'est-à-dire dans le cadre de la « Dédution transcendantale ». Cette seconde définition du jugement est la base de la conception transcendantale de la copule.

57. « In jedem Urteil ist ein Begriff, der für viele gilt, und unter diesen Vielen auch eine gegebene Vorstellung begreift, welche letztere denn auf den Gegenstand unmittelbar bezogen wird. »

conception du jugement : elle est ce qui assure la relation entre les différents éléments du jugement. Le lien du jugement avec son objet, c'est-à-dire avec l'objet sur lequel porte le jugement, est simplement assuré du fait que l'une des représentations dans le jugement est une représentation reliée immédiatement à l'objet, c'est-à-dire une intuition. Mais cela n'a rien à voir avec la forme du jugement et le rôle de la copule dans ce jugement.

La conception transcendantale de la copule

Kant développe sa conception transcendantale de la copule principalement dans le paragraphe 19 de la « Déduction transcendantale » de la seconde édition de la *Critique de la raison pure*. L'objet de ce paragraphe est de déterminer la forme logique du jugement. Kant a besoin de cette détermination afin de souligner que les jugements expriment un contenu objectif puis de connecter cela avec le fait que les jugements impliquent les catégories. En effet, l'objectif général de la « Déduction transcendantale » est de prouver la réalité objective des catégories, c'est-à-dire le fait que, malgré leur origine *a priori*, elles peuvent être appliquées aux données de la sensibilité. Cependant, ce qui nous intéresse ici est le rôle que joue la copule dans la validité objective des jugements.

Le paragraphe commence par une critique de la conception traditionnelle du jugement :

Je n'ai jamais pu être satisfait par la définition que les logiciens donnent d'un jugement en général : il s'agit, à ce qu'ils disent, de la représentation d'un rapport entre deux concepts⁵⁸. [*CRP*, B 140]

Il s'agit bien là de la conception classique du jugement à l'époque. Elle se retrouve dans un certain nombre de manuels de logique comme celui de Crusius [Crusius 1965, p. 406-407], celui de Lambert [Lambert 1965, p. 77] et celui de Meier [Meier 2008, p 81, § 292] pour ne citer qu'eux. Dans cette conception du jugement, la copule est ce qui fait la relation entre les deux

58. « Ich habe mich niemals durch die Erklärung, welche die Logiker von einem Urteile überhaupt geben, befriedigen können : es ist, wie sie sagen, die Vorstellung eines Verhältnisses zwischen zwei Begriffen. »

concepts. Autrement dit, cette conception du jugement est reliée à la conception formelle de la copule.

Kant fait deux remarques relativement à cette conception du jugement. Tout d'abord, cette définition ne convient qu'au jugement catégorique. En effet, seuls les jugements catégoriques mettent en relation seulement deux concepts. Les jugements hypothétiques mettent en relation deux jugements et les jugements disjonctifs au moins deux jugements. Il s'agit donc de jugements composés et ils ne peuvent pas être expliqués par la définition traditionnelle du jugement comme relation de deux concepts. Cependant, il faut souligner que Kant ne rejette pas complètement l'idée qui est derrière cette définition. Il pointe simplement une imperfection dans la formulation. Il considère bien le jugement comme une relation entre différents éléments, mais ces éléments ne sont pas nécessairement deux concepts. Il peut s'agir de deux jugements ou plus. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Kant précise que la conception formelle de la copule concerne également les jugements hypothétiques et les jugements disjonctifs.

La deuxième remarque que fait Kant relativement à cette conception traditionnelle du jugement va permettre d'articuler les deux conceptions de la copule. En effet, c'est en réponse à cette deuxième remarque qu'il développe sa conception transcendantale du jugement et de la copule présente dans ce paragraphe de la « Dédution transcendantale » :

je remarque simplement que ce en quoi consiste ce *rapport* n'est pas ici déterminé⁵⁹. [CRP, B 141]

Ainsi, la conception du jugement développée dans ce paragraphe vient en réponse à un manque de précision de la conception traditionnelle du jugement. Mais ce manque de précision concerne également la conception formelle du jugement telle que Kant la développe. Cependant, la conception formelle du jugement est tout à fait suffisante lorsqu'il s'agit d'étudier les différents jugements d'un point de vue formel. C'est simplement lorsque l'on adopte un point de vue transcendantal qu'elle n'est plus suffisante. Encore qu'elle ne soit pas fautive pour autant, elle doit être complétée par une conception

59. « merke ich nur an, daß, worin dieses Verhältnis bestehe, hier nicht bestimmt ist »

plus précise déterminant notamment la nature de la relation au cœur de tout jugement.

Pour opérer cette précision, Kant procède en s'appuyant sur une distinction concernant le type de validité que peut avoir le contenu propositionnel d'un jugement. Il distingue entre la validité objective que l'on trouve dans les jugements et la validité simplement subjective qui ne donne pas lieu à un jugement :

Cela dit, si je recherche avec davantage de précision la relation existant dans chaque jugement entre les connaissances qui sont données, et si je la distingue, comme relevant de l'entendement, du rapport établi selon les lois de l'imagination reproductrice (lequel n'a qu'une validité subjective), je trouve qu'un jugement n'est pas autre chose que la manière de rapporter des connaissances données à l'unité objective de l'aperception⁶⁰. [*CRP*, B 141]

Dans ce passage, Kant définit le jugement par la « manière » d'unifier des connaissances. Kant utilise ici le terme « connaissances (*Erkenntnisse*) » comme un terme générique qui permet de prendre aussi bien en considération les jugements catégoriques qui mettent en relation deux concepts que des jugements hypothétiques ou disjonctifs qui mettent en relation des jugements. Il y aurait alors plusieurs « manières » de réaliser cette mise en relation, Kant en donne deux dans ce paragraphe, et l'une d'entre elles donnerait lieu à des jugements. Ainsi, les mêmes connaissances étant données au départ, il est possible de les mettre en relation de différentes manières. Soit elles sont mises en relation par l'entendement, auquel cas le résultat est un jugement, soit elles sont mises en relation en conformité simplement avec les lois de l'imagination reproductrice, auquel cas le résultat n'est pas un jugement et n'a une validité que subjective. Autrement dit, le jugement est défini dans ce passage par le type d'activité dont il est le résultat. Cela est rendu possible par la distinction entre le contenu du jugement et l'acte de juger. Les connais-

60. « Wenn ich aber die Beziehung gegebener Erkenntnisse in jedem Urteile genauer untersuche, und sie, als dem Verstande angehörige, von dem Verhältnisse nach Gesetzen der reproduktiven Einbildungskraft (welche nur subjektive Gültigkeit hat) unterscheide, so finde ich, daß ein Urteil nichts andres sei, als die Art, gegebene Erkenntnisse zur objektiven Einheit der Apperzeption zu bringen. »

sances données sont les éléments qui vont permettre de former le contenu du jugement. Ce dernier est la relation de ces éléments entre eux. Il y a là la place pour toute une diversité de jugements. Si les connaissances données sont par exemple deux concepts (celui d'homme et celui de sagesse), le jugement sera alors catégorique. Autrement dit, la relation entre les connaissances données sera celle de l'attribution du deuxième concept au premier. Le contenu du jugement doit encore être déterminé par une quantité et une qualité pour donner un contenu de jugement complet dont voici quelques exemples :

- Un homme est sage ;
- Tous les hommes ne sont pas sages ;
- Cet homme est non sage.

En somme, le contenu du jugement est ce dont les trois premiers titres de la table des formes du jugement étudient la forme. En tant que ce contenu consiste à la fois en des éléments matériels (des concepts ou des jugements donnés) et en une mise en relation formelle, nous l'appelons le contenu propositionnel du jugement. À ce stade, le jugement est simplement déterminé d'un point de vue formel et non d'un point de vue transcendantal : le contenu propositionnel du jugement est ce dont la perspective formelle étudie la forme. Ce qu'apporte la perspective transcendantale est la considération de la manière dont est réalisée la relation présente dans le contenu propositionnel : d'où provient cette mise en relation ? L'idée est celle selon laquelle le contenu propositionnel d'un jugement est le fruit d'une activité, il est construit. C'est le type d'activité qui est à l'origine de la production du contenu propositionnel qui fait qu'il s'agit d'un jugement ou non. Cela signifie également que le contenu propositionnel est le même qu'il s'agisse d'un jugement ou non. Ce qui fait la différence est seulement le type d'acte à l'origine de la production de ce contenu propositionnel. Si la logique et la conception formelles du jugement étudient la forme du contenu propositionnel, la logique et la conception transcendantales du jugement s'intéressent à la forme de l'acte cognitif qui produit ce contenu propositionnel. Si cet acte cognitif est un acte de l'entendement, alors il s'agit d'un jugement. Mais s'il s'agit d'un acte cognitif fait simplement en conformité aux lois de l'imagination reproductive, c'est-à-dire simplement sur la base de l'observation d'une récurrence dans la conjonction

de deux concepts par exemple, alors il ne s'agit pas d'un jugement car la validité est alors seulement subjective.

Après avoir défini le jugement par le type d'activité cognitive qui est à l'origine de la production du contenu propositionnel, Kant précise le rôle de la copule dans cette conception transcendantale du jugement :

à quoi vise la copule *est* dans ces jugements, afin de distinguer l'unité objective de représentations données et leur unité subjective. Car elle désigne la relation de ces représentations à l'aperception originaire et leur *unité nécessaire*, bien que le jugement lui-même soit empirique et par conséquent contingent, par exemple celui qui énonce : les corps sont pesants⁶¹. [*CRP*, B 140-141]

Ainsi, d'un point de vue transcendantal, le rôle de la copule dans le jugement est clairement d'exprimer la validité objective de celui-ci. La copule est ce qui fait que la représentation d'un contenu propositionnel est le contenu d'un jugement. Sans copule cette représentation d'un contenu propositionnel ne serait pas un jugement mais une simple représentation dans l'esprit d'une personne sans aucune prétention à l'objectivité. La copule exprime cette validité objective, ou du moins la prétention à cette validité objective, en exprimant la relation du jugement avec l'entendement. Plus précisément, la copule exprime la relation du jugement avec ce qui est au principe de l'entendement : l'aperception originaire.

Pour autant, cela ne signifie pas que la copule n'exprime pas, d'un point de vue formel, la relation entre les éléments du contenu propositionnel. D'un point de vue formel, la copule exprime bien cette relation interne au contenu propositionnel. Le point de vue transcendantal ajoute que cette relation interne, cette unité sémantique du contenu propositionnel, est le résultat d'un acte de l'entendement, et pas de la simple imagination. Il n'y a donc pas une distinction entre deux copules. Les deux conceptions de la copule, la conception formelle et la conception transcendantale, ne se réfèrent pas à deux objets

61. « Darauf zielt das Verhältnswörchen **ist** in denselben, um die objective Einheit gegebener Vorstellungen von der subjectiven zu unterscheiden. Denn dieses bezeichnet die Beziehung derselben auf die ursprüngliche Apperzeption und die notwendig Einheit derselben, wenn gleich das Urteil selbst empirisch, mithin zufällig ist, z.B. die Körper sind schwer. »

logiques différents. Elles correspondent à deux points de vue différents sur le même objet. Cela signifie alors qu'il ne peut pas y avoir de copule formelle sans copule transcendantale, ou, pour mieux le dire, lorsqu'il y a une copule, il y a nécessairement à la fois son aspect formel et son aspect transcendantal. Or, dans la mesure où l'aspect formel de la copule est ce qui fait la relation entre les différents éléments du contenu propositionnel, il ne peut alors pas y avoir de contenu propositionnel sans jugement. Cela s'explique du fait que c'est l'acte de juger qui construit le contenu propositionnel. Il n'y a pas, chez Kant, de contenu propositionnel indépendamment de l'activité de jugement. Ainsi, à proprement parler, ce qui est le résultat de la seule imagination reproductive n'est pas un contenu propositionnel. Cela peut sembler contre-intuitif. Après tout, un contenu sémantique peut être construit sur la base de l'observation d'une certaine récurrence dans les événements, c'est-à-dire conformément aux lois de l'imagination reproductive et ce même contenu sémantique, une fois justifié sur la base de l'activité de l'entendement sera le contenu propositionnel d'un jugement. Mais en réalité, le contenu sémantique n'a pas besoin d'être le résultat direct de l'activité de l'entendement. Il suffit que la relation entre le contenu propositionnel et l'entendement soit prise en considération pour qu'il y ait un jugement. Le contenu sémantique seulement conforme aux lois de l'imagination reproductive sera simplement le contenu propositionnel d'un jugement problématique. La seule raison pour laquelle Kant insiste ici sur des jugements qui ont une réelle validité objective est relative à sa stratégie argumentative dans la « Dédution transcendantale » : il cherche à démontrer la validité objective des catégories à travers celle des jugements.

Le fait que la conception transcendantale de la copule concerne l'acte du jugement et non pas directement son contenu fait de cette conception un bon candidat pour la compréhension de la définition des modalités du jugement. En effet, une modification de la valeur de l'aspect transcendantal de la copule, c'est-à-dire de la valeur de la relation entre le contenu du jugement et l'activité de l'entendement, ne change en rien le contenu du jugement. Dans ce passage, Kant fait d'ailleurs clairement la distinction entre la modalité *de dicto* et la modalité *de re* puisqu'il envisage un jugement nécessaire dont le

contenu serait contingent : le jugement selon lequel les corps sont pesants exprime un contenu contingent (il aurait pu en être autrement), mais de manière nécessaire (l'activité de l'entendement relativement à ce contenu ne peut pas affirmer autre chose).

Kant complète ensuite sa conception transcendantale de la copule en ajoutant une remarque d'ordre normatif sur l'usage de la copule linguistique :

En suivant ces dernières [les lois de l'association], je pourrais dire seulement : quand je porte un corps, je sens une impression de pesanteur, mais non pas : en lui-même, le corps est pesant – ce qui équivaut à dire que ces deux représentations sont liées dans l'objet, c'est-à-dire sont indifférentes à l'état du sujet, et ne sont pas simplement combinées dans la perception (avec quelque fréquence qu'elle puisse être répétée)⁶². [*CRP*, B 142]

Ce passage indique clairement que la légitimité de l'usage de la copule dépend de l'activité épistémique à l'origine du contenu sémantique du jugement, c'est-à-dire de la justification que l'agent épistémique formulant le jugement peut donner relativement à ce jugement. L'agent épistémique n'est pas légitime à utiliser la copule si ce sur quoi il fonde son affirmation n'est pas l'entendement. Dans la mesure où la copule exprime la relation du jugement à l'entendement, utiliser cette copule s'il n'y a pas de relation avec l'entendement n'est pas légitime. C'est donc l'activité épistémique à l'origine du jugement qui fait qu'il s'agit bien d'un jugement.

Ainsi, la conception transcendantale de la copule met l'accent sur le fait que le rôle de la copule dans un jugement est, d'un point de vue transcendantal, d'exprimer la validité ou du moins la prétention à la validité objective du jugement. Cela est possible du fait que l'aspect transcendantal de la copule est relatif à la relation entre le jugement et l'entendement. La présence de la copule indique que le contenu propositionnel est considéré en tant qu'étant le fruit de l'activité de l'entendement, et non de la seule subjectivité de l'agent

62. « Nach den letzteren würde ich nur sagen können: Wenn ich einen Körper trage, so fühle ich einen Druck der Schwere; aber nicht: er, der Körper, ist schwer; welches so viel sagen will, als, diese beide Vorstellungen sind im Objekt, d.i. ohne Unterschied des Zustandes des Subjekts, verbunden, und nicht bloß in der Wahrnehmung (so oft sie auch wiederholt sein mag) beisammen. »

épistémique. Il y a cependant là la possibilité d'une certaine confusion. Kant fait le lien entre la validité objective d'un jugement et d'une part le fait que la relation qu'exprime le jugement est présente dans l'objet et d'autre part le fait qu'il y a une indifférence relativement à l'état de l'agent épistémique. Cela pointe vers l'équivalence que Kant conçoit entre ce qu'il appelle dans le paragraphe 19 des *Prolégomènes* « la validité objective » d'une part et « la validité universelle nécessaire » [*Prol.*, IV, 298] d'autre part. Dans la mesure où la validité universelle nécessaire est la validité intersubjective, il est important, dans la perspective de la détermination du rôle de l'argumentation, c'est-à-dire la recherche de l'accord intersubjectif, d'explorer plus précisément cette équivalence. Pour ce faire, nous allons maintenant nous tourner vers les paragraphes 18 et 19 des *Prolégomènes*.

Kant y développe l'équivalence entre la validité objective et la validité universelle nécessaire. Le contexte immédiat est celui de la distinction entre les jugements de perception et les jugements d'expérience. Dans le cadre de la seconde question des *Prolégomènes*, à savoir celle des conditions de possibilité d'une science pure de la nature, Kant cherche les conditions subjectives nécessaires de l'expérience, et donc du jugement d'expérience. La connaissance pure de la nature ne pouvant pas venir de la nature elle-même, elle doit venir de l'entendement, donc de conditions subjectives de possibilités de l'expérience ayant malgré tout une validité objective. Kant introduit alors au paragraphe 18 des *Prolégomènes* la distinction, au sein des jugements empiriques, entre les jugements de perception et les jugements d'expérience. Cette distinction lui permet d'amener l'analyse de la validité objective dans la mesure où le critère de distinction est précisément le type de validité de ces jugements. Le jugement de perception n'a qu'une validité subjective alors que le jugement d'expérience a une validité objective.

Il est à noter que Kant conçoit une progression du jugement de perception au jugement d'expérience :

Tous nos jugements commencent par être de simples jugements de perception ; ils valent uniquement pour nous, c'est-à-dire pour notre subjectivité, et ce n'est qu'ensuite que nous leur procurons une nouvelle relation, la relation à un objet, et que nous voulons qu'ils soient

également valables pour nous toujours et de même pour chacun ; car lorsqu'un jugement s'accorde à un objet, il faut que tous les jugements sur le même objet s'accordent également entre eux, et la validité objective du jugement d'expérience ne veut rien dire d'autre que sa nécessaire validité universelle⁶³. [*Prol.*, IV, 298]

L'idée selon laquelle un même contenu propositionnel peut se trouver dans des jugements différents en fonction du type de validité de ce jugement se retrouve ici. Cette progression de la validité du jugement fait clairement référence à ce qui se passe lors de la construction d'une connaissance. Tout d'abord le contenu propositionnel est jugé avec une simple validité subjective sur la base de l'observation d'une récurrence par exemple. Il s'agit alors d'un simple jugement de perception. Puis le travail de l'entendement au cours de l'enquête scientifique apporte une justification objective à ce même contenu propositionnel et en fait alors une connaissance à part entière, un jugement d'expérience. Kant explique le jugement de perception par le fait que les représentations sont simplement liées logiquement les unes aux autres par l'entendement de l'agent épistémique sans aucun recours aux concepts purs de l'entendement. C'est ensuite que le même contenu propositionnel est inclus dans un jugement d'expérience qui se fonde, quant à lui, sur les concepts purs de l'entendement. Évidemment, tous les contenus propositionnels ne peuvent pas être le contenu d'un jugement d'expérience. Kant fait remarquer ce dernier point lorsqu'il donne ses exemples de jugements de perception : « La pièce est chaude, le sucre est doux, l'absinthe est désagréable » [*Prol.*, IV, 299]. Ce sont des jugements qui dépendent directement de l'état subjectif de l'agent épistémique. En ce sens, ils ne peuvent pas devenir des jugements objectifs concernant la chaleur de la pièce, la douceur du sucre ou le caractère désagréable de l'absinthe. La seule manière de former un jugement d'expérience relatif à ce type de situation est de faire porter le jugement sur l'agent

63. « Alle unsere Urteile sind zuerst bloß Wahrnehmungsurteile, sie gelten bloß für uns, d.i. für unser Subjekt, und nur hinten nach geben wir ihnen eine neue Beziehung, nämlich auf ein Objekt, und wollen, das es auch vor uns jederzeit und ebenso vor jederman gültig sein solle; denn wenn ein Urteile mit einem Gegenstand auch übereinstimmt, so müssen alle Urteile über denselben Gegenstände auch untereinander übereinstimmen, und so bedeutet die objektive Gültigkeit des Erfahrungsurteils nichts anders, als die notwendige Allgemeingültigkeit desselben. »

épistémique en question. Mais le contenu propositionnel n'est alors plus le même. Nous aurions alors des jugements du type « je trouve que la pièce est chaude », « je trouve que le sucre est doux » et « je trouve que l'absinthe est désagréable ». Mais tout cela ne change en rien le fait qu'un contenu propositionnel susceptible d'être le contenu d'un jugement d'expérience, donc avec une validité objective, commence par se trouver dans un jugement de perception.

Ainsi, la différence entre les jugements de perception et les jugements d'expérience, et, partant, entre la validité simplement subjective et la validité objective est une différence de justification du contenu propositionnel. Un jugement de perception est un jugement dans lequel ce qui joue le rôle de justification du contenu propositionnel n'a de validité que pour l'agent épistémique à l'origine du jugement. La justification d'un jugement d'expérience, en tant qu'elle implique une ou plusieurs catégories, est quant à elle objective. Mais cette validité objective, pour l'instant prise dans un sens large, possède deux aspects : la validité objective au sens strict (qui correspond à la validité du jugement relativement à l'objet) et la validité universelle nécessaire (qui correspond à la validité du jugement relativement à n'importe quel agent épistémique indépendamment de son état subjectif personnel). Ou, pour être plus précis, le jugement qui possède une validité qui n'est pas seulement subjective est à la fois valide objectivement et valide universellement de manière nécessaire. La distinction entre ces deux types de validité du jugement d'expérience est importante et l'équivalence que Kant affirme entre elles ne va pas de soi. En effet, la validité objective est la validité du jugement relativement à l'objet sur lequel porte le jugement. D'un côté, pour qualifier cette validité objective, Kant utilise l'idée d'accord du jugement avec son objet. Un jugement valide objectivement est donc un jugement dont le contenu décrit adéquatement l'objet. En effet, il n'y a pas de sens à dire que l'acte du jugement est en accord avec l'objet, et en dehors de l'acte il ne reste plus que le contenu du jugement qui puisse être en accord avec l'objet. La validité objective du jugement correspond donc à la vérité du contenu propositionnel, au moins selon la définition nominale qu'accepte Kant de la vérité, à savoir l'adéquation avec le réel, et il s'agit donc en ce sens d'une validité

sémantique du jugement. Évidemment, cela ne signifie pas que tous les jugements d'expériences sont vrais. Simplement, ils ont au moins une prétention à être vrais. D'un autre côté, pour qualifier la validité universelle nécessaire, Kant utilise l'idée de validité intersubjective. L'idée est qu'un jugement d'expérience, au contraire du jugement de perception, n'est pas fondé sur l'état subjectif personnel de l'agent épistémique. L'acceptation de ce jugement est donc indépendante de cet état subjectif. Cela signifie non seulement que le même agent épistémique va continuer à considérer ce jugement comme valide lorsqu'il est dans un autre état subjectif, autrement dit, qu'il va toujours le considérer valide. Mais cela signifie aussi que d'autres agents épistémiques doivent le considérer comme valide. Il s'agit donc d'une validité intersubjective et l'universalité de la validité universelle nécessaire ne porte pas sur les objets mais sur les agents épistémiques. Cependant, dans la mesure où ce qui est en jeu dans la validité universelle nécessaire est ce sur quoi se fonde le jugement, la validité n'est alors plus celle du contenu du jugement mais celle de l'acte de juger, autrement dit celle de la justification du contenu du jugement. Il s'agit donc d'une validité épistémique du jugement .

Cependant, l'équivalence entre les deux types de validité, la validité objective et la validité universelle nécessaire ne va alors pas de soi, alors même que Kant semble la considérer comme évidente :

De là vient que la validité objective et la validité universelle nécessaire (pour quiconque) sont des concepts réciproques, et tout en ne sachant pas ce qu'est l'objet en soi, quand nous considérons un jugement comme universellement valable et par conséquent comme nécessaire, c'est la validité objective que l'on entend par là⁶⁴. [*Prol.*, IV, 298]

L'argument de Kant en faveur de cette équivalence, ou de cette interchangeabilité des deux concepts de validité est l'idée selon laquelle, d'une part, si le jugement s'accorde avec l'objet alors tous les autres jugements concernant cet objet doivent s'accorder avec le premier jugement, et d'autre part, si tous

64. « Es sind daher objektive Gültigkeit und notwendige Allgemeingültigkeit (für jedermann) Wechselbegriffe, und ob wir gleich das Objekt an sich nicht kennen, so ist doch, wenn wir ein Urteil als gemeingültig und mithin notwendig ansehen, eben darunter die objektive Gültigkeit verstanden. »

les jugements sur un objet s'accordent entre eux, alors cela doit être parce qu'ils s'accordent avec l'objet. En première lecture, il semble que Kant pointe ici une équivalence extensionnelle entre les deux concepts de validité. Tous les jugements qui sont objectivement valides seraient intersubjectivement valides et inversement.

En réalité, cette équivalence extensionnelle ne fonctionne pas. En effet, même si un jugement intersubjectivement valide est également objectivement valide (si la justification d'un jugement est correcte, alors son contenu est vrai), la réciproque n'est pas vraie. Un jugement objectivement valide étant un jugement dont le contenu est tout simplement vrai dans le sens où il décrit adéquatement l'objet sur lequel le jugement porte, la validité objective est indépendante du type de justification qui est donnée au contenu du jugement. Il est tout à fait possible d'avoir un jugement objectivement valide, c'est-à-dire dont le contenu est vrai, sans qu'il soit intersubjectivement valide. Le contenu d'un jugement peut très bien être vrai sans que la justification proposée pour ce contenu ne soit correcte.

Mais en réalité, ce n'est pas cette équivalence extensionnelle qui intéresse Kant en premier lieu. Kant est à la recherche des conditions dans lesquelles nous pouvons dire qu'un jugement possède une validité objective. Or, il n'est pas possible de dire qu'un jugement est objectif parce qu'il décrit adéquatement son objet. Il n'y a en effet pas d'accès à l'objet en dehors des jugements que nous portons sur eux. Il faut donc un critère accessible à l'agent épistémique humain et qui permette de dire si un jugement est objectivement valide ou non. Ce critère est précisément la validité universelle nécessaire. Il ne faut pas oublier que Kant cherche dans ces paragraphes des *Prolégomènes* à montrer l'objectivité des catégories dont il va par la suite donner la table⁶⁵. Ce qui permet à Kant de faire le lien entre l'utilisation d'une catégorie dans un jugement et l'objet du jugement, et donc de montrer l'objectivité des catégories, est précisément la validité universelle nécessaire dans la mesure où

65. Il s'agit clairement ici du parallèle de la « Dédution transcendantale » de la *Critique de la raison pure*. L'ordre est simplement inverse : la preuve de l'objectivité des catégories précède ici leur présentation. Cela justifie, s'il en est besoin, le détour par ce passage des *Prolégomènes* pour comprendre et compléter la conception transcendantale du jugement et le rôle qu'y joue la copule.

elle se fonde sur l'utilisation d'une catégorie (en tant que concept pur de l'entendement, c'est-à-dire ce que tous les agents épistémiques ont en commun) et où elle implique la validité objective du jugement :

L'objet demeure en lui-même à jamais inconnu ; mais lorsque, grâce au concept d'entendement, la liaison des représentations qui sont données de cet objet à notre sensibilité est déterminée comme valable universellement, alors l'objet est déterminé grâce à cette relation et le jugement est objectif⁶⁶. [*Prol.*, IV, 299]

Il apparaît clairement dans ce passage que la validité objective, c'est-à-dire relative à l'objet, est inaccessible. En effet, nous ne connaissons pas, à proprement parler, l'objet. Il ne s'agit donc pas d'un bon critère pour déterminer si un jugement est objectif. Il faudrait en effet pouvoir comparer directement le jugement avec l'objet, ce qui nous est impossible. Plus fondamentalement, cela correspondrait au modèle épistémologique selon lequel la connaissance doit « se régler d'après les objets » [*CRP*, B XVI]. Or ce modèle est précisément celui que Kant refuse avec le projet critique, préférant le modèle inverse. Dans ce passage des *Prolégomènes*, Kant formule ce second modèle en utilisant l'idée de validité universelle : si la manière dont est réalisée l'unité des représentations dans le jugement, c'est-à-dire la manière dont est réalisée l'unité des éléments du contenu propositionnel du jugement, est valide universellement, cela s'explique du fait que la réalisation de cette unité se fonde sur quelque chose de partagé par tous les agents épistémiques, à savoir l'entendement et ses catégories, et le jugement s'accorde avec son objet parce que cet acte cognitif universellement valide est ce par quoi est déterminé l'objet en question. Du fait du rôle que joue dans cette formulation la validité universelle, il y a une priorité épistémique donnée à cette validité relativement à la validité objective. Nous ne pouvons pas savoir, directement, si un jugement est valide objectivement. Mais si nous réussissons à déterminer s'il est valide universellement, alors nous pouvons dire qu'il est valide

66. « Das Objekt bleibt an sich selbst immer unbekannt; wenn aber durch den Verstandesbegriff die Verknüpfung der Vorstellungen, die unserer Sinnlichkeit von ihm gegeben sind, als allgemeingültig bestimmt wird, so wird der Gegenstand durch dieses Verhältnis bestimmt, und das Urteil ist objektiv. »

objectivement et qu'il est par conséquent relié à son objet :

si nous trouvons motif à tenir un jugement pour universellement nécessaire (ce qui ne repose jamais sur la perception, mais sur le concept pur d'entendement sous lequel la perception est subsumée), il faut que nous le tenions aussi pour objectif, ce qui veut dire qu'il n'énonce pas simplement une relation de la perception à un sujet, mais une manière d'être de l'objet ; car il n'y aurait pas de raison pour que les jugements des autres s'accordent aux miens s'il n'y avait pas l'unité de l'objet auquel tous se rapportent, auquel ils s'accordent et auquel, de ce fait ils doivent également tous s'accorder entre eux⁶⁷. [*Prol.*, IV, 298]

Ainsi, la validité universelle nécessaire est la *ratio cognoscendi* de la validité objective pour la simple raison qu'elle se fonde sur la même chose qui fait qu'un jugement se rapporte à son objet : la fait que le jugement se fonde sur un acte de l'entendement.

Pour conclure, selon la conception transcendantale du jugement, un jugement est non seulement l'unité de représentations, mais il prétend également se rapporter objectivement à son objet. Ce deuxième aspect, propre à la conception transcendantale du jugement, implique que le jugement est un acte de l'entendement, que la justification de l'unité des représentations se fonde sur un acte de l'entendement. C'est précisément le fait que l'unité des représentations dans le jugement est opérée par un acte de l'entendement qu'exprime la présence de la copule logique selon cette conception transcendantale. Le passage par les paragraphes 18 et 19 des *Prolégomènes* nous indique donc que l'expression de l'implication d'un acte de l'entendement dans la réalisation de l'unité des représentations prend deux significations. Cela signifie à la fois que le jugement est objectivement valide, c'est-à-dire qu'il se rapporte bien à son objet en tant qu'objet d'expérience, et que le jugement

67. « [...] wenn, wir Ursache finden, ein Urteil für notwendig allgemeingültig zu halten (welches niemals auf der Wahrnehmung, sondern dem reinen Verstandesbegriffe beruht, unter dem die Wahrnehmung subsumiert ist), so müssen wir es auch vor objektiv halten, d.i. das es nicht bloß eine Beziehung der Wahrnehmung auf ein Subjekt, sondern eine Beschaffenheit des Gegenstandes ausdrücke; denn es wäre kein Grund, warum anderer Urteile notwendig mit dem meinigen übereinstimmen müßen, wenn es nicht die Einheit des Gegenstandes wäre, auf den sie sich alle beziehen, mit dem sie übereinstimmen, und daher alle untereinander zusammenstimmen müssen. »

possède une validité universelle nécessaire, c'est-à-dire une validité intersubjective de ce qui lui sert de justification. Nous allons voir dans la sous-section qui détaille les trois modalités du jugement qu'à travers la copule, la modalité du jugement porte sur la validité intersubjective du jugement plutôt que sur sa validité objective. En effet, relativement à la relation à l'objet du jugement, il ne serait possible de distinguer que deux modalités, alors qu'il est possible d'en construire trois relativement à la valeur de la justification du jugement.

2.4.2 Que la conception kantienne de la modalité du jugement met en jeu la conception transcendantale de la copule

Maintenant que les deux conceptions kantienne de la copule ont été détaillées, il faut déterminer à quelle conception Kant fait référence dans sa détermination de la modalité du jugement comme ne concernant que « la valeur de la copule ». [CRP, A 74/B 100] L'interprétation des modalités du jugement qui va suivre se fonde sur l'idée que Kant fait référence à la conception transcendantale de la copule dans ce passage. Cependant, il faut souligner que le fait que Kant fasse référence à cette conception de la copule dans la détermination de la modalité du jugement ne va pas de soi. Il y a deux arguments qui vont contre cette idée de la détermination de la modalité du jugement relativement à la conception transcendantale de la copule.

Le premier argument est celui selon lequel la définition du jugement qui précède immédiatement la table des formes du jugement, et relativement à laquelle il semble que cette table soit construite, appelle plutôt la définition formelle de la copule⁶⁸. Cet argument est donc en faveur de l'idée selon laquelle ce serait la conception formelle de la copule qui interviendrait dans la détermination de la modalité du jugement. Une première définition du jugement est donnée dans le cours de la *Critique de la raison pure*. Cette

68. Il a été montré p. 121 que la conception formelle de la copule se rattache plutôt à la définition du jugement que l'on trouve aux p. A 68/B 93-A 69/B 94 de la *Critique de la raison pure*.

première définition appelle la conception transcendantale de la copule. Puis il est fait référence à la copule, sans autres précisions, dans la détermination de la modalité du jugement. Il semble tout à fait naturel de considérer que la référence soit faite à la conception de la copule qu'appelle la définition du jugement qui précède. Cependant, le caractère indirect de cet argument, c'est-à-dire la passage par la définition du jugement, et le fait même que la définition du jugement en question ne fait pas explicitement mention de la notion de copule, rend cet argument relativement faible et non suffisant à lui seul pour décider que la détermination de la modalité du jugement fait référence à la conception formelle de la copule. D'autre part, il faut souligner que les deux définitions du jugement, celle que l'on trouve avant la table des jugements et celle que l'on trouve dans le paragraphe 19 de la « Dédution transcendantale » ne sont pas opposées l'une à l'autre. Il n'y a donc pas de contradiction à ce que la première définition du jugement soit suffisante pour l'exposition de la table des formes du jugement mais que l'explication plus détaillée du quatrième titre de cette table fasse appelle à une autre définition du jugement.

La second argument est celui selon lequel la conception transcendantale de la copule n'apparaît que dans la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, alors que la détermination de la modalité du jugement et sa mention de la notion de copule sont présentes dès la première édition. Il s'agit donc là d'un argument historique et qui semble un peu plus fort que le précédent. Soutenir que la détermination de la modalité du jugement se fait relativement à la conception transcendantale de la copule consisterait alors à faire intervenir des propos propres à la seconde édition dans l'explication d'un passage de la première édition. Cependant, là encore, l'argument n'est pas non plus complètement convaincant. En effet, ce n'est pas parce que Kant ne thématise pas à proprement parler la conception transcendantale de la copule dès la première édition de la *Critique de la raison pure* que les éléments de cette conception auxquels fait appel la détermination de la modalité du jugement ne sont pas déjà présents dans sa philosophie. En outre, la conception transcendantale de la copule est une précision, sous l'aspect de la relation du jugement à l'agent épistémique, de la conception formelle et Kant fait cette

précision dans la seconde édition de la « Dédution transcendantale » parce que, dit-il, il n'a « jamais pu être satisfait par la définition que les logiciens donnent d'un jugement en général » [CRP, B 140]. Si la conception transcendantale de la copule n'est exposée que dans la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, ce n'est donc sans doute pas parce qu'elle est nouvelle, mais parce que jusque là, l'argumentation ne la nécessitait pas.

Ces deux arguments contre l'idée de l'intervention de la conception transcendantale de la copule dans la détermination de la modalité du jugement ne sont donc pas concluants et nous semblent relativement faibles. Nous avons en réponse, à l'inverse, deux arguments en faveur de cette intervention qui, même s'ils ne sont pas non plus absolument concluants, semblent cependant plus forts.

Le premier argument est tout simplement que les quatre remarques qui suivent la table des formes du jugement constituent une pièce de logique transcendantale et qu'elles impliquent à ce titre au moins la possibilité d'une référence à la conception transcendantale du jugement et de la copule qui va avec. En dehors même du simple fait que cette table et les remarques qui la suivent et l'expliquent se situent dans la partie de la *Critique de la raison pure* appelée « Logique transcendantale » le point de vue transcendantal est précisément ce qui explique les différences entre la table des formes du jugement et « la technique habituelle des logiciens » [CRP, A 70/B 96]. Au moins en ce qui concerne la quantité et la qualité, le point de vue transcendantal est ce qui explique que chacun de ces titres comprend trois moments alors qu'ils n'en contiennent que deux dans la logique traditionnelle. En ce qui concerne la quantité, la logique traditionnelle traite le jugement singulier de la même manière que le jugement universel. En effet, d'un point de vue extensionnel, les jugements « tous les hommes sont mortels » et « Socrate est mortel », attribuent le concept qui sert de prédicat logique (dans les deux cas la mortalité) à la totalité de l'extension du concept qui sert de sujet logique (toute l'humanité dans le premier jugement et tout Socrate dans le second jugement). Par contre, si les jugements sont considérés « non pas simplement d'après [leur] validité interne, mais aussi en tant que connaissance[s] en général » [CRP, A 71/B 96], c'est-à-dire d'un point de vue transcendantal, les

jugements singuliers et les jugements universels doivent être distingués. De la même manière, la logique simplement formelle ne distingue pas entre les jugements infinis et les jugements affirmatifs alors que la logique transcendantale fait cette distinction entre les jugements qui affirment un prédicat par rapport à un sujet et les jugements qui affirment la négation du prédicat (ou un prédicat négatif comme « non-mortel ») par rapport à un sujet. Ainsi, même s'il ne semble pas vraiment y avoir de différence entre ce qui est dit des formes de la relation et leur conception traditionnelle, il n'y a pas de raison pour que la quantité et la qualité soient expliquées du point de vue transcendantal et la modalité du point de vue simplement formel.

Le second argument est celui selon lequel la conception transcendantale de la copule permet de mieux expliquer pourquoi la modalité du jugement ne « contribue en rien au contenu du jugement » [*CRP*, A 74/B 100]. Cet argument va gagner en force avec l'exposé du détail des définitions des trois modalités du jugement qui découlent de l'adoption de la conception transcendantale de la copule dans la détermination de la modalité du jugement. Mais pour lors, il est possible de souligner que la conception formelle de la copule est liée aux trois formes du jugement selon la relation. En ce sens, cet aspect de la copule, bien que formel, est en lien avec le contenu du jugement. En réalité, la copule dans son aspect simplement formel décrit la forme du contenu du jugement, c'est-à-dire la forme du contenu propositionnel du jugement. De son côté, la conception transcendantale de la copule est liée à l'acte de juger. Elle ne concerne donc pas le contenu du jugement.

Même si ces deux arguments ne sont pas complètement concluants, ils sont suffisamment forts pour rendre légitime l'exposé de ce que seraient les trois modalités du jugement qui découlent de cette conception transcendantale de la copule. Dans la mesure où la modalité du jugement est définie comme une attitude de l'agent épistémique et que la conception transcendantale de la copule implique la manière dont est justifié le contenu du jugement, il semble, au moins à première vue, légitime de vouloir appliquer les modalités à la justification du contenu du jugement. Ainsi, la modalité du jugement serait la modalité de l'objectivité de la justification du jugement. La modalité d'un jugement concernerait la valeur que l'agent épistémique donne à sa

justification du contenu propositionnel de son jugement et les trois modalités du jugement seraient définies comme suit :

- Un jugement problématique serait un jugement dont la justification, la manière dont il est justifié par l'agent épistémique, est vue comme possiblement objective ;
- un jugement assertorique serait un jugement dont la justification, la manière dont il est justifié par l'agent épistémique, est vue comme réellement objective ;
- un jugement apodictique serait un jugement dont la justification, la manière dont il est justifié par l'agent épistémique, est vue comme nécessairement objective.

Bien que relativement tentante en elles-mêmes et relativement à la possibilité de les faire intervenir dans une méthode de construction de la connaissance, ces définitions posent un grave problème par rapport à la modalité du jugement. En effet, elles impliquent que la modalité d'un jugement soit en réalité un jugement de second ordre, un jugement dont l'objet est la justification que propose l'agent épistémique pour un autre jugement. Or, selon Kant, les jugements ont nécessairement une modalité. Ainsi, d'après ces définitions, il serait impossible de juger sans en plus porter un jugement sur la justification qui est proposée pour le premier jugement. En dehors du fait que cela semble être plutôt improbable (nous pouvons manifestement juger sans pour autant porter un autre jugement sur la justification du premier), cette interprétation conduirait à une régression à l'infini. En effet, le jugement sur la justification du premier jugement est également un jugement et a donc également une modalité. Le second jugement en appelle donc un troisième sur sa propre justification, et ainsi de suite.

Pour éviter ce problème, il est important de garder à l'esprit que la modalité du jugement est une attitude envers l'affirmation ou la négation de l'ensemble du contenu propositionnel. Les modalités du jugement ne sont pas, à proprement parler, des attitudes envers la seule justification du contenu propositionnel sur laquelle l'affirmation ou la négation se fonde. Pour autant, l'adoption de la conception transcendantale de la copule invite à considérer que la modalité d'un jugement, si elle n'est pas une attitude envers la

valeur de la justification du contenu propositionnel, n'en est pas moins *déterminée* par cette valeur. La modalité d'un jugement est alors l'attitude de l'agent épistémique, ou l'attitude que doit avoir l'agent épistémique, envers l'affirmation ou la négation du contenu propositionnel du jugement et cette attitude est déterminée par la justification que propose l'agent épistémique en question. Cette configuration permet donc d'éviter à la fois le problème de régression à l'infini lié à la configuration précédente et l'idée que les modalités du jugement soient de l'ordre du psychologisme. La modalité du jugement est bien une attitude propositionnelle, mais non psychologique. La modalité d'un jugement est l'attitude propositionnelle que *doit* adopter l'agent épistémique au regard de la justification qu'il a à proposer pour le contenu de son jugement. C'est ce caractère normatif qui fait que la modalité du jugement n'est pas du côté du psychologisme.

Dans cette perspective, un jugement problématique est un jugement dont la justification, la manière dont l'agent épistémique justifie, dans son jugement, le contenu propositionnel n'est pas suffisante pour déterminer la valeur de vérité de ce contenu propositionnel. La manière dont les éléments du contenu propositionnel sont rassemblés n'est pas objective et par conséquent, l'affirmation et la négation restent libres :

La proposition problématique est donc celle qui exprime une simple possibilité logique (qui n'est pas objective), c'est-à-dire un libre choix d'accorder une valeur à une telle proposition, une acceptation simplement arbitraire de celle-ci dans l'entendement⁶⁹. [CRP, A 75/B 101]

De fait, un des buts, si ce n'est le but principal de la « Dialectique transcendantale » est de montrer que l'argumentation en faveur des différentes thèses possibles dans le domaine de la métaphysique spéciale n'est pas conclusive. Autrement dit, il s'agit de montrer que la justification de ces différents jugements ne permet pas de déterminer la valeur de vérité de ces thèses. Ainsi, du point de vue théorique, les thèses de la métaphysique spéciale ne peuvent être l'objet que de jugements problématiques.

69. « Der problematische Satz ist also derjenige, der nur logische Möglichkeit (die nicht objektiv ist) ausdrückt, d.i. eine freie Wahl einen solchen Satz gelten zu lassen, eine bloß willkürliche Aufnehmung desselben in den Verstand. »

Si la définition du jugement problématique ne semble pas poser plus de problèmes, il en va autrement pour ce qui est de la définition du jugement assertorique et de sa distinction d'avec le jugement apodictique. En effet, il semble, au moins à première vue, qu'il n'y a que deux types de justification au sens large : les bonnes justifications, celles qui assurent l'objectivité du jugement, et les mauvaises justifications, celles qui n'assurent pas l'objectivité du jugement et qui déterminent par conséquent des jugements problématiques. Ainsi, dans la mesure où il y a bien trois modalités du jugement et que les mauvaises justifications ne peuvent déterminer que des jugements problématiques, il doit y avoir deux types de bonnes justifications : une qui détermine des jugements assertoriques et une autre qui détermine des jugements apodictiques.

Kant formule la distinction entre les jugements assertoriques et les jugements apodictiques de la manière suivante :

La proposition assertorique porte sur la réalité logique, autrement dit la vérité : ainsi par exemple, dans un syllogisme hypothétique l'antécédent intervient problématiquement dans la majeure, assertoriquement dans la mineure, et montre que la proposition est déjà liée à l'entendement en vertu de ses lois. La proposition apodictique pense la proposition assertorique comme déterminée par ces lois mêmes de l'entendement, et par conséquent comme procédant à une affirmation *a priori*, et elle exprime de cette façon une nécessité logique⁷⁰. [CRP, A 75-75/B 101]

Dans ce passage de la fin de la remarque explicative des modalités du jugement, il apparaît assez clairement que la justification qui détermine un jugement assertorique est une justification qui procure une validité objective au contenu propositionnel du jugement puisque celui-ci y est considéré comme vrai. Mais la différence avec le jugement apodictique est que la justification de ce dernier est *a priori*, c'est-à-dire absolument indépendante de

70. « Der assertorische sagt von logischer Wirklichkeit oder Wahrheit, wie etwa in einem hypothetischen Vernunftschluß das Antecedens im Obersatze problematisch, im Untersatze assertorisch vorkommt, und zeigt an, daß der Satz mit dem Verstande nach dessen Gesetzen schon verbunden sei; der apodiktische Satz denkt sich den assertorischen durch diese Gesetze des Verstandes selbst bestimmt, und daher a priori behauptend, und drückt auf solche Weise logische Notwendigkeit aus. »

l'expérience. On retrouve ainsi le lien entre le caractère *a priori* d'un jugement et sa nécessité. Un jugement *a priori* est nécessaire parce que sa justification détermine un jugement apodictique, c'est-à-dire un jugement qui voit l'affirmation ou la négation du contenu propositionnel comme nécessaire au regard de sa justification. Cela semble suggérer que la justification qui détermine un jugement assertorique n'est quant à elle pas *a priori* mais bien plutôt *a posteriori*. La modalité assertorique est donc la modalité de la connaissance empirique. Elle est « liée à l'entendement en vertu de ses lois ». Une connaissance empirique est effectivement en accord avec les lois de l'entendement (en réalité aucune connaissance n'est en désaccord avec les lois de l'entendement). Mais cela ne signifie pas qu'elle *dérive* de ces lois : il ne s'agit pas de connaissance *a priori*. Ainsi, la justification qui détermine ce type de jugement s'appuie évidemment sur l'entendement et ses lois, sans quoi elle ne procurerait pas d'objectivité au jugement. Mais elle ne s'appuie pas *que* sur cela, elle s'appuie également sur une ou des expériences. C'est par exemple le cas dans l'exemple que donne Kant dans l'introduction à la seconde édition de la *Critique de la raison pure* au sujet de la personne qui sait que sa maison, dont les fondations ont été minées, va s'effondrer⁷¹. Cette connaissance est en accord avec les lois de l'entendement, mais sa justification se fonde aussi sur d'autres connaissances qui sont empiriques. Ainsi, une justification valide qui s'appuie sur l'expérience détermine un jugement assertorique alors qu'une justification valide et *a priori* détermine un jugement apodictique.

Arrivé à ce point, l'intérêt et l'importance de la perspective intersubjective sur la question de la validité objective du jugement qui a été exposée par Kant dans les paragraphes 18 et 19 des *Prolégomènes* apparaît. En effet, grâce à cette perspective, il est possible de donner des caractérisations des trois modalités du jugement homogènes (et non pas en termes de types différents de justification) et de faire ressortir la possibilité d'un lien entre cette théorie des modalités du jugement et le rôle de l'argumentation avec autrui dans la construction de la connaissance⁷². Les définitions des trois modalités

71. Voir [CRP, B 2]

72. La réalité de ce lien sera défendue dans le chapitre portant directement sur la question de l'argumentation.

du jugement sont alors les suivantes :

- Un jugement problématique est un jugement dont la justification peut convaincre l'agent épistémique mais n'a pas besoin de convaincre d'autres agents épistémiques ;
- un jugement assertorique est un jugement dont la justification doit convaincre tous les agents qui ont fait les expériences, ou ont les connaissances empiriques impliquées par la justification ;
- un jugement apodictique est un jugement dont la justification doit convaincre tous les agents indépendamment de la diversité des expériences qu'ils ont pu faire ou de la diversité de leurs connaissances empiriques.

Ainsi, sur la base de ces définitions des trois modalités du jugement, la progression du jugement à travers les modalités du jugement se laisse comprendre aisément. Kant indique en effet, à la fin de sa remarque sur les modalités du jugement, qu'il y a une progression chronologique des modalités du jugement :

Or, puisque tout ici s'incorpore graduellement à l'entendement, en sorte que l'on juge d'abord quelque chose comme problématique, qu'ensuite on l'admet aussi assertoriquement comme vrai, et qu'enfin on l'affirme comme lié inséparablement à l'entendement, c'est-à-dire comme nécessaire et apodictique, on peut désigner ces trois fonctions de la modalité comme constituant aussi autant de moments de la pensée en général⁷³. [*CRP*, A 76/B 101]

L'idée est celle selon laquelle c'est le même contenu propositionnel qui est jugé, d'abord dans un jugement problématique, puis dans un jugement assertorique pour finir par un jugement apodictique. Étant données la définition de la modalité du jugement, cette progression apparaît être une progression de la justification du contenu propositionnel. Cette progression ne correspond cependant pas à une progression psychologique. Elle n'est pas décrite du point

73. « Weil nun hier alles sich gradweise dem Verstande einverleibt, so daß man zuvor etwas problematisch urteilt, darauf auch wohl es assertorisch als wahr annimmt, endlich als unzertrennlich mit dem Verstand verbunden, d.i. als notwendig und apodiktisch behauptet, so kann man diese drei Funktionen der Modalität auch so viele Momente des Denkens überhaupt nennen. »

de vue anthropologique de ce qui se passe de fait dans la construction de la connaissance. Il s'agit au contraire d'une description de ce qui *doit* se passer dans la construction de la connaissance scientifique. Ainsi, cette progression d'un contenu de connaissance à travers les trois modalités du jugement prend toute sa place au sein d'une méthode, voire d'une logique de la construction de la connaissance, et plus précisément de la construction de la justification de la connaissance. Un contenu de connaissance est d'abord l'objet d'un jugement problématique. La manière dont l'agent épistémique justifie ce contenu de connaissance n'est en effet pas valide pour d'autres agents épistémiques, ni pour l'affirmation ni pour la négation. Il s'agit donc d'un point de départ pour la construction de la connaissance : un contenu dont on ne peut, pour le moment, ni dire s'il est vrai ni s'il est faux. Puis, après l'évolution de la justification, le contenu propositionnel devient l'objet d'un jugement assertorique. La justification est valide pour tous les agents épistémiques ayant les connaissances empiriques nécessaires, c'est-à-dire ayant fait les expériences sur lesquelles se fonde la justification. Il s'agit alors d'une connaissance empirique. Pour finir, après une dernière évolution de la justification, le contenu propositionnel devient l'objet d'un jugement apodictique dont la justification est valide en droit pour tous les agents épistémiques, quel que soit leur historique expérimental. Arrivée à ce stade, la connaissance est une connaissance scientifique au sens fort dont la justification est *a priori*. Cette description de la progression des modalités du jugement n'est pas uniquement descriptive, elle est également normative. En effet, elle n'est pas établie sur la base de l'observation de ce qui se passe, mais bien sur la base de la théorie kantienne du jugement. C'est pourquoi il s'agit bien d'une logique de la construction de la justification des connaissances. Cette construction se fait notamment par purification de la justification de ses éléments purement subjectifs.

Chapitre 3

Les modalités de l'assentiment

Malgré le fait que les modalités du jugement, en tant que relatives à la valeur de la justification du contenu propositionnel, et donc relatives à la légitimité de la prétention de ce contenu à constituer le contenu d'une connaissance à proprement parler, pourraient sembler suffisantes pour dégager une méthode de la construction de la connaissance, au moins en ce qui concerne la justification, il faut tout de même introduire la question des modalités de l'assentiment, c'est-à-dire de la triade épistémique constituée de l'opinion, de la croyance et du savoir.

Avant même de poser la question de la définition et de la classification des trois modalités de l'assentiment, il faut tout d'abord déterminer plus précisément ce qu'est, selon Kant, un assentiment. Le terme français « assentiment » traduit, de manière neutre, le terme allemand « *Fürwahrhalten* ». Le terme allemand est le substantif construit à partir du verbe « *fürwahrhalten* » qui signifie « tenir pour vrai » et qui s'applique à des propositions. L'assentiment est donc, d'une manière générale, le fait de tenir une proposition, c'est-à-dire le contenu d'un jugement, pour vraie⁷⁴.

74. Nous choisissons de traduire ce terme allemand par le terme français « assentiment » à la fois pour des questions de facilité d'insertion dans les phrases françaises et pour éviter de faire porter à la traduction du terme seul trop de sens qui pourrait interférer avec l'interprétation des textes. Nous suivons également en cela le choix d'Alexandre Philonenko dans sa traduction de *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? [Orientation]*. Le choix d'Alain Renaut dans sa traduction de la *Critique de la raison pure [CRP]* de traduire « *Fürwahrhalten* » par « créance » – qu'il reprend par ailleurs explicitement à Marty et

De manière générale, l'assentiment est donc une attitude propositionnelle épistémique. Dans l'assentiment, une personne a une certaine attitude envers un contenu propositionnel : elle le tient pour vrai. Cette attitude est d'ordre épistémique, ce qui la distingue, au moins dans un premier temps, d'autres attitudes propositionnelles comme la crainte ou l'espoir.

Cette triade épistémique, ou triade des modalités de l'assentiment, est en effet étroitement liée à l'idée même de construction de la connaissance. Tout d'abord, l'idée de construction de la connaissance ne se rapporte pas, du moins directement, à la seule question de la valeur de vérité et de sa transmission, ni même à la question de la simple légitimité d'un contenu propositionnel à être un contenu de connaissance. Il a été vu au chapitre précédent que la seconde question est celle à laquelle répondent les modalités du jugement dans la mesure où elles portent sur la valeur de la justification du contenu propositionnel. Quant à la première question, celle de la valeur de vérité, elle est la question traditionnelle de la logique formelle classique. C'est ainsi par exemple que Gottlob Frege présente sa *Begriffsschrift* et les lois que cet ouvrage contient. La logique présentée dans cet ouvrage a pour objectif de donner les règles de transmission de la vérité, indépendamment de la question de ce qui a permis de découvrir ces vérités. Tout ce mouvement qui cherche dans la logique les relations objectives entre les vérités est, au moins en partie, une réaction au psychologisme de la logique de l'époque moderne qui était à la recherche des mécanismes de l'esprit et qui est alors accusée de psychologisme. Cependant, la question de la modalité de l'assentiment, et plus généralement celle de l'assentiment n'est pas, chez Kant, du côté de la psychologie et de la description des mécanismes de l'esprit. Lorsque les modalités de l'assentiment sont comprises correctement, il apparaît qu'elles ne sont pas purement descriptives et qu'elles possèdent un aspect normatif qui répond à la question de ce à quoi, ou plus précisément dans quelles conditions

Delamarre – peut par exemple rapprocher un peu trop l'assentiment d'une croyance passive, tout comme son choix de traduire ce terme par « adhésion » dans la *Critique de la faculté de juger* [CFJ]. De son côté, le choix de Jean-Pierre Fussler dans sa traduction de la *Critique de la raison pratique* [CRPr] d'utiliser le terme composé « acte-de-tenir-pour-vrai » implique que l'assentiment est un *acte*. Notre choix du terme « assentiment » n'est absolument pas polémique et se veut surtout un équivalent neutre et facile à manier du point de vue de la syntaxe des phrases françaises.

épistémiques un agent épistémique *doit* donner son assentiment, c'est-à-dire tenir le contenu propositionnel pour vrai. Or, précisément, la connaissance est quelque chose que l'on tient pour vrai. Une méthode ou une logique de la construction de la connaissance ne doit pas rendre compte de la transmission de la vérité indépendamment du fait que cette vérité soit aussi tenue pour vraie par les agents épistémiques.

En outre, les modalités de l'assentiment font davantage intervenir l'agent épistémique concret que les modalités du jugement. En effet, en tant que modalité normative déterminée par la valeur de la justification, les modalités du jugement concernent un agent épistémique idéal. De leur côté, les modalités de l'assentiment, dans la mesure où leurs définitions font intervenir la conscience de la suffisance des raisons de l'assentiment, concernent un agent épistémique concret. Cela permet d'ouvrir la réflexion sur les conditions concrètes de la construction de la connaissance. Or ces conditions sont également les conditions dans lesquelles se déroule l'argumentation. Les modalités de l'assentiment sont donc des éléments importants de la méthode kantienne de la construction de la connaissance en tant que cette dernière implique, comme nous le soutenons, une pratique de l'argumentation. A ces deux niveaux que sont les modalités du jugement et les modalités de l'assentiment, il faudrait également ajouter le niveau de l'assertion. Ce n'est pas parce qu'un agent épistémique a une opinion qu'il va asserter le contenu de cette opinion avec la réserve adéquate. Il peut tout à fait, même si cela n'est sans doute pas légitime, affirmer le contenu de son opinion sous la forme d'un savoir. En ce sens, les modalités de l'assentiment sont normatives, elles indiquent comment et avec quelle force les agents épistémiques doivent affirmer ce qu'ils tiennent pour vrai. En somme, le niveau des modalités du jugement indique la valeur logique de la justification que propose le jugement à propos de son contenu propositionnel. Le niveau des modalités de l'assentiment prend en considération la conscience que l'agent épistémique a de la valeur de la justification et des raisons de son jugement. Le niveau de l'assertion serait celui du comportement extérieur de l'agent épistémique et devrait être conforme à ce qu'indiquent les deux autres niveaux.

Pour finir sur cette idée de la relation entre le traitement kantien de

l'assentiment et de ses modalités d'une part et la construction de la connaissance d'autre part soulignons que la définition kantienne du savoir est réapparue récemment dans le débat épistémologique actuel concernant la question de la définition de la connaissance. C'est ainsi que Mark Schroeder [Schroeder 2015] propose, afin de répondre aux différents problèmes que rencontre la définition de la connaissance⁷⁵, de considérer la connaissance comme étant la croyance basée sur des raisons qui sont à la fois objectivement et subjectivement suffisantes.

D'autre part, il faut noter que les modalités de l'assentiment ne sont pas étrangères au projet critique lui-même, notamment relativement à des aspects qui sont liés à la question de la construction de la connaissance. Tout d'abord, au sein de la préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, Kant, présente le travail de la « Dialectique transcendantale », c'est-à-dire le travail qui consiste à montrer l'illégitimité de la métaphysique spéciale à vouloir établir une connaissance, en faisant référence aux deux modalités de l'assentiment que sont la croyance et le savoir :

Il me fallait donc mettre de côté le *savoir* afin d'obtenir de la place pour la *croyance*, et le dogmatisme de la métaphysique, c'est-à-dire le préjugé selon lequel il serait possible d'y faire des progrès sans une *Critique de la raison pure*, est la vraie source de toute incroyance entrant en conflit avec la moralité – incroyance qui est toujours fortement dogmatique⁷⁶. [CRP, B xxx].

Ainsi, ce qui peut être considéré comme le cœur même de la première critique a pour objectif de modifier la modalité de l'assentiment visée en ce qui

75. Les problèmes auxquels pense Mark Schroeder sont ceux qui sont liés au problème de Gettier. La définition classique de la connaissance comme croyance vraie justifiée n'est en effet pas satisfaisante dans la mesure où il est possible de construire un contre-exemple à cette définition. Le problème de Gettier [Gettier 1963] est le fait qu'il existe des cas dans lesquels une croyance vraie justifiée est en réalité le résultat de la chance de l'agent épistémique. Edmund Gettier propose l'expérience de pensée suivante : les différentes réponses à ce problème étant, selon Mark Schroeder soit trop vagues pour pouvoir permettre des prédictions soit trop complexes pour rendre compte de l'importance même de la notion de connaissance.

76. « Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen, und der Dogmatismus der Metaphysik, d.i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstrebenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist. »

concerne les thèses de la métaphysique spéciale. Cela correspond également à la fondation pratique de la métaphysique. La philosophie pratique prend en effet chez Kant, une place particulière, une place centrale même pour ce qui concerne les questions de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Mais la conséquence ici soulignée par Kant est le fait que la réponse à ces questions ne peut se faire que sous la modalité de la croyance, et cela n'est possible qu'une fois que la prétention à construire une réponse scientifique d'un point de vue théorique est réputée illégitime⁷⁷.

Il faut également souligner que la croyance en l'existence de Dieu et en l'immortalité de l'âme, c'est-à-dire les deux croyances relatives aux questions de la métaphysique spéciale⁷⁸, en tant que croyance de la raison elle-même, joue le rôle d'orientation de la raison, tant dans une perspective pratique que dans une perspective théorique. Le lien entre cette orientation de la raison par sa propre croyance et la méthode de construction de la connaissance sera étudié au chapitre suivant dans la section concernant l'orientation générale de la raison. Mais il apparaît d'ores et déjà que les modalités de l'assentiment ont une importance tant au niveau du projet critique lui-même qu'au niveau de l'idée d'une méthode de la construction de la connaissance.

3.1 *Status questionis*

Les modalités de l'assentiment ne font pas partie des éléments de la philosophie kantienne souvent étudiés. Cependant, il y a eu dernièrement un certain nombre d'études les concernant spécifiquement. Tout d'abord, Leslie Stevenson [Stevenson 2003] explore la classification de ces notions à travers

77. Cette mise de côté de la prétention au savoir pour faire de la place à la croyance passe également par un usage de l'argumentation qui est exposé par Kant dans la « Discipline de la raison pure relativement à son usage polémique ». Cet usage de l'argumentation sera étudié dans le cinquième chapitre de ce travail, section 5.2.2 p. 299 et suivantes.

78. Évidemment, il y a trois questions de la métaphysique spéciale : celle de l'existence de Dieu, celle de l'immortalité de l'âme et celle de la liberté. Cependant, seules les deux premières questions reçoivent une réponse sous la modalité de la croyance. La question de la liberté a un statut particulier du fait que la loi morale de la raison nous fait connaître notre liberté – « la loi morale est la *ratio cognoscendi* de la liberté » [CRPr, v, 5 n.]. C'est pourquoi, Kant, souligne dans la *Critique de la faculté de juger* [CFJ, v, 469] que l'Idée de la liberté est la seule Idée qui corresponde à un fait.

l'éclaircissement de la combinatoire proposée par Kant entre la suffisance objective et la suffisance subjective pour définir l'opinion, la croyance et le savoir. Après le travail de classification qui l'amène à souligner l'importance de la conscience de l'agent relativement à la suffisance objective et la suffisance subjective des raisons de son assentiment, Leslie Stevenson en vient, à travers la définition de ce que sont ces suffisances objective et subjective, à inclure le point de vue moral [Stevenson 2003, p. 85] et à souligner la spécificité de la croyance par rapport aux deux autres types d'assentiments. Il finit par distinguer entre différents types de croyances : la croyance sur la base du témoignage d'autrui, la croyance pragmatique et la croyance pratique.

De la même manière, Andrew Chignell procède à une classification, légèrement différente, des différents types d'assentiments en s'appuyant sur la même combinatoire. Son principal objectif est de souligner l'importance de ce que Kant appelle la « croyance doctrinale » [CRP, A 825/B 853]. Il procède d'abord indirectement en se servant de l'élaboration de la classification des différents types d'assentiment pour mettre en avant la richesse et la complexité des différentes conceptions kantienne de la justification [Chignell 2007b], puis plus directement en explorant le concept même de croyance [Chignell 2007a].

De son côté, Lawrence Pasternack se concentre moins sur la classification et la taxinomie des différents types d'assentiments. Il procède d'abord à une étude historique de l'évolution du concept de croyance en tant que type d'assentiment, notamment mettant cette évolution en relation avec le manuel de Meier que Kant utilisait dans le cadre de son enseignement de la logique [Pasternack 2011]. Puis, dans un autre article [Pasternack 2014b], il étudie plus profondément la notion d'opinion en soulignant son lien avec la formation d'hypothèse [Pasternack 2014b, p. 67. ss.] et son rôle dans le cadre de ce que serait, en accord avec Kant, une logique appliquée générale. C'est ainsi que, après avoir mis en avant le fonctionnement de la distinction entre les préjugés et l'opinion [Pasternack 2014b, p. 71 ss.], il expose le rôle de deux pierres de touches que Kant propose : le pari et la communication [Pasternack 2014b, p. 75 ss.]. Lawrence Pasternack souligne en conclusion que ces deux pierres de touches ne sont certes pas des tests parfaits permet-

tant, à coup sûr, de distinguer l'opinion de la persuasion, mais elles ne sont cependant pas sans valeur.

En ce qui nous concerne, nous n'allons pas nous concentrer sur la question de la taxinomie des différents types d'assentiment. En effet, d'une part, l'étude va faire apparaître que la combinatoire que propose Kant est sans doute davantage un outil pédagogique, et d'autre part nous cherchons plutôt à déterminer le rôle et le fonctionnement des différents types d'assentiments. Les chapitres suivants concernant l'orientation et l'argumentation pourront alors déterminer comment ces modalités de l'assentiment doivent être utilisées dans le cadre de la construction de la connaissance.

3.2 Les prédécesseurs de Kant

Avant de commencer les analyses des textes de Kant et dans la perspective de déterminer son originalité et l'apport de la perspective transcendantale sur ces questions, nous allons exposer les conceptions importantes que Kant pouvait avoir face à lui lorsqu'il élaborait la sienne propre. Ce détour par l'horizon intellectuel de Kant concernant la notion d'assentiment et ses modalités va cependant être plus bref que celui du chapitre sur les modalités du jugement. En effet, d'une part les notions sont techniquement moins complexes et moins ancrées dans la philosophie critique, et d'autre part Kant se situe moins directement par rapport à ces prédécesseurs en ce qui concerne l'assentiment et ses modalités qu'en ce qui concerne le jugement et ses modalités. Pour autant, ce qu'est et comment fonctionne l'assentiment est une question que l'on retrouve chez de nombreux philosophes. Nous allons nous concentrer sur l'exposé de John Locke dans le quatrième livre de son *Essai sur l'entendement humain* [Locke 2002] et sur celui de George Meier dans son *Auszug aus der Vernunftlehre* [Meier 2008]. Évidemment, même si l'on décide, pour des raisons de période chronologique, de se restreindre à l'époque moderne, John Locke et George Meier ne sont pas les deux seuls philosophes à traiter de la notion d'assentiment. Dès Descartes, la notion d'assentiment est d'importance. Elle est en effet l'objet de la quatrième des *Méditations métaphysiques* et au centre de la théorie de l'erreur que Des-

cartes y déploie. Descartes considère en effet que nous faisons des erreurs lorsque nous donnons notre assentiment sans nous appuyer sur le travail de l'entendement. Cela est possible et s'explique à la fois par le caractère fini de l'entendement et par le caractère infini de la volonté. En somme, nous courrons le risque de l'erreur lorsque nous voulons juger là où l'entendement ne peut pas. Ainsi, l'assentiment est clairement donné volontairement dans la conception de Descartes. Par la suite, toute la philosophie cartésienne est naturellement concernée par cette question. D'autre part, dans la philosophie de Hume la notion d'assentiment, et plus particulièrement de croyance (« *belief* »), est également importante. Cependant, la manière dont David Hume conçoit la croyance n'est pas vraiment en relation avec la discussion de Kant concernant la notion d'assentiment et ses modalités mais plutôt avec la question de la formation de jugements causaux⁷⁹. Il semble que, concernant la notion d'assentiment, Kant est davantage en discussion avec John Locke qu'avec David Hume.

Pour finir, Kant développe sa conception de l'assentiment et de ses modalités principalement dans le cadre de son enseignement de la logique. Or, cet enseignement est un commentaire du manuel de Meier. C'est donc naturellement que nous sommes conduits à considérer la conception de Meier comme un point d'appui de Kant pour construire la sienne propre. Concernant le détour par Locke et en dehors de la connaissance directe que Kant pouvait avoir des écrits du philosophe anglais, comme le note Riccardo Pozzo [Pozzo 2005, p. 185 n. 1], Meier est l'introducteur de la philosophie de Locke en Allemagne. Nous allons donc procéder à l'exposé de la position de John Locke puis à celui de la position de George Meier concernant la notion d'assentiment et ses modalités.

79. Hume conçoit la formation d'une croyance comme le transfert de la vivacité d'une idée à celle qui la suit, ce transfert se faisant sur la base de l'observation de nombreux cas similaires. Ainsi, si Kant discute cette conception, cette discussion se situe plutôt dans les passages de Kant concernant l'objectivité des jugements.

3.2.1 John Locke

John Locke traite des degrés de l'assentiment dans le chapitre seize du quatrième livre de l'*Essai sur l'entendement humain*. Ce chapitre vient juste après celui dans lequel Locke traite de la probabilité. L'idée principale du chapitre seize est justement qu'il faut adapter le degré de son assentiment à la probabilité de la connaissance que l'on juge. Cette thèse est l'objet du premier paragraphe du chapitre seize :

Les motifs de probabilité établis dans le chapitre précédent sont aussi bien les fondations sur lesquelles se construit l'*assentiment* que les critères sur lesquels sont (ou doivent être) *réglés* ses différents degrés.
[Locke 2002, p. 252]

La probabilité dont il est question dans le chapitre quinze est la probabilité subjective. Il ne s'agit pas de la probabilité qu'un événement se produise ou non, par exemple la probabilité qu'un joueur tire un double six au dès. Cela serait la probabilité objective. Il s'agit bien plutôt de la probabilité que la proposition que la personne juge être vraie le soit effectivement. La mise en relation avec les degrés de l'assentiment est alors naturelle. Locke présente l'idée de cette probabilité en distinguant entre la connaissance que l'on acquiert par une démonstration mathématique et la même connaissance, du point de vue du contenu, que l'on acquiert en faisant confiance au mathématicien qui a construit la démonstration sans que l'on ne comprenne cette démonstration.

Il prend l'exemple de l'égalité de la somme des angles d'un triangle à deux droits. Le mathématicien démontre cette égalité de manière à ce qu'il possède par la suite une connaissance certaine de cette égalité. Dans le vocabulaire de Locke, le mathématicien procède en percevant l'accord ou le désaccord des idées intermédiaires. Pour Locke, il s'agit d'une connaissance intuitive dans la mesure où la chaîne des idées qui constituent la démonstration est parcourue afin de percevoir par l'intuition l'accord ou le désaccord des idées avec leurs voisines. Ce procédé produit alors une connaissance dans le sens où il n'y a pas là de probabilité mais une certitude absolue.

Par contre, une autre personne qui ne comprend pas les démonstrations

mathématiques ou qui n'a tout simplement pas pris connaissance de cette démonstration peut tout de même connaître cette égalité dans la mesure où le mathématicien lui en donne connaissance. En se fondant sur le principe que le mathématicien « n'a pas l'habitude d'affirmer des choses contredisant ou dépassant sa connaissance ». [Locke 2002, p. 244] Ainsi, sa connaissance dépend de la véracité du mathématicien. Cette véracité est une habitude qui a été constatée mais elle n'est en aucun cas nécessaire. La personne peut donc avoir une certaine confiance dans la vérité de la connaissance ainsi acquise, mais pas une certitude absolue. Sa connaissance est probable.

Cette introduction de l'idée de probabilité est importante dans l'économie de l'*Essai* dans la mesure où son rôle au sein de l'activité épistémique des hommes est de « suppléer au manque de connaissance ». [Locke 2002, p. 244] La sphère de la connaissance à portée de l'entendement humain est, selon Locke, limitée. La fin de l'*Essai sur l'entendement humain* contient des considérations sur la place et le rôle de la connaissance dans la conduite de la vie humaine. Nous ne prendrons pas parti relativement à la question de la finalité de l'ouvrage : est-ce un ouvrage d'épistémologie ou est-il plutôt orienté vers des questions éthiques⁸⁰ ? Cependant, l'introduction du jugement, de la probabilité et des degrés de l'assentiment à la fin de l'ouvrage répond à une question d'ordre pratique relativement à la limitation de nos connaissances :

Les facultés de l'entendement n'ont pas été données à l'homme seulement pour la spéculation, mais aussi pour la conduite de la vie ; aussi serait-il complètement désemparé s'il n'avait pour le diriger que ce qui a la certitude de la véritable *connaissance*. Car, on vient de le voir, cette connaissance étant très limitée et très insuffisante, il resterait souvent complètement dans le noir, et pour la plupart des actions de sa vie il serait totalement entravé, s'il n'avait rien pour le guider en l'absence de connaissance claire et certaine : celui qui ne mangera pas tant qu'il n'aura pas la démonstration que telle chose le nourrira, celui qui ne bougera pas tant qu'il ne connaîtra pas de façon infaillible que son projet sera couronné de succès, n'aura guère autre chose à faire que de s'asseoir et de se laisser mourir. [Locke 2002, p. 239]

80. Pour une discussion de cette question, il est possible de se reporter à l'ouvrage de Nicholas Wolterstorff [Wolterstorff 1996].

C'est alors qu'intervient le jugement. La distinction entre la connaissance et le jugement se fait par l'idée de certitude. Dans la connaissance l'accord et le désaccord des idées sont perçus avec certitude alors que dans le jugement ils sont présumés. L'homme a besoin de présumer des connexions entre des idées afin de pouvoir conduire sa vie. Il s'agit donc en premier lieu d'une question pratique et non pas épistémologique. La tâche philosophique est alors de trouver des règles afin de mener correctement ces présomptions.

Le philosophe anglais en arrive ainsi à la question de l'éthique de la croyance : comment gouverner nos assentiments ? Il donne alors un certain nombre de règles qu'il faut suivre pour donner correctement notre assentiment. L'idée générale étant celle d'une proportion du degré de l'assentiment au degré de la probabilité, l'assentiment progresse sous forme de degré. Il n'y a pas à proprement parler différentes *modalités* de l'assentiment, mais une gradation de ce dernier. L'assentiment reste une notion purement épistémologique, il se fonde uniquement sur des justifications théoriques, même si elles sont parfois minces et même si c'est à l'occasion d'une urgence pratique. Autrement dit, le fait de devoir donner un assentiment peut avoir une raison d'ordre pratique comme la nécessité d'agir, mais l'assentiment en tant que tel, c'est-à-dire ce que nous allons tenir pour vrai et à quel degré nous allons le faire ne se fonde que sur des raisons théoriques selon Locke. Les règles qui permettent de mesurer le degré d'assentiment qu'il faut donner sont nombreuses et il ne convient pas ici de les détailler. Pour autant, soulignons que le philosophe anglais introduit dans le cadre de ces règles l'idée de liberté des opinions que nous retrouverons également chez Kant ⁸¹.

3.2.2 Meier

Dans son manuel de logique, Meier traite de l'opinion, de la croyance et du savoir dans des sections différentes, sans être non plus trop éloignées les

81. John Locke développe cette idée de liberté et de tolérance à l'égard des opinions d'autrui au paragraphe 4 du chapitre 16 [Locke 2002, pp. 254-256]. Les passages de Kant défendant la même idée dans le même contexte sont célèbres. Il s'agit des opuscules sur les Lumières [*Lumières*], et sur l'orientation [*Orientation*]. Nous reviendrons en détail sur leur argumentation dans le chapitre sur l'argumentation section 5.1.2 p. 277 et suivantes.

unes des autres. Il traite du savoir en relation avec la notion de certitude, certitude qu'il définit comme « la conscience de la vérité⁸² » [Meier 2008, p. 42, § 155]. Le savoir est alors la connaissance avec certitude. Comme le souligne Robert Theis [Theis 2012, p. 218], cela signifie qu'à la différence de ce qui se passe chez Christian Wolff⁸³, Meier définit la science définie par un aspect subjectif : la certitude de l'agent épistémique. Nous remarquons que cela constitue une certaine similitude avec la conception de Locke, ce qui s'explique notamment du fait que Meier est l'introducteur de la philosophie de Locke en Allemagne à l'époque. Cela n'est pas non plus sans résonance avec la conception de Kant, nous verrons en effet que ce dernier distingue entre la vérité et l'assentiment justement en situant l'assentiment du côté subjectif⁸⁴ et que la distinction entre les trois modalités de l'assentiment est formulée à l'aide de la notion de conscience de la suffisance des raisons⁸⁵.

Pour suivre l'ordre du manuel de Meier, la notion d'opinion est traitée, après le passage par le traitement de la notion de préjugés, à partir du paragraphe 181 de l'*Auszug aus der Vernunftlehre*. Elle est définie en contraste avec le savoir puisqu'il s'agit d'une « connaissance incertaine ». [Meier 2008, p. 51, § 181] Meier fait ensuite la distinction, au sein de la notion d'opinion, entre la notion d'opinion commune et la notion d'opinion philosophique :

Une opinion est soit acceptée comme un fondement par lequel nous expliquons les phénomènes dans le monde, ou non. Dans le dernier cas c'est une opinion commune (*opinio vulgaris*). Dans le premier cas c'est une opinion philosophique ou savante (*opinio vulgaris, erudita*)⁸⁶. [Meier 2008, p. 51, § 181]

Nous retrouverons chez Kant ce lien entre la notion d'opinion et celle

82. « Die Gewissheit (certitudo subiective spectata) ist das Bewusstsein der Wahrheit »

83. Pour des analyses comparatives détaillées des trois notions d'opinion, de croyance et de savoir dans les logiques de Christian Wolff, Alexandre Baumgarten et George Meier nous renvoyons à l'article de Robert Theis [Theis 2012]

84. cf. p. 168

85. cf. p. 173

86. « Eine Meinung wird entweder als ein Grund angenommen, aus welchem wir die Erscheinungen in der Welt erklären, oder nicht. Die letzte ist eine gemeine Meinung (*opinio vulgaris*). Die erste ist eine philosophische oder gelehrte Meinung (*hypothesis philosophica, erudita*). »

d'hypothèse scientifique, notamment autour de l'idée qu'une hypothèse doit posséder un pouvoir explicatif.

En ce qui concerne la croyance, qui est traitée à partir du paragraphe 206, elle est entièrement rapprochée de la question du témoignage. Dans la conception de Meier, la croyance est l'assentiment que l'on donne sur la base d'un témoignage. Cela n'est pas éloigné de l'exemple de Locke dans lequel une personne accepte un résultat mathématique parce qu'un mathématicien lui dit l'avoir prouvé et non parce qu'elle a elle-même vu et compris la démonstration. Meier s'engage également dans les paragraphes suivants dans un exposé des différents types de témoignages et des différents critères d'acceptation des témoignages.

Dans la mesure où l'ouvrage de Meier est celui sur la base duquel Kant a fait son enseignement de la logique pendant une quarantaine d'années, il n'est pas surprenant de retrouver des éléments de la conception de Meier dans celle de Kant. C'est le cas particulièrement en ce qui concerne la relation de l'opinion avec la question de l'usage des hypothèses dans la construction de la science. Cependant, cela est intégré dans le cadre de la philosophie transcendantale. Il faut également souligner une différence importante concernant la conception de la croyance. Kant a ici une conception originale, il supprime pour ainsi dire totalement la question de l'assentiment sur la base de témoignages de la sphère de la croyance et y introduit le point de vue pratique.

3.3 Qu'est-ce qu'un assentiment ?

La notion d'assentiment, c'est-à-dire du fait de tenir une proposition pour vraie, n'est pas une notion qui semble thématifiée de manière centrale dans les écrits de Kant. Elle apparaît clairement dans le cadre de son enseignement de la logique, tant dans ses notes en marges de l'ouvrage de Meier que dans les retranscriptions de ses cours par des auditeurs. Cela n'est pas vraiment surprenant et ne témoigne pas d'une originalité du discours kantien. En effet, son enseignement de la logique est en réalité un commentaire du manuel dont il se servait, c'est-à-dire de l'*Auszug aus der Vernunftlehre*, dans lequel il est question de cette notion et de la triade composée de l'opinion, de la croyance

et du savoir. Kant est alors un héritier d'une tradition puisque le discours sur les modalités de l'assentiment se retrouve dans la logique de Wolff, puis celle de Baumgarten, avant d'arriver dans celle de Meier⁸⁷. Dans cette perspective, le discours kantien sur la notion d'assentiment ne semblerait pas être de l'ordre de la philosophie critique à proprement parler. D'autant que, s'il est bien question de la notion d'assentiment et des trois modalités de celui-ci dans la *Critique de la raison pure*, celle-ci ne place pas son traitement de cette notion dans un passage qui semble central. En effet, seule la troisième section du « Canon de la raison pure » traite de ces questions. C'est pourquoi la notion d'assentiment ne fait pas partie des centres d'intérêts traditionnels des études kantienne.

Pourtant, en dehors de son traitement dans le cadre de l'enseignement de la logique et de la troisième section du « Canon de la raison pure », la modalité de la croyance est au centre de la « Dialectique de la raison pratique pure » au sein de la seconde critique et de l'opuscule « Qu'appelle-t-on s'orienter dans la pensée ? ». Les trois modalités de l'assentiment sont aussi remises au travail dans la « Doctrine de la méthode » de la *Critique de la faculté de juger*. Ainsi, même si la notion d'assentiment n'apparaît pas dans des passages qui semblent centraux, elle apparaît tout au long de l'élaboration de la philosophie critique. Cependant, cette situation un peu périphérique au sein du corpus kantien et le fait que le traitement des modalités de l'assentiment semble davantage développé dans le cadre du corpus non directement critique, à savoir les cours de logique, font qu'il faut faire preuve de précaution quant à leur étude. En effet, voulant défendre l'idée que les modalités de l'assentiment font partie intégrante de la philosophie critique, nous ne pouvons pas prendre pour point de départ la source la plus importante d'information : les cours de Kant sur la logique. Nous devons partir des quelques textes proprement critiques. Cela ne signifie cependant pas que nous devons nous interdire toute aide du discours contenu dans les cours de logique, l'enseignement de Kant étant souvent le laboratoire de sa philosophie, mais uniquement pour venir confirmer ce que nous comprenons du discours critique. Une dernière

87. Pour une étude historique de la manière dont le discours passe d'un auteur à l'autre, il est bon de se référer à l'article de Robert Theis [Theis 2012].

difficulté réside dans le fait que les différents discours, et plus particulièrement le traitement des modalités de l'assentiment dans le cadre de la *Critique de la raison pure* et celui qui se trouve à la fin de la *Critique de la faculté de juger* n'apparaissent pas immédiatement comme consistants. Il y a des différences qui semblent à première vue difficiles à concilier. Nous devons par conséquent commencer par étudier ces deux passages indépendamment l'un de l'autre avant de poser la question de leur relation. Il apparaîtra alors que les différences ne sont pas irréconciliables et sont davantage le résultat d'un changement de perspective et de contexte argumentatif que le résultat d'un changement de conception de la part de Kant.

La définition que Kant donne de l'assentiment dans la troisième section du « Canon de la raison pure » est la suivante :

L'assentiment est un fait dans notre entendement, qui peut reposer sur des principes objectifs, mais requiert aussi des causes subjectives dans l'esprit de celui qui, alors, effectue le jugement ⁸⁸. [*CRP*, A 820/B 848]

La première chose à remarquer est que l'assentiment est qualifié de fait, « *eine Begebenheit* ». L'assentiment est quelque chose qui est donné. Il semblerait donc qu'il ne soit pas volontaire : puisqu'il est donné, il n'est pas le fruit de notre volonté. Ce point est confirmé par un certain nombre de passages des cours de Kant sur la logique, par exemple dans ce passage de la *Logique Dohna-Wundlacken* :

L'assentiment appartient à l'entendement, mais la recherche à la volonté ⁸⁹. [*LogDohn.*, xxiv, 736]

Dans ce passage, Kant met en opposition, tout en les mettant aussi en relation, l'assentiment et la recherche en soulignant le caractère volontaire de la recherche. L'idée est que l'on ne peut pas donner son assentiment à volonté mais que l'on peut par contre orienter son activité de recherche selon

88. « Das Fürwahrhalten ist eine Begebenheit in unserem Verstande, die auf objectiven Gründen beruhen mag, aber auch subjective Ursachen im Gemüte dessen, der da urteilt, erfordert. »

89. « Fürwahrhalten gehört zum Verstande, Untersuchung aber zur Willkür. »

sa volonté. Ainsi, le rapport entre la volonté et l'assentiment est indirect. La volonté dirige la recherche dont les résultats déterminent l'assentiment. Cela signifie également que l'assentiment, s'il est une activité, ne l'est pas au même titre que la recherche. Il peut relever de l'activité de l'entendement, mais il n'est pas une activité volontaire.

Cette citation de la *Logique Dohna-Wundlacken* est confirmée par des passages parallèles dans d'autres retranscriptions des leçons de Kant sur la logique⁹⁰. Tous ces passages parallèles sont les commentaires de Kant relativement au paragraphe 168 de l'ouvrage de Meier. Dans ce paragraphe, Meier introduit l'idée que, relativement à une connaissance, nous pouvons soit lui donner notre approbation, soit lui la refuser, ou encore suspendre son jugement :index[nominum]Meier Jugement !suspension du

Nous donnons notre approbation à une connaissance ou nous l'acceptons (*assentiri, ponere aliquid*) lorsque nous la tenons pour vraie. Nous la rejetons (*tollere aliquid*) lorsque nous la tenons pour fausse. Et nous retenons notre approbation (*suspendere iudicium*) lorsque nous faisons ni l'un ni l'autre. Lorsque nous acceptons ou rejetons une connaissance incertaine, nous faisons cela soit parce que nous reconnaissons plusieurs critères de la correction ou de l'incorrection, ou alors nous ne reconnaissons absolument aucun de ces critères. Dans ce dernier cas, nous nous précipitons (*praecipitantia*) et la connaissance incertaine que nous acceptons ou rejetons par précipitation est une connaissance sollicitée, un préjugé, une opinion préconçue (*praecaria cognitio, praevudicium, praconcepta opinio*). La connaissance sollicitée n'est absolument pas une connaissance savante § 21. 17., et tous les préjugés peuvent être évités dans la connaissance savante, et ils sont par conséquent une souillure impardonnable de celles-ci⁹¹. [Meier 2008, § 168]

90. Il est possible de se référer à [*LogVien.*, XXIV, 859] où Kant indique explicitement que la volonté n'a qu'une influence indirecte sur l'assentiment, ou plus simplement à la *Logique de Jäsche* [*Log.*, IX, 74] où Kant affirme la même chose. Mais Kant soutient le caractère indirect de l'influence de la volonté sur l'assentiment dès la *Logique Blomberg* [*LogBlom.*, XXIV, 157] en prenant l'exemple de l'homme d'affaire qui, face à ses comptes, ne peut pas juger que son solde est positif, même s'il le veut, alors que le résultat des calculs montre le contraire.

91. « Wir geben einer Erkenntniss unsern Beifall, oder wir nehmen sie an (*assentiri, ponere aliquid*) wenn wir sie für wahr halten ; wir verwerfen sie (*tollere aliquid*), wenn wir sie für falsch halten ; und wir halten unsern Beifall zurück (*suspendere iudicium*), wenn wir keins von beiden thun. Wenn wir eine ungewisse Erkenntniss annehmen oder verwerfen, so

Dans ce paragraphe, l'assentiment est thématiquement en terme d'approbation, « *Beifall* », ou de négation, c'est-à-dire du fait de nier, « *verwerfen* ». Cependant, le terme allemand de « *fürwahrhalten* » se retrouve bien dans l'explication du fait de donner son assentiment, même si c'est dans sa forme pour ainsi dire décomposée. Il est à noter que Meier ne soulève pas explicitement la question du caractère volontaire ou non de l'assentiment. Cependant, il apparaît assez clairement qu'il considère l'assentiment comme quelque chose de volontaire. En effet, ce paragraphe introduit la réflexion sur les préjugés thématiquement comme des jugements précipités. Un jugement est précipité dans la mesure où nous donnons ou refusons notre approbation à une connaissance sans avoir encore reconnu les « critères de la correction ou de l'incorrection » de la connaissance. Meier a développé ces critères auxquels il fait ici référence dans la quatrième section de son manuel dévolue à la vérité de la connaissance savante (« *Von der Wahrheit der gelehrten Erkenntniss* »). L'idée est alors qu'il *faut* donner, refuser ou retenir son approbation en conformité avec la satisfaction ou non de ces critères. Il y a donc un caractère normatif dans les propos de Meier qui implique que l'on ait un certain contrôle sur notre assentiment. Quoiqu'il en soit, dans ce paragraphe et relativement à la question des préjugés, il est surtout question de cas dans lesquels on donne ou on refuse notre assentiment là où l'on devrait le suspendre. Il n'est donc pas question d'aller volontairement contre ce qu'indiquent les critères de la vérité, mais de donner ou de refuser volontairement son assentiment en l'absence d'informations d'ordre logique relativement à la satisfaction de ces critères.

En commentant ce paragraphe lors de son enseignement de la logique, Kant prend bien soin de préciser explicitement et à l'aide d'exemples développés que l'on ne peut pas donner, refuser ou même suspendre son assentiment

thun wir dieses entweder, weil wir einige Kennzeichen der Richtigkeit oder Unrichtigkeit erkennen, oder wir erkennen gar keine dieser Kennzeichen. In dem letzten Falle übereilen wir uns (*praecipitantia*), und die ungewisse Erkenntniss, die wir aus Übereilung annehmen oder verwerfen, ist eine erbettelte Erkenntniss, ein Vorurtheil, eine vorgefasste Meinung (*praecaria cognitio, praeiudicium, praeconcepta opinio*). Die erbettelte Erkenntniss ist gar keine gelehrte Erkenntniss §. 21. 17, und alle Vorurtheile können in der gelehrten Erkenntniss vermieden werden, und sie sind demnach ein unverantwortlicher Schandfleck derselben. »

en contradiction avec ce que l'on connaît de la réalité.

Ainsi, en plus d'être un fait, l'assentiment est relatif à l'entendement. Pour être plus précis, c'est un fait qui a lieu dans l'entendement. Cela signifie que l'assentiment, d'un point de vue kantien, est davantage un concept épistémologique qu'un concept de philosophie de l'esprit. L'appartenance de l'assentiment à l'entendement, également souligné par le passage de la *Logique Dohna-Wundlacken* implique la relation de l'assentiment aux lois de l'entendement, c'est-à-dire aux lois de l'objectivité. Cependant, le passage de la *Critique de la raison pure* indique explicitement que le fait que l'assentiment repose sur des principes objectifs, c'est-à-dire sur les lois de l'entendement, n'est que de l'ordre de la possibilité : « l'assentiment *peut* reposer sur des principes objectifs ». [CRP, A 820/B 848] (je souligne) Cela n'est donc pas essentiel à l'assentiment.

Par contre, Kant indique explicitement que l'existence de causes subjectives dans l'esprit de celui qui juge est essentielle. Sans ces causes, l'assentiment ne serait pas. Cela s'explique simplement par le principe que tout événement a sa cause. L'assentiment étant un fait, quelque chose qui se passe, il doit avoir au moins une cause. Ces causes se situent dans l'esprit de celui qui juge. C'est ici, sans doute, que le concept d'assentiment relève de la philosophie de l'esprit. Il est bien un concept épistémologique relatif à la construction de la science, mais il relève également de la philosophie de l'esprit en ce qu'il s'agit de la construction concrète de la science, la construction de la science dans l'esprit des hommes.

Cette distinction entre les causes de l'assentiment dans l'esprit de celui qui juge et les raisons objectives de l'assentiment ouvre sur le caractère normatif de ces raisons objectives. Un assentiment n'est pas toujours juste. Il advient du fait d'un certain nombre de causes dans l'esprit de celui qui juge. Mais cela ne signifie pas qu'il doive ou qu'il aurait dû advenir. Ce qui doit advenir, ce sont les assentiments fondés sur les raisons objectives. Il y a donc ici la distinction entre ce qui est et ce qui doit être.

Celui qui tient une proposition pour vraie a, dans son esprit, un certain nombre de choses qui provoquent l'assentiment. Cela fait partie, pour ainsi dire, de la vie de son esprit. Ce qui provoque l'assentiment peut sans doute

être de diverse nature. Pour reprendre l'exemple de l'avocat pris dans un accident de voiture (voir p. 77), ce qui provoque l'assentiment de cet avocat à la proposition selon laquelle l'homme allongé a été expulsé du véhicule que son taxi vient de heurter peut être de l'ordre de l'argument rationnel : la relation entre ce qui vient de se passer et la position de l'homme sur la chaussée. Ou bien de l'ordre de la réaction non rationnelle : la peur d'être tenu responsable parce qu'il a demandé au chauffeur de son taxi de se dépêcher, ou une sorte d'habitude parce qu'il est spécialiste de ce genre de cas. Mais peu importe dans un premier temps la teneur et le statut de ces causes, le fait est que l'assentiment en découle sans intervention volontaire de la part de la personne qui donne son assentiment.

Par contre, les raisons objectives fondent l'assentiment lorsqu'il est juste. La perspective est alors normative dans la mesure où l'assentiment juste est ce à quoi l'enquête scientifique *doit* aboutir même si, de fait, elle n'y aboutit pas toujours. Cependant, dans la mesure où l'assentiment n'est pas volontaire, les raisons objectives, en tant qu'elles sont seulement objectives, ne peuvent pas influencer l'assentiment. Pour le dire autrement, les raisons objectives ont besoin d'être également des causes subjectives, c'est-à-dire quelque chose de présent dans l'esprit de celui qui juge, pour pouvoir influencer son assentiment. Il ne faut donc pas comprendre les causes subjectives comme quelque chose de nécessairement propre à celui qui porte le jugement et par conséquent comme quelque chose de non objectif. Un assentiment est nécessairement causé par une ou des causes subjectives, mais il arrive que ces causes soient également des raisons objectives. Les raisons objectives sont donc ce qu'il *faut* avoir à l'esprit afin qu'elles provoquent, en tant qu'elles en sont alors les causes subjectives, l'assentiment juste.

À la suite de cette première caractérisation, Kant construit la distinction entre conviction et persuasion. En réalité, cette distinction anticipe légèrement la suite dans la mesure où elle met en œuvre la question de la suffisance objective des raisons et l'équation entre l'objectivité et la validité pour chacun qui est développée par la suite dans cette section de la *Critique de la raison pure*⁹². Pour autant et dans la mesure où cette distinction apparaît

92. L'équation entre la validité objective et la validité pour chacun, c'est-à-dire la validité

dans la seconde caractérisation de l'assentiment que donne Kant dans ce texte, il faut exposer ici les termes de cette distinction. Kant la construit de la manière suivante :

Quand l'assentiment possède une validité pour chacun, en tant qu'il a simplement de la raison, ce sur quoi il se fonde est objectivement suffisant, et l'assentiment s'appelle dès lors *conviction*. Si l'assentiment se fonde uniquement dans la nature particulière du sujet, elle est appelée *persuasion*⁹³. [*CRP*, A 820/B 848]

Sans approfondir ici la question de la suffisance objective et de l'équation entre l'objectivité et la validité pour chacun, la conviction est rapportée à ce qui est fondé dans des raisons objectives et la persuasion est définie comme ce qui est simplement provoqué par des causes subjectives. À de nombreux endroits, dont le paragraphe qui suit celui-ci, Kant affirme en effet que la validité objective se reconnaît par la validité universelle, c'est-à-dire pour tous. En ce qui concerne la persuasion, le mot important est « uniquement ». Si ce qui provoque l'assentiment le provoque uniquement chez cette personne, alors ce sont de simples causes subjectives qui ne sont pas en même temps des raisons objectives et l'assentiment est de l'ordre de la simple persuasion. Pour mettre cela en relation avec la première caractérisation de l'assentiment et le couple formé des causes subjectives et des raisons objectives, la persuasion est de l'ordre de l'assentiment provoqué par des causes subjectives qui ne sont aucunement des raisons objectives. Dans les causes subjectives de la persuasion, il n'y en a absolument aucune qui soit également une raison objective et qui pourrait ainsi valoir pour les autres individus. Par contre, si l'on prend la précision selon laquelle la persuasion est un assentiment qui « se fonde *uniquement* dans la nature particulière du sujet » [*CRP*, A 820/B

intersubjective, a été étudiée dans le chapitre précédent (voir p. 131 et suivantes) et sera un des points centraux lorsque le rôle et l'usage de l'argumentation dans la construction de la connaissance seront étudiés dans le détail dans le dernier chapitre, notamment à travers le thème de la raison étrangère et du test de la validité d'un jugement sur l'entendement d'autrui dans la section 5.3.

93. « Wenn es für jedermann gültig ist, so fern er nur Vernunft hat, so ist der Grund desselben objectiv hinreichend, und das Fürwahrhalten heißt alsdenn Überzeugung. Hat es nur in der besonderen Beschaffenheit des Subjekts seinen Grund, so wird es Überredung genannt. »

848] au sérieux, cela signifie que la conviction est un assentiment qui s'appuie également sur ce genre de justification mais la différence est qu'elle ne se fonde pas uniquement dessus : elle fait également appel à des raisons objectives. La conviction est alors un assentiment provoqué, comme tous les assentiments, par des causes subjectives parmi lesquelles il y en a au moins quelques unes qui sont également des raisons objectives. Au sein des causes subjectives de la conviction, il y en a qui sont également des raisons objectives qui pourraient convaincre d'autres personnes, c'est-à-dire qu'elles valent également pour les autres personnes. Evidemment, il est tout à fait possible que toutes les causes subjectives de l'assentiment d'un agent épistémique soient en même temps des raisons objectives. C'est alors ce que l'on pourrait appeler une situation épistémiquement idéale.

Par la suite, Kant donne une deuxième caractérisation de l'assentiment qui met en jeu la validité subjective et la validité objective ainsi que le concept de conviction. Cette caractérisation est celle qui permet à Kant d'introduire les trois modalités de l'assentiment :

L'assentiment, autrement dit la validité subjective du jugement, relativement à la conviction (qui en même temps a une validité objective), possède les trois degrés suivants : *opinion, croyance* et *savoir*⁹⁴. [CRP, A 822/B 850]

Cette caractérisation est beaucoup moins claire que la précédente. L'accent est ici mis sur la validité subjective du jugement et non plus simplement sur les *causes* subjectives. Cependant, le fait que Kant invoque ici la notion de *validité* implique déjà un caractère normatif : si les causes subjectives décrivent comment est provoqué l'assentiment, l'idée de validité implique un jugement de valeur et pas seulement un simple point de vue descriptif. Par ailleurs, le fait même qu'il y ait une validité *subjective* n'est pas évident à comprendre. En effet, la validité est habituellement plutôt reliée par Kant au caractère objectif de quelque chose. Se pose donc, par rapport à ce passage, la question de la définition même de la validité subjective et de la validité objec-

94. « Das Fürwahrhalten, oder die subjective Gültigkeit des Urteils, in Beziehung auf die Überzeugung (welche zugleich objectiv gilt), hat folgende drei Stufen : *Meinen, Glauben* und *Wissen*. »

tive. Nous pouvons cependant laisser de côté ce problème pour le moment, dans la mesure où le couple formé par la validité subjective et la validité objective sert à la distinction et la définition des trois modalités de l'assentiment, l'étude de ces trois modalités apportera davantage d'éléments de réponse à cette question. Cette section apportera donc une première réponse à ce problème, mais cette réponse sera par la suite complétée par l'étude des trois modalités de l'assentiment.

La précision entre parenthèses, de la part de Kant, du fait que la conviction possède une validité objective en plus de la validité subjective indique que c'est pour cette caractéristique qu'il invoque la conviction. Le passage peut être compris de deux manières. Soit l'assentiment est défini comme étant la validité subjective elle-même et il possède les trois modalités relativement à la conviction en tant que cette dernière représente la validité objective. Soit l'assentiment est défini par une perspective sur la validité subjective. L'assentiment n'est alors pas la validité subjective en tant que telle, mais la validité subjective dans la mesure où elle est mise en relation avec la conviction. L'assentiment possède alors par lui-même les trois modalités.

Le passage supporte bien les deux interprétations et il n'est pas certain qu'il soit possible de les départager. La structure de la phrase semble indiquer qu'il faille comprendre selon la seconde interprétation. Cependant, ce que sont alors la validité subjective et la relation de celle-ci à la conviction n'est pas très clair. Il est possible de considérer que la validité subjective se rapporte aux causes dans l'esprit de celui qui juge dont il est question dans la première caractérisation de l'assentiment et que la conviction se rapporte aux raisons objectives. Cela va dans le sens de la manière dont Kant définit par la suite les trois modalités de l'assentiment grâce au couple formé par la validité subjective et la validité objective. La formulation est alors, somme toute, assez maladroite. D'un autre côté, la première interprétation est soutenue par le fait que les trois modalités de l'assentiment que ce passage introduit sont justement définies par la suite par une combinatoire entre la validité objective et la validité subjective.

Cependant, malgré l'obscurité de ce passage, cette caractérisation met en évidence l'importance du versant subjectif dans l'assentiment. Quelle que

soit l'interprétation choisie, l'assentiment est d'abord défini par la validité subjective. Cela n'est toutefois pas évident dans la mesure où les caractérisations de l'assentiment que l'on vient de considérer rapportent à chaque fois l'assentiment à la fois à quelque chose de subjectif et à quelque chose d'objectif. La distinction, au sein même de l'assentiment, entre la conviction et la persuasion implique qu'il puisse y avoir des assentiments ayant une validité objective, à savoir la conviction. Or ici Kant semble assumer une équivalence entre l'assentiment et la validité simplement subjective. Lu relativement aux passages que l'on vient d'étudier, cela semblerait impliquer que l'assentiment soit de l'ordre de la persuasion, ce qui est inconsistant avec le reste du texte.

Par contre, il est possible de donner un sens tout à fait satisfaisant si l'on fait un détour par la formulation de la distinction entre la vérité et l'assentiment dans la *Logique de Jäsche*. Cette formulation est particulièrement frappante :

La vérité est *propriété objective* de la connaissance ; le jugement par lequel quelque chose est *représenté* comme vrai – le rapport à un entendement et par conséquent à un sujet particulier – est *subjectif*, c'est l'assentiment⁹⁵. [*Log.*, IX, 66]

Kant rapproche ici le couple formé par la vérité d'une connaissance et l'assentiment avec la distinction entre ce qui est objectif et ce qui est subjectif. Le fait que la vérité soit une propriété objective signifie que la vérité d'une connaissance ne dépend pas de ce que peut en penser un sujet. La vérité d'une connaissance est indépendante du fait que l'on reconnaisse ou non la vérité de cette connaissance. Cela est lié au fait que Kant accepte et adopte clairement ce qu'il appelle la définition nominale de la vérité comme étant l'adéquation de la connaissance avec la réalité. Il rappelle l'acceptation de cette définition par exemple dans l'introduction à la « Logique transcendantale », au moment de poser la question du critère de la vérité :

La définition nominale de la vérité, selon laquelle elle consiste dans

95. « Wahrheit ist objektive Eigenschaft der Erkenntniß, das Urtheil, wodurch etwas als wahr vorgestellt wird; die Beziehung auf einen Verstand und also auf ein besonderes Subjekt ist subjektiv das Fürwahrhalten. »

la conformité de la connaissance avec son objet, est ici accordée et présumée⁹⁶ [CRP, A 58/B 82]

Comme l'a souligné Alberto Vanzo [Vanzo 2010], le fait que Kant concède la définition nominale de la vérité sa définition comme correspondance avec son objet ne signifie pas qu'il endosse une *théorie* de la vérité comme correspondance dans le sens contemporain. Cela signifie simplement que le sens du prédicat « vrai », pour une proposition ou un jugement, est le fait de correspondre à l'objet sur lequel la proposition ou le jugement porte. En tant que définition simplement nominale, il s'agit d'une simple analyse de la signification du concept de vérité tel qu'il est utilisé par les hommes. Cependant, cette définition nominale de la vérité explique bien pourquoi la vérité est une propriété *objective* de la connaissance. La vérité, c'est-à-dire le fait d'être vrai, concerne la relation d'une connaissance avec l'objet de cette connaissance. Par contre, le fait d'être *reconnu* comme vrai concerne la relation de la connaissance avec le sujet qui reconnaît cette vérité. L'assentiment arrive d'ailleurs indépendamment de la vérité de la connaissance : un sujet peut tenir pour vraie une proposition qui est d'un point de vue objectif fautive. C'est le cas tout simplement lorsque le sujet fait erreur.

En considérant le cas de l'erreur dans le cadre de cette distinction entre la vérité comme propriété objective de la connaissance et l'assentiment comme propriété subjective de celle-ci, il faut remarquer que le rapport à l'entendement ne correspond pas à un rapport à l'objet : l'assentiment est donné à une proposition fautive. Il faut donc expliquer ce qu'est ce rapport à l'entendement dans l'assentiment. En effet, le rapport à l'entendement semblerait plutôt indiquer une validité *objective* dans la mesure où l'objectivité est, chez Kant, le produit de l'entendement. Cependant, ici, la relation n'est pas à l'entendement en général mais à *un* entendement particulier, celui du sujet qui porte le jugement et donne son assentiment. Ce singulier signifie notamment que l'entendement est pris avec son usage. L'agent épistémique donne son assentiment à travers son entendement, mais nous avons tous le même entendement. Ainsi, plus précisément, l'agent épistémique donne son assentiment

96. « Die Namensklärung der Wahrheit, daß sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstande sei, wird hier geschenkt, und vorausgesetzt »

par rapport à *l'usage* qu'il fait de son entendement. L'assentiment, qui n'est pas, rappelons-le, volontaire, n'est donc pas le produit de l'entendement en général, mais il a lieu dans l'entendement du sujet qui porte le jugement parce qu'il est produit par son *usage* de l'entendement. C'est donc à travers l'usage que le sujet fait de son entendement que l'assentiment est relatif à une personne particulière.

Ainsi, ce passage de la *Logique de Jäsche* éclaire le début de notre dernière citation de la *Critique de la raison pure* qui avance une équivalence entre l'assentiment et la validité subjective. Dans cette équivalence, ce que veut dire Kant avec l'expression « validité subjective » est justement cette relation avec l'entendement du sujet. La validité subjective d'une proposition signifie donc tout simplement ici que le sujet la tient pour vraie. Mais cela ne signifie pas qu'il la tient pour vraie pour des raisons purement subjectives. Il la tient pour vraie du fait de l'usage particulier qu'il a fait de son entendement.

3.4 La classification des modalités de l'assentiment

L'objet même de la troisième section du « Canon de la raison pure » est de déterminer la modalité de l'assentiment appropriée aux deux propositions de la métaphysique spéciale qui viennent d'être mises en avant dans la seconde section, à savoir l'existence d'un Dieu et l'existence d'un monde futur.

Ainsi, l'introduction, la définition et la classification des trois modalités de l'assentiment dans cette section de la *Critique de la raison pure* a pour but de montrer que la métaphysique, du moins en ce qui concerne la théologie rationnelle et la psychologie rationnelle, n'aboutit pas à du savoir mais bien plutôt à de la croyance. En définitive, si la « Dialectique de la raison pure » tire son importance relativement au projet critique du fait qu'elle permet de « mettre de côté le *savoir* » [CRP, B xxx], cette section conclusive du « Canon de la raison pure » indique que cela a permis « d'obtenir de la place pour la *croyance* » [CRP, B xxx].

C'est pourquoi, finalement et malgré ce que dit Robert Theis [Theis 2012],

la discussion des modalités de l'assentiment a toute sa place dans l'ouvrage critique. Cependant, le rôle de cette discussion est surtout lié à la croyance. Il s'agit, pour Kant, de mettre en avant le caractère rationnel de la croyance. Par conséquent, il faut reconnaître que la discussion des modalités de l'opinion et du savoir semble surtout avoir une utilité négative. Définir et caractériser, dans le cadre de la *Critique de la raison pure*, l'opinion et le savoir permet surtout à Kant de définir et de caractériser, par contraste, la croyance.

L'importance et le rôle central de la croyance se constatent en outre dans le fait qu'il n'est question, parmi les trois modalités de l'assentiment, que de la croyance dans la *Critique de la raison pratique*. La mise en avant, dans la seconde critique, de la loi morale de la raison permet en effet à Kant de revenir sur le mécanisme de la croyance de la raison. Cette loi morale nous permet d'une part de connaître notre liberté, et d'autre part de donner une base solide à la croyance de la raison. C'est ainsi que la Dialectique de la raison pratique est orientée vers le primat de l'usage pratique de la raison pure sur l'usage de la raison pure théorique en ce qui concerne les deux autres thèses de la métaphysique spéciale.

Cependant, si la discussion des deux autres modalités de l'assentiment n'appartient pas à l'agenda de la seconde critique, elle réapparaît explicitement à la fin de la troisième [CFJ, v, 461–474]. En effet, la Doctrine de la méthode de la *Critique de la faculté de juger* se termine sur la discussion et une nouvelle classification des trois modalités de l'assentiment en relation avec les objets propres à chacune de ces modalités. Là encore, la modalité que vise Kant est celle de la croyance. Il s'agit encore une fois de déterminer la modalité de l'assentiment que peut provoquer l'argument de la théologie morale, et cette modalité est la croyance. Cependant, le fait que Kant se donne la peine de définir à nouveau, et pour ainsi dire de remettre au travail les trois modalités de l'assentiment, et non pas seulement la modalité de la croyance, indique que les deux autres ne sont pas complètement étrangères à l'horizon de la philosophie critique.

Ainsi, cette section va procéder en étudiant tour à tour les différentes expositions des modalités de l'assentiment par Kant en cherchant à la fois à rendre compte de leur contenu respectif, du lien qui existe entre elles, de leur

pertinence relativement au projet critique ainsi que, et plus particulièrement, pour la question qui anime plus généralement ce travail, à savoir la question de la méthode de l'enquête.

3.4.1 Les trois modalités de l'assentiment dans le « Canon de la raison pure »

La définition que Kant donne des trois modalités de l'assentiment dans le texte du « Canon de la raison pure » au sein de la *Critique de la raison pure* suit immédiatement la seconde caractérisation générale de l'assentiment qui a été étudiée dans la section précédente, à savoir la définition de l'assentiment comme validité subjective. Il propose une définition et une classification des modalités de l'assentiment à l'aide d'une combinatoire entre la conscience de la suffisance objective et la conscience de la suffisance subjective de l'assentiment :

L'opinion est un assentiment conscient d'être insuffisant subjectivement *tout autant* qu'objectivement. Si l'assentiment n'est suffisant que subjectivement et est en même temps tenu pour objectivement insuffisant, il s'appelle *croissance*. Enfin, l'assentiment qui est suffisant aussi bien subjectivement qu'objectivement s'appelle le savoir. La suffisance subjective s'appelle *conviction* (pour moi-même), la suffisance objective s'appelle *certitude* (pour chacun). Je ne m'arrêterai pas à clarifier des concepts aussi aisément compréhensibles⁹⁷. [CRP, A 822/B 850]

Malgré ce que Kant lui-même en dit à la fin, ce passage n'est pas évident dans la mesure où Kant vient de définir l'assentiment lui-même par la validité subjective et la conviction par le fait qu'elle possède en plus une validité objective alors qu'ici un assentiment peut également être insuffisant du point de vue subjectif et que la conviction est rapportée à la suffisance subjective. Cependant, il faut bien remarquer que dans la définition de l'assentiment,

97. « *Meinen* ist ein mit Bewußtsein sowohl subjektiv, als objektiv unzureichendes Fürwahrhalten. Ist das letztere nur subjektiv zureichend und wird zugleich für objektiv unzureichend gehalten, so heißt es *Glauben*. Endlich heißt das sowohl subjektiv als objektiv zureichende Fürwahrhalten das *Wissen*. Die subjektive Zulänglichkeit heißt *Überzeugung* (für mich selbst), die objektive, *Gewißheit* (für jedermann). Ich werde mich bei der Erläuterung so faßlicher Begriffe nicht aufhalten. »

ainsi que dans la distinction entre la conviction et la simple persuasion, il est question de *validité* objective et subjective alors qu'ici, dans les définitions des trois modalités de l'assentiment, il est question de *suffisance* objective et subjective.

La première question qui se pose est donc celle de la différence entre ce qu'est la validité, qu'elle soit objective ou subjective, et ce qu'est la suffisance, qu'elle soit, de la même manière, objective ou subjective. Lorsque Kant définit l'assentiment comme étant la validité subjective, ce qu'il veut dire par validité subjective est le fait que le sujet qui porte le jugement tient pour vraie la proposition qui est le contenu du jugement indépendamment de la valeur de vérité de la proposition, valeur de vérité qui est, quant à elle, objective. Dans la mesure où, ici, il s'agit de trois modalités de l'assentiment, il est évident que l'insuffisance subjective de l'opinion ne renvoie pas à une absence de validité subjective. En effet, si c'était le cas, il semblerait difficile de soutenir que l'opinion est encore un assentiment.

Une différence plus remarquable se situe dans la définition de la conviction. Au début de la troisième section du « Canon de la raison pure », Kant définit la conviction par la validité pour tous en la distinguant de la simple persuasion définie quant à elle par la validité privée de l'assentiment. Ici, c'est la conviction qui est définie par le caractère privé et le caractère intersubjectif est rapproché de la certitude. Il y aurait donc tout d'abord la simple persuasion qui n'a de validité que pour celui qui porte le jugement, puis la conviction qui a une validité pour tous mais qui n'est cependant suffisante que pour celui qui juge, et enfin la certitude qui a sans doute également une validité pour tous et qui est, en plus, suffisante pour tous.

L'élément qui va permettre de comprendre cette gradation et qui a pour le moment été laissé de côté est la *conscience* de la suffisance et de l'insuffisance objective et subjective de l'assentiment. L'idée est qu'un assentiment peut être de l'ordre de la conviction dans la mesure où le sujet qui porte le jugement donne son assentiment pour des raisons qui ne sont pas valables uniquement pour lui mais qui le sont, ou devraient l'être, également pour les autres êtres rationnels. Par contre, le sujet qui porte le jugement n'en est pas nécessairement conscient. Il n'est pas nécessairement conscient que les

raisons pour lesquelles il donne son assentiment sont également suffisantes pour convaincre autrui. Par contre, une fois qu'il a conscience que ces raisons sont suffisantes pour convaincre autrui, c'est-à-dire qu'elles sont valides non seulement pour lui mais également pour tous, alors il n'est pas seulement convaincu de ce qu'il tient pour vrai, il en est certain.

Ainsi, l'opinion est caractérisée par le fait que celui qui porte le jugement est conscient de l'insuffisance à la fois objective et subjective des raisons pour lesquelles il tient le contenu de son jugement pour vrai. Le contenu de son jugement continue à être valide subjectivement. Mais cette validité subjective n'implique pas que les raisons soient suffisantes. Elles ne sont même pas suffisantes d'un point de vue subjectif, c'est-à-dire pour le sujet lui-même. Il n'y a donc même pas de conviction dans l'opinion. Pour autant, il ne faut pas croire que l'opinion est de l'ordre de la persuasion. Là encore, c'est le caractère conscient de la qualité des raisons de l'assentiment qui font la différence. La persuasion est une illusion d'objectivité. L'opinion est la conscience de la limite des raisons de l'assentiment.

C'est pourquoi l'opinion n'apparaît pas sitôt qu'il y a un assentiment. L'opinion est le premier des assentiments légitimes. Mais il est toujours possible de tenir une proposition pour vraie de manière illégitime, c'est-à-dire d'être persuadé. Ainsi, Kant précise, à la suite de la présentation de la combinatoire d'où procèdent les trois modalités de l'assentiment, les règles qui doivent être satisfaites afin de pouvoir avoir une opinion :

Je ne peux jamais m'aventurer à *avoir une opinion* sans *savoir* au moins quelque chose par l'intermédiaire de quoi le jugement en soi simplement problématique acquiert une liaison à la vérité qui, bien qu'elle ne soit pas complète, est pourtant davantage qu'une invention arbitraire. La loi régissant une telle liaison doit en outre être certaine. Car si, vis-à-vis de cette loi, je n'ai également rien qu'une opinion, tout n'est plus qu'un jeu de l'imagination, sans la moindre relation à la vérité⁹⁸. [CRP, A 822/B 850]

98. « Ich darf mich niemals unterwinden, zu *meinen*, ohne wenigstens etwas zu wissen, vermittelst dessen das an sich bloß problematische Urteil eine Verknüpfung mit Wahrheit bekommt, die, ob sie gleich nicht vollständig, doch mehr als willkürliche Erdichtung ist. Das Gesetz einer solchen Verknüpfung muß überdem gewiß sein. Denn, wenn ich in Anse-

L'introduction de ces considérations au sein de l'argumentation de la troisième section du « Canon de la raison pure » permet à Kant d'exclure l'opinion au regard de la question de la modalité de l'assentiment appropriée aux jugements de la raison pure. Dans la mesure où les jugements de la raison pure sont des jugements purs *a priori*, c'est-à-dire des jugements à la fois dont la justification ne s'appuie en rien sur l'expérience et qui ne contiennent aucun concept dérivé de l'expérience, il n'y a aucun sens à donner son assentiment sous la modalité de l'opinion. Une justification *a priori* est certaine ou alors elle n'est pas une justification *a priori*.

Cependant, même si ce passage a, au sein de l'argumentation de Kant, une utilité principalement négative, il a, relativement à notre questionnement, une portée plus positive. Il apparaît clairement dans ce passage qu'une opinion n'est pas de l'ordre de la persuasion parce qu'elle découle d'une certaine justification. Cette justification n'est pas suffisante, ni d'un point de vue objectif ni d'un point de vue subjectif. Autrement dit, elle ne suffit pas pour convaincre autrui de la vérité de la proposition qui est tenue pour vraie, et elle ne suffit pas non plus à convaincre celui qui porte le jugement. Cela peut paraître étrange dans la mesure où il tient pourtant bien le contenu propositionnel du jugement pour vrai. L'important est de bien garder à l'esprit que dans l'opinion le sujet est conscient que ses raisons ne sont pas suffisantes. Cela signifie que l'assentiment n'est pas donné sans aucune raison et que ces raisons ont été pesées. La différence entre l'opinion et la persuasion réside donc dans le fait que dans l'opinion, l'assentiment est donné sur la base de raisons qui sont de bonnes raisons mais qui sont insuffisantes pour donner son assentiment sans retenue, alors que dans la persuasion l'assentiment est donné sur la base de ce qui est pris à tort pour être des raisons justifiant le jugement. Dans la persuasion, il n'y a donc pas de raisons à l'assentiment (il n'y a que des causes) alors que dans l'opinion il y a bien des raisons, même si elles sont insuffisantes.

Par ailleurs, les règles qui doivent être satisfaites pour qu'il puisse y avoir opinion sont proches de ce que dit Kant en ce qui concerne les hypothèses

hung dessen auch nichts als Meinung habe, so ist alles nur Spiel der Einbildung, ohne die mindeste Beziehung auf Wahrheit.”

dans la « Discipline de la raison pure ». La « Discipline de la raison pure » est le premier chapitre de la « Doctrine de la méthode » dans la *Critique de la raison pure*. Ce chapitre a une utilité négative dans le sens où son but est de montrer comment éviter l'erreur là où la propension à juger et les risques d'erreur sont grands, à savoir dans la connaissance par raison pure. Il s'agit donc de donner les principes négatifs concernant la méthode de la connaissance par raison pure. La troisième section de ce chapitre porte sur l'usage des hypothèses. Elle doit donc contenir les limites de l'usage des hypothèses dans la méthode de la connaissance par raison pure, c'est-à-dire en métaphysique.

Dès l'ouverture de la section, Kant fait le lien entre hypothèse et opinion. Une fois mis de côté l'idée que l'on puisse construire un savoir en métaphysique, notamment à travers le travail effectué dans la « Dialectique de la raison pure », il semble en effet tout à fait naturel de poser la question de la possibilité de procéder par hypothèses :

Puisque, grâce à la critique de notre raison, nous savons enfin que, dans son usage pur et spéculatif, nous ne pouvons en fait rien savoir du tout, ne devrait-elle pas ouvrir un champ d'autant plus vaste à des *hypothèses* où il nous serait permis, sinon de procéder à des affirmations, du moins d'inventer et d'avoir des opinions⁹⁹ ? [CRP, A 769/B 797]

La réponse est évidemment négative, ce qui rejoint déjà l'idée exprimée dans la troisième section du « Canon de la raison pure » de discriminer la modalité de l'opinion pour les thèses de la métaphysique spéciale. Le champ légitime qui est ouvert par cette limitation de la prétention à la connaissance théorique est celui de la croyance morale de la raison. Mais ce qui nous intéresse ici est la mise en parallèle de la formulation d'hypothèses et de l'opinion. Tout comme l'opinion, l'hypothèse ne se fait pas gratuitement, sans aucune raison. Mais elle n'est pas non plus une connaissance dont nous aurions une preuve :

99. « Weil wir denn durch Kritik unserer Vernunft endlich soviel wissen, daß wir in ihrem reinen und spekulativen Gebrauche in der Tat gar nichts wissen können; sollte sie nicht ein desto weiteres Feld zu Hypothesen eröffnen, da es wenigstens vergönnet ist, zu dichten und zu meinen, wenn gleich nicht zu behaupten? »

Pour que l'imagination n'aille pas s'*exalter*, mais pour qu'elle soit à même d'*inventer* sous la stricte surveillance de la raison, il faut toujours que quelque chose, auparavant, soit pleinement certain, et ne constitue pas une invention ou une simple opinion : cet élément correspond à la *possibilité* de l'objet même. Dans ce cas, il est bien permis de recourir à l'opinion pour ce qui concerne la réalité effective de cet objet : reste que cette opinion, pour ne pas être sans fondement, doit être reliée, comme principe d'explication, à ce qui est effectivement donné et qui est par conséquent certain, et elle s'appelle alors une *hypothèse*¹⁰⁰. [CRP, A 770/B 798]

Le parallèle avec le passage concernant les règles de l'opinion [CRP, A 822/B 850] cité p. 174 est complet. Dans les deux cas, il s'agit d'éviter de recourir à une pure invention de l'imagination sans aucun lien établi avec la réalité. Pour cela, il faut à la fois que l'hypothèse ou l'opinion puissent être reliées à quelque chose de connu ou de donné et que le principe de cette liaison soit également connu, la deuxième chose ayant pour but d'éviter qu'une hypothèse ou une opinion ne se fonde en dernière analyse sur une autre hypothèse ou opinion, ce qui impliquerait une régression à l'infini.

Ainsi, la modalité de l'opinion est celle de la formation des hypothèses. Au niveau de la méthode de construction de la connaissance c'est le lieu de l'invention de nouveaux contenus de connaissance. Un nouveau contenu de connaissance n'est en effet pas une simple invention de l'imagination. Une hypothèse n'est pas prise au hasard. Kant donne ici des règles pour gouverner le choix et la formation des hypothèses dans la construction de la connaissance. Cependant, ces règles ne déterminent pas quelles hypothèses il faut faire ou quelles opinions sont bonnes. Elles ne permettent pas de déterminer si l'hypothèse est une bonne hypothèse, c'est-à-dire si elle a plus de probabilité qu'une autre de se révéler vraie. Elles ont une utilité simplement négative, comme l'indique le fait que l'usage des hypothèses soit détaillé dans la « Discipline de la raison pure ». Les règles permettent simplement de déterminer si la

100. « Wo nicht etwa Einbildungskraft schwärmen, sondern, unter der stengen Aufsicht der Vernunft, dichten soll, so muß immer vorher etwas völlig gewiß und nicht erdichtet, oder bloße Meinung sein, und das ist die *Möglichkeit* des Gegenstandes selbst. Alsdenn ist es wohl erlaubt, wegen der Wirklichkeit desselben, zur Meinung seine Zuflucht zu nehmen, die aber, um nicht grundlos zu sein, mit dem, was wirklich gegeben und folglich gewiß ist, als Erklärungsgrund in Verknüpfung gebracht werden muß, und alsdenn *Hypothese* heißt. »

formation d'une hypothèse est légitime ou non. Il doit être possible de tenir pour vraies une hypothèse sous la modalité de l'opinion. Formuler ainsi, cela peut paraître relativement trivial. Cependant, dans la mesure où la modalité de l'opinion est définie par la *conscience* de l'insuffisance des raisons, tant subjectives qu'objectives, cela signifie qu'une hypothèse ne doit être acceptée que sous la condition d'une conscience de la valeur des raisons que l'on peut avancer pour la défendre. Ainsi, avec l'opinion, Kant se situe assez clairement du côté de l'évidentialisme en ce qui concerne l'éthique de la croyance.

Le débat autour de l'éthique de la croyance concerne la question de savoir si oui ou non il est bon de donner son assentiment à des propositions qui ne sont pas suffisamment justifiées, ou, pour le dire plus précisément, s'il est bon de donner son assentiment à un degré plus grand que ce que rend légitime la justification à disposition. La question est donc de déterminer s'il faut suivre uniquement les éléments de justification épistémique, ce qui correspond à la position de l'évidentialisme, ou s'il est aussi permis de donner son assentiment par volonté, ce qui correspond à la position du volontarisme. Historiquement, le débat n'est thématiqué qu'à partir de la fin du dix-neuvième siècle avec l'intervention de William Clifford qui défend et propose, par la même occasion, la première formulation explicite et officielle de l'évidentialisme dans son article de 1877 [Clifford 1999], et avec la réponse de William James, défendant quant à lui la position volontariste dans son article de 1896 [James 1956]. Clifford procède à partir de deux exemples, deux cas d'études. Le premier concerne un armateur qui se convainc, malgré le mauvais état de son navire, que ce dernier peut faire la traversée transatlantique sans problème et qui empêche, à la suite du naufrage de son navire, l'argent de l'assurance. Le second cas d'étude concerne une dénonciation erronée concernant les mœurs des habitants d'une île. Dans les deux cas, les agents épistémiques sont convaincus par les raisons qu'ils ont eu l'occasion d'observer, mais ils auraient pu se convaincre autrement en poussant un peu plus loin l'enquête. C'est pourquoi Clifford soutient qu'ils avaient le devoir moral d'enquêter davantage et qu'ils peuvent être tenus moralement responsables des conséquences des décisions qu'ils ont pris sur la base des raisons objectivement insuffisantes. Il conclut alors avec ce qui sert maintenant de

maxime pour la position évidentialiste classique :

Pour conclure, il est toujours mauvais, partout et pour tout le monde, de donner son assentiment sur la base de preuves insuffisantes¹⁰¹.
[Clifford 1999, p. 96]

Dans sa réponse, William James défend au contraire l'idée que dans certaines circonstances, il est préférable de se permettre de donner son assentiment volontairement malgré la faiblesse des raisons à disposition. Après avoir opéré quelques distinctions concernant ce qui peut être proposé à l'assentiment afin de déterminer dans quelles conditions l'intervention de la volonté est concevable, James propose deux points de vue sur l'enquête scientifique : soit on cherche à éviter l'erreur, soit à trouver la vérité¹⁰². La position évidentialiste telle qu'elle est formulée par Clifford se situe clairement du côté de la première option : il s'agit principalement d'éviter les erreurs. Par contre, la position de James se situe du côté de la seconde option : il s'agit de trouver la vérité, ce qui en définitive conduit aussi à éviter les erreurs. L'argument est simplement que pour être efficace dans la recherche de la vérité, il faut parfois prendre le risque de se tromper.

Pour en revenir à Kant, nous avons vu qu'il conçoit l'assentiment comme n'étant pas une opération dépendante de la volonté. Nous ne pouvons pas, à proprement parler, donner notre assentiment volontairement. Pourtant, grâce à l'idée de modalité de l'assentiment, des raisons insuffisantes peuvent donner lieu à un assentiment sous la modalité de l'opinion et l'opinion joue précisément le rôle de l'hypothèse dans la recherche de la vérité. Il y a donc bien prise de risque afin de découvrir la vérité. L'erreur est évitée parce que la proposition n'est pas prise pour être vraie sous une modalité qui impliquerait une certitude absolue. Sous la modalité de l'opinion, l'agent épistémique sait que la justification qu'il a à proposer en défense de ce qu'il tient pour vrai n'est pas suffisante. Elle n'est pas suffisante objectivement et subjectivement, c'est-à-dire même pour lui. L'erreur serait de donner plus de crédit à cette justification qu'elle ne mérite. Ainsi, grâce à cette idée de

101. « To sum up: it is wrong always, everywhere, and for anyone, to believe anything upon insufficient evidence. »

102. Voir [?, p. 17-18]

gradation de la force ou de la modalité de l'assentiment en fonction de la valeur de la justification, idée que Kant emprunte sans doute, comme il a été montré plus haut¹⁰³, à Locke, Kant est du côté de l'évidentialisme tout en préservant les considérations épistémologiques que fait valoir William James dans sa formulation et sa défense du volontarisme¹⁰⁴.

La croyance

La croyance est, du point de vue de la stratégie argumentative de Kant, la modalité centrale et la plus importante des trois. En effet, en définitive, l'assentiment concernant les thèses de la métaphysique spéciale sur l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme se fait sous la modalité de la croyance. Dans la combinatoire de la suffisance ou de l'insuffisance objective et subjective des raisons de l'assentiment, la croyance allie la suffisance subjective à l'insuffisance objective. Cela peut sembler étrange dans la mesure où cela pourrait être la définition de la persuasion, voire de l'erreur. En effet, si l'agent épistémique considère, d'un point de vue subjectif, les raisons comme suffisantes alors qu'elles sont objectivement insuffisantes, il est sans doute dans l'erreur et tient pour vraie une proposition alors qu'il ne devrait pas. Kant évite cette conception en faisant appel au point de vue pratique sur la suffisance subjective :

Ce n'est jamais, cependant, que *sous le rapport pratique* que l'assentiment insuffisant sous l'angle théorique peut être nommé croyance¹⁰⁵.

103. Voir p. 154 ss.

104. Cette position de Kant relative au fonctionnement de l'opinion que nous avons mis en perspective ici avec le débat postérieur autour de l'éthique de la croyance peut également être rapprochée des développements kantien concernant les trois maximes du sens commun qui se trouve en [CFJ, V, 294], en [Anth., VII, 200 et 228] et en [Log., IX, 57]. Le rôle de la première maxime, celle de la pensée autonome, est en effet de proposer de nouvelles connaissances, de prendre des risques épistémiques. La seconde maxime, celle de la pensée élargie, permet quant à elle d'identifier et de corriger les erreurs. Nous reviendrons sur la manière dont l'élargissement de la pensée, c'est-à-dire le fait de confronter sa propre pensée au jugement d'autrui, permet d'identifier et de corriger nos erreurs dans le dernier chapitre de ce travail. En ce qui concerne les maximes du sens commun, il est bon de se reporter aux analyses de Christian Berner, notamment [Berner 2007a, pp. 141–147]

105. « Es kann aber überall bloß in *praktischer Beziehung* das theoretisch unzureichende Fürwahrhalten Glauben genannt werden. »

[*CRP*, A 823/B 851]

Ainsi, la croyance n'est pas une opinion améliorée. Les trois modalités de l'assentiment sont bien des modalités différentes et non des degrés. Il est question d'une correspondance entre le type d'assentiment et le type de justification, non d'une correspondance entre la force de l'assentiment et la force de la justification. C'est ainsi que la croyance gagne sa spécificité au sein de la triade des assentiments.

Ensuite, au sein même de la modalité de la croyance, Kant distingue entre différents types de croyance. Dans cette section du « Canon de la raison pure » au sein de la *Critique de la raison pure*, Kant distingue entre trois types de croyances : la croyance pragmatique, la croyance doctrinale et la croyance morale. Dans la perspective de la philosophie critique relativement à la possibilité de la métaphysique, seule la dernière, la croyance morale, est pertinente [*CRP*, A 828/B 856]. C'est sous la modalité de la croyance morale que la raison peut affirmer l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Finalement, les autres types de croyance sont mentionnées ici par Kant dans le seul but de les mettre de côté et d'arriver peu à peu à l'idée d'une croyance morale. Il faut donc avoir à l'esprit que la croyance pragmatique et la croyance doctrinale n'apparaissent pas dans la classification des modalités de l'assentiment de la *Critique de la faculté de juger* et que les cas qui y sont rapportés dans la première critique sont des cas d'opinion selon la troisième critique. Mais dans la perspective d'une réflexion sur la construction du savoir, l'étude des deux autres types de croyance est également intéressante. En effet, comme nous l'avons déjà mentionné, Andrew Chignell [Chignell 2007a] donne une certaine importance d'un point de vue épistémologique à la croyance doctrinale. D'autre part, il faut noter que les exemples de Kant dans la *Critique de la raison pure* pour la croyance doctrinale sont considérés comme donnant lieu à de l'opinion dans la *Critique de la faculté de juger*. Or la croyance doctrinale est construite par analogie à partir de la croyance pragmatique. Ainsi, dans la perspective de comprendre et d'évaluer les différents discours de Kant relativement aux modalités de l'assentiment, il faut étudier les trois types de croyances que Kant propose dans cette section de la *Critique de la raison pure*.

Kant introduit ces trois types de croyances en proposant des distinctions pour ainsi dire plus fondamentales concernant la modalité des fins et des moyens intervenant dans les raisons pratiques au fondement des croyances. La suffisance subjective des raisons de la croyance, c'est-à-dire alliée à une insuffisance objective des raisons théoriques, ne peut concerner, comme nous venons de le voir, que des raisons pratiques. Or une raison pratique fait correspondre des moyens à une fin. Une fin étant donnée, une raison pratique indique un ou des moyens afin de réaliser cette fin. Mais une fin peut être donnée de manière nécessaire ou simplement de manière contingente. Il y a donc ici déjà deux points de vue pratiques que Kant nomme le point de vue de la moralité pour les fins données de manière nécessaire et le point de vue de l'habileté pour les fins données de manière contingente :

Or, ce point de vue pratique est ou bien celui de l'*habileté*, ou bien celui de la *moralité* : la première correspond à des fins arbitraires et contingentes, tandis que la seconde correspond à des fins absolument nécessaires¹⁰⁶. [CRP, A 823/B 851]

La croyance morale dépendra par définition de raisons pratiques correspondant au point de vue de la moralité, donc relatives à des finalités données de manière nécessaire. Par contre, le point de vue de l'habileté porte avec lui l'idée que les fins proposées sont ou, du moins, peuvent être l'objet d'un choix. L'adjectif allemand « *beliebig* », traduit ici par « arbitraire », portait en effet, dans l'allemand de l'époque, l'idée de volonté et de liberté, comme dans l'expression française « libre arbitre ». Cela peut remettre en cause la conception de l'assentiment comme un acte de l'entendement ne dépendant pas de la volonté. Si la croyance dépend d'une raison pratique, elle dépend donc d'une finalité donnée. Si cette finalité est l'objet d'un choix, l'agent peut tout aussi bien choisir d'abandonner sa poursuite plutôt que d'accepter la croyance à laquelle elle est liée¹⁰⁷.

106. « Diese praktische Absicht ist nun entweder die der *Geschicklichkeit*, oder der *Sittlichkeit*, die erste zu beliebigen und zufälligen, die zweite aber zu schlechthin notwendigen Zwecken. »

107. Ainsi, il y a une certaine influence de la volonté sur l'assentiment. Mais cette influence est indirecte. Si notre volonté a pour objet ce que Kant appelle le Souverain Bien, alors

Après cette distinction entre deux modalités de finalité, Kant distingue entre deux autres modalités des moyens en vue d'une finalité donnée, que cette dernière soit nécessaire ou contingente :

Une fois qu'une fin est proposée, les conditions permettant de l'atteindre sont hypothétiquement nécessaires. Cette nécessité est subjective, mais elle n'est pourtant suffisante que par comparaison si je ne connais pas du tout d'autres conditions sous lesquelles la fin se pourrait atteindre ; en revanche, elle est absolument suffisante et pour chacun, si je sais de façon certaine que personne ne pourrait connaître d'autres conditions conduisant au but proposé. Dans le premier cas, ma supposition ainsi que l'assentiment que je place en certaines conditions constituent une croyance simplement contingente, alors que dans le second cas elles constituent une croyance nécessaire¹⁰⁸. [CRP, A 824-825/B 851-852]

Cette nouvelle distinction est orthogonale à la précédente, c'est-à-dire qu'elle vient la compléter et que la combinatoire donne quatre possibilités :

1. Une fin nécessaire et des moyens hypothétiquement nécessaires de manière absolument suffisante ;
2. une fin nécessaire et des moyens hypothétiquement nécessaires, de manière comparativement suffisante ;
3. une fin contingente et des moyens hypothétiquement nécessaires de manière absolument suffisante ;
4. une fin contingente et des moyens hypothétiquement nécessaires, de manière comparativement suffisante.

notre raison croit à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme. Mais si notre volonté n'a pas cet objet, alors nous n'avons aucune raison de croire, ni à l'existence de Dieu, ni à l'immortalité de l'âme. La croyance morale de la raison sera davantage détaillée dans la *Critique de la raison pure* et nous y reviendrons dans la section suivante (cf. p. 191 ss.).

108. « Wenn einmal ein Zweck vorgesetzt ist, so sind die Bedingungen der Erreichung desselben hypothetisch notwendig. Diese Notwendigkeit ist subjektiv, aber doch nur komparativ zureichend, wenn ich gar keine andere Bedingungen weiß, unter denen der Zweck zu erreichen wäre; aber sie ist schlechthin und für jedermann zureichend wenn ich gewiß weiß, daß niemand andere Bedingungen kennen könne, die auf vorgesetzten Zweck führen. Im ersten Falle ist meine Voraussetzung und das Fürwahrhalten gewisser Bedingungen ein bloß zufälliger, im zweiten Falle aber ein notwendiger Glaube. »

Cependant, c'est cette deuxième distinction qui permet véritablement de distinguer entre deux types de croyances, à savoir entre une croyance simplement contingente et une croyance nécessaire. La croyance morale, en plus d'être relative à une finalité nécessaire, porte sur des moyens également nécessaires. Ainsi, il s'agit d'une croyance nécessaire qui ne dépend absolument pas de la volonté : en tant qu'agents moraux, nous *devons* obéir à la loi morale et poursuivre les fins qu'elle nous dicte, et les deux conditions qui rendent possible cette poursuite et dont il est impossible de faire l'économie, selon la conception de Kant, sont l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. En effet, l'idée même d'une croyance morale se fonde sur l'idée que la morale nous commande non pas de poursuivre notre propre bonheur, mais la *dignité* au bonheur. Nous devons donc nous rendre simplement dignes d'être heureux, c'est-à-dire vertueux. Or, d'une part la poursuite de la vertu est une tâche infinie qui nécessite par conséquent, pour être réalisée, que l'âme soit immortelle. En effet, sans l'immortalité, l'âme ne pourrait pas devenir vertueuse. Elle n'aurait pour ainsi dire pas le temps suffisant. Et d'autre part, le fait de vouloir simplement se rendre digne d'être heureux sans, en outre, poursuivre son bonheur, n'a de sens que sous l'hypothèse d'une justice distributive, c'est-à-dire de Dieu qui distribue le bonheur en proportion à la dignité des personnes à être heureuses¹⁰⁹.

Mais, encore une fois, la possibilité d'une nécessité qui ne serait pas absolue et l'idée d'une croyance contingente semblent ouvrir la possibilité d'une intervention de la volonté dans la constitution de la croyance. Cependant, il ne s'agit alors que d'un contrôle indirect de l'assentiment. Pour expliquer le cas de la croyance contingente qu'il appelle alors croyance pragmatique, Kant prend l'exemple d'un médecin qui doit soigner un patient bien qu'il ne sache pas exactement avec certitude de quoi celui-ci est atteint. Le médecin porte alors un jugement à partir des données auxquelles il a accès, mais ne réussit pas à identifier la pathologie de manière absolument certaine [CRP, A 824/B 852]. Il a, de son aveu même, une certaine réserve dans la mesure où il considère qu'un autre médecin pourrait peut-être arriver à un meilleur

109. Nous reviendrons plus en détail sur le rôle de la croyance morale dans le chapitre 4 concernant la question de l'orientation.

diagnostic. L'idée est alors simplement que le médecin doit tout de même agir sur la base de son jugement, par exemple parce qu'il ne peut pas demander l'avis d'un de ses confrères dans un temps suffisamment court relativement à l'avancée de la pathologie. Il est important de garder à l'esprit que la modalité de la finalité n'a ici pas d'importance. En effet, que l'on considère que le fait de devoir soigner le patient soit de l'ordre de la morale ou de la mission professionnelle ne change rien au fait que la croyance est déterminée sur la base d'un jugement qui est le meilleur possible dans les circonstances de l'action mais pas le meilleur jugement possible en soi. Le fait qu'il s'agisse d'une croyance pragmatique est donc déterminé simplement par le type de jugement théorique à son fondement. En effet, le diagnostic est bien un jugement théorique. Le point de vue pratique qui fait que Kant situe cette réflexion dans le cadre de la discussion de la croyance est relatif au fait que ce qui est en vue est une action : l'administration d'un traitement. La raison de l'assentiment est d'ordre pratique parce qu'elle prend en considération la liaison entre une fin et des moyens. Mais la détermination des moyens se fait aussi sur la base de jugements théoriques, notamment concernant la connaissance de la situation concrète, ici l'état du patient et les symptômes qu'il présente. Or, dans le cas de la croyance pragmatique, le jugement théorique n'a pas une validité absolument parfaite. Finalement, la croyance pragmatique intervient lorsque l'on doit, de manière nécessaire ou contingente, accomplir une action sur la base d'une connaissance insuffisante de la situation et du contexte dans lesquels on se situe.

Il faut cependant remarquer que la croyance pragmatique ne rend compte que du cas où l'agent n'est pas certain d'un point de vue théorique. Dans l'exemple, le médecin n'est pas certain de son diagnostic. Qu'en est-il du cas où le médecin *est* certain de son diagnostic ? Dans le vocabulaire de Kant, nous sommes en présence d'un cas où les conditions sont hypothétiquement nécessaires de manière absolue. En d'autres termes, si le médecin est certain de son diagnostic, il considère le traitement qu'il pense devoir prescrire pour soigner son patient comme la seule condition, le seul moyen d'y arriver. En réalité, il semble que Kant mélange ici deux paramètres. Dans la description abstraite des deux types de croyances – la croyance contingente et la croyance

nécessaire –, il procède à une distinction en fonction du nombre de possibilités pour atteindre un but : si je *sais* qu'il n'y a qu'un seul moyen possible, alors il s'agit d'une croyance nécessaire, mais si je ne suis pas certain que le moyen que je considère est le seul, alors il s'agit d'une croyance contingente. Mais dans l'exemple du médecin qu'il donne juste après cette description abstraite, Kant détermine la croyance contingente par l'incertitude que le moyen considéré (le diagnostic de la phthisie, et donc le traitement qui va avec) conduise vraiment au but visé (le rétablissement du patient). L'incertitude du médecin ne porte donc pas sur l'unicité du moyen qu'il considère, mais sur le fait même qu'il s'agisse d'un moyen pour atteindre la fin proposée.

En réalité, cela n'est pas gênant relativement à la stratégie argumentative de Kant dans cette partie de la *Critique de la raison pure*. En effet, toute cette section est orientée vers l'identification et la détermination de la modalité de l'assentiment propre aux thèses de la métaphysique spéciale. Cette modalité est celle de la croyance morale de la raison qui se met en place par rapport à une finalité nécessaire parce que morale. Afin de pouvoir établir une métaphysique, fût-elle pratique, il faut que les conditions de réalisation, ou du moins de poursuite de la finalité morale soient également nécessaires, à la fois dans le sens qu'il est certain que ce soient des conditions de possibilité de cette finalité et que ce soient les *seules* conditions de possibilité de cette finalité. Ceci est le cas en ce qui concerne l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme selon la conception kantienne de la moralité.

En ce qui concerne notre réflexion, il faut cependant remarquer que Kant semble tout de même se focaliser davantage sur la question de l'incertitude théorique relative au fait que le moyen considéré mène bien à la fin proposée. En effet, après l'exemple du médecin, il propose le test du pari afin de mesurer la force ou le degré d'une croyance. Or la formulation de cette présentation met en évidence que la mesure du degré de la croyance se passe au niveau théorique :

La pierre de touche communément employée pour déterminer si quelque chose que quelqu'un affirme est une simple persuasion, ou du moins une conviction subjective, c'est-à-dire une croyance solide, est le *pari*. Souvent quelqu'un exprime ses énoncés avec une hardiesse si remplit

d'assurance et si intraitable qu'il semble avoir écarté entièrement toute crainte d'erreur. Un pari le déconcerte. Parfois, il s'avère qu'il est assez persuadé pour pouvoir évaluer sa persuasion à un ducat, mais non pas à dix. Car le premier ducat, il le risque encore volontiers, mais quand la mise se monte à dix, il commence à prendre conscience de ce qu'il ne remarquait pas auparavant, à savoir qu'il serait pourtant bel et bien possible qu'il se soit trompé¹¹⁰. [CRP, A 824-825/B 852-853]

Il apparaît clairement dans cette description de l'utilisation du pari¹¹¹ pour mesurer le degré d'une croyance, que c'est la confiance de l'agent envers la solidité de sa connaissance, donc d'un jugement théorique, qui est en réalité mesurée. La proposition d'un pari fait en quelque sorte réfléchir à deux fois la personne qui affirme avec force un jugement. Il reconsidère et réévalue la justification qu'il a à proposer pour son jugement. Le degré de la croyance est donc bien mesurée à l'aune de la solidité de la justification théorique du jugement sur lequel elle s'appuie. Ce qui fait donc la différence entre une simple opinion et une croyance, dans la mesure où nous avons déjà souligné le fait que ce n'est pas la différence de solidité de la justification, est en fait que le contenu de la croyance est considéré relativement à une action. Dans l'opinion, l'agent tient une proposition pour vraie pour des raisons théoriques insuffisantes. Dans la croyance, l'agent tient une proposition pour vraie parce qu'elle est reliée à une action qu'il entreprend, voire qu'il doit entreprendre. En somme, dans la croyance, l'agent croit devoir *faire* quelque chose en vue d'autre chose. Le point de vue pratique qui fait que l'on passe du côté de

110. « Der gewöhnliche Proberstein: ob etwas bloße Überredung, oder wenigstens subjektive Überzeugung, d.i. fester Glaube sei, was jemand behauptet, ist das *Wetten*. Öfters spricht jemand seine Sätze mit so zuversichtlichem und unlenkbarem Trotze aus, daß er alle Besorgnis des Irrtums gänzlich abgelegt zu haben scheint. Eine Wette macht ihn stutzig. Bisweilen zeigt sich, daß er zwar Überredung genug, die auf einen Dukaten an Wert geschätzt werden kann, aber nicht auf zehnen, besitze. Denn den ersten wagt er sich wohl, aber bei zehn wird er allererst inne, was er worher nicht bemerkte, daß es nämlich doch wohl möglich sei, er habe sich geirrt. »

111. Il faut faire attention à ne pas confondre cette utilisation du pari pour mesurer la solidité d'une croyance avec l'argument pascalien dit « du pari » qui est formulé dans la *Pensée* 680 dans la numérotation Sellier [Pascal 2000, pp. 457-465]. Dans son argument, Pascal utilise le pari pour démontrer qu'il faut croire, pour convaincre le non croyant qu'il a tout à gagner à croire. Ainsi, l'argument du pari intervient alors qu'il n'y a pas encore croyance tandis que l'utilisation du pari dans les propos de Kant se fait lorsqu'il y a croyance.

la croyance par rapport à la simple opinion implique que la proposition que l'on tient pour vraie n'est pas une simple description d'un état de fait, d'une partie du monde. Ce point de vue pratique implique que cette proposition est reliée à un cours d'action. Ainsi, dans l'exemple du médecin, ce dernier ne croit pas simplement que le patient est atteint de la phtisie, il croit plus particulièrement que s'il lui administre le traitement pour la phtisie, cela va améliorer son état.

Ce dernier point est souligné avec la description, par Kant, de la croyance doctrinale. La croyance doctrinale est un assentiment dans le domaine purement théorique, donc sans réelle possibilité d'action, mais par rapport auquel on conçoit la possibilité imaginaire d'une action. L'action n'est pas concrètement réalisable, mais il est tout de même possible de considérer l'objet de l'assentiment en relation avec. Kant prend alors l'exemple de l'existence d'extra-terrestres :

S'il était possible de décider de la chose par quelque expérience, je parierais volontiers tous mes biens qu'il y a des habitants au moins dans quelqu'une des planètes que nous voyons. Ce pourquoi je dis que ce n'est pas simplement une opinion, mais une forte croyance (sur la justesse de laquelle je risquerais d'ores et déjà beaucoup d'avantages de la vie), qui me fait penser qu'il y a aussi des habitants dans d'autres mondes¹¹². [*CRP*, A 825/B 853]

C'est donc bien la perspective d'une action possible qui fait de la croyance une modalité de l'assentiment différente de l'opinion. En effet, du point de vue théorique, il n'y a pas de différences : les raisons théoriques sont insuffisantes dans les deux cas. Le processus de la croyance doctrinale, portant sur des questions théoriques, est assez proche du procédé de la formulation d'hypothèses et de la détermination du cours d'une action en fonction de cette hypothèse théorique. Or, nous avons vu que Kant rapproche la formulation d'hypothèses de la modalité de l'opinion. En réalité, d'un point

112. « Wenn es möglich wäre durch irgend eine Erfahrung auszumachen, so möchte ich wohl alles das Meinige darauf verwetten, daß es wenigstens in irgend einem von den Planeten, die wir sehen, Einwohner gebe. Daher sage ich, ist es nicht bloß Meinung, sondern ein starker Glaube (auf dessen Richtigkeit ich schon viele Vorteile des Lebens wagen würde), daß es auch Bewohner anderer Welten gebe. »

de vue théorique, nous venons de voir qu'il n'y a pas de différence entre la croyance doctrinale et l'opinion. L'idée, dans la croyance doctrinale, est simplement que l'on considère, en plus des raisons théoriques, une action imaginaire. Au demeurant, l'exemple que donne ici Kant, celui de l'existence d'extra-terrestres, est classé dans les opinions dans la troisième critique.

Le savoir

En réalité, il y a peu à dire connaissant la modalité du savoir relativement à la troisième section du « Canon de la raison pure ». En effet, la caractérisation de ce qu'est une connaissance scientifique d'un point de vue théorique occupe Kant dans une grande partie de la « Doctrine des éléments » de la *Critique de la raison pure*. Ainsi, arrivé à la question de la détermination de la modalité de l'assentiment propre aux thèses de la métaphysique spéciale, le savoir a déjà été mis de côté. Kant ne fait donc ici que rappeler ce résultat de la « Dialectique transcendantale ».

Il convient cependant de remarquer que dans la définition du savoir par la suffisance à la fois subjective et objective, la suffisance subjective est théorique alors qu'elle était pratique dans la croyance. En effet, si elle était également pratique dans le cas du savoir, cela signifierait alors qu'il n'y a de savoir que là où une action est envisagée. Or, même si la connaissance et la construction des sciences sont, au moins en partie, orientées vers des fins pragmatiques – on veut connaître le monde pour pouvoir y agir – il arrive souvent que la connaissance scientifique précède chronologiquement la conception des actions qu'elle permet. On trouve d'ailleurs dans l'enseignement de Kant sur la logique une défense de la recherche désintéressée de la connaissance :

C'est par conséquent une objection aussi mal avisée qu'injuste que les esprits superficiels adressent aux grands hommes qui consacrent aux sciences un soin laborieux lorsqu'ils viennent demander : *à quoi cela sert-il ?* On ne doit en aucun cas poser une telle question quand on prétend s'occuper de science. À supposer qu'une science ne puisse apporter d'explication que sur un quelconque objet possible, de ce seul fait son utilité serait déjà suffisante. Toute connaissance logiquement parfaite a toujours quelque utilité possible : même si elle *nous* échappe

jusqu'à présent, il se peut que la postérité la découvre¹¹³. [*Log.*, IX, 42]

Ainsi, même si la connaissance trouvera sans doute une utilité, cette utilité, et plus particulièrement la conscience de cette utilité, n'est pas constitutive de la connaissance en tant que connaissance scientifique. Elle n'est ni constitutive au niveau de la définition du savoir, ni constitutive au niveau de la recherche et de la construction de la connaissance.

En outre, si la suffisance subjective du savoir était, de la même manière que pour la croyance, une suffisance subjective du point de vue pratique, cela signifierait que le savoir serait une croyance à laquelle on ajoute la suffisance objective. Nous aurions alors l'idée d'une gradation des modalités de l'assentiment que nous avons déjà mise de côté. D'autant que cela signifierait que la croyance est davantage du savoir imparfait qu'une modalité de l'assentiment à part, modalité de l'assentiment qui doit rendre légitime la possibilité de la métaphysique une fois que la modalité du savoir ait été disqualifiée. Il faut donc davantage concevoir le savoir comme une amélioration de l'opinion, un assentiment dans lequel la conscience de la suffisance subjective correspond à la suffisance objective. Dans le savoir, la suffisance subjective est bien théorique et, au contraire de ce qui se passe dans la persuasion, elle n'est pas une illusion. L'enjeu du savoir est donc la correspondance de la suffisance subjective – dans l'esprit de l'agent épistémique, ou la justification qu'il est en mesure de proposer – avec la suffisance objective de la connaissance, c'est-à-dire la justification objective de celle-ci.

113. « Es ist daher ein eben so unweiser als ungerechter Vorwurf, der großen Männern, welche mit mühsamem Fleiße die Wissenschaften bearbeiten, von schalen Köpfen gemacht wird, wenn diese hierbei fragen: wozu ist das nütze? Diese Frage muß man, indem man sich mit Wissenschaften beschäftigen will, gar nicht einmal aufwerfen. Gesetzt, eine Wissenschaft könnte nur über irgend ein mögliches Object Aufschlüsse geben, so wäre sie um deswillen schon nützlich genug. Jede logisch vollkommene Erkenntniß hat immer irgend einen möglichen Nutzen, der, obgleich uns bis jetzt unbekannt, doch vielleicht von der Nachkommenschaft wird gefunden werden. »

3.4.2 La croyance morale dans la *Critique de la raison pratique*

Au sein de la seconde *Critique*, Kant revient sur la question de la croyance morale de la raison dans la « Dialectique de la raison pure dans la détermination du concept du Souverain Bien », notamment au niveau de la huitième section [*CRPr*, v, 142–146]. La loi morale détermine la volonté de l’agent moral. Cette détermination est formelle dans la mesure où elle concerne d’abord la manière dont la volonté est déterminée. Une action est morale dans la mesure où la volonté qui la gouverne est déterminée non pas seulement en accord avec la loi morale, mais plus fondamentalement *par* la loi morale elle-même. Cependant, cela ne signifie pas que la volonté morale n’a qu’une forme et n’a pas d’objet. Cela signifie simplement que ce n’est pas l’objet, en tant qu’il est moralement bon ou moralement mauvais, qui détermine la loi morale, mais le contraire. Ainsi, la détermination formelle de la volonté par la loi morale implique le caractère moralement bon ou moralement mauvais des objets possibles de volonté.

Dans la « Dialectique » de la *Critique de la raison pure*, Kant pose la question de la possibilité du Souverain Bien. Le Souverain Bien est ce que la raison pure dans son usage pratique détermine la volonté à poursuivre, autrement dit, il est « l’objet entier d’une raison pratique pure ». [*CRPr*, v, 196] Une volonté entièrement déterminée par la loi morale poursuit, et plus précisément *doit* poursuivre le Souverain Bien. En ce sens, la poursuite du Souverain Bien est un commandement de la raison pure dans son usage pratique, c’est-à-dire un commandement de la loi morale. D’où l’enjeu de la question à laquelle Kant veut répondre dans la « Dialectique » de la seconde critique, à savoir celle de la possibilité du Souverain Bien. En effet, en tant qu’il est l’objet de la volonté déterminée par la loi morale, le Souverain Bien doit être possible, sans quoi la loi morale donnerait un commandement impossible à réaliser et elle ne serait alors qu’une fiction vide. Kant signale clairement cet enjeu de la question :

Par conséquent, si le souverain Bien est impossible d’après des règles

pratiques, il faut que la loi morale qui commande de promouvoir celui-ci soit, elle aussi, fantastique, et qu'elle vise des fins imaginaires vides, partant, qu'elle soit fautive en soi¹¹⁴. [*CRPr*, v, 114]

Kant détermine le Souverain Bien comme l'unité synthétique du bonheur et de la vertu, unité dans laquelle la vertu joue le premier rôle. Nous pouvons résumer son argumentation de la manière suivante. Cette unité n'est pas analytique dans la mesure où cela signifierait une identité entre la vertu et le bonheur, ce qui n'est pas le cas selon la conception kantienne de la morale. Elle est donc synthétique. Dans la mesure où le Souverain Bien est « un bien pratique » [*CRPr*, v, 204], l'unité synthétique est pensée comme connexion causale. La possibilité que ce soit la poursuite du bonheur qui provoque la vertu est écartée puisque cela conduirait à l'hétéronomie de l'usage pratique de la raison. La seconde possibilité, celle selon laquelle ce serait la poursuite de la vertu qui conduit au bonheur est d'abord écartée du fait que la simple détermination morale de la volonté ne saurait avoir un effet réel sur le monde physique. Ce dernier n'est gouverné que par les lois de la nature.

C'est là qu'intervient la croyance morale de la raison. L'unité synthétique du bonheur et de la vertu dans la première configuration, c'est-à-dire selon la configuration qui suggère que ce soit la poursuite du bonheur qui rende vertueux, est absolument impossible dans la mesure où cela contredit la loi morale en tant qu'elle est donnée par la raison. Par contre, l'unité synthétique du bonheur et de la vertu dans la seconde configuration, c'est-à-dire dans la configuration selon laquelle c'est la poursuite de la vertu qui rend heureux n'est pas absolument impossible. Elle est simplement impossible conformément aux lois de la nature. Évidemment, rien n'interdit qu'une personne poursuivant la vertu soit également heureuse. Cependant, il est impossible de concevoir une unité synthétique nécessaire selon la causalité de la nature. Les lois de la nature ne permettent pas d'expliquer qu'une personne soit heureuse parce qu'elle poursuit la vertu. Le travail de la « Dialectique » de la seconde critique est alors de changer de perspective afin de sauver la possibi-

114. « Ist also das höchste Gut nach praktischen Regeln unmöglich, so muß auch das moralische Gesetz, welches gebietet dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebildete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein. »

lité du Souverain Bien. En utilisant la distinction entre les phénomènes et les noumènes, Kant soutient que l'unité synthétique entre la vertu et le bonheur est possible :

Or, puisque je suis non seulement autorisé à penser mon existence aussi comme noumène dans un monde de l'entendement, mais que je possède même, avec la loi morale, un fondement de la détermination purement intellectuelle de ma causalité (dans la monde sensible), il n'est donc pas impossible que la moralité de la résolution ait, en tant qu'elle est cause, un rapport sinon immédiat, du moins médiat (par l'intermédiaire d'un Auteur intelligent de la nature) et, à vrai dire, nécessaire, avec le bonheur en tant qu'effet dans le monde sensible, cette liaison, dans une nature qui est simplement objet des sens, ne pouvant suffire à constituer le souverain Bien¹¹⁵. [CRPr, v, 114-115]

Ainsi, l'Idée de Dieu vient assurer la possibilité du souverain Bien. En prenant la perspective du monde intelligible, et non plus seulement la perspective du monde sensible régi par les lois de la nature, Dieu assure la justice distributive en proportionnant le bonheur à la dignité au bonheur, c'est-à-dire à la vertu. De la même manière, l'immortalité de l'âme est une condition nécessaire de la possibilité du souverain Bien. La poursuite de la vertu étant une tâche infinie, il faut postuler l'immortalité de l'âme afin de rendre possible « un progrès allant à l'*infini* vers cette conformité complète » [CRPr, v, 122] à la loi morale qu'est la sainteté exigée par la raison pratique.

Ces deux postulats, celui de l'existence de Dieu et celui de l'immortalité de l'âme, nécessaires pour l'usage pratique de la raison, se font sous la modalité de la croyance. Dans la seconde critique, Kant présente la modalité de la croyance dans la huitième et avant dernière section de la « Dialectique ». Il procède en faisant la distinction entre un besoin de la raison pure dans son

115. « Da ich aber nicht allein befugt bin, mein Dasein auch als Noumenon in einer Verstandeswelt zu denken, sondern sogar am moralischen Gesetze einen rein intellectuellen Bestimmungsgründe meiner Kausalität (in der Sinnenwelt) habe, so ist es nicht unmöglich, das die Sittlichkeit der Gesinnung einen, wo nicht unmittelbaren, doch mittelbaren (vermittelt eines intelligibelen Urhebers der Natur) und zwar notwendigen Zusammenhang als Ursache mit der Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt habe, welche Verbindung in einer Natur, die bloß Objekt der Sinne ist, niemals anders als zufällig stattfinden und zum höchsten Gut nicht zulangen kann. »

usage spéculatif et un besoin de la raison pure dans son usage pratique¹¹⁶. Il note que le besoin de la raison pure dans son usage spéculatif ne conduit qu'à des hypothèses, alors que le besoin de la raison pure dans son usage pratique aboutit à des postulats. L'idée est celle selon laquelle dans l'usage spéculatif, l'agent rationnel a besoin de faire l'hypothèse de ce qui explique ce qui est observé. Ainsi, voyant « de l'ordre et de la finalité dans la nature » [CRPr, v, 256], l'agent rationnel n'a pas d'autre choix, s'il *veut* expliquer la présence de l'ordre et de la finalité dans la nature, que de supposer l'existence d'un auteur intelligent du monde. Cependant, cette supposition n'est que « l'opinion la plus raisonnable » [CRPr, v, 256]. Ainsi, en s'appuyant sur une distinction présente dans l'opuscule de 1786, c'est-à-dire une distinction qu'il a élaborée au moins avant la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, Kant situe ce qu'il concevait, dans le cadre de la première critique, comme relevant de la croyance doctrinale du côté de l'opinion. Autrement dit, l'hypothèse théorique d'un auteur intelligent du monde est de l'ordre de la croyance doctrinale dans la première critique et de l'ordre de l'opinion dans la seconde.

De son côté, le besoin de la raison dans son usage pratique donne lieu à une croyance de la raison. Le besoin n'est en effet plus dépendant d'une activité arbitraire, c'est-à-dire dépendant de la volonté de l'agent, mais d'un commandement. La loi morale nous commande de poursuivre la réalisation du souverain Bien, qui, par conséquent, *doit* être possible. La croyance morale, contrairement à l'hypothèse théorique d'un auteur intelligent du monde, n'est pas relative à un besoin théorique de la raison mais à un commandement pratique de celle-ci. Dans la mesure où il s'agit d'un commandement moral, l'agent n'a pas vraiment le choix. Cependant, Kant insiste sur le fait que la croyance elle-même n'est pas un commandement, elle est la conséquence d'un commandement : « une croyance qui est commandée est une chose absurde » [CRPr, v, 144]. Pour autant, le lien de cette croyance au commandement de la loi morale en fait une modalité de l'assentiment tout à fait particulière

116. En réalité, il reprend cette distinction de son opuscule sur l'orientation [*Orientation*]. Nous étudierons plus en détail ce que Kant dit de la croyance dans cet opuscule dans le chapitre suivant dans la mesure où il y met en avant le rôle d'orientation que joue la croyance morale (cf. p. 214 ss.)

qui n'a rien à envier, en terme de solidité de l'assentiment et de confiance de l'agent, à la modalité de l'usage théorique qu'est le savoir.

C'est donc là un *besoin dans une intention absolument nécessaire*, et qui justifie qu'on le suppose, non seulement comme hypothèse permise, mais comme postulat dans une intention pratique ; et, si l'on accorde que la loi morale pure oblige inflexiblement tout un chacun comme commandement (non comme règle de prudence), l'homme intègre peut bien dire : je *veux* qu'il y ait un Dieu, que mon existence dans ce monde soit encore, en dehors de la connexion naturelle, une existence dans un monde pur de l'entendement, enfin que ma durée aussi soit sans fin, j'y tiens fermement et je ne me laisse pas enlever cette croyance ; car c'est la seule chose en laquelle mon intérêt, parce qu'il ne m'est en rien *permis* de le modérer, détermine inévitablement mon jugement, sans avoir cure des arguties, quelle que soit ma faiblesse à être en mesure de leur répliquer ou à leur opposer de plus vraisemblables¹¹⁷. [CRPr, v, 143]

Dans ce passage, Kant insiste sur le fait que la croyance morale de la raison est liée à un besoin inconditionnel, un besoin qui ne dépend pas de l'activité particulière de l'agent rationnel. Cela signifie que, à la différence du besoin théorique, le besoin pratique concerne tous les agents rationnels. Tous les êtres rationnels doivent obéir au commandement moral de la raison. Évidemment, tous les êtres rationnels n'ont pas un comportement moral. Mais la raison leur commande à tous sans exception. Ainsi, la croyance qui découle de ce commandement, bien que n'ayant pas une validité objective théorique, possède une validité au moins aussi solide. C'est ainsi que Kant souligne la manière dont l'homme intègre tient fermement, pour ainsi dire s'accroche à sa croyance. Il faut cependant bien comprendre qu'il est tout à fait légitime

117. « Also ist dieses ein Bedürfnis in schlechterdings notwendiger Absicht und rechtfertigt seine Voraussetzung nicht bloß als erlaubte Hypothese, sondern als Postulat in praktischer Absicht; und zugestanden, daß das reine moralische Gesetz jedermann als Gebot (nicht als Klugheitsregel) unnachlasslich verbinde, darf der Rechtschaffene wohl sagen: ich will, daß ein Gott, daß mein Dasein in dieser Welt auch außer der Naturverknüpfung noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch daß meine Dauer endlos sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen Glauben nicht nehmen; denn dieses ist das einzige, wo mein Interesse, weil ich von demselben nichts nachlassen darf, mein Urteil unvermeidlich bestimmt, ohne auf Vernünftleien zu achten, so wenig ich auch darauf zu antworten oder ihnen scheinbarere entgegen zu stellen im Stande sein möchte. »

de faire de la sorte. Il y a d'un côté des postulats pratiques qui permettent de penser comme possible l'objet que la loi morale commande de poursuivre, et de l'autre côté des « arguties. ». Ce qu'il faut garder à l'esprit est le résultat de la « Dialectique de la raison pure » de la première critique. Les thèses de la métaphysique spéciale concernant l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, mais aussi la liberté, sont d'un point de vue théorique de simples jugements problématiques. En cela, ce sont des « hypothèse[s] permise[s] ». Ainsi, l'homme intègre est tout à fait légitimé à conserver sa croyance sans avoir à répondre d'un point de vue théorique, du moins par des arguments positifs en faveur du contenu de sa croyance, à ceux qui nient ce même contenu¹¹⁸. Ce dernier point s'appuie sur l'idée du primat de l'usage pratique de la raison sur son usage théorique. Dans la mesure où il n'y a pas de contradiction entre l'intérêt de l'usage théorique et celui de l'usage pratique de la raison, l'intérêt de l'usage pratique est légitime à être plus fondamental que celui de l'intérêt théorique parce que l'idée même d'intérêt est une idée pratique.

Plus préoccupant est cependant la mention par Kant d'un lien entre la volonté et la croyance de l'homme intègre. Cela semble aller dans le sens d'un caractère volontaire de la modalité de la croyance. De fait, Andrew Chignell [Chignell 2007b, p. 64] s'appuie sur la seconde critique pour soutenir que la croyance est un assentiment volontaire. Il s'appuie plus particulièrement sur le passage suivant :

Cette croyance n'est donc pas commandée, mais, en tant que détermination de notre jugement à admettre cette existence et, en outre, à la poser au fondement de l'usage de la raison – détermination volontaire, favorable à l'intention morale (commandée) et s'accordant, de surcroît, avec le besoin théorique de la raison –, c'est de la résolution morale qu'elle a surgi d'elle-même ; elle peut donc assez souvent, même parfois chez ceux qui sont bien résolus, devenir chancelante, mais elle ne peut

118. Nous reviendrons plus précisément sur ce que Kant dit de la pratique de l'argumentation concernant les thèses de la métaphysique spéciale dans le cinquième chapitre, à la section 5.2.2 p. 299 et suivantes. L'idée est principalement que l'agent rationnel doit s'assurer que les arguments en face ne soient pas décisifs, mais il n'a pas besoin de répondre par des arguments positifs, notamment parce qu'il ne le peut pas du fait du caractère indécidable, d'un point de vue théorique, de ces questions.

jamais tomber dans l'incroyance¹¹⁹. [*CRPr*, v, 146]

Kant dit bien dans ce passage que la croyance est une détermination volontaire du jugement. Cela signifie que la croyance, en plus d'être la seule modalité de l'assentiment qui se fonde sur une suffisance pratique des raisons de l'assentiment, est une modalité particulière dans la mesure où, contrairement à l'opinion et le savoir, elle semble être volontaire. Cela dit, son caractère volontaire n'est pas non plus évident et il faut le spécifier. Kant dit en effet dans ce même passage que la croyance « a surgi d'elle-même » à partir du moment où la résolution morale est présente et que l'homme moral ne peut pas ne pas croire, il « ne peut jamais tomber dans l'incroyance ». En quel sens peut-on encore dire que la croyance morale est volontaire si l'on ne peut pas ne pas croire ? En revanche, la relation à la volonté est plus forte qu'en ce qui concerne l'opinion et le savoir dans la mesure où ma croyance est liée à la résolution morale, c'est-à-dire à une détermination de la volonté. Ainsi, à partir du moment où la volonté de l'agent est déterminée moralement, cet agent donne son assentiment, ou doit logiquement (et non moralement) donner son assentiment sous la modalité de la croyance à l'existence de Dieu et à l'immortalité de l'âme. La détermination morale de la volonté, c'est-à-dire un événement volontaire dans la vie de l'agent, détermine, pour ainsi dire par effet de ricochet, la croyance. La détermination de la croyance n'est donc pas immédiatement volontaire. Par contraste, dans une situation purement épistémique, l'agent peut bien déterminer sa volonté à rechercher des éléments de preuves concernant un certain objet. La direction de la recherche est volontaire. Mais cela ne détermine encore en rien ce à quoi il va ou devra donner son assentiment. Cette détermination de l'assentiment dans des situations purement épistémiques relève entièrement des raisons que l'agent a à sa disposition et à son esprit. Il peut faire le choix de les chercher ou de ne pas les chercher. Mais cela ne détermine pas encore l'assentiment.

119. « Dieser ist also nicht geboten, sondern als freiwillige, zur moralischen (gebotenen) Absicht zuträgliche, überdem noch mit dem theoretischen Bedürfnisse der Vernunft einstimmige Bestimmung unseres Urteils, jene Existenz anzunehmen und dem Vernunftgebrauch ferner zum Grunde zu legen, selbst aus der moralischen Gesinnung entsprungen; kann also öfters selbst bei Wohlgesinnten bisweilen in Schwanken, niemals aber in Unglauben geraten. »

En définitive, en ce qui concerne la réflexion qui est menée dans ce travail, la caractérisation de la croyance morale de la raison dans la seconde critique confirme le caractère particulier de la croyance par rapport aux deux autres modalités de l'assentiment. Le fonctionnement de la croyance est le même que celui qui est décrit dans la première critique, mais Kant souligne que la croyance est plus proche de la détermination volontaire que ne le sont les modalités de l'opinion et du savoir. Même si elle reste indirectement déterminée par la volonté. D'autre part, nous avons vu que ce qui peut être objet de croyance est revu à la baisse. Ce qui, dans la première critique, était objet de croyance pragmatique ou de croyance doctrinale est maintenant l'objet d'une opinion. Cela annonce le classement des modalités de l'assentiment en fonction de leurs objets dans la *Critique de la faculté de juger*. Mais le point peut-être le plus important est l'idée qui semble émerger selon laquelle la croyance est de l'ordre de la perspective que l'agent prend sur le monde. L'enjeu de la croyance morale n'est pas tant le fait de tenir pour vraies les propositions de la métaphysique spéciale que de faire en sorte que l'on pense l'objet de la volonté moralement déterminée comme possible. Ce dernier point est lié à l'usage de la croyance comme orientation de la pensée, notamment relativement à l'usage pratique, que nous allons développer dans le quatrième chapitre.

3.4.3 Les trois modalités de l'assentiment dans la *Critique de la faculté de juger*

Nous avons déjà eu l'occasion d'indiquer que la classification des modalités de l'assentiment de la *Critique de la raison pure* et de la *Critique de la faculté de juger* présentent quelques différences. La question qui se pose alors est de déterminer si Kant a réellement changé de conception entre ces deux ouvrages, et si oui pourquoi, ou s'il s'agit uniquement de différences relatives aux contextes argumentatifs. Nous soutenons que les différences n'impliquent pas un profond changement de conception de la part de Kant.

Pour résumer les différences en question, il s'agit principalement de la disparition des croyances pragmatiques et doctrinales, avec la classification

des exemples relevant de la croyance doctrinale dans la *Critique de la raison pure* du côté de l'opinion dans la *Critique de la faculté de juger*, et de la précision que l'Idée de la liberté relève du savoir. En réalité, c'est cette dernière précision qui constitue la différence la plus importante avec la *Critique de la raison pure*. En effet, dans cette dernière, la question de la liberté est mise de côté dans la première section du « Canon de la raison pure » en tant que nous pouvons connaître sa réalité objective par l'expérience : il nous arrive manifestement de surmonter la détermination pathologique de notre arbitre par la représentation « de ce qui, même de façon éloignée, est utile ou nuisible » [CRP, A 802/B 830]. Or, depuis la *Critique de la raison pure*, c'est la loi morale, en tant que fait de la raison, qui prouve la réalité objective de la liberté¹²⁰. Cependant, cela n'affecte pas la définition ou la conception du savoir, mais bien plutôt la conception kantienne de la liberté.

La perspective que prend Kant dans la *Critique de la faculté de juger* au moment d'introduire la question des modalités de l'assentiment, au paragraphe 91, est aussi différente de celle qu'il prend dans la *Critique de la*

120. Il y a débat pour savoir si la position de Kant dans le « Canon de la raison pure » est ou non une préfiguration de ce qui est dit dans la *Critique de la raison pratique*, c'est-à-dire pour déterminer si la seconde critique constitue un tournant dans la conception de Kant en ce qui concerne la philosophie pratique ou si elle est davantage un approfondissement de ce qui est déjà dit dans la première critique. Le cœur du débat porte plus spécifiquement sur la question de savoir si le texte du « Canon de la raison pure » conduit à une conception morale du côté de l'hétéronomie – en déterminant l'arbitre par des représentations de ce qui est utile ou nuisible, il est déterminé par quelque chose d'extérieur à la raison – ou non. Historiquement, Martial Gueroult [Gueroult 1954] défend la position d'une discontinuité radicale entre les deux premières critiques en matière de philosophie morale, François Marty [Marty 1975] et plus récemment Antoine Roullé [Roullé 2004] défendent quant à eux l'idée de la continuité. En ce qui concerne nos propos, la position adoptée dans ce débat n'a pas d'importance dans la mesure où cela n'affecte pas la conception des modalités des de l'assentiment et le fait que l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme relèvent de la croyance morale. En effet, même si l'on considère que la position de la *Critique de la raison pure* en matière de philosophie morale est du côté de l'hétérogénéité, cela ne change rien au fait que la croyance morale nécessite une détermination nécessaire de ce que l'on doit faire. La discontinuité des deux critiques en matière de philosophie morale ne changerait rien à la continuité en ce qui concerne la conception de la croyance morale. Par conséquent, si l'attention est davantage portée sur la question de la croyance plutôt que sur celle de la détermination de la volonté – ce qui n'est en rien la question de la première critique – une continuité dynamique apparaît entre les deux premières critiques : la conception de la croyance morale appelle la conception morale de la seconde critique, peu importe si Kant était en possession ou non de cette conception en matière de philosophie morale lors de la rédaction de la première critique.

raison pure. Dans la première critique, Kant présente les modalités de l’assentiment à travers leur fonctionnement. Dans la troisième critique, il procède à une classification des objets propres à chacune des modalités. Ayant tout d’abord pris la précaution de souligner que cette classification est une classification épistémologique et non ontologique des objets, il présente trois types de « choses connaissables » :

Or, les choses *connaissables* sont de trois sortes : *les choses qui donnent matière à opinion (opinabile), les faits (scibile) et les choses qui sont objets de croyance (mere credibile)*¹²¹. [CFJ, v, 467]

Cette classification est épistémologique car elle se fonde sur la mise en rapport des concepts non pas avec leurs objets mais avec les facultés de connaissance. Il s’agit donc en réalité de la perspective transcendantale dans sa dimension épistémologique.

Commençons par les objets de croyance. Ces objets sont ceux qui sont au centre de l’intérêt de Kant dans la fin de la « Doctrine de la méthode » de la *Critique de la faculté de juger*. L’un des objets de cette partie de la troisième critique est en effet de revenir sur les limites de la preuve téléologique de l’existence de Dieu [CFJ, v, 436–442], et de mettre en avant l’argument moral [CFJ, v, 447–461] et la croyance pratique en l’existence de Dieu [CFJ, v, 467–474]. Dans cet exposé, Kant isole la croyance morale, faisant de la croyance pragmatique et de la croyance doctrinale des cas d’opinions. Cela s’explique par la spécificité des objets en question, par le caractère métaphysique de ces objets :

Ainsi la croyance se rapportant à des objets particuliers qui ne sont pas objets d’un savoir ou d’une opinion possibles (dans ce dernier cas, il faudrait parler, notamment dans le domaine historique, de crédulité, et non de croyance) est essentiellement morale¹²². [CFJ, v 472]

121. « *Erkennbare Dinge sind nun von dreifacher Art: Sachen der Meinung (opinabile), Tatsachen (scibile), und Glaubenssachen (mere credibile).* »

122. « *Der Glaube also, der sich auf besondere Gegenstände, die nicht Gegenstände des möglichen Wissens oder Meinens sind, bezieht (in welchem letztern Falle er, vornehmlich im Historischen, Leichtgläubigkeit und nicht Glaube heißen müßte), ist ganz moralisch.* »

Selon la *Critique de la faculté de juger*, la croyance est donc essentiellement morale. Il n'y a pour ainsi dire pas d'autre croyance que la croyance morale de la raison en l'existence de Dieu et en l'immortalité de l'âme. Kant justifie cette idée par le fait que les objets sur lesquels porte la croyance sont des objets métaphysiques sur lesquels il est impossible d'avoir une opinion ou de construire un savoir. Les objets de la croyance n'ont donc pas de relation avec les facultés théoriques de connaissance, mais seulement avec la faculté pratique. Il ne s'agit donc pas de tenir pour vraie, pour des raisons pratiques, une proposition théoriquement fondée sur des raisons insuffisantes mais existantes. Il s'agit plutôt de tenir pour vraie une proposition uniquement pour des raisons pratiques.

En ce qui concerne l'opinion maintenant, son traitement dans la troisième critique est plus étendu que dans la première. Cela s'explique, relativement à la stratégie argumentative de Kant dans cette partie de la *Critique de la faculté de juger*, par le fait qu'il a besoin de distinguer l'opinion en tant que modalité théorique incertaine de l'assentiment et la croyance en tant que modalité pratique de l'assentiment et en tant qu'elle ne s'appuie par définition sur aucune certitude théorique. Relativement à notre propre perspective, la question de l'opinion est importante parce que, comme nous l'avons vu plus haut ¹²³, l'opinion est la modalité utilisée dans la formulation des hypothèses dans la construction de la connaissance.

La présentation de la modalité de l'opinion par le biais des objets donnant matière à opinion se fait à travers le concept d'expérience possible :

Ainsi les *choses donnant matière à opinion* sont-elles toujours des objets d'une connaissance d'expérience au moins possible en soi (objets du monde sensible), mais qui se trouve impossible *pour nous* du simple fait du degré selon lequel nous possédons ce pouvoir ¹²⁴. [CFJ, v, 467]

Le concept d'expérience possible explique la mise de côté des Idées de la raison. Les Idées de la raison, c'est-à-dire les problèmes de la métaphysique,

123. cf. p. 203 ss.

124. « Also sind *Meinungssachen* jederzeit Objekte einer wenigstens an sich möglichen Erfahrungskennntnis (Gegenstände der Sinnenwelt), die aber, nach dem bloßen Grade dieses Vermögens den wir besitzen, *für uns* unmöglich ist. »

ne correspondent pas à des objets du monde sensible. La deuxième condition que Kant pose sur les objets donnant matière à opinion, le fait d'être l'objet d'une expérience impossible pour nous, tout en étant possible en soi, implique que ces objets ne pourront pas, au moins dans les conditions actuelles, être objets de connaissance, c'est-à-dire objet d'assentiment sous la modalité du savoir. En réalité, ce que veut dire Kant en parlant d'objet donnant matière à une opinion n'est pas que les objets donnant lieu à une connaissance ne peuvent pas donner lieu à une opinion. Il veut dire que les objets donnant lieu à une opinion ne peuvent pas donner lieu à de la connaissance. L'idée selon laquelle la connaissance commence par des hypothèses et donc des opinions n'est pas niée ici. Il s'agit plutôt de distinguer entre les hypothèses scientifiques qui sont condamnées à rester des hypothèses et les hypothèses scientifiques qui peuvent être vérifiées par l'expérience.

Mais la distinction qui intéresse davantage Kant ici est celle entre les objets qui donnent lieu à une opinion et ceux qui n'y donnent pas lieu du tout – c'est-à-dire qui ne donnent pas lieu non plus à une opinion de manière transitoire en attendant la confirmation par l'expérience – à une opinion. C'est ainsi que les exemples qu'il propose sont ceux de deux hypothèses scientifiques légitimes, donc deux opinions légitimes, et une pseudo hypothèse métaphysique sur l'existence de l'esprit indépendamment du corps. L'idée de l'existence de l'esprit indépendamment du corps, c'est-à-dire en définitive l'idée de l'immortalité de l'âme, ne correspond pas à un objet donnant lieu à une opinion car ce n'est pas l'objet d'une expérience possible : c'est un objet métaphysique. À l'opposé, l'hypothèse de l'existence de l'éther est une véritable hypothèse scientifique légitime. Il s'agit d'un élément matériel, donc appartenant au monde sensible et objet d'une expérience possible en soi. Il s'agit également d'un élément dont on postule l'existence afin d'expliquer le comportement de la lumière relativement à la conception que l'on en avait à l'époque. Mais nous ne pouvons pas en faire l'expérience concrète, donc nous ne pouvons pas confirmer par l'expérience son existence. L'hypothèse de l'éther correspond donc bien aux règles que donne Kant relativement à la formation d'hypothèses dans la *Critique de la raison pure* et que nous

avons considérées plus haut¹²⁵. Le second exemple reprend un des exemples de croyance doctrinale de la *Critique de la raison pure* : il s'agit de l'exemple de l'existence d'extra-terrestres. Ici, les règles de formation d'une hypothèse ne sont pas tout à fait respectées. En effet, l'existence d'extra-terrestres n'est en rien en relation avec des objets existants, leur existence ne viendrait rien expliquer de plus que le fait qu'il n'en existe pas. Il s'agirait donc d'une hypothèse gratuite. Cela signifie simplement que les hypothèses sont des opinions mais que toutes les opinions ne sont pas des hypothèses possibles. Il y a des opinions tout à fait légitimes en tant qu'opinions mais illégitimes pour ce qui est de faire une hypothèse scientifique. Cependant, le fait que cet exemple ne soit plus un exemple de croyance est intéressant.

Ce qui a également disparu dans l'exposé de la troisième critique est l'idée de la mesure de la force d'une croyance par la proposition d'un pari et la combinatoire entre la suffisance subjective et la suffisance objective. Il était déjà apparu que le pari mesure finalement la confiance que l'agent a dans les raisons théoriques de son assentiment. Autrement dit, le pari mesure la confiance que l'agent a dans son opinion. La combinatoire également s'avère imparfaite dans la mesure où la suffisance subjective se réalise d'un point de vue pratique pour la croyance et d'un point de vue théorique pour le savoir. Ainsi, il y a en réalité trois éléments pour définir les modalités de l'assentiment : la suffisance objective (par définition théorique), la suffisance subjective théorique (c'est-à-dire la conscience de la suffisance objective), et la suffisance subjective d'un point de vue pratique. Or il n'y a de réelle suffisance subjective d'un point de vue pratique qu'en ce qui concerne la croyance morale qui allie la nécessité de la fin et la nécessité des moyens en tant que conditions de possibilités de l'objet de la volonté qui poursuit la finalité morale. La croyance pragmatique et la croyance doctrinale se fondent en réalité sur une opinion qui est prise pour base dans la réalisation d'une action. Il n'y a donc là aucune *suffisance* subjective d'un point de vue pratique. Ainsi, aussi bien le test du pari que la présentation des modalités de l'assentiment sous la forme d'une combinatoire semblent davantage être des outils pédagogiques pour montrer au lecteur la spécificité de la croyance morale que des outils

125. cf. p. ss.

précis de définition de ces modalités de l'assentiment.

3.5 Le parallèle avec les modalités du jugement

Nous allons maintenant nous pencher sur la question du parallélisme entre les modalités de l'assentiment et celles du jugement. Kant lui-même, dans son enseignement de la logique, utilise une telle comparaison des deux types de modalités épistémiques en soulignant ce parallélisme afin d'expliquer les modalités de l'assentiment :

L'opinion est un jugement *problématique*, la croyance un jugement *assertorique* et le savoir un jugement *apodictique*. Car ce qui est pour moi simplement objet d'opinion, j'ai conscience dans mon jugement de le considérer comme problématique seulement ; ce que je crois, comme *assertorique*, c'est-à-dire comme nécessaire non objectivement, mais subjectivement (valant pour moi seulement) ; enfin ce que je sais, comme *apodictiquement certain*, c'est-à-dire comme universellement et objectivement nécessaire (valant pour tous), à supposer même que l'objet lui-même auquel se rapporte cet assentiment certain, soit une vérité simplement empirique¹²⁶. [*Log.*, IX, 66]

Il faut noter que Kant n'utilise ce parallèle que dans un sens. Il explique les modalités de l'assentiment à l'aide des modalités du jugement, mais il n'affirme pas que l'on puisse procéder à l'inverse. En réalité, le but de cette section est de montrer que ce parallèle n'en est pas vraiment un. Il a certes des vertus explicatives concernant les trois modalités de l'assentiment, mais il peut également prêter à confusion. Or, lever cette confusion, ou ce risque de confusion, n'est pas motivé par un simple souci d'exactitude. Cela est nécessaire pour notre réflexion dans la mesure où cela vient influencer sur le rôle que l'on peut donner aux deux types de modalités. En effet, il ne faut

126. « Das Meinen ist ein *problematisches*, das Glauben ein *assertorisches* und das Wissen ein *apodiktisches* Urteilen. Denn was ich bloß meine, das halte ich im Urteilen mit Bewußtsein nur für problematisch; was ich glaube, für *assertorisch*, aber nicht als objectiv, sondern nur als subjectiv notwendig (nur für mich geltend); was ich endlich weiß, für *apodiktisch gewiß*, d. i. für allgemein und objectiv notwendig (für Alle geltend), gesetzt auch, daß der Gegenstand selbst, auf den sich dieses gewisse Fürwahrhalten bezieht, eine bloß empirische Wahrheit wäre. »

pas perdre de vue que les modalités du jugement ont leur propre autonomie. Il n'est pas possible de ramener les modalités du jugement aux modalités de l'assentiment. D'autre part, ce parallèle risque également de mettre dans l'ombre la spécificité de la croyance. En effet, dire que la croyance est un jugement problématique permet de mettre en lumière les caractéristiques épistémiques de la croyance, mais cela ne permet en rien d'aborder le rôle d'orientation que la croyance joue selon la conception kantienne.

La première chose à remarquer par rapport à ce parallélisme est le fait qu'il n'y a absolument aucun aspect pratique pris en compte dans la détermination de la modalité d'un jugement. Comme il a été expliqué au chapitre précédent concernant les modalités du jugement, celles-ci sont déterminées par le type de justification qui est apportée dans l'acte de jugement en faveur du contenu propositionnel. Il s'agit donc de modalités strictement épistémiques. Autrement dit, la détermination de la modalité d'un jugement est relative seulement à l'usage théorique de la raison. Par contre, la modalité d'un assentiment prend en considération à la fois l'usage théorique et l'usage pratique de la raison. En effet, la spécificité de la croyance est précisément de se fonder sur des raisons pratiques. Par conséquent, si la croyance est un jugement assertorique, c'est un jugement assertorique tout à fait particulier.

Deuxièmement, les modalités du jugement décrivent une progression dans la construction de la justification de la connaissance. Un jugement commence par être problématique, puis assertorique pour finir, dans le meilleur de cas, par être apodictique lorsqu'il contient une justification *a priori*. Cette progressivité des modalités du jugement est constitutive de ce qu'elles sont. Or, il n'y a pas de progression similaire concernant les modalités du jugement. Au sein de ces dernières, il y a des différences essentielles et qualitatives qui ne peuvent être surmontées. Il y a bien certaines possibilités de progression et de passage d'une modalité à une autre. Mais il est impossible qu'un assentiment puisse progresser à travers les trois modalités de l'assentiment, commençant par être une opinion, puis une croyance pour finir par être de l'ordre du savoir. Il est certes possible, concernant certains contenus, de passer de l'opinion au savoir. Cela est même ce qui se passe effectivement dans le cadre de la

construction de la connaissance. Kant l'indique clairement lorsqu'il introduit la notion d'opinion dans son enseignement de la logique :

L'opinion, ou l'assentiment fondé sur une connaissance qui n'est suffisante ni subjectivement ni objectivement peut-être considérée comme un jugement *provisionnel* (*sub conditione suspensiva ad interim*) dont il n'est pas facile de se passer. Il faut commencer par l'opinion avant d'admettre et d'affirmer ; pourvu qu'on se garde de voir dans une opinion plus qu'une simple opinion. – C'est par l'opinion que nous commençons la plupart du temps dans toutes nos connaissances¹²⁷. [*Log.*, IX, p. 66-67]

Dans ce passage, l'opinion est rapprochée du jugement provisoire. Ce dernier apparaît dans le cadre des cours sur la logique et est opposé au préjugé. Le préjugé est un jugement incertain dont on ne sait pas qu'il est incertain, ou dont on pense qu'il est certain, et qui est pris pour principe de nouvelles connaissances. Au contraire, un jugement provisoire est un jugement incertain dont on sait qu'il est incertain mais que l'on prend pour principe afin d'expliquer certains phénomènes. Un peu plus loin dans le même cours de logique, on trouve la définition suivante :

Le jugement provisoire est donc un jugement problématique dont on a conscience qu'il est simplement problématique¹²⁸. [*Log.*, IX, p. 74]

Le rapprochement entre l'opinion et le jugement problématique est encore une fois affirmé ici. Remarquons cependant que le jugement provisoire, qui est de l'ordre de l'opinion, n'est pas un simple jugement problématique : il s'agit d'un jugement problématique dont l'agent épistémique a conscience qu'il est problématique. En effet, un jugement problématique dont l'agent épistémique n'a pas conscience qu'il est problématique mais croit qu'il est assertorique, voire apodictique, n'est pas de l'ordre de l'opinion mais de la

127. « Das Meinen oder das Fürwahrhalten aus einem Erkenntnißgrunde, der weder subjektiv noch objektiv hinreichend ist, kann als ein vorläufiges Urteilen (*sub conditione suspensiva ad interim*) angesehen werden, dessen man nicht leicht entbehren kann. Man muß erst meinen, ehe man annimmt und behauptet, sich dabei aber auch hüten, eine Meinung für etwas mehr als bloße Meinung zu halten. Vom Meinen fangen wir größtenteils bei allem unserm Erkennen an. »

128. « Das vorläufige Urteilen ist also ein mit Bewußtsein bloß problematisches Urteilen. »

persuasion. Reste que, dans le cadre de la construction de la connaissance, il est clair que l'opinion est un stade antérieur de la connaissance scientifique. Le rôle du jugement provisoire est en réalité celui de l'hypothèse scientifique dont Kant développe les règles dans le cadre de la *Critique de la raison pure*. Il y a donc bien une progression possible de l'opinion au savoir. Mais cette progression ne passe pas par la croyance, alors que la progression des modalités du jugement implique les trois modalités. Il ne saurait y avoir, dans le cadre de la philosophie transcendantale, un passage de la croyance, qui est, comme nous l'avons vu, essentiellement la croyance morale de la raison, au savoir. Les objets de la croyance, l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, ne sont pas les objets possibles d'un savoir.

Cela nous amène au troisième point, à savoir que, d'un point de vue simplement théorique, la croyance est un jugement problématique. C'est d'ailleurs le but de la « Dialectique transcendantale » que de montrer que le simple usage théorique de la raison ne peut en aucun cas dépasser le stade d'un jugement problématique concernant les questions de la métaphysique spéciale. Ainsi, la croyance serait, d'un strict point de vue théorique, un jugement problématique, mais, d'un point de vue plus général incluant l'usage pratique de la raison, un jugement assertorique. Encore une fois, cela signifie que si la croyance est un jugement assertorique, il faut bien garder à l'esprit que c'est un jugement assertorique d'un type bien spécifique puisque sa justification ne se fonde pas sur des données d'expérience que l'on peut partager mais sur la conviction morale de l'agent. La croyance a un rôle bien spécifique dans la méthode de l'enquête, rôle qui ne peut pas être confondu avec celui d'un jugement assertorique d'un point de vue simplement théorique.

Chapitre 4

L'orientation

Dans ce chapitre, nous explorerons la question de l'orientation relativement à la méthode de la construction de la connaissance. La construction de la justification de la connaissance n'est en effet pas la seule activité dont il faut rendre compte dans le cadre de l'étude de la méthode de l'enquête. Le scientifique doit également avoir une idée de là où il doit aller, de la direction qu'il doit prendre, ou qu'il est préférable qu'il prenne. Cela correspond évidemment à la question du choix des hypothèses. Étant donnés des phénomènes à expliquer, il est possible que plusieurs hypothèses différentes puissent permettre d'en rendre compte. La construction de la connaissance fait alors face au problème de devoir choisir entre plusieurs explications possibles. Ce choix peut bien sûr se fonder sur la différence de solidité de la justification de chacune des hypothèses. En tant qu'hypothèses, leur justification n'est pas parfaitement établie. Mais cela n'empêche pas qu'il y ait tout de même des raisons en faveur de chacune des hypothèses. Ainsi, même s'il est impossible de quantifier la valeur de ces raisons afin de déterminer laquelle est la plus justifiée, il est sans doute possible d'évaluer, et de peser ces raisons, afin de choisir la plus vraisemblable. Cependant, même si cette évaluation joue un rôle, cela n'est pas à proprement parler ce à quoi pense Kant lorsqu'il parle d'orientation. L'enjeu principal de ce chapitre sur l'orientation est de mettre en évidence le rôle et l'importance de la communication. Comment la communication avec autrui intervient-elle relativement à l'orientation de

l'enquête, c'est-à-dire relativement à l'orientation de la construction de la connaissance ?

Kant a une conception bien particulière de l'orientation de la pensée. Il expose explicitement cette conception dans son opuscule *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* [*Orientation*]. L'orientation y apparaît comme étant le rôle de la croyance morale de la raison.¹²⁹ Autrement dit, la pensée s'oriente – ou du moins doit s'orienter – si elle veut être rationnelle, d'après la croyance morale de la raison. Ainsi, au fonctionnement et au domaine spécifiques de la croyance correspond un rôle tout autant spécifique.

Ce chapitre va donc commencer par une étude de l'orientation comme rôle de la croyance selon l'opuscule de 1786. Le passage de cet opuscule, dans lequel Kant expose sa conception de l'orientation, fait explicitement référence à des passages de Moses Mendelssohn. Cela indique clairement que ce discours de Kant s'est constitué *contre* celui de Mendelssohn. La confrontation des conceptions de ces deux auteurs permettra de mettre en évidence un certain nombre de spécificités de la conception kantienne, notamment en cherchant à expliquer comment et pourquoi Kant s'éloigne de la position de Mendelssohn à laquelle il fait référence. Cependant, si la croyance est, selon Kant, le moyen d'orientation générale de la pensée, tant du point de vue pratique que théorique, cela ne va pas sans poser problème. En effet, autant l'idée selon laquelle la croyance morale de la raison permet une orientation de l'usage pratique est compréhensible¹³⁰, autant l'idée que la croyance morale de la raison puisse servir d'orientation dans le cadre de l'usage théorique de la raison a besoin d'explicitations, ce qui est beaucoup plus pertinent pour

129. Il est à noter que Kant déploie sa conception de la croyance morale dès la première édition de la *Critique de la raison pure*. Nous avons exposé la nature et le fonctionnement de la croyance morale selon la première critique dans la section 3.4.1 de ce travail. Dans la mesure où l'opuscule qui nous intéresse ici est publié dans la période qui sépare les deux éditions de la première critique et que le passage de cet ouvrage concernant la croyance de la raison ne diffère pas entre les deux éditions, nous pouvons considérer que la notion de croyance morale dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* est celle qui est exposée dans ce premier ouvrage critique.

130. Il faut tout de même noter que cette idée n'est pas non plus sans poser ses propres problèmes. On peut notamment se demander en quel sens la raison est encore autonome si elle a besoin de la promesse de la rétribution divine, c'est-à-dire d'une distribution proportionnelle du bonheur en fonction de la dignité au bonheur, pour s'orienter moralement. Mais ce type de problème ne concerne pas notre propre réflexion.

notre propre réflexion qui concerne la méthode de l'enquête scientifique et de la construction de nouvelles connaissances. Nous verrons également comment la question de la communication se connecte à l'orientation de la pensée, notamment à travers le thème de la santé de la raison : l'orientation par la croyance de la raison concerne une raison *saine*. Or, nous le verrons, c'est la communication avec autrui qui permet de préserver cette santé de la raison.

L'opuscule de 1786 n'est cependant pas le seul texte dans lequel Kant traite de la question de l'orientation. En effet, l'usage régulateur de la raison est thématiqué, dans le cadre de l'« Appendice à la dialectique transcendantale » de la *Critique de la raison pure*, en terme d'orientation, ou plus précisément de direction du travail de l'entendement. Ce passage apportera des éléments de compréhension du fonctionnement de l'orientation de la pensée dans le cadre de l'usage théorique. L'étude de ce texte, qui thématise plus directement la question de l'orientation en rapport avec celle de la construction de la connaissance, sera l'objet de la section 4.2. Ici également, nous mettrons en lumière le rôle que joue l'interaction avec le discours d'autrui, notamment à travers le rapprochement avec le texte de l'« Architectonique de la raison pure » et la relation des Idées régulatrices à leur schématisation, ou à l'analogue de leur schématisation.

Une troisième apparition de la thématique de l'orientation dans le corpus kantien, plus discrète, se trouve dans ce qui nous reste de son enseignement de la logique. En effet, nous trouvons, dans la retranscription de son enseignement de la logique, des passages dans lesquels il thématise le fait de savoir appliquer les concepts aux phénomènes en termes d'orientation de la pensée. Cette apparition du thème de l'orientation est cependant assez différente des deux premières dans la mesure où elle concerne l'application même des concepts aux phénomènes. Il s'agit alors de ne pas rester dans l'abstraction conceptuelle et de ne pas minimiser l'importance de l'aspect concret, c'est-à-dire de la signification des concepts, afin de pouvoir les appliquer en sachant de quoi l'on parle et où l'on va. Cette orientation est donc davantage une orientation *locale* de la pensée qui ouvrira la réflexion sur l'importance de la communication avec autrui pour la formation des jugements. Le principal

intérêt de cette thématique de l'orientation locale de la pensée et de l'apprentissage de l'application des concepts aux phénomènes, relativement à notre réflexion sur la pragmatique kantienne de la pensée, est que cet apprentissage implique la communication avec autrui : l'homme apprend à appliquer ses concepts, il apprend les conditions d'application de ses concepts grâce à la communication avec autrui.

4.1 La croyance comme boussole de la raison

4.1.1 L'orientation par le sens commun selon Mendelssohn

Dans la mesure où Kant introduit explicitement son opuscule de 1786 comme un commentaire de la conception de Mendelssohn selon laquelle la raison spéculative doit, au moins le plus souvent, s'orienter selon le sens commun, il faut commencer par présenter les textes dans lesquels Mendelssohn expose cette conception et expliciter cette dernière. L'identification de ces textes n'est aucunement difficile puisque Kant lui-même nous les signale et y fait précisément référence. Il fait référence à trois textes de Mendelssohn. Le plus complet se trouve dans les *Morgenstunden* :

À chaque fois que ma spéculation m'apparaît s'écarter trop loin du chemin du sens commun, alors je m'arrête et je cherche à m'orienter. Je porte le regard en arrière sur le point d'où nous sommes partis, et je cherche à comparer mes deux poteaux indicateurs. L'expérience m'a appris que, dans la majorité des cas, le droit chemin a l'habitude d'être du côté du sens commun, et la raison doit plaider de manière très décisive en faveur de la spéculation, lorsque je dois abandonner celui-là [le sens commun] et suivre celle-ci [la spéculation]. Elle doit distinctement me mettre devant les yeux comment le sens commun s'est écarté de la vérité et a pu se retrouver sur une fausse piste, en me faisant confondre sa simple ténacité avec une obstination indomptable¹³¹. [Mendelssohn 1974a, p. 82]

131. « So oft mich meine Spekulation zu weit von der Heerstraße des Gemeinsinns abzuführen scheint, so stehe ich still und suche mich orientieren. Ich sehe auf den Punkt

L'idée générale de ce passage est celle selon laquelle lorsque le philosophe, dans sa spéculation, arrive à des thèses qui s'éloignent de manière trop importante de celle du sens commun, c'est-à-dire de l'opinion commune, alors cela signifie sans doute qu'il s'est égaré. Il doit par conséquent chercher à s'orienter. Ainsi, la situation de départ pour l'orientation est une situation particulière : il s'agit toujours d'une orientation après coup. La pensée doit s'orienter lorsqu'elle est égarée. Les thèmes importants sur lesquels la pensée peut s'égarer de manière dangereuse sont ceux qui sont relatifs à la religion et à la moralité. C'est ainsi que Mendelssohn, dans sa réponse à la question : « Qu'est-ce que les Lumières ? », conseille au philosophe de mettre « la main sur la bouche » [Mendelssohn 1974b, p. 7] en cas de conflit entre « les Lumières de l'homme », c'est-à-dire les Lumières qui intéressent l'homme en général indépendamment de sa situation sociale et de sa profession, et « les Lumières du citoyen », c'est-à-dire les Lumières qui intéressent l'homme relativement à sa position sociale et à sa profession [Mendelssohn 1974b, p. 6]. Il peut y avoir un conflit entre ces deux types de Lumières parce que « le mauvais usage des Lumières affaiblit le sentiment moral, conduit à l'obstination, l'égoïsme, l'irrégion et l'anarchie. » [Mendelssohn 1974b, p. 7] Mais, en droit, ce principe d'orientation doit pouvoir s'appliquer à chaque fois qu'un écart est constaté entre le chemin que trace la spéculation et celui tracé par le sens commun. Plus important cependant est de souligner que ce principe s'applique lorsque les chemins sont déjà tracés. Il ne s'agit donc pas d'un moyen de s'orienter lorsque l'on trace le chemin de la pensée, c'est-à-dire lorsque l'on construit la pensée, mais bien plutôt lorsque la pensée est déjà construite. Il s'agit donc d'un principe qui permet de procéder à une sorte de contrôle de la pensée, ou, comme le souligne Alexis Philonenko, à une « ré-orientation » [Philonenko 1967, p. 55]¹³².

zurück, von welchem wir ausgegangen, und suche meine beide Wegweiser zu vergleichen. Die Erfahrung hat mich gelehrt, daß in den mehresten Fällen, das Recht auf Seiten des Gemeinns zu sein pfeget, und die Vernunft muß sehr entscheidend für die Spekulation sprechen, wenn ich jenen verlassen und dieser folgen soll. Ja sie muß mir deutlich vor Augen legen, wie der Gemeinns hat von der Wahrheit abkommen und Irrwege geraten können, um mich zu überführen, daß seine Beharrlichkeit blos ungelehriger Eigensinn sey. »

132. Pour une étude plus approfondie de l'évolution et de la discussion de la notion d'orientation, il faut se reporter à l'ouvrage de Werner Stegmaier [Stegmaier 2008].

S'appliquant après coup, ce principe d'orientation est un principe de réflexion. Pour le penseur, il s'agit de marquer un arrêt dans la construction de sa pensée et de regarder en arrière afin de faire un travail de comparaison. Le constat d'un écart entre le chemin de la spéculation et celui du sens commun fonctionne ainsi comme un marqueur. Cet écart signale qu'il y a un problème, au moins un des deux chemins est mauvais. Ce constat invite alors assez naturellement le penseur à réfléchir aux pas qu'il a fait et qui l'ont mené là où il est arrivé. Il s'agit donc, en réalité, d'un aveu de faiblesse, non pas, sans doute, de la raison elle-même, mais de l'usage de la raison. Selon Mendelssohn, la raison est capable de tout prouver. Aussi, le philosophe construit sa pensée en faisant un pas après l'autre, c'est-à-dire une démonstration après l'autre. S'il constate, après un certain nombre de pas, que son chemin s'écarte de manière significative de celui du sens commun, alors Mendelssohn l'invite à utiliser son principe d'orientation et à revenir au point où les deux chemins se séparent afin de « comparer [l]es deux poteaux indicateurs », c'est-à-dire comparer les raisons en faveur de chacun des chemins afin de choisir le chemin de manière réfléchi. Jusque-là, il s'agit d'un simple principe de précaution rationnelle : le philosophe n'étant pas immunisé contre l'erreur, il est bon, lorsqu'il constate un désaccord de sa pensée avec une autre pensée ayant un certain crédit, qu'il compare les raisons pour chacune des options théoriques afin de les évaluer et de choisir l'option qui a les meilleurs raisons pour elle.

Cependant, Mendelssohn donne une certaine autorité de principe au sens commun. Cette autorité provient d'un constat statistique : le plus souvent, le sens commun a raison. De ce constat, Mendelssohn ne conclut pas que la raison doit s'abandonner au sens commun en cas de désaccord. Il conclut que la raison doit faire plus d'effort que le sens commun afin de justifier son chemin, notamment en montrant les erreurs du sens commun. Ainsi, en cas de désaccord, la raison doit d'abord montrer où et comment le sens commun s'est trompé avant de pouvoir prendre le chemin de la spéculation. Le désaccord de Kant relativement à cet usage du sens commun est célèbre, mais ce qui est important dans le cadre de ce chapitre, ce sont davantage les différences au niveau de la conception de l'orientation : le sens commun, c'est-à-dire, dans le texte de Mendelssohn, l'opinion commune, ne peut pas

être le juge de la raison.

4.1.2 L'orientation par la croyance selon Kant

Dans sa présentation de ce qu'il entend par le fait de s'orienter dans la pensée, Kant procède en partant d'une situation concrète pour aller vers une situation plus abstraite. Ainsi, il commence par exposer le principe de l'orientation géographique, à savoir le sentiment subjectif de la différence entre la droite et la gauche, en proposant une expérience de pensée consistant à imaginer que les étoiles dans le ciel se retrouvent complètement inversées d'est en ouest. Kant soutient alors que l'astronome ne pourrait rien remarquer s'il ne pouvait différencier, subjectivement, la droite de la gauche. Ou, pour le dire dans l'autre sens, l'astronome remarquerait l'inversion grâce à la différence subjective entre la droite et la gauche. Kant soutient ensuite qu'il en est de même en ce qui concerne l'orientation qu'il appelle mathématique, c'est-à-dire l'orientation dans un espace connu mais dans l'obscurité. De la même manière, il imagine que le mobilier d'une pièce a été totalement inversé. Il n'est alors possible de s'orienter, une fois la position d'un meuble connue, que grâce à la différence subjective entre la droite et la gauche. Kant en déduit que le principe de l'orientation est subjectif mais certain. Le sentiment de la différence entre la droite et la gauche est subjectif, mais a ceci de particulier qu'il est le même pour tout le monde.

L'orientation qui nous intéresse ici et qui intéresse également Kant dans son opuscule [*Orientation*, VIII, 135] est l'orientation logique, c'est-à-dire l'orientation dans la pensée. La thèse centrale de l'opuscule est que l'homme doit s'orienter logiquement dans la pensée par la croyance morale de la raison. Mais avant d'entrer dans les détails du fonctionnement de cet orientation, regardons comment Kant définit l'orientation logique elle-même :

S'orienter dans la pensée en général signifie donc : étant donnée l'insuffisance des principes objectifs de la raison, se déterminer à l'assentiment d'après un principe subjectif de celle-ci¹³³. [*Orientation*, VIII,

133. « Sich im Denken überhaupt orientieren heißt also: sich, bei der Unzulänglichkeit der objektiven Prinzipien der Vernunft, im Fürwahrhalten nach einem subjektiven Prinzip

L'orientation est donc une certaine manière de déterminer l'assentiment. Dans la mesure où c'est une certaine manière de déterminer l'assentiment, ce n'est pas la seule manière et il existe par conséquent des situations dans lesquelles il n'y a pas besoin de s'orienter dans la pensée. Kant précise que l'on a besoin de s'orienter lorsque les principes objectifs fournis par la raison sont *insuffisants* pour déterminer l'assentiment. Autrement dit, il y a besoin de s'orienter lorsque les raisons ou les arguments que nous avons à disposition pour déterminer l'assentiment sont objectivement insuffisants. Par exemple, nous pouvons nous orienter dans le cas de l'opinion et de la croyance, mais pas dans le cas du savoir. D'une part, le savoir est déterminé par des raisons théoriques objectivement suffisantes : il n'y a donc pas besoin de s'orienter. D'autre part, dans les cas où l'orientation est pertinente, Kant indique qu'elle correspond à une détermination de l'assentiment par un principe subjectif de la raison. Le passage par l'orientation géographique puis par l'orientation mathématique a montré comment le principe subjectif est constitutif du concept d'orientation. Cependant, afin d'être rationnelle, l'orientation doit se faire sur la base d'un principe subjectif de la raison, c'est-à-dire partagé par tous les agents rationnels, et non sur la base d'un principe subjectif privé, ni même sur la base d'un principe subjectif commun à tous les hommes, c'est-à-dire un principe anthropologique.

Il y a une deuxième distinction à faire en ce qui concerne la situation dans laquelle on s'oriente. Dans l'opuscule de 1786, Kant formule l'idée d'un principe subjectif de la raison en terme de besoin de la raison. La raison a besoin d'unité, elle aspire à l'unité et, par conséquent, à l'inconditionné. En définitive, Kant retrace alors très rapidement l'argumentation de l'« Appendice à la dialectique transcendantale » dans laquelle il expose l'usage régulateur des Idées de la raison, et notamment celle de Dieu qui, en tant qu'auteur intelligent du monde, permet d'unifier rationnellement toutes les connaissances de l'entendement ¹³⁴. Concernant la situation de départ dans laquelle

derselben bestimmen. »

134. Nous reviendrons plus en détail sur cette argumentation et sur l'idée d'usage régulateur p. 229 et suivantes.

l'agent rationnel s'oriente, Kant souligne qu'il y a deux types de situations : soit l'agent rationnel s'oriente parce qu'il *veut* juger, soit il s'oriente parce qu'il *doit* juger. Cette distinction correspond à celle entre l'usage théorique et l'usage pratique de la raison. Dans l'usage théorique, l'agent rationnel fait l'hypothèse transcendantale d'un auteur intelligent du monde parce qu'il *veut* juger. Mais dans l'usage pratique, l'agent rationnel croit en l'existence de Dieu parce qu'il *doit* juger et déterminer sa volonté.

L'objet de cette section est l'orientation de la pensée par la croyance. Mais dans la mesure où Kant affirme que la croyance morale de la raison permet également de s'orienter dans l'usage théorique de la raison, c'est-à-dire dans la construction de la connaissance, il faut détailler un peu plus l'idée d'orientation dans les cas où l'on veut simplement juger. Dans un passage qui fait sans doute référence à la théorie de l'erreur de Descartes dans sa quatrième méditation [Descartes 1992, AT IX, 42-50] et qui anticipe sur les propos de William James dans sa conférence sur la volonté de croire [James 1956], Kant signale que la volonté de juger nous amène à devoir nous orienter :

Nous resterons assurés contre toute erreur si, lorsque nous n'en savons pas autant qu'il est possible de l'exiger d'un jugement déterminant, nous prenons garde de n'en point porter : en elle-même l'ignorance est donc sans doute la raison des limites de notre connaissance, mais non celle de ses égarements. Cependant lorsqu'il ne dépend point de nous de vouloir ou de ne pas vouloir juger (lorsque d'une part c'est un besoin réel et inhérent à la raison qui nous contraint de juger, mais que d'autre part aussi, l'insuffisance de notre savoir nous limite par rapport aux éléments exigés pour porter un jugement) il est nécessaire en ce cas, que nous trouvions une maxime d'après laquelle nous puissions fixer notre jugement. Car la raison veut être satisfaite¹³⁵. [*Orientation*, VIII 136]

135. « Man kann vor allem Irrtum gesichert bleiben, wenn man sich da nicht unterfängt zu urteilen, wo man nicht so viel weiß, als zu einem bestimmenden Urteile erforderlich ist. Also ist Unwissenheit an sich die Ursache zwar der Schranken, aber nicht der Irrtümer in unserer Erkenntnis. Aber wo es nicht so willkürlich ist, ob man über etwas bestimmt urteilen wolle oder nicht, wo ein wirkliches Bedürfnis und wohl gar ein solches, welches der Vernunft an sich selbst anhängt, das Urteilen notwendig macht, und gleichwohl Mangel des Wissens in Ansehung der zum Urteil erforderlichen Stücke uns einschränkt: da ist eine Maxime nötig, wornach wir unser Urteil fällen; denn die Vernunft will einmal befriedigt sein. »

La première idée de ce passage est celle selon laquelle, en l'absence d'éléments suffisants pour établir un jugement valide, c'est-à-dire en cas d'insuffisance des raisons objectives, l'agent épistémique peut toujours s'abstenir de juger. L'agent épistémique suspend alors son jugement et ne s'égaré pas. Il ne formule pas de jugements qui risquent d'être erronés et donc ne se trompe pas. En cela, il est assez proche de la théorie de l'erreur de Descartes. Mais, au contraire de Descartes, Kant ne considère pas que la volonté ait un pouvoir de détermination sur le jugement en tant que tel¹³⁶. Ainsi, la volonté ne provoque pas d'erreur mais peut nous éviter d'en faire. C'est là que Kant est assez proche de la position de William James lorsque ce dernier pose qu'il y a deux attitudes possibles dans le cadre de l'enquête : soit on essaye d'éviter les erreurs, soit on cherche à découvrir des vérités¹³⁷. En effet, nous pouvons également décider de porter un jugement. Cela ne signifie pas que nous pouvons décider de porter tel jugement plutôt qu'un autre. Nous pouvons simplement décider de porter un jugement plutôt que de suspendre notre jugement. Nous jugerons alors en accord avec les raisons qui sont à notre disposition. C'est ainsi d'ailleurs que, dans l'exemple de croyance pragmatique que Kant utilise dans le « Canon de la raison pure » de la *Critique de la raison pure*, le médecin porte le jugement selon lequel son patient est atteint de phtisie¹³⁸. Il ne décide pas, à proprement parler, de juger que le patient a la phtisie. En réalité, il n'aurait pas pu juger autrement, il n'aurait pas pu décider de juger que son patient a une autre pathologie. Il décide simplement de porter le jugement qu'il est en situation de porter plutôt que de s'abstenir, simplement parce que sa pratique de médecin l'exige. Il décide de porter le jugement, mais il ne décide pas du contenu de ce jugement. Le principe subjectif de l'orientation dans les situations que Kant qualifie, dans la *Critique de la raison pure* par la croyance pragmatique, est donc

136. Dans le cas d'une absence de raisons suffisantes pour déterminer le jugement, l'agent épistémique peut bien vouloir juger au lieu de suspendre son jugement. Cela ne concerne alors pas la détermination du jugement mais bien plutôt la direction de l'enquête. Le jugement sera problématique et il donnera lieu à une opinion. Là-dessus, la volonté ne peut rien.

137. Nous avons déjà fait mention de cette distinction p. 179

138. cf. [CRP, A 824/B 852] et p. 184 de ce travail

un besoin contingent de l'agent rationnel¹³⁹. C'est même ainsi, finalement, que Kant présente les croyances pragmatique et doctrinale : il s'agit d'assentiments qui ont lieu du fait d'un principe subjectif qui n'est pas relatif à l'usage moral de la raison et en l'absence de principes objectifs suffisants. En somme, la croyance elle-même est de l'ordre de l'orientation. Cependant, dans la mesure où, d'un point de vue strictement épistémique, les croyances pragmatique et doctrinale sont de l'ordre de la simple opinion, il y a bel et bien une orientation dans l'usage théorique, c'est-à-dire une orientation dans la sphère de l'opinion. Toutefois, dans l'opuscule de 1786, s'orienter dans le cadre de l'opinion correspond simplement à décider de porter un jugement. Autrement dit, l'orientation dans le cadre de l'opinion ne nous indique pas quelle direction il faut prendre, elle nous dit simplement qu'il faut suivre les indications, mêmes insuffisantes, qui sont à notre disposition et avancer.

En ce qui concerne maintenant plus précisément la croyance morale et surtout son rôle d'orientation, Kant le formule de la manière suivante :

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 (moralement) 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. C'est aussi cette croyance rationnelle qui doit être prise comme principe de toute autre croyance et même de toute révélation¹⁴⁰. [*Orientation*, VIII, 142]

139. Evidemment, dans le cas du médecin, le besoin n'est pas tout à fait contingent dans la mesure où le traitement du patient est constitutif de sa qualité de médecin. Le médecin a même prêté serment de venir en aide à son prochain et de faire tout ce qui est en son pouvoir pour le soigner. Ainsi, sa décision de juger peut être considérée comme relevant d'une décision morale de ne pas mentir et de ne pas rompre son serment. Pour autant, cette exigence s'appliquant au médecin vient de sa situation particulière de médecin et n'est donc pas relative à la raison en tant que telle. On peut considérer qu'il a décidé, par avance, de porter un jugement dans ces cas d'incertitudes quant au diagnostic lorsqu'il est devenu médecin. D'autre part, il est tout à fait possible de forger d'autres exemples de croyances pragmatiques qui ne relèvent pas, même indirectement, d'un devoir moral.

140. « Ein reiner Vernunftglaube ist also der Wegweiser oder Kompass, wodurch der spekulative Denker sich auf seinen Vernunftstreifereien im Felde übersinnlicher Gegenstände orientieren, der Mensch von gemeiner, doch (moralisch) gesunder Vernunft aber seinen Weg sowohl in theoretischer als praktischer Absicht dem ganzen Zwecke seiner Bestimmung völlig angemessen vorzeichnen kann; und dieser Vernunftglaube ist es auch, der

Il y a dans ce passage de l'opuscule de 1786 deux idées importantes à souligner dans le cadre de notre réflexion sur l'orientation.

Tout d'abord, par rapport aux textes de Moses Mendelssohn auxquels Kant a fait référence au début de l'opuscule, le moyen d'orientation qu'est la croyance est qualifié de « compas ». Il est également possible de traduire le terme allemand par « boussole ». Rappelons que Moses Mendelssohn utilise la métaphore du poteau indicateur[Mendelssohn 1974a, p. 82] pour qualifier l'orientation de la pensée. Il n'utilise pas la métaphore de la boussole qui est donc un élément ajouté par Kant. Cela signifie notamment que l'orientation, selon Moses Mendelssohn, se fait par rapport à des chemins déjà tracés. S'orienter signifie donc choisir un chemin, non une direction. Dans le cas évoqué par Moses Mendelssohn, il y a déjà deux chemins tracés, l'un par le sens commun, l'autre par la spéculation. De son côté, en ajoutant le terme « boussole », Kant indique qu'il pense à un autre modèle d'orientation, à savoir le modèle selon lequel s'orienter signifie choisir une direction et non un chemin déjà tracé. Une boussole, en indiquant le nord, permet de trouver les autres points cardinaux et par conséquent de trouver également vers quelle direction il faut aller pour se rapprocher d'une destination. Cependant, une boussole n'indique pas à proprement parler par où il faut passer. Elle n'indique pas les éventuels détours, ni là où il faut mettre ses pieds. Or parfois, la ligne droite n'est pas possible. Par conséquent, pour traduire la métaphore relativement à l'orientation dans la pensée, la croyance morale de la raison doit indiquer dans quelle direction se trouve la destination finale de la pensée, mais pas par où elle doit passer. L'orientation dans la pensée par la croyance morale de la raison ne permet pas de tracer le chemin partant de là où l'on se trouve pour aller à l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Cela reviendrait à pouvoir prouver ces deux thèses en montrant un parcours rationnel qui permet d'y aboutir. Or ce dogmatisme est précisément une des positions que Kant souhaite éviter. L'orientation par la croyance est donc censée ne procurer rien d'autre que la direction vers laquelle il faut essayer de se diriger, le tracé du chemin restant à la charge de l'agent rationnel après orientation. Pour comprendre comment cela fonctionne concrètement, il faut

jedem anderen Glauben, ja jeder Offenbarung zum Grunde gelegt werden muß. »

également prendre en considération les différents usages de l'orientation par la croyance morale que Kant signale dans ce passage.

La seconde idée importante à remarquer relativement à ce passage est le fait que Kant dénombre quatre situations dans lesquelles il est fait usage de l'orientation dans la pensée par la croyance morale de la raison. Ces quatre situations sont :

1. l'usage spéculatif, c'est-à-dire relatif aux questions de la métaphysique spéciale ;
2. l'usage théorique, c'est-à-dire la construction de la connaissance ;
3. l'usage pratique, c'est-à-dire relatif aux questions morales ;
4. les autres croyances, notamment la croyance religieuse.

La question de l'orientation relativement aux autres croyances est vraiment extérieure à notre champ d'étude. Relativement aux croyances religieuses, l'idée de Kant est simplement que la religion est fondée sur la morale, et non pas l'inverse. Par conséquent, les croyances religieuses doivent être guidées par la croyance morale de la raison elle-même, avant d'accepter ce qui peut être écrit par ailleurs ou ce qui nous est dit.

Le point que Kant a plus particulièrement en vue dans l'opuscule sur l'orientation est le premier : l'orientation relatif à l'usage spéculatif, c'est-à-dire relativement aux questions de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Il doit en effet défendre la philosophie critique de toute possibilité de rapprochement avec un certain spinozisme¹⁴¹ tout en préservant le droit de la raison à se gouverner elle-même, c'est-à-dire sans abandonner ce droit et s'en remettre au sens commun. Cette orientation dans le cadre de l'usage spéculatif correspond exactement à la définition de l'orientation que Kant a donnée plus haut dans son opuscule¹⁴². Il s'agit de déterminer l'assentiment en l'absence de principes objectifs suffisants en le fondant sur un principe subjectif de la raison. Cependant, en ce cas, en quoi cette orientation ressemble-t-elle à une orientation par une boussole ? En effet, la croyance morale de la raison

141. Sur le contexte de la querelle du spinozisme, le lecteur pourra se référer à [Tavoillot 1995].

142. cf. [*Orientation*, VIII, 136 n.] et p. 214 de ce travail.

semble nous permettre d'arriver à destination et pas seulement de trouver la direction vers laquelle nous devons nous diriger. La croyance morale de la raison est la détermination de l'assentiment concernant les questions de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, ce n'est donc pas un moyen de trouver la direction vers laquelle il faut aller pour répondre à ces questions. Il faut toutefois souligner deux éléments qui permettent de comprendre en quoi la croyance morale de la raison est considérée par Kant comme un moyen d'orientation pour la spéculation et pas uniquement comme le moyen de répondre à ces questions.

Tout d'abord, il faut avoir à l'esprit qu'il n'est ni évident ni immédiat d'arriver à un assentiment sous la modalité de la croyance. En admettant que l'on ait affaire à une personne morale, c'est-à-dire une personne dont la volonté est déterminée par la raison à poursuivre le souverain Bien, il faut encore que cette personne ait conscience de l'insuffisance des raisons théoriques en faveur de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. Sans cela, l'assentiment n'est pas une croyance mais relève de l'ordre de la persuasion, un assentiment insuffisamment fondé d'un point de vue théorique qui est pris pour suffisamment fondé. Or, cette conscience de l'insuffisance des raisons théoriques en faveur des thèses de la métaphysique spéciale est le résultat d'un travail continu. La « Discipline de la raison pure dans son usage polémique », au sein de la « Doctrine de la méthode » de la *Critique de la raison pure* indique en effet que le travail objectif de la « Dialectique de la raison pure » montrant l'insuffisance des différents types d'arguments prétendant décider dans une perspective théorique des questions de la métaphysique spéciale n'est pas suffisant pour réellement prendre conscience de cette insuffisance : encore faut-il mettre concrètement à l'épreuve les argumentations particulières que l'on peut rencontrer¹⁴³. La « Dialectique de la raison pure » met sous nos yeux l'insuffisance des arguments théoriques mais il reste encore à en prendre conscience pour les intégrer à notre comportement épistémique en matière d'assentiment. En ce sens, la croyance reste un but à atteindre et à ne pas confondre avec celui du dogmatisme qui cherche

143. Nous reviendrons plus en détail sur la nécessité et le fonctionnement de cet usage polémique dans le chapitre suivant, section 5.2.2

à prouver et donc à établir un *savoir* concernant ces questions.

Le deuxième point qu'il faut garder à l'esprit est le fait que la spéculation ne s'arrête pas à la seule question de l'existence de Dieu et d'un monde futur pour l'âme. Le penseur spéculatif va également vouloir les caractériser. Or, dans cette caractérisation il est possible, et c'est même la seule possibilité légitime d'avancer, de prendre comme moyen d'orientation la croyance morale de la raison dans la mesure où celle-ci procure les conditions sous lesquelles il faut penser l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. C'est donc en tant qu'ils assurent la possibilité du souverain Bien qu'il est possible, pour les philosophes spéculatifs de caractériser plus précisément Dieu et le monde futur. En ce sens aussi, la croyance morale de la raison en l'existence de Dieu et en l'immortalité de l'âme produit l'orientation de la pensée lorsqu'elle veut aller plus loin dans la spéculation.

En ce qui concerne l'orientation dans l'usage simplement théorique, Kant insiste bien sur le fait que celui qui s'oriente grâce à la croyance morale doit encore, par la suite, tracer son chemin. Autrement dit, la croyance morale de la raison lui donne une direction pour sa recherche mais cela ne le fait pas avancer. Cela ne lui permet pas encore d'établir de nouvelles connaissances. D'une manière qui reste à déterminer, la croyance indique simplement la direction dans laquelle chercher de nouvelles connaissances mais ne permet pas de les construire. Par contraste avec l'usage spéculatif, l'usage théorique concerne l'usage de la raison qui est fait relativement à des objets d'une expérience possible. Il est alors possible d'établir des connaissances à leur propos. Il est possible, au moins en droit, de trouver des raisons théoriques suffisantes pour justifier le fait de les tenir pour vraies. L'orientation n'a donc pas besoin de déterminer l'assentiment. Pour être plus précis, dans la mesure où ce qui est visé est un assentiment sous la modalité du savoir, ce dernier doit être déterminé par des raisons objectives d'ordre théorique et ne peut donc pas être déterminé par une croyance, fût-elle une croyance morale de la raison ¹⁴⁴.

144. Notons cependant que l'orientation dans le cadre de l'usage théorique relève en réalité de ce que Kant appelle dans la *Critique de la raison pure* l'usage régulateur de la raison. Nous allons traiter cet usage et son rôle dans la construction de la connaissance dans la section suivante.

Pour autant, ce passage nous apprend qu'à la différence de l'orientation de la pensée dans la sphère des objets supra-sensibles qui s'adresse spécifiquement au philosophe spéculatif, l'orientation dans l'usage théorique, tout comme dans l'usage pratique, s'adresse à « l'homme d'une raison commune mais (moralement) saine » [*Orientation*, VIII, 142]. Cela signifie que l'orientation dans l'usage théorique et dans l'usage pratique concerne tous les hommes. En mettant en avant le critère de la raison commune, Kant répond en quelque sorte à Moses Mendelssohn. En effet, la raison commune, tout comme le sens commun, est ce qui est partagé par tous les individus. Un usage correct de la raison ne peut pas s'écarter de ce à quoi doit assentir la raison commune. Lorsque deux individus ou groupes d'individus sont en désaccord et prennent des chemins théoriques différents, cela signifie qu'au moins l'un d'entre eux fait un usage particulier de la raison, et ne fait donc pas usage de la raison commune. Or la raison commune est celle qui peut être communiquée, ou, pour être plus précis, celle dont l'assentiment qu'elle provoque peut être communiqué¹⁴⁵. Ce n'est donc pas un hasard si Kant place à la fin de son opuscule une défense de la liberté d'expression. Cette défense de la liberté d'expression est la première partie d'une critique de la position que Kant appelle l'enthousiasme et qui veut libérer la raison de toute loi. Le lien de cette critique avec l'importance de la communication est visible dans la façon dont Kant dénonce l'enthousiasme. Il parle en effet d'« illumination », d'« inspiration » et de « superstition » [*Orientation*, VIII, 145]. Ces trois termes se réfèrent à un usage privé de la raison, c'est-à-dire un usage qui ne peut pas être communiqué, en droit, à tous les individus rationnels, mais seulement à ceux qui partagent les fondements privés de ces assentiments.

Le deuxième critère, celui de la raison saine, est également lié à la question de la communication. Il faut tout d'abord noter que la santé de la raison

145. Ce dernier point est plus spécifiquement l'objet d'étude de la section 5.3 p. 308 et suivantes. Nous reviendrons donc plus en détail sur la relation entre la raison et la communication. Mais le fonctionnement de l'équation entre ce qui est rationnel et ce qui est communicable est déjà au travail dans la relation entre la validité objective et la validité intersubjective des jugements que nous avons étudiée dans le chapitre concernant les modalités du jugement (Voir p. 131 et suivantes).

dont parle ici Kant est d'abord la santé morale. En effet, il spécifie explicitement entre parenthèses qu'il est question de santé morale. Dans la mesure où la croyance morale de la raison qui permet l'orientation dans la pensée se fonde précisément sur la résolution morale de l'agent, il est évident que cette orientation nécessite une raison moralement saine. Cela est lié à la fragilité de la croyance morale de la raison [CRPr, v, 146]. Cette croyance est fondée dans la structure même de la raison ainsi que dans la nature de la loi morale et du souverain Bien. Pourtant, elle est essentiellement dépendante de la résolution morale de l'individu au point que Kant exprime son inquiétude à ce sujet dans la section de la « Doctrine de la méthode » de la *Critique de la raison pure* sur les modalités de l'assentiment :

La seule inquiétude qui intervient à cet égard, c'est que cette croyance rationnelle se fonde sur la présupposition de dispositions morales. Si nous écartons cette présupposition et envisageons un homme totalement indifférent relativement aux lois morales, la question que la raison soulève devient simplement un problème pour la spéculation, et sans doute peut-elle alors s'appuyer encore sur de puissantes raisons issues de l'analogie, mais non point sur des raisons devant lesquelles le besoin le plus opiniâtre de douter doit céder¹⁴⁶. [CRP, A 829/B 857]

Après avoir exposé la croyance morale et le fait que les thèses de la métaphysique spéciale concernant l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme sont l'objet d'une croyance morale de la raison, Kant indique ici la dépendance de cette croyance à la résolution morale de l'individu. Du point de vue du lien entre la croyance morale et la nature de la loi morale et du souverain Bien, la croyance morale est la croyance de la raison. Autrement dit, la raison elle-même croit. Cependant, cela concerne le niveau abstrait de la structure ou de la forme de la raison. Concrètement, ce n'est pas la raison qui croit mais des *individus* rationnels. C'est à ce niveau, c'est-à-dire au moment où la perspective subjective est prise sur l'assentiment et que son lien

146. « Das einzige Bedenkliche, das sich hiebei findet, ist, daß sich dieser Vernunftglaube auf die Voraussetzung moralischer Gesinnungen gründet. Gehn wir davon ab, und nehmen einen, der in Ansehung sittlicher Gesetze gänzlich gleichgültig wäre, so würde die Frage, welche die Vernunft aufwirft, bloß eine Aufgabe für die Spekulation, und kann alsdenn zwar noch mit solchen, denen sich die hartnäckigste Zweifelsucht ergeben müßte, unterstützt werden. »

à un individu est souligné qu'apparaît la fragilité de la croyance morale, qui, par ailleurs, possède autant de sûreté et de certitude, si ce n'est plus, que le savoir. L'idée est simplement celle selon laquelle, tout comme pour le savoir, le fondement objectif de l'assentiment doit également être présent dans l'esprit de l'individu qui juge. La croyance morale, en tant qu'elle est celle d'un agent rationnel, est fondée sur la *conscience* de la suffisance subjective des raisons, c'est-à-dire sur la conscience de la loi morale et des conditions de possibilité du souverain Bien. C'est pourquoi Kant souligne, en note de bas de page après ce passage, l'importance de l'éducation morale des individus afin qu'ils puissent admettre, sous la modalité de la croyance, les thèses de la métaphysique spéciale. Il ne faut pas essayer d'enseigner directement la métaphysique fondée sur des raisons pratiques, celle-ci surgira d'elle-même sur la base de la résolution morale. Il est d'ailleurs intéressant de noter que l'objet de la « Doctrine de la méthode » de la *Critique de la raison pratique* est précisément la manière d'« assurer aux lois de la raison pratique pure un accès à l'esprit humain, de l'influence sur ses maximes » [CRPr, v, 151] et qu'elle propose d'exercer et de former le jugement pratique par la discussion, entre différents individus de tout horizon, de la qualité morale de différentes actions. Ainsi, là encore, la communication entre les individus a son rôle. Un agent rationnel peut bien connaître toutes les formulations de la loi morale et être capable d'en déduire tous ses droits et devoirs, il n'en reste pas moins que pour que cette loi morale ait un réel effet sur sa résolution morale, l'agent ne peut pas en rester à un travail solitaire et monologique. Il doit se trouver en société et entrer en communication avec son prochain. Sans cela, la raison pratique n'arrive pas à remplir complètement son rôle.

Cependant Kant ne parle pas uniquement de la santé morale de la raison dans ce passage de l'opuscule de 1786. La précision selon laquelle la santé de la raison concerne la perspective morale est en effet mise entre parenthèses par Kant. Cela signifie que la santé dont il est question, même si elle est *surtout* celle de la raison pratique, est *aussi* celle de la raison théorique. Plus tard, dans son *Anthropologie*, Kant fera le lien entre la santé de l'entendement ou de la raison et la communication avec autrui :

L'unique caractère général du dérangement mental est la perte du *sens commun* (*sensus communis*) et, par opposition, l'apparition de la *singularité logique* (*sensus privatus*) : par exemple, un homme voit en plein jour, sur sa table, brûler une lumière que pourtant une autre personne, à ses côtés, ne perçoit pas, ou il entend une voix que nul autre n'entend. Car, pour la justesse de nos jugements en général, et donc aussi pour la santé de notre entendement, c'est une pierre de touche subjectivement nécessaire que nous mesurons celui-ci à l'entendement des autres, plutôt que de nous isoler avec le *notre* et de porter cependant, à partir de notre représentation privée, pour ainsi dire des jugements *publics*¹⁴⁷. [*Anth.*, VII, 219]

Au sein de l'*Anthropologie*, Kant insiste à plusieurs reprises¹⁴⁸ sur l'importance de ce qu'il nomme le pluralisme logique, pluralisme logique qui consiste à mettre ses propres jugements à l'épreuve sur l'entendement d'autrui. Cette attitude s'oppose à l'égoïsme logique qui consiste au contraire à tenir ses jugements pour valides, du simple fait qu'ils sont le fruit de notre propre entendement. Kant exprime explicitement ici le fait que la santé de l'entendement est liée à la pratique de la communication avec autrui. L'idée est tout simplement qu'une personne qui n'aurait plus l'occasion de confronter ses jugements à l'entendement d'autrui ne pourrait plus distinguer entre la réalité et la fiction, entre ce qu'il voit et ce qu'il imagine, voire hallucine. Dans l'esprit de Kant, la santé de la raison théorique est bien liée au fait de pouvoir mettre ses jugements à l'épreuve par la communication avec autrui.

Ainsi, il apparaît assez clairement que l'exigence de santé de la raison

147. « Das einzige allgemeine Merkmal der Verrücktheit ist der Verlust des *Gemeinsinnes* (*sensus communis*) und der dagegen eintretende *logische Eigensinn* (*sensus privatus*), z. B. ein Mensch sieht am hellen Tage auf seinem Tisch ein brennendes Licht, was doch ein anderer Dabeistehende nicht sieht, oder hört eine Stimme, die kein anderer hört. Denn es ist ein subjektiv-notwendiger Probestein der Richtigkeit unserer Urteile überhaupt und also auch der Gesundheit unseres Verstandes: daß wir diesen auch an den *Verstand anderer* halten, nicht aber uns mit dem unsrigen *isolieren* und mit unserer Privatvorstellung doch gleichsam *öffentlich* urteilen. »

148. L'ouverture même de l'*Anthropologie* se fait sur ce thème puisque le deuxième paragraphe [*Anth.*, VII, 128-130] traite explicitement de l'égoïsme et introduit les notions d'égoïsme logique et de pluralisme. Puis ce thème de la communication avec autrui apparaît au moment où Kant introduit les trois maximes du sens commun [*Anth.*, VII, 200]. La critique de l'égoïsme logique et la défense du pluralisme logique sont plus spécifiquement des objets du cinquième chapitre et seront par conséquent plus étudiés notamment dans la section 5.2.1

pour que l'orientation de la pensée puisse fonctionner importe une exigence de communication. Pour que la raison soit en bonne santé, il faut qu'elle communique avec d'autres raisons. Ce n'est cependant pas l'orientation elle-même qui exige directement la communication mais les conditions de possibilité de cette dernière. Ainsi, l'acte de s'orienter dans la pensée doit pouvoir se faire en dehors de la communication. En revanche, cela nécessite que la raison soit en bonne santé, d'abord du point de vue pratique afin que le mécanisme de la croyance morale soit en place, puis du point de vue théorique, notamment pour que les raisons objectives soient correctement évaluées et leur insuffisance proprement identifiée comme telle.

Il reste encore à étudier l'idée d'une orientation dans l'usage pratique. À proprement parler, cela ne concerne pas vraiment notre objet d'étude dans la mesure où nous sommes à la recherche d'une méthode kantienne pour la construction de la *connaissance*. Cependant, l'idée d'une orientation de l'usage pratique par la croyance pratique de la raison est suffisamment étrange pour soulever la curiosité. L'éclaircissement de cette idée va apporter d'autres éléments de compréhension du statut d'assentiment de la croyance au regard de son rôle d'orientation. L'idée est celle selon laquelle l'agent rationnel a besoin, en plus de la conscience de la loi morale, de la croyance morale en l'existence de Dieu, en tant qu'il distribue le bonheur en proportion à la dignité de l'agent, pour que ce dernier puisse agir moralement de manière continue [CRP, A 811/B 839]. Kant parle en effet d'orientation pour l'usage moral, pas uniquement de décision morale. L'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme sont les deux postulats qui permettent de penser l'objet de la volonté morale comme étant possible, réalisable. La croyance est donc ce qui donne une certaine réalité objective à l'objet de la volonté morale, c'est-à-dire au but que se donne cette volonté. On comprend alors bien en quoi elle permet l'orientation dans l'usage pratique : elle lui donne un but réalisable. Cependant, cela ne concerne pas à proprement parler les décisions morales particulières. En effet, Kant conçoit tout à fait que l'on puisse être moral, avoir une volonté moralement déterminée par la loi morale sans pour autant croire en l'existence de Dieu et en l'immortalité de l'âme. Cela est d'ailleurs consistant avec sa conception de la moralité. Une décision qui aurait besoin

de s'appuyer sur la promesse ou sur la crainte d'une distribution du bonheur proportionnelle à la dignité de la volonté ne serait pas une décision faite par une raison autonome. Le rôle de la croyance n'est donc pas de rendre possibles les décisions morales. Il est bien plutôt de rendre possible la continuité de la prise de telles décisions.

C'est ainsi que dans la « Doctrine de la méthode » de la *Critique de la faculté de juger*, au paragraphe 87 [CFJ, v, 452-453], paragraphe traitant de la preuve morale de l'existence de Dieu, Kant prend l'exemple de Spinoza comme illustration de l'honnête homme convaincu qu'il n'y a pas de Dieu, c'est-à-dire de l'athée moral. Kant explique alors clairement que cet honnête homme n'a pas de difficulté, dans un premier temps, à agir moralement de manière tout à fait désintéressée. Cependant, avec le temps, cet homme finirait par constater que la nature distribue le bonheur de manière tout à fait contingente, sans aucun égard relativement à la dignité au bonheur. Le monde lui apparaît alors, du point de vue pratique, comme complètement chaotique et l'orientation morale se révèle intenable du fait de la manifeste impossibilité de réalisation de l'objet de la volonté moralement déterminée. La croyance morale de la raison se révèle alors être une manière de voir le monde pour l'usage pratique de la raison permettant de maintenir le cap de l'orientation morale de la volonté.

Pour conclure, l'orientation de la pensée par la croyance morale est une manière de déterminer l'assentiment principalement en ce qui concerne les questions de la métaphysique spéciale, et donc de l'usage spéculatif de la raison. Pour ce qui est des autres usages, c'est-à-dire l'usage pratique et l'usage théorique de la raison, l'orientation est davantage une perspective qu'un assentiment. Concernant l'usage pratique, le jugement est déterminé par la loi morale et non par la promesse d'une rétribution future proportionnelle à la dignité. La croyance pratique sert simplement à donner la possibilité à l'agent rationnel de concevoir l'objet de la volonté déterminée moralement comme réalisable. Concernant par ailleurs l'usage théorique, l'étude de l'usage régulateur va permettre d'expliquer plus en détail le fonctionnement de l'orientation du travail de l'entendement par la raison, mais il apparaît déjà que la possibilité de cette orientation ne semble possible que dans un contexte de

communication avec autrui, c'est-à-dire dans un contexte social.

4.2 La direction de l'entendement et l'usage régulateur de la raison

Dans l'« Appendice à la dialectique transcendantale » de la *Critique de la raison pure*, Kant présente l'usage régulateur des Idées de la raison. Cet usage est alors thématiqué en terme d'orientation. C'est pourquoi nous allons nous y intéresser ici. L'« Appendice à la dialectique transcendantale » apparaît juste après le travail de la « Dialectique transcendantale » dont l'objet est de montrer l'illusion d'un usage constitutif des Idées de la raison pure. Le rôle de la « Dialectique transcendantale » est alors d'exposer l'usage légitime des Idées de la raison. Le principe qui rend possible cette section est celui selon lequel tout ce que propose la raison doit avoir un usage légitime. Ce ne sont donc pas les Idées de la raison elles-mêmes qui sont trompeuses et qui nous égarent dans la philosophie dogmatique, mais l'*usage* que nous en faisons. La raison a bien « un penchant naturel à outrepasser ses limites » [CRP, A 642/B 670]. C'est d'ailleurs la raison principale pour laquelle il y aura une « Discipline de la raison pure ». Mais cela concerne précisément l'usage que nous faisons des Idées de la raison pure.

L'idée de départ qui permet à Kant d'exposer l'usage régulateur des Idées est celle selon laquelle la raison ne se rapporte pas directement à des objets mais à l'entendement :

La raison ne se rapporte jamais directement à un objet, mais uniquement à l'entendement et, par l'intermédiaire de celui-ci, à son propre usage empirique : elle ne *crée* donc pas de concepts (pas de concepts d'objets), mais simplement elle les *ordonne* et leur confère l'unité qu'ils peuvent avoir dans leur plus grande extension possible¹⁴⁹. [CRP, A 643/B 671]

149. « Die Vernunft bezieht sich niemals geradezu auf einen Gegenstand, sondern lediglich auf den Verstand, und vermittelt desselben auf ihren eigenen empirischen Gebrauch, *schafft* also keine Begriffe (von Objekten), sondern *ordnet* sie nur, und gibt ihnen diejenige Einheit, welche sie in ihrer größtmöglichen Ausbreitung haben können »

Dans ce passage, Kant affirme en réalité deux choses concernant la raison : elle n'intervient pas directement dans la constitution des objets et leur connaissance, mais elle intervient dans l'organisation des connaissances. Le fait que la raison n'intervienne pas directement dans la connaissance des objets est établi par la « Dialectique transcendantale » qui montre que l'homme ne peut pas avoir de connaissance dans le domaine de la métaphysique. Kant rappelle donc ici l'acquis de la section précédente de l'ouvrage. Le réel apport de ce passage concerne la caractéristique positive affirmée de l'usage de la raison, à savoir le fait qu'elle se rapporte à l'entendement afin d'organiser et d'ordonner les connaissances. L'usage régulateur de la raison concerne donc le travail de l'entendement, c'est-à-dire la construction de la connaissance, et non directement les objets de la connaissance.

Kant va développer cet usage légitime de la raison, qui est donc relatif à l'entendement et non directement à la connaissance, en l'appelant usage régulateur et en lui donnant un rôle d'*orientation* de l'entendement. Cependant, il est important de noter que le vocabulaire allemand utilisé par Kant dans l'« Appendice à la Dialectique transcendantale » est différent de celui qu'il utilise dans *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* et qu'il reprend à Moses Mendelssohn :

Mais elles [les Idées transcendantales] ont en revanche un usage régulateur qui est excellent et indispensablement nécessaire, à savoir celui de diriger l'entendement vers un but en vue duquel les lignes directrices de toutes ses règles convergent en un point qui, bien qu'il soit certes simplement une Idée (*focus imaginarius*), c'est-à-dire un point d'où les concepts de l'entendement ne partent pas effectivement, dans la mesure où il est situé totalement en dehors des limites de l'expérience possible, sert pourtant à leur procurer, outre une plus grande extension, la plus grande unité¹⁵⁰. [CRP, A 644/B 672]

150. « Dagegen aber haben sie einen vortrefflichen und unentbehrlichnotwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einen Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (*focus imaginarius*), d.i. ein Punkt ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen. »

Alors que Kant thématise l'orientation dans la pensée en reprenant de Moses Mendelssohn le verbe allemand « *sich orientieren* » dans l'opuscule de 1786, il thématise l'orientation de l'entendement par l'usage régulateur de la raison au sein de la *Critique de la raison pure*, dès l'édition de 1781 à l'aide du verbe allemand « *richten* » qui est alors plus proche de l'idée de direction, comme dans la direction d'un télescope. Cela est en accord avec la conception de l'orientation dans la pensée qui a été expliquée dans la section précédente. En effet, selon la conception kantienne, l'orientation ne montre pas le chemin mais le point que nous devons tenter d'atteindre, c'est-à-dire la direction dans laquelle nous devons nous diriger. L'orientation de l'entendement par la raison ne dit donc pas par où il doit passer, elle ne lui montre pas quel est son prochain pas. En revanche, elle lui donne une direction générale.

Cette conception de l'orientation correspond également au choix de vocabulaire de la part de Kant afin de qualifier l'objectif de l'orientation, ce vers quoi la raison oriente ou dirige l'entendement : il s'agit d'un point *imaginaire*. De l'existence de ce point imaginaire, nous n'avons évidemment aucune certitude, notamment du fait qu'il se situe au-delà des limites de l'expérience possible. Cette situation en dehors du champ de l'expérience possible fait de ce point un but auquel l'entendement ne pourra, par nature, jamais arriver. Il s'agit donc du foyer vers lequel doit converger tous les efforts de l'entendement, même s'il n'est pas obligé de prendre une ligne droite, sans que nous ayons une quelconque certitude quant à son existence en dehors de notre imagination, et sans même qu'il soit atteignable. Cette situation particulière fait en sorte qu'il est impossible, selon Kant, de faire le mouvement d'aller et retour de la dialectique platonicienne par exemple. Dans la mesure où il n'est, de droit, pas possible d'atteindre le point d'unité du système de la science, il n'est pas possible de partir des phénomènes pour arriver à l'Idée du système afin de redescendre par la suite vers ces phénomènes en les faisant dériver de l'Idée du système. En réalité, nous sommes, avec l'orientation du travail de l'entendement par la raison, plus proches d'un horizon projeté comme celui de l'accord intersubjectif de la communauté scientifique tel que le conçoit Charles Sanders Peirce dans son article sur la fixation de la croyance [Peirce 1992, p. 120].

Kant utilise d'ailleurs clairement le vocabulaire de la projection à propos de l'unité systématique de la connaissance que vise la raison :

L'usage hypothétique de la raison vise donc l'unité systématique des connaissances de l'entendement, laquelle unité constitue alors la *pierre de touche de la vérité* des règles. Inversement, l'unité systématique (en tant que simple Idée) est purement et simplement une unité *projetée* , que l'on doit considérer en soi, non pas comme donnée, mais simplement comme constituant un problème : cette unité sert alors à trouver un principe pour l'usage divers et particulier de l'entendement, et à guider aussi par là cet usage vers les cas qui ne sont pas donnés et à le rendre cohérent ¹⁵¹. [CRP, A 647/B 675]

Il y a donc bien, dans le vocabulaire même de Kant, l'idée de projection. Cette idée est en lien avec la conception d'un usage régulateur. Dans la mesure où l'Idée qui doit *orienter* le travail de l'entendement est « projetée », cela signifie que l'on ne peut pas en avoir un usage constitutif. Il est impossible de partir de cette Idée comme si elle était donnée et de tracer le chemin qui doit être fait. L'idée de projection signifie également que l'unité systématique de la connaissance de l'entendement est conçue à partir de là où l'agent épistémique se situe. La nécessité rationnelle de l'unité systématique de la connaissance est quelque chose qui est impliqué par la raison elle-même ; le fait que nous cherchions à unifier nos connaissances est dicté par la raison. Mais là où se trouve, ou, pour être plus précis, là où nous pensons que se trouve cette unité systématique, est quelque chose que nous construisons dans notre activité scientifique. Dans notre activité scientifique, nous construisons le but que l'on se donne. Cela concerne donc également la direction que l'on donne au travail de l'entendement. De la même manière, le fait de pouvoir donner une direction à l'entendement est quelque chose de garanti par la raison elle-même. Mais la direction précise que le scientifique donne à son

151. « Der hypothetische Vernunftgebrauch geht also auf die systematische Einheit der Verstandeserkenntnisse, diese aber ist die *Proberstein der Wahrheit* der Regeln. Umgekehrt ist die systematische Einheit (als bloße Idee) lediglich nur *projektierte* Einheit, die man an sich nicht als gegeben, sondern nur als Problem ansehen muß; welche aber dazu dient, zu dem Mannigfaltigen und besonderen Verstandesgebrauche ein Prinzipium zu finden, und diesen dadurch auch über die Fälle, die nicht gegeben sind, zu leiten und zusammenhängend zu machen. »

travail dépend fortement de la situation épistémique dans laquelle il se trouve, c'est-à-dire de son point de vue et de son horizon.

Cela signifie en réalité deux choses. Tout d'abord, selon la situation épistémique de départ dans laquelle le scientifique se trouve, la direction qu'il doit prendre pour se rapprocher du but de l'enquête, c'est-à-dire de l'unité systématique de la connaissance, est évidemment différente. Restons sur l'image géographique, pour se rendre à un point défini, la direction que l'on doit prendre dépend de l'endroit où l'on se trouve au départ. Si l'on se trouve au nord du point d'arrivée, il faut prendre la direction du sud et inversement. Cependant, la métaphore géographique atteint assez rapidement sa limite dans la mesure où, d'une part, la situation du point d'arrivée n'est précisément pas définie en ce qui concerne le travail de l'entendement ; et, d'autre part, le chemin que l'on doit prendre n'est sans doute pas la ligne droite et n'est surtout pas tracé à l'avance. La détermination concrète de l'Idée de l'unité systématique de la connaissance d'entendement est donc davantage une question de direction générale dans laquelle il faut se diriger et la détermination du chemin que l'on va prendre pour s'y rendre concerne le choix des hypothèses sur lequel nous reviendrons plus bas.

Ensuite, la seconde signification de la dépendance de l'Idée de l'unité systématique de la connaissance à l'égard de la situation de départ du scientifique, seconde signification qui vient compléter la première, concerne la détermination de l'emplacement même du but de l'enquête. Selon la situation épistémique de départ du scientifique, il imaginera différemment l'emplacement du point d'unité systématique de la connaissance d'entendement. Ainsi, deux scientifiques avec des connaissances différentes peuvent ne pas être d'accord en ce qui concerne l'emplacement du but de l'enquête rationnelle. Il n'en sont pas moins d'accord sur la *nature*, du point de vue formel, de ce but, à savoir l'unité systématique de la totalité des connaissances de l'entendement. Mais ils ne seront pas nécessairement d'accord sur la détermination plus concrète de ce but. Kant explique cela au début de l'« Architectonique de la raison pure », notamment grâce à la distinction entre l'« unité technique » et l'« unité architectonique » de la science :

L'Idée a besoin, pour être mise en œuvre, d'un *schème*, c'est-à-dire d'une diversité et d'un ordre intrinsèque des parties qui soient déterminés *a priori* à partir du principe de la fin. Le schème qui n'est pas forgé selon une Idée, c'est-à-dire à partir de la fin principale de la raison, mais empiriquement, selon des objectifs se présentant de manière contingente (dont on ne peut savoir par avance le nombre), procure une unité *technique*, tandis que celui qui ne surgit qu'à la suite d'une Idée (où la raison fournit les fins *a priori* et ne les attend pas empiriquement) fonde une unité *architectonique*¹⁵². [CRP, A 833/B 861]

Le rapprochement entre l'usage des Idées et le schématisme, ou du moins une sorte de schématisme, est déjà fait par Kant à la fin de la première section de l'« Appendice à la Dialectique transcendantale » dans laquelle il affirme que « l'Idée de la raison est un *analogon* d'un schème de la sensibilité » [CRP, A 665/B 693]. De la même manière que l'entendement a besoin d'un schème afin de rassembler la diversité du donné sensible sous l'unité d'un concept, la raison a besoin de quelque chose afin de rassembler la diversité de ce que l'entendement a construit dans une unité rationnelle. Selon le passage de la fin de la première section de l'« Appendice à la Dialectique transcendantale », ce rôle est joué directement par l'Idée de la raison, c'est-à-dire l'Idée de l'unité systématique de la connaissance. En revanche, selon le passage de l'« Architectonique de la raison pure », l'Idée de la raison a besoin d'un schème et n'en est donc pas un elle-même. Cette apparente incohérence dans les propos de Kant s'explique du fait que, dans le premier passage, il a en tête les Idées de monde, de Dieu et d'âme, c'est-à-dire trois Idées qui viennent unifier tout un pan de la connaissance, alors que dans le second passage, celui de l'« Architectonique de la raison pure », qui se trouve dans la « Doctrine de la méthode », il a en tête l'*application*, par les hommes, de l'Idée beaucoup plus abstraite et vide de simple unité de la connaissance.

152. « Die Idee bedarf zur Ausführung ein *Schema*, d.i. eine *a priori* aus dem Prinzip des Zwecks bestimmte wesentliche Mannigfaltigkeit und Ordnung der Teile. Das Schema, welches nicht nach einer Idee, d.i. aus dem Hauptzwecke der Vernunft, sondern empirisch, nach zufällig sich darbietenden Absichten (deren Menge man nicht voraus wissen kann), entworfen wird, gibt *technische*, dasjenige aber, was nur zu Folge einer Idee entspringt (wo die Vernunft die Zwecke *a priori* aufgibt, und nicht empirisch erwartet), gründet *architektonische* Einheit. »

Cette Idée d'unité de la connaissance a donc besoin d'un schème pour être appliquée à la connaissance de l'entendement.

Kant distingue alors entre une unité technique et une unité architectonique de la connaissance. Evidemment, l'unité architectonique de la connaissance, en tant qu'elle se fait *a priori*, alors que l'unité technique est empirique, correspond véritablement au schème dont a besoin l'Idée de la raison pour pouvoir être appliquée légitimement à la diversité de la connaissance produite par l'entendement. Lorsque Kant parle d'un schème produit empiriquement, il utilise ce terme dans un sens plus large. Pour autant, même concernant le schématisme relatif aux concepts, il existe également des schèmes pour les concepts empiriques et non pas uniquement pour les concepts *a priori* que sont les catégories de l'entendement. Mais le point spécifique au schématisme qui mène à l'unité rationnelle des connaissances est le fait que le travail scientifique visant à cette unité commence par une unité technique, c'est-à-dire empiriquement construite, pour ensuite avancer et découvrir, ou reconstruire peu à peu l'unité architectonique, c'est-à-dire *a priori*. Kant qualifie certes cette situation de « regrettable », mais il n'avance pas de proposition pour procéder autrement :

Il est regrettable que ce ne soit qu'après avoir consacré bien du temps à rassembler de façon rhapsodique, en suivant les indications fournies par une Idée cachée en nous, beaucoup de connaissances se rapportant à cette Idée et utilisées comme matériaux, et après avoir surtout passé un bien long temps à les agencer entre elles de manière technique, qu'il commence alors à nous être possible d'apercevoir l'Idée sous un jour plus clair et de tracer architectoniquement les contours d'un tout d'après les fins de la raison¹⁵³. [CRP, A 834-835/B 862-863]

Il apparaît clairement dans ce passage que la construction de l'unité de la connaissance, c'est-à-dire la construction d'une connaissance scientifique, n'est possible qu'en passant par le tâtonnement. Cette thèse peut paraître

153. « Es ist schlimm, daß nur allererst, nachdem wir lange Zeit, nach Anweisung einer in uns versteckt liegenden Idee, rhapsodistisch viele dahin sich beziehende Erkenntnisse, als Bauzeug, gesammelt, ja gar lange Zeiten hindurch sie technisch zusammengezetzt haben, es uns denn allererst möglich ist, die Idee in hellerem Lichte zu erblicken, und ein Ganzes nach den Zwecken der Vernunft architektonisch zu entwerfen. »

paradoxe lorsque l'on pense à ce que Kant dit du tâtonnement, notamment relativement à la méthode scientifique ; ou plutôt à l'absence d'une telle méthode, dans la Préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure*. Pour autant, il affirme ici très clairement que ce n'est qu'après avoir passé un certain temps à tâtonner en unifiant les connaissances de manière empirique « qu'il commence alors à nous être possible » d'établir une unité rationnelle. Nous sommes donc bien ici dans une nécessité de droit et non pas dans une simple priorité chronologique de fait. Avant le passage par le tâtonnement, cette unité rationnelle ne peut tout simplement pas nous être accessible. Il faut cependant bien distinguer entre notre moyen d'accès à l'unité rationnelle de la connaissance et à sa justification. Dans les deux cas, il s'agit d'une question de droit. Mais la justification de l'unité rationnelle de la connaissance procède bien de la raison. Simplement, il nous est impossible de partir de cette unité rationnelle, il nous faut la reconstruire pour nous. C'est alors que nous *devons*, de droit, passer par une période de tâtonnement. Nous retrouvons donc bien l'idée selon laquelle le chemin ne nous est pas tracé à l'avance. Tout comme l'orientation de la pensée par la croyance morale de la raison, l'orientation du travail de l'entendement par l'usage régulateur des Idées ne nous trace pas le chemin. Mais il faut également ajouter qu'il peut nous arriver de placer le point d'unité et de le projeter à un mauvais endroit. Cela est inévitable. Et c'est en corrigeant ces erreurs de projection que nous nous rapprochons de l'unité rationnelle et architectonique de la connaissance. Or ce tâtonnement ne se fait pas tout seul. L'insistance de Kant sur le fait que la reconstruction de l'unité architectonique soit précédée par une longue période de construction d'unité technique implique notamment une relation avec l'histoire. C'est dans l'histoire que se construit l'unité rationnelle de la connaissance pour les hommes, c'est-à-dire dans une temporalité qui implique plusieurs individus en interaction les uns avec les autres. C'est ainsi que le système que Kant propose s'appuie sur les « ruines d'antiques édifices qui se sont effondrés » [CRP, A 835/B 863]. Ce n'est donc qu'en se confrontant aux systèmes scientifiques que proposent d'autres personnes, c'est-à-dire à leur discours, que le scientifique peut s'approcher de l'unité rationnelle de la connaissance.

4.3 L'orientation locale par la communication

L'idée générale de cette dernière section de ce chapitre sur l'orientation, c'est-à-dire l'idée générale de ce que j'appelle l'orientation locale de la pensée par la communication, est l'idée selon laquelle il est nécessaire de communiquer avec autrui afin de développer, puis d'affiner la manière dont on applique les concepts aux données de la sensibilité. Nous avons déjà pu entrevoir l'importance de la communication relativement l'orientation, à la fois en ce qui concerne la santé de la raison comme condition pour une bonne orientation de la pensée par la croyance morale et en ce qui concerne la construction du schème de l'Idée d'unité systématique de la connaissance. La réflexion de cette section est d'ailleurs dans la lignée des considérations concernant ce dernier point, celui de l'importance de la communication, de la confrontation avec les systèmes scientifiques précédents, puisqu'il va s'agir de montrer l'importance de la communication dans la construction des conditions d'application de nos concepts, c'est-à-dire dans la construction des schèmes de nos concepts. Ce qui est au cœur de cette section est le lien entre d'une part la communication par le langage et d'autre part ce que Kant appelle le schématisme, qu'il définit comme la « méthode générale de l'imagination pour procurer à un concept son image » [CRP, A 140/B 179-180]. L'objet de cette section n'est cependant pas de défendre la thèse selon laquelle il y aurait une véritable philosophie du langage chez Kant ¹⁵⁴. Le propos est ici finalement plus modeste dans la mesure où il s'agit simplement d'étudier comment la communication avec autrui peut *influencer* la pensée. La pensée peut donc bien être, en droit, indépendante du langage, il n'en reste pas moins que Kant soutient que la communication aide à penser *correctement* et à étendre son champ. La compréhension de cette affirmation de la part de Kant est en

154. Pour une étude historique récente de cette question, on peut se reporter à l'article de Michael Forster [Forster 2012] qui retrace l'évolution de la pensée de Kant relativement à la question de la relation entre la pensée et le langage, allant d'un dualisme selon lequel la pensée et le langage sont indépendants l'un de l'autre vers la position qui est historiquement celle de Johann Hamman et de Johann Herder ; selon laquelle la pensée n'est pas autonome du langage. Pour une approche davantage systématique concernant la question du langage dans la philosophie de Kant, on peut se reporter à la thèse de doctorat de Raphaël Ehram [Ehram 2012].

réalité l'objet général de notre travail. Il trouvera son point d'aboutissement dans le chapitre suivant qui concernera la pratique de l'argumentation. Cependant, dans cette section, nous allons nous concentrer sur le rôle que Kant donne à la communication en terme d'orientation.

La relation entre d'une part la communication et d'autre part la manière dont on applique les concepts aux données sensibles n'est pourtant pas au centre du discours kantien. Nous devons donc partir d'indices pour tenter de reconstruire comment Kant pouvait concevoir cette relation. Le point de départ de cette section sera un passage de la *Logique Dohna-Wundlacken* :

S'orienter signifie se tenir à un certain point où l'on peut observer les choses confortablement *in concreto*¹⁵⁵. [*LogDohn.*, XXIV, 279]

Ce passage se situe au début de la « Doctrine de la méthode » de cette retranscription des cours de Kant sur la logique. Il est à ce moment en train de commenter la section correspondante de l'ouvrage de Meier qui commence au paragraphe 414. Kant vient de rappeler la distinction qui se trouve au paragraphe 415 de l'ouvrage de Meier entre la méthode populaire et la méthode scolastique. Il précise que la première méthode s'adresse à l'entendement commun. Il l'appelle également méthode *in concreto* – alors que cette caractérisation ne se trouve pas, du moins explicitement, dans le texte de Meier. La seconde méthode, c'est-à-dire la méthode scolastique, est appropriée à la connaissance scientifique. Elle est appelée par Kant méthode *in abstracto*. Aussi, cette remarque sur l'orientation est-elle assez éloignée des pages sur la croyance de cette même retranscription des cours de Kant sur la logique¹⁵⁶. Si bien qu'il semble difficile de la rapprocher de l'orientation de la pensée par la croyance morale de la raison, que j'ai appelée l'orientation générale de la pensée. Dans un premier temps, et dans la mesure où Kant vient de qualifier la méthode populaire de concrète et la méthode scolastique d'abstraite, il semble possible de rapporter ce second type d'orientation de la méthode populaire et, par voie de conséquence, à vouloir l'exclure de la méthode sco-

155. « Sich orientieren heißt sich in einen gewissen Standpunkt setzen, wo man die Dinge bequem *in concreto* betrachten kann. »

156. Dans ce cours de logique, Kant traite très rapidement des modalités de l'assentiment, et donc de la croyance. Voir [*LogDohn.*, XXIV, 732-735].

lastique qui vise la connaissance scientifique. Pour autant, cela n'est pas le cas. Kant ne condamne pas la méthode populaire. Il considère au contraire que les deux méthodes ne sont pas exclusives l'une de l'autre et qu'il faut plutôt travailler à les concilier.

En réalité, l'orientation dont il est question ici répond à un problème. On peut lire, parmi les annotations de Kant au texte de Meier, une phrase qui met en lumière la situation dans laquelle ce type d'orientation s'avère, si ce n'est nécessaire, du moins utile :

S'orienter, lorsque l'on est devenu trop abstrait, sinon le concept est vide¹⁵⁷. [*Réfl. log.*, XVI, 47]

En tant qu'elle est une connaissance par concept, la connaissance philosophique est une connaissance abstraite. Mais si elle devient *trop* abstraite, alors cela semble constituer une difficulté que l'orientation vient résoudre. Pour comprendre le rôle de l'orientation locale de la pensée, il faut donc tout d'abord déterminer en quoi une connaissance qui est *trop* abstraite pose problème. Qu'est-ce qui est gênant dans une connaissance *trop* abstraite ? Le passage tiré des *Réflexions* de Kant sur la logique procure un point de départ : le danger est que les concepts soient alors vides.

Ce dernier point, qui constitue donc notre point de départ, est en relation directe avec la distinction transcendantale entre les deux facultés de connaissance que sont l'entendement et la sensibilité. L'entendement est la faculté des concepts et la sensibilité celle des intuitions. Cette distinction est une des distinctions, si ce n'est *la* distinction fondamentale de la philosophie critique. Or, grâce à cette distinction on comprend qu'un concept vide est un concept auquel aucune intuition n'est adjointe :

Sans la sensibilité, nul objet ne nous serait donné, et sans entendement, aucun ne serait pensé. Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles. Par conséquent, il est tout aussi nécessaire de rendre sensibles ses concepts (c'est-à-dire de leur

157. « Sich orientieren, wenn man zu sehr abstract geworden ist; sonst ist der Begriff leer. »

adjoindre l'objet dans l'intuition) que de rendre intelligibles ses intuitions (c'est-à-dire de les subsumer sous des concepts)¹⁵⁸. [CRP, A 51/B 75]

Ce passage bien connu se situe dans l'introduction à la « Logique transcendantale » de la *Critique de la raison pure*. Le rappel de la distinction essentielle entre l'entendement et la sensibilité permet à Kant de justifier et d'expliquer la distinction, dans le plan de l'ouvrage, entre l'« Esthétique transcendantale » donnant les règles de la sensibilité et la « Logique transcendantale » donnant les règles de l'entendement. En ce qui nous concerne, ce passage permet de souligner deux points importants :

- Les deux facultés doivent fonctionner de concert ;
- Le rôle de la sensibilité est d'éviter que les concepts restent *vides*.

Dans la mesure où le rôle de la sensibilité est d'éviter que les concepts soient vides, son rôle étant de remplir les concepts avec des intuitions, la sensibilité est ce qui évite que la pensée soit *trop* abstraite. La méthode populaire dont il est question dans le passage des cours de Kant sur la logique est donc une méthode qui est liée, d'une manière ou d'une autre, au rôle de la sensibilité et des intuitions dans la constitution des connaissances, alors que la méthode scolastique est au contraire une méthode liée au rôle de l'entendement et des concepts dans la constitution des connaissances.

La complémentarité de l'entendement et de la sensibilité, dans la perspective d'une méthode de construction et d'exposition des connaissances, se trouve également, dans le cadre de l'enseignement de la logique par Kant, dans les passages où il reprend la distinction présente chez Meier entre la perfection esthétique et la perfection logique de la connaissance. Meier fait cette distinction dans la première partie de son ouvrage de logique [Meier 2008, § 22, p. 7]. Cette partie traite de la connaissance scientifique en général. La distinction entre la perfection esthétique et la perfection logique de la connaissance est construite par Meier sur la base de la distinction entre la

158. « Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben, und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind. Daher ist es eben so notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen, (d. i. ihnen den Gegenstand in den Anschauungen beizufügen,) als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen).

connaissance historique et la connaissance rationnelle. Cette dernière distinction est par ailleurs reprise par Kant, notamment dans l'« Architectonique de la raison pure » à la fin de la *Critique de la raison pure* [CRP, A 836/B 864]. Cependant, ici Meier introduit cette distinction et définit la connaissance rationnelle relativement à la question de la clarté de la connaissance :

Lorsque nous connaissons quelque chose, alors nous le connaissons soit d'une manière distincte à partir de raisons, ou non. Lorsque c'est le premier qui est le cas, alors nous avons une connaissance rationnelle (cognitio rationalis). D'une telle connaissance sont exigées trois choses : 1) une connaissance de la chose, 2) une connaissance de sa raison, et 3) une connaissance distincte de la connexion de la chose avec sa raison¹⁵⁹. [Meier 2008, p. 6 § 17]

Meier définit donc la connaissance rationnelle par la distinction logique. Il s'agit de connaître l'objet de la connaissance par ses raisons. La perfection de la connaissance rationnelle, c'est-à-dire la perfection logique de la connaissance, est donc le fait de connaître distinctement les différents éléments de la connaissance ainsi que la relation logique qui existe entre ces éléments. Meier prend l'exemple de la connaissance rationnelle du fait que tous les hommes peuvent se tromper. Cette connaissance rationnelle est la connaissance distincte que tout ce qui a un entendement limité peut se tromper, puis que l'homme a un entendement limité, donc que l'homme peut se tromper. Il pense donc à une connaissance distincte de la composition des concepts : le concept d'homme inclut la limitation de l'entendement qui implique à son tour la possibilité de se tromper. Par la suite, il définit la connaissance historique par contraste avec la connaissance rationnelle. La connaissance historique est, pour Meier, le stade antérieur de la connaissance avant qu'elle ne devienne rationnelle [Meier 2008, p. 6 § 18]. Ce qui manque à la connaissance historique pour être une connaissance rationnelle est la connaissance des raisons et du lien de conséquence entre les raisons et l'objet de la connais-

159. « Wenn wir etwas erkennen, so erkennen wir es entweder auf eine deutliche Art aus Gründen, oder nicht. Wenn das erste ist, so haben wir eine vernünftige Erkenntniss (cognitio rationalis). Zu einer solchen Erkenntniss wird dreierlei erfordert: 1) eine Erkenntniss einer Sache, 2) eine Erkenntniss ihres Grundes, und 3) eine deutliche Erkenntniss des Zusammenhangs der Sache mit ihrem Grunde. »

sance. La connaissance historique est simplement une connaissance des faits. Relativement à l'exemple précédent, une connaissance simplement historique est la connaissance du fait que tous les hommes peuvent se tromper sans que l'on sache pourquoi. La perfection de cette connaissance, à la différence de la perfection de la connaissance rationnelle, est une perfection esthétique :

Une connaissance historique plus parfaite est une belle connaissance (*cognition pulcra, aethetica*), et les belles sciences s'occupent des règles par l'observation desquelles les connaissances historiques sont embellies¹⁶⁰. [Meier 2008, p. 6 § 19]

Il s'agit donc, concernant les connaissances historiques, d'une perfection par embellissement de la connaissance. La connaissance historique étant une connaissance des faits, il s'agit alors principalement de présenter ces faits de manière plaisante. Au paragraphe 22, Meier donne l'exemple de la « vivacité picturale » [Meier 2008, p. 7 § 22], et au paragraphe suivant qui traite de l'imperfection de la connaissance, il donne un exemple à la fois pour l'imperfection esthétique et pour l'imperfection logique :

le vice et le caractère paillard dans les plaisanteries quotidiennes est laideur de la connaissance, mais une fausse déduction est une imperfection logique de la connaissance¹⁶¹. [Meier 2008, p. 7 § 23]

Ainsi, la laideur est à la connaissance historique ce qu'est une mauvaise déduction à la connaissance rationnelle. En dehors du jugement de valeur présent dans ce dernier passage visant les plaisanteries de mauvais goût, l'idée de vivacité fait comprendre que ce qui est en jeu est le fait de frapper la sensibilité, de faire une impression sur la personne à qui la connaissance est présentée. La perfection de la connaissance historique ne peut cependant pas être la beauté de la connaissance elle-même. Cela reviendrait à dire que seules les connaissances historiques portant sur un fait possédant une certaine

160. « Eine vollkommener historische Erkenntniss ist eine schöne Erkenntniss (*cognitio pulcra, aethetica*), und die schönen Wissenschaften beschäftigen sich mit den Regeln, durch deren Beobachtung die historische Erkenntniss verschönert wird. »

161. « das Säuische und Zotenmässige in den Alltagsscherzen ist eine Hässlichkeit der Erkenntniss; ein falscher Vernunftschluss aber ist eine logische Unvollkommenheit derselben. »

beauté peuvent avoir une certaine perfection. Or, à aucun moment, Meier ne dit cela ou le laisse penser. La perfection de la connaissance historique porte donc sur la forme de celle-ci plutôt que sur son objet. Elle porte sur le mode de présentation de la connaissance. Ainsi, le premier monologue de Macbeth dans la pièce éponyme de Shakespeare (Acte I, scène 7) procure une belle connaissance du fait que les hommes ont peur du chatiment promis par la justice mais qu'ils cèdent tout de même à la tentation. L'objet de cette connaissance en tant que telle n'est pas quelque chose que l'on qualifierait spontanément de beau. Mais la forme dans laquelle Shakespeare présente ce fait, sans en donner les raisons logiques, marque l'imagination du lecteur ou du spectateur. Il s'agit donc d'une belle connaissance historique.

Il y a une différence d'espèce entre les deux perfections, entre la perfection logique et la perfection esthétique de la connaissance. Meier le souligne au paragraphe 20 de son ouvrage : on a beau perfectionner une connaissance historique avec toute la beauté que l'on peut trouver ou imaginer, cela ne donnera jamais une connaissance rationnelle. Présenter joliment une connaissance historique, c'est-à-dire la connaissance d'un simple fait, ne change rien au fait que l'on ne connaît alors toujours pas les raisons qui expliquent ce fait. Pour autant, Meier souligne que la connaissance historique est préalable à la connaissance rationnelle. Il est impossible d'avoir une connaissance rationnelle concernant un objet si nous n'en avons pas auparavant une connaissance historique. En réalité, il est même impossible de chercher à avoir une connaissance rationnelle concernant un objet si nous n'en avons pas auparavant une connaissance historique. Ainsi, même si une connaissance historique parfaite ne donne pas une connaissance rationnelle, une connaissance historique est tout de même nécessaire à l'élaboration de cette dernière.

Mais même après l'obtention de la connaissance rationnelle, la perfection esthétique de la connaissance est encouragée par Meier. Au paragraphe 24, il souligne que, concernant la connaissance savante ou scientifique, il faut distinguer entre la connaissance qui possède simplement la perfection logique et celle qui possède aussi la perfection esthétique. Autrement dit, une connaissance scientifique possède nécessairement, du moins dans une certaine mesure, la perfection logique. La perfection logique est la perfection propre à la

connaissance scientifique dans la mesure où cette dernière se doit d'être une connaissance rationnelle. Mais il est également possible d'adjoindre à cette perfection logique la perfection esthétique. La perfection esthétique est la perfection propre à la connaissance historique, mais une connaissance rationnelle est d'abord une connaissance historique. La perfection logique concerne la qualité de la déduction ou des déductions présentes dans la connaissance rationnelle. Il s'agit donc d'une perfection qui concerne l'objet de la connaissance. Pour posséder une certaine perfection logique, la connaissance doit contenir l'objet de la connaissance en tant que telle, la raison qui explique cet objet et la déduction légitime du point de vue logique de l'objet à partir de la raison. Ainsi, même si la légitimité logique d'une déduction est une affaire formelle, la perfection logique de la connaissance concerne le contenu de la connaissance. De son côté, la perfection esthétique de la connaissance concerne uniquement la forme de la présentation de la connaissance. Cela peut concerner la présentation des éléments particuliers. Dans la mesure où la connaissance rationnelle se construit sur la base d'une connaissance historique, une connaissance rationnelle peut profiter de la perfection esthétique de cette connaissance historique. Pour reprendre l'exemple de Meier, une connaissance rationnelle portant sur la proposition selon laquelle les hommes peuvent se tromper peut s'appuyer, et donc profiter d'une belle présentation de ce fait, sur la proposition selon laquelle les hommes ont un entendement limité. C'est ainsi que l'on peut parler de l'élégance d'un raisonnement. D'un point de vue simplement logique, un raisonnement est valide ou non. La question de l'élégance ne rentre traditionnellement pas en jeu. Cependant, au point de vue logique, Meier ajoute le point de vue esthétique qui permet d'évaluer si un raisonnement est présenté de manière élégante ou non. Meier souligne non seulement que la connaissance rationnelle qui allie les deux perfections est plus parfaite que celle qui ne présente que la perfection logique, mais aussi que la perfection logique « ne doit pas être recherchée seule » [Meier 2008, p. 8 § 24].

Lorsqu'il commente ces paragraphes dans son enseignement de logique, Kant reprend cette distinction entre perfection esthétique et perfection logique. Il associe cependant cette distinction entre deux types de perfection

de la connaissance à la distinction entre les deux *facultés* de connaissance. La perfection esthétique est la perfection de la connaissance au regard des lois de la sensibilité. La perfection logique est la perfection de la connaissance au regard des lois de l'entendement. La sensibilité étant ce qui permet la relation de la connaissance à l'objet singulier, donc concret, la perfection esthétique se trouve dans la manière de rendre la chose présente à l'esprit. Il s'agit donc de procurer des exemples, de faire des liens avec le vécu :

Notre intuition est enrichie par l'histoire, qui nous donne les cas où ce que dit le concept *in abstracto* est exposé *in concreto*¹⁶². [*LogVien.*, xxiv, 808]

Les exemples ainsi que les rapports au vécu permettent de rendre les concepts un peu plus concrets. La perfection esthétique de la connaissance est donc bien ce qui est en jeu dans ce que Kant appelle la méthode populaire. La méthode scolastique insiste sur la perfection logique et la méthode populaire sur la perfection esthétique. De même que Meier, Kant souligne également que les deux perfections doivent être poursuivies avec une priorité essentielle pour la perfection logique de la connaissance. Cependant, du fait de la liaison de ces deux types de perfections de la connaissance avec les deux facultés de connaissances, ce dernier point prend un tout autre sens. Les deux dimensions, la dimension esthétique et la dimension logique, sont nécessaires, parce que si l'une vient à manquer il n'y a pas de connaissance. Ainsi, outre le fait que la priorité va à la perfection logique par rapport à la perfection esthétique, cette priorité n'est pas chronologique comme cela est le cas chez Meier. Il s'agit plutôt d'une hiérarchie relativement à l'importance. Ce que dit Kant, c'est que à choisir, il vaut mieux privilégier un peu plus de perfection logique que de perfection esthétique, mais les deux sont nécessaires. Relativement à ces deux dimensions, la perfection logique est ce qui donne la validité à la connaissance alors que la perfection esthétique est ce qui lui donne du sens. Sans cette dernière, la connaissance, pour valide qu'elle soit, reste abstraite. La perfection esthétique est ce qui permet de faire le

162. « Unsere Anschauung wird bereichert durch Geschichte, die uns Fälle gibt, wo das, was der Begriff in abstracto sagt, in concreto vorgetragen worden ist. »

lien entre la connaissance, ou plus précisément le contenu de la connaissance d'une part et le sujet, l'agent épistémique :

La perfection logique repose sur l'accord de la connaissance avec l'objet, l'esthétique sur l'accord avec le sujet¹⁶³. [*LogVien.*, XXIV, 806]

Dans la mesure où la perfection esthétique fait le lien entre le contenu de la connaissance et l'agent épistémique, elle permet également la communication de cette connaissance. La mise en avant de la perfection logique de la connaissance dans la méthode scolastique permet de souligner la validité de la connaissance. Mais la mise en avant de la perfection esthétique dans la méthode populaire permet aussi de communiquer cette connaissance et de faire comprendre son contenu au public, à autrui. Les deux perfections ont donc un rôle différent mais tout aussi important l'un que l'autre. Une connaissance sans validité logique n'est pas vraiment une connaissance. Cette perfection est donc essentielle à la connaissance. Mais une connaissance qui n'est pas communiquée correctement et qui par conséquent n'est pas connue ou comprise par différentes personnes n'est pas une connaissance très utile. Si cette perfection n'est donc peut-être pas essentielle, il n'en reste pas moins qu'elle est importante.

Outre la complémentarité des deux perfections, Kant attire également l'attention sur le fait qu'il y a aussi un conflit entre elles. Non seulement la perfection logique est essentielle et donc plus importante que la perfection esthétique, mais de plus, la perfection logique peut, dans certaines situations, mettre en danger la perfection esthétique. L'idée est celle selon laquelle la perfection esthétique peut venir gêner la perfection logique de la connaissance. Il faut cependant bien distinguer d'une part la *dimension* esthétique de la connaissance et sa *perfection* esthétique. En effet, la dimension esthétique est essentielle à la connaissance. Il est essentiel que les concepts soient associés à des intuitions. Mais la recherche de la *perfection* de cette dimension esthétique est précisément ce qui peut mettre en difficulté la dimension logique de la connaissance. Il ne s'agit donc pas de mettre en garde contre les dangers de

163. « Die logische Vollkommenheit beruht auf der Einstimmung der Erkenntniß mit dem Objekt, die ästhetische auf der Einstimmung mit dem Subjekt. »

la sensibilité, mais plutôt de mettre en garde contre le danger de la recherche d'une présentation esthétique de la connaissance, qui peut se faire au prix de la perfection logique de cette dernière. La communication de la connaissance se fait en adaptant celle-ci à la sensibilité de celui à qui on s'adresse. Cela peut, dans certains cas, amener à simplifier, voire à fausser la connaissance et donc à réduire sa perfection logique.

Cependant, ce danger ne conduit pas Kant à soutenir qu'il faut abandonner la recherche d'une certaine perfection esthétique à travers des exemples et des rapports au vécu. Il faut chercher un équilibre qui permette la bonne communication de la connaissance sans pour autant sacrifier sa qualité logique. C'est ainsi que dans la préface à la première édition de la *Critique de la raison pure*, il fait part de la difficulté qu'il a eue dans la recherche de cet équilibre relativement à l'écriture de l'ouvrage :

Enfin, pour ce qui touche à la clarté, le lecteur possède un droit d'exiger tout d'abord la *clarté discursive* (logique) *par l'intermédiaire des concepts*, mais aussi une *clarté intuitive* (esthétique) *par l'intermédiaire des intuitions*, c'est-à-dire d'exemples ou d'autres explications *in concreto*. Pour la première, j'y ai consacré suffisamment de soins. Cela concernait l'essence de mon projet, mais ce fut aussi la cause accidentelle qui fit que je n'ai pu satisfaire assez à la seconde exigence, laquelle certes n'est pas aussi stricte, mais est pourtant légitime¹⁶⁴.
[CRP, A XVII-XVIII]

Ainsi, on constate que la question de la conciliation des qualités logiques propres à la méthode scolastique avec les qualités esthétiques qui concernent davantage la communication des connaissances à un public n'est pas une question qu'il discute uniquement parce qu'il commente l'ouvrage de Meier. Il s'agit d'une question concrète que Kant se pose en ce qui concerne sa propre pratique de la philosophie.

164. « Was endlich die Deutlichkeit betrifft, so hat der Leser ein Recht, zuerst die diskursive (logische) Deutlichkeit, **durch Begriffe**, dann aber auch eine intuitive (ästhetische) Deutlichkeit, **durch Anschauungen**, d. i. Beispiele oder andere Erläuterungen, in concreto zu fordern. Vor die erste habe ich hinreichend gesorgt. Das betraf das Wesen meines Vorhabens, war aber auch die zufällige Ursache, daß ich der zweiten, obzwar nicht so strengen, aber doch billigen Forderung nicht habe Gnüge leisten können. »

4.3.1 La figure du pédant et la communication

Kant traite également de la question de la communication avec autrui relativement à la nécessité de ne pas rester trop abstrait dans un autre cadre, à savoir dans le cadre du commentaire qu'il fait au passage du manuel de logique de Meier concernant la figure du pédant. Ce commentaire se trouve dans les retranscriptions des cours de logique de Kant, peu après les passages sur la perfection logique et la perfection esthétique de la connaissance. Kant y présente ce qu'il appelle la pédanterie comme un excès, ou une dérive de la méthode scolastique. Cependant, il faut souligner que le fait de traiter de la figure, plutôt anthropologique du pédant dans le cadre de l'enseignement de la logique n'est pas une initiative de Kant. Il est en réalité en train de commenter le paragraphe 65 de l'ouvrage de Meier qui clôt la section sur l'étendue de la connaissance scientifique.

Ce paragraphe du manuel de logique de Meier présente les torts que peut provoquer une faiblesse de l'étendue de la connaissance :

La pauvreté de la connaissance savante provoque entre autre un triple tort : 1) La pédanterie et le charlatanisme savants (*pedantismus et charlataneria eruditorum*), en vertu desquels on estime bien trop haut le peu que l'on comprend, et on méprise tout le reste ; 2) une imagination ridicule et une arrogance vaniteuse ; et 3) peu d'érudition peut rendre un homme malheureux durant sa vie, en ce qu'il peut se trouver mis dans une situation où l'on n'exigera pas de lui ce qu'il a appris alors qu'on exigera ce qu'il n'a pas appris¹⁶⁵. [Meier 2008, p. 17-18, § 65]

Ainsi, Meier considère que la pédanterie est quelque chose qui peut arriver dans le cas d'un manque d'étendue de la connaissance. Ce paragraphe est en réalité une défense de l'accroissement de l'étendue de la connaissance. Il s'agit de montrer les effets négatifs d'un défaut d'étendue de la connaissance. Meier

165. « .Die Armseligkeit der gelehrten Erkenntnis verursacht unter andern einen dreifachen Schaden: 1) Die gelehrte Pedanterei und Charlatanerie (*pedantismus et charlataneria eruditorum*), vermöge welcher man das wenige, was man versteht, gar zu hoch schätzt, und alles übrige ganz verachtet; 2) eine lächerliche Einbildung und einen eiteln Hochmuth; und 3) wenige Gelehrsamkeit kann einen Menschen Zeit Lebens unglücklich machen, indem er just in solche Umstände gerathen kann, in welchen dasjenige, was er gelernt hat, nicht von ihm verlangt wird, und dasjenige, was er nicht gelernt hat, von ihm erwartet wird. »

en liste trois. Tout d'abord, la pédanterie ou le charlatanisme que nous allons détailler un peu plus et que Kant commente. Puis le fait d'imaginer des choses incongrues et d'être en même temps arrogant et vaniteux. L'idée est alors que le manque d'étendue des connaissances laisse la place à l'imagination, celle-ci n'ayant plus de limites ni de repères. De plus, ne connaissant pas son ignorance, la personne devient vaniteuse et arrogante, croyant qu'elle connaît beaucoup sans s'être donnée tant de peine. Le dernier effet négatif que peut provoquer le manque d'étendue de la connaissance concerne la vie sociale.

La figure du pédant nous intéresse plus particulièrement ici parce que c'est celle que Kant reprend et, nous le verrons, modifie. Chez Meier, la pédanterie est rapprochée du charlatanisme. Le pédant est quelqu'un qui connaît et comprend peu mais qui pense qu'il connaît et comprend beaucoup, particulièrement des choses importantes. Il se trompe donc sur l'étendue et l'importance de sa connaissance, ce qui l'amène à se conduire avec un certain mépris pour ce qu'il ne connaît pas et ceux qui ne connaissent pas ce que lui connaît. Il pense en effet que ce qu'il ne connaît pas est beaucoup moins important que ce qu'il connaît et donc, reste doute peu digne d'intérêt. Par ailleurs, connaissant ce qui a le plus d'intérêt, les personnes ne s'intéressant pas à ces choses ne s'intéressent pas aux choses vraiment importantes. Le rapprochement avec le charlatanisme signifie sans doute que le pédant, bien que connaissant peu, veut faire croire qu'il connaît beaucoup et des choses d'un grand intérêt. Il veut donc paraître plus savant qu'il ne l'est. Ce qu'il faut principalement souligner ici est le fait qu'il s'agit davantage d'une attitude d'esprit, d'un caractère de personnalité que d'un défaut épistémologique. L'attitude d'esprit, ou le caractère du pédant, est la conséquence d'un défaut épistémologique, mais ce n'est pas, en tant que tel, un défaut épistémologique.

Dans son commentaire, Kant transforme fortement la figure du pédant. Cela est une indication du fait qu'il énonce alors des considérations personnelles et originales plutôt que de reprendre à son compte celles de Meier. Afin de comprendre ses considérations et leur connexion avec le reste de l'épistémologie transcendantale, il faut les identifier relativement au discours de Meier sur le même sujet puis trouver des explications de ces changements dans l'épistémologie critique. D'une manière générale, le pédant n'est plus un

charlatan et le pédantisme n'est plus la conséquence d'un défaut de l'étendue de la connaissance. Dans le discours de Kant, le pédantisme est toujours un état d'esprit, à savoir le fait d'être attaché de manière exagérée à la formulation exacte et rigoureuse des connaissances d'un point de vue scolaire, mais il n'est plus la conséquence d'un défaut épistémique, nous allons voir qu'il est la conséquence d'un défaut de communication avec autrui.

Dans la *Logique Dohna-Wundlacken*, Kant prend clairement ses distances par rapport à Meier en ce qui concerne la pédanterie :

Sous le mot « pédant » nous ne comprenons pas un ignorant (ainsi l'explication de l'auteur est incorrecte)¹⁶⁶. [*LogDohn.*, XXIV 716]

Meier comprenant que le pédant est une personne qui ne possède pas beaucoup de connaissances mais qui pense en posséder beaucoup et surtout posséder des connaissances importantes. Kant contredit ici complètement Meier : sa conception de la pédanterie n'est pas un développement ou un commentaire de celle de Meier, mais bien plutôt une conception de complètement originale. Il faut noter qu'il aurait tout aussi bien pu décider de ne pas commenter le paragraphe de Meier. D'ailleurs, la pédanterie est le seul thème du paragraphe de Meier que Kant traite : il ne traite ni des conséquences de l'ignorance sur l'imagination, ni des conséquences sur la vie pratique. Le commentaire du manuel de Meier par Kant dans son enseignement de la logique est en effet assez libre. Il est par conséquent raisonnable de penser qu'il voulait faire comprendre quelque chose d'une certaine importance à ses étudiants en soulevant la question de la définition du pédant dans son enseignement de la logique.

Maintenant, si le pédant n'est pas, comme le pensait Meier, un ignorant, qu'est-il ? Dans la suite de la *Logique Dohna-Wundlacken* [*LogDohn.*, XXIV, 716], Kant introduit son explication en se référant d'une part, à l'origine italienne du terme qui signifie alors « *magister pedanius* », c'est-à-dire un enseignant qui allait à pied, et d'autre part, en soulignant le fait, que dans une maison, il n'était pas admis à la table du maître. L'explication qu'il

166. « Unter einem Pedanten verstehen wir nicht einen Unwissenden (daher ist die Erklärung des Autors unrichtig). »

donne de ce terme est cependant un peu plus développée dans la *Logique de Vienne* :

Le mot « pédant » est italien et a son origine de *magister pedanius*, celui qui était placé en charge d'un jeune homme et le suivait à chaque pas. Il devait lui enseigner les sciences et l'érudition scolastique, mais n'allait jamais avec lui à l'intérieur de la société de son père. Ainsi, il n'apprenait pas à faire usage de sa science dans la fréquentation des autres hommes¹⁶⁷. [*LogVien.*, XXIV, 820]

Kant ne tire pas à proprement parler argument de l'origine italienne du terme « pédant ». Il s'agit davantage ici d'un instrument pédagogique pour attirer l'attention de ses étudiants sur ce qu'il entend par pédantisme. Dans la mesure où, à l'origine, un pédant est un enseignant, il est évident qu'il ne peut pas s'agir d'un ignorant et que le pédantisme n'est pas la conséquence d'un manque d'étendue de la connaissance. Ce sur quoi insiste Kant dans sa caractérisation du pédant est le fait qu'il n'était pas admis à la table du maître de maison. Ainsi, son occupation se limitait à l'instruction du jeune homme, c'est-à-dire à une occupation scolaire. Dans ces conditions, le pédant est seulement capable d'enseigner ses connaissances sans jamais développer les compétences de les exposer à un public non scolaire. Il ne sait donc ni parler en société, ni communiquer avec autrui en dehors de la situation d'enseignement.

Evidemment, la situation d'enseignement n'est pas non plus complètement étrangère à la situation de communication. Ainsi, l'opposition est artificielle. Kant en est d'ailleurs conscient, comme le témoigne ce passage de la *Logique de Vienne* :

Dans l'enseignement, le discours doit être arrangé en fonction de ce à quoi mes étudiants s'intéressent ces années, dans les temps qui suivent, en tant qu'adolescent, il aura encore un autre intérêt et je dois donc

167. « Das Wort Pedant ist italienisch, und hat seinen Ursprung vom Magister Pedarius, der einem jungen Menschen zur Aufsicht gesetzt wurde, und ihn auf allen Tritten nachfolgte. Er mußte ihn in Wissenschaften und Schulgelehrsamkeit unterrichten, wurde aber nie in die Gesellschaft seines Vaters mit hinein gezogen, daher er keinen Gebrauch von seinem Wissen im Umgange mit andern Menschen zu machen lernte. »

toujours comprendre l'horizon de mes étudiants¹⁶⁸. [*LogVien.*, XXIV, 816]

Kant utilise tout de même cette opposition afin d'attirer l'attention sur les deux usages que l'on peut avoir de la connaissance, le pédant se focalisant sur un seul usage : l'usage scolastique. L'usage scolastique est tout entier orienté vers l'enseignement, alors que l'usage populaire ou mondain est plutôt orienté vers le monde. Ces deux usages recourent explicitement les deux perfections de la connaissance, à savoir la perfection scolastique et la perfection populaire. Dans l'usage scolastique, on recherche davantage la perfection logique, alors que dans l'usage mondain, on recherche davantage la perfection esthétique. Ainsi, dans la mesure où le pédant ne sait pas communiquer avec autrui en dehors du cadre scolaire, il est uniquement capable de faire un usage didactique de sa connaissance. Par conséquent, dans le cadre d'une conversation mondaine avec autrui, le pédant fera preuve d'une rigueur et d'une exactitude scolastiques ridicules qui finiront par gêner la compréhension de son discours par son auditeur. Il pourra décomposer les concepts autant qu'il est possible, mais il sera incapable d'expliquer leur signification et leur application dans le monde à travers des exemples.

Dans les passages des cours de logique, Kant insiste sur les situations de communication. La perfection scolastique qui est la seule dont est capable le pédant est la perfection à l'œuvre dans la transmission des concepts à autrui. Il s'agit d'enrichir l'entendement d'autrui de nouveaux concepts en montrant comment ils sont composés et en suivant scrupuleusement les règles de la logique formelle. La perfection populaire est celle qui vient après la perfection scolastique. Elle cherche à montrer comment on applique les concepts à travers des exemples. Il ne s'agit donc plus de communiquer pour simplement *transmettre* des concepts, mais plutôt de communiquer pour montrer l'application de ces nouveaux concepts à des objets de l'expérience, c'est-à-dire à des objets de la sensibilité. Or, ce travail est celui de la faculté de juger. En définitive, le pédant est donc une personne qui a un entendement riche mais

168. « Bei der Unterweisung muß der Vortrag darnach eingerichtet sein, woran mein Schüler in diesen Jahren ein Interesse nimmt; in folgender Zeit als Jüngling hat er wieder ein anderes Interesse, und so muß ich immer den Horizont meines Lehrings umfassen. »

une faculté de juger faible.

Dans l'introduction à l'« Analytique des principes », au sein de la *Critique de la raison pure*, Kant utilise encore cette opposition entre un entendement riche et une faculté de juger faible :

C'est un fait qu'un médecin, un juge ou un homme politique peuvent avoir dans la tête un grand nombre de belles règles pathologiques, juridiques ou politiques, au point d'être en la matière des professeurs profonds, et cependant échouer facilement dans leur application, soit parce que la faculté naturelle de juger leur fait défaut (quand bien même ils ne manquent pas d'entendement) et qu'ils perçoivent certes *in abstracto* le général, mais n'ont pas la capacité de discerner si un cas en relève *in concreto*, soit encore parce qu'ils n'ont pas été suffisamment préparés au jugement par des exemples et des affaires réelles¹⁶⁹. [CRP, A 133-134/B 172-173]

Nous retrouvons bien dans ce paragraphe la distinction entre d'un côté la richesse de l'entendement, le fait que l'entendement contient beaucoup de concepts et de connaissances, et de l'autre côté la capacité à pouvoir appliquer ces concepts et ces connaissances à des cas particuliers concrets. Ce n'est pas parce qu'une personne possède beaucoup de concepts et de connaissances, c'est-à-dire qu'elle est scolastiquement instruite, qu'elle est capable d'utiliser ces connaissances et ces concepts dans le monde. Nous retrouvons également dans ce paragraphe le couplage de cette opposition avec la distinction entre l'abstrait et le concret. Ce que possèdent le médecin, le juge et l'homme politique pris en exemple ici, ce sont des concepts et des connaissances *abstraites*. Ce qui leur fait défaut est la capacité de les appliquer *concrètement*. Pour finir, nous retrouvons encore l'idée que ces personnes possédant de nombreux concepts et connaissances ont des qualités d'enseignant, c'est-à-dire des qualités scolastiques. Kant donne deux explications possibles à l'état de

169. « Ein Arzt daher, ein Richter, oder ein Staatskundiger, kann viel schöne pathologische, juristische oder politische Regeln im Kopfe haben, in dem Grade, daß er selbst darin gründlicher Lehrer werden kann, und wird dennoch in der Anwendung derselben leicht verstoßen, entweder, weil es ihm an natürlicher Urteilskraft (obgleich nicht am Verstande) mangelt, und er zwar das Allgemeine in abstracto einsehen, *aber* ob ein Fall in concreto darunter gehöre, nicht unterscheiden kann, oder auch darum, weil er nicht genug durch Beispiele und wirkliche Geschäfte zu diesem Urteile abgerichtet worden. »

ces personnes. Soit elles sont naturellement faibles du point de vue de la faculté de juger, soit elles n'ont pas suffisamment d'expérience de cas concrets. Dans une note [*CRP*, A 133/B 172 n.], Kant rapproche le manque naturel de faculté de juger à de la stupidité et souligne qu'il n'y a, à cela, aucun remède. La stupidité est assez proche de ce que Kant appelle, dans ses cours de logique, le pédantisme. Une personne stupide n'est pas ignorante, elle peut même être tout à fait érudite, mais elle ne sait pas, tout comme le pédant, comment faire usage de sa connaissance dans le monde. Cependant, dans le cas du pédant, la cause de cette incapacité et de ce manque de faculté de juger n'est pas naturelle, elle est plutôt liée au manque de communication. C'est le sens de la précision étymologique de Kant. La pédanterie vient d'un manque de pratique de la communication hors du cadre scolaire, tout comme le précepteur auquel Kant fait référence. Dans le cas d'un défaut naturel de la faculté de juger, Kant insiste sur le fait qu'il n'y a rien à faire. En revanche, dans le cas où il n'y a pas de défaut naturel de la faculté de juger, une personne peut ne pas savoir comment appliquer ses connaissances au monde par manque d'expérience. L'idée est alors que le fait d'être confronté à des cas concrets, des exemples, permet de perfectionner la faculté de juger et d'apprendre à appliquer les concepts. Kant précise bien que ces médecins, juges et hommes politiques manquant de faculté de juger manquent également, et avant tout, d'expérience. Ainsi, l'enseignement scolastique permet d'apprendre des nouveaux concepts et d'enrichir l'entendement des étudiants. Mais sans des exemples ou des cas concrets, c'est-à-dire sans un enseignement qui s'appuie sur la méthode populaire, il n'est pas possible de faire en sorte que les étudiants développent la capacité d'appliquer ces nouveaux concepts à la réalité. Le rôle de la communication hors du cadre scolaire, celle dont manque le précepteur qui n'est pas reçu à la table des maîtres de maison dans l'explication de la pédanterie par Kant, est alors précisément de fournir les exemples et les cas concrets, ainsi que des exemples d'applications de concepts.

Or, si l'enseignement de nouveaux concepts se fait par une communication privilégiant la perfection scolastique ou logique, le fait de donner des exemples relève de la méthode populaire et de la perfection esthétique de la

connaissance. Ainsi, même si Kant insiste sur le fait que la perfection esthétique de la connaissance ne doit jamais mettre en péril la perfection logique, il ne faut pas non plus que l'importance de la perfection logique fasse oublier le rôle de la perfection esthétique. Il ne faut pas que la quête de perfection logique mette en péril la dimension esthétique. Mais ce que nous apprennent ces différents passages relativement à ce que nous avons appelé l'orientation locale de la pensée, c'est que, afin de faire en sorte de ne pas rester « trop abstrait » [?, XVI, 47], la pratique de la communication dans le cadre de la vie sociale, c'est-à-dire la discussion des connaissances hors du cadre scolaire, permet d'entraîner la faculté de juger à appliquer les concepts et d'explorer la signification des concepts.

Ces dernières remarques suggèrent un lien entre le langage d'une part et le schématisme d'autre part. Kant présente précisément le schématisme comme ce qui permet de faire le lien entre les concepts et leurs objets, ce qui permet d'appliquer les concepts aux phénomènes. L'idée générale du schématisme part du fait que pour appliquer un concept à un objet, ou pour subsumer un objet sous un concept, il doit y avoir une certaine homogénéité entre les deux. Or le concept se rapporte directement à l'entendement alors que l'objet se rapporte directement à la sensibilité. Le schème est alors le « troisième terme » [CRP, A 138/B 177] entre le concept et l'intuition. La section de la *Critique de la raison pure* portant sur le schématisme concerne davantage l'application des catégories de l'entendement, c'est-à-dire des concepts purs de l'entendement aux données de la sensibilité. En ce qui nous concerne, nous nous concentrerons sur l'application des concepts empiriques. En effet, dans la mesure où nous construisons nos concepts empiriques par réflexion sur l'expérience, le cas du schématisme des concepts empiriques est plus propice à mettre en lumière l'idée d'une construction du schématisme. Mais les réflexions que nous allons élaborer doivent pouvoir être transposées au cas des concepts purs de l'entendement dont Kant donne les schèmes dans cette section de la première critique.

4.3.2 la relation entre le schématisme et la communication

Nous abordons ici la question de la relation entre le schématisme et la communication entre individus par le biais du langage. Cette question peut sans doute faire l'objet d'un travail de recherche en tant que tel. Nous allons cependant aborder ici cette question dans la perspective de la réflexion qui nous anime. Nous voulons donc déterminer comment et pourquoi la communication entre les individus permet d'aider à construire la connaissance, notamment en évitant de garder les concepts trop abstraits et en aidant l'apprentissage de leur application à des objets. Il apparaît assez rapidement à l'étude qu'il s'agit là d'un thème que Kant n'a pas, à proprement parler, développé. Par conséquent, la réflexion qui va suivre est plutôt fondée sur des indices et consiste davantage à suivre des pistes spéculatives qu'à développer des arguments historiques.

L'idée générale que nous allons explorer est celle selon laquelle la communication linguistique avec autrui permet d'affiner le schématisme de nos concepts. La communication dont il est alors question est la communication populaire, c'est-à-dire la communication hors du cadre scolaire, celle dont manque le pédant. Pour déterminer davantage ce type de communication, on peut regarder ce passage de *l'Anthropologie d'un point de vue pragmatique* dans lequel il décrit le type de conversation que l'on peut avoir à table, et donc le type de conversation auquel le précepteur italien dont il est question plus haut n'est pas convié :

À une table richement garnie, où la multiplicité des mets n'a pas d'autre but que de prolonger la réunion des convives (*coenam ducere*), la conversation passe en général par trois stades 1. les récits, 2. les raisonnements, 3. les plaisanteries¹⁷⁰. [*Anth.*, VII, 280]

La communication dont parle ici Kant est la conversation de table. On discute de différents cas, d'exemples. Il est important de distinguer ce genre

170. « Bei einer vollen Tafel, wo die Vielheit der Gerichte nur auf das lange Zusammenhalten der Gäste (*coenam ducere*) abgezweckt ist, geht die Unterredung gewöhnlich durch drei Stufen: 1) Erzählen, 2) Räsonniren und 3) Scherzen. »

de communication du test de nos jugements sur l'entendement d'autrui dont il sera question dans le chapitre suivant.

Comme nous l'avons dit plus haut, nous allons principalement nous concentrer sur la question du schème concernant les concepts empiriques. Les résultats de nos analyses pourront sans doute être transposés au schématisme transcendantal. Mais, dans la mesure où l'objet de la section de la *Critique de la raison pure* sur le schématisme est précisément de déterminer le schème des différentes catégories de l'entendement, la question de l'affinement du schème par la communication linguistique avec autrui est moins pressante en ce qui concerne les catégories qu'en ce qui concerne les concepts empiriques. Dans la mesure où Kant donne la définition du schème de chacune des douze catégories, il y a peu de sens à dire que l'on découvre et affine ces définitions grâce à la communication non scolastique. En revanche, en ce qui concerne le schème des concepts empiriques, non seulement on ne les trouve pas dans les ouvrages scolastiques, mais la construction de nouveaux concepts empiriques étant possible, il est nécessaire d'avoir une manière de définir leur schème. L'idée est alors qu'un concept empirique construit ou exposé simplement de manière scolastique reste abstrait, tant que la communication non scolaire, c'est-à-dire la communication populaire à l'aide d'exemples et d'études de cas, n'a pas permis de lui donner un schème.

Il faut cependant noter que dans le cadre du discours de Kant dans la section sur le schématisme au sein de la *Critique de la raison pure*, il y a une évidente priorité donnée au schématisme transcendantal, c'est-à-dire au schématisme concernant les douze concepts purs de l'entendement. Comme le souligne justement Henry Allison [Allison 2004, p. 204 ss.], l'argumentation même de Kant pourrait sembler suggérer que le schématisme n'est nécessaire que pour les catégories. On peut en effet lire, dans l'introduction à la section sur le schématisme le passage suivant :

Dans toutes les autres sciences, où les concepts par l'intermédiaire desquels l'objet est pensé dans sa généralité ne sont pas à ce point différents et hétérogènes vis-à-vis de ceux qui représentent *in concreto*, tel qu'il est donné, il n'est pas nécessaire de fournir une explication parti-

culière concernant l'application des premiers à cet objet¹⁷¹. [*CRP*, A 138/B 177]

Il ne faut cependant pas lire ce passage comme signifiant que les concepts empiriques n'ont pas besoin de schèmes pour pouvoir être appliqués à leurs objets. Kant explique simplement ici que le schématisme des concepts empiriques pose moins de problèmes que celui des catégories. Il indique donc qu'en ce qui concerne les concepts empiriques, on peut se passer d'une *explication* du schématisme, mais pas du schématisme lui-même. Il faut garder à l'esprit que le problème du schématisme des catégories est une spécification du problème plus général, mais moins important selon Kant, du schématisme des concepts quels qu'ils soient. Kant lui-même, un peu après ce dernier passage, indique que les concepts empiriques ont un schème en parlant du schème du concept de chien [*CRP*, A 141/B 180]. Le problème général de la première critique reste la possibilité de la métaphysique. En ce qui concerne la question des conditions d'application des concepts, l'enjeu n'est alors pas celui des conditions d'application des concepts *empiriques* mais bien plutôt celui des conditions d'application des concepts *purs* de l'entendement. Les premiers sont en effet proscrits de la métaphysique du fait de leur statut empirique. Par conséquent, l'explication du schématisme des concepts empiriques n'est absolument pas centrale relativement à la stratégie argumentative de Kant dans la *Critique de la raison pure*. En revanche, il s'agit précisément de la question qui nous intéresse ici.

Maintenant que nous avons clarifié l'existence de schèmes pour l'application des concepts empiriques, nous allons nous pencher sur la question du rôle du schématisme et le lien que le schématisme entretient avec la question de la communication.

Le rôle général du schématisme est d'assurer la possibilité de l'application des concepts aux phénomènes en fournissant un troisième terme résolvant le problème de l'hétérogénéité entre les concepts et les phénomènes auxquels nous donne accès l'intuition. Ainsi, le schème d'un concept nous procure ses

171. « In allen anderen Wissenschaften, wo die Begriffe, durch die der Gegenstand allgemein gedacht wird, von denen, die diesen in concreto vorstellen, wie er gegeben wird, nicht so unterschieden und heterogen sind, ist es unnötig, wegen der Anwendung des ersteren auf den letzten besondere Erörterung zu geben. »

conditions d'applications aux phénomènes. La communication avec autrui, qui doit permettre d'apprendre comment appliquer les concepts, est une communication qui fournit notamment des exemples. Nous pourrions être tentés de faire une relation directe entre le fait de donner un exemple et le fait de procurer un schème. Cependant, il faut faire attention à ne pas confondre schème et exemple. En effet, Kant insiste bien sur le fait qu'une image d'un concept, c'est-à-dire un exemple d'objet qui tombe sous ce concept, n'est pas le schème de ce concept :

C'est alors cette représentation d'une méthode générale de l'imagination pour procurer à un concept son image que j'appelle le schème correspondant à ce concept¹⁷². [*CRP*, A 140/B 179-180]

Ce n'est donc pas à proprement parler les exemples que l'on peut donner dans la conversation qui procurent un schème à un concept. Donner un exemple, c'est donner une simple image du concept. Ce n'est donc pas encore donner le schème de ce concept. Pourtant, selon Kant lui-même, le fait de fournir des exemples permet bien d'apprendre à appliquer les concepts. En effet, si le schème n'est pas directement une image du concept ou de l'objet du concept, il a cependant un lien avec cette image. Dans le passage que nous venons de citer, Kant définit le schème comme la représentation de ce qui permet de donner une image à un concept. Il faut se méfier de comprendre cela uniquement relativement à la faculté de produire des images mentales des objets d'un concept¹⁷³. Si le schème du concept de chien ne permettait uniquement que la construction des images mentales de chien dans l'esprit, cela ne répondrait pas encore au problème de l'application des concepts aux phénomènes. En effet, l'image mentale est encore un phénomène. La question de l'application des concepts à une image mentale se pose de la même manière que celle de l'application des concepts aux phénomènes extérieurs. En réalité, le schème d'un concept est une manière d'arranger les données

172. « Diese Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe. »

173. Historiquement, il s'agit par exemple de l'interprétation de Jonathan Bennett [Bennett 1966, pp. 141-148] selon laquelle le schématisme est une méthode pour *produire* des images.

de l'intuition afin de permettre la reconnaissance du phénomène comme un objet du concept. Il ne s'agit donc pas tant de pouvoir imaginer un chien ou de pouvoir produire l'image mentale d'un chien dans son esprit que de pouvoir reconnaître un chien lorsque l'on en croise un, en organisant le divers de la sensibilité de manière à pouvoir subsumer le phénomène sous le concept de chien.

Forts de ces précisions concernant le rôle du schématisme, nous pouvons maintenant nous concentrer sur la question de la relation de ce schématisme avec la communication, et plus spécifiquement la communication populaire. L'idée est celle selon laquelle le schème s'ajoute au concept purement abstrait afin de pouvoir l'appliquer aux phénomènes. De la même manière, Kant insiste dans son enseignement de logique sur le fait que l'apprentissage purement scolastique des concepts ne permet pas de pouvoir appliquer ces concepts. La simple définition scolastique du chien, aussi précise et détaillée qu'elle puisse être, ne permet pas de reconnaître un chien lorsque l'on en croise un. La définition scolastique, c'est-à-dire abstraite, d'un concept permet sa classification mais pas son application. Ainsi, la connaissance purement abstraite du concept de chien nous permet de dire que le chien (*Canis lupus familiaris*) fait partie du règne animal, de l'embranchement des Chordés (les animaux bilatériens deustérotomiens), de la classe des mammifères, de l'ordre des carnivores, de la famille des canidés (des mammifères carnassiers aux nombreuses molaires et aux griffes non rétractiles), du genre *Canis* (avec les dingos, la plupart des loups, les coyotes et les chacals), de l'espèce *Canis lupus* (avec le loup gris et le dingo). Mais la simple connaissance de cette classification, même accompagnée de la connaissance précise des critères au fondement de chacune des distinctions, ne permet pas d'appliquer le concept de chien aux phénomènes. Soulignons que cette connaissance est même inutile pour reconnaître un chien : un enfant sait en effet reconnaître un chien bien avant de savoir simplement qu'il s'agit d'un mammifère. Il est donc tout à fait possible de savoir appliquer un concept sans pour autant en avoir une connaissance scolastique précise. Or, l'enfant aura appris à reconnaître un chien par des exemples et des cas particuliers. Ses parents lui auront montré des imagiers avec les différents animaux domestiques et lui

auront montré des chiens dans la rue. Il aura donc eu un apprentissage qui correspond à ce que Kant appelle un discours ayant une perfection populaire, passant par des exemples et des cas particuliers.

Cependant, Kant est tout à fait clair quant au fait que le schème d'un concept n'est pas une simple image de ce concept. Le fait de montrer un exemple de chien ne procure pas un schème du concept de chien. Par contre, dans la mesure où l'absence d'exemples et de cas particuliers peut engendrer une difficulté à appliquer les concepts, il semble que les exemples et les cas particuliers permettent d'affiner et de construire le schème d'un concept.

Kant fait la relation entre le fait d'associer un schème à un concept et le fait de donner une signification à ce concept. Le passage de la *Critique de la raison pure* dans lequel il affirme cette relation concerne les concepts purs de l'entendement. Cependant, la relation est tout à fait transposable sur le cas des concepts empiriques. La signification d'un concept est alors la relation du concept avec son objet :

Les schèmes des concepts purs de l'entendement sont donc les vraies et uniques conditions permettant de procurer à ceux-ci une relation à des objets, par conséquent une *signification*, et les catégories n'ont ainsi, finalement, pas d'autre usage que leur possible usage empirique¹⁷⁴
[CRP, A 145-146/B 185]

La question de la possibilité d'appliquer des concepts à des objets empiriques ne se pose que pour les concepts *a priori*. En effet, dans la mesure où ils proviennent de la réflexion sur l'expérience, les concepts empiriques sont évidemment applicables à des objets de l'expérience. Il n'en reste pas moins que l'équivalence que Kant affirme entre la relation des concepts à des objets et la signification des concepts vaut également pour les concepts empiriques. Par conséquent, construire et affiner les conditions d'applications d'un concept à des objets de l'expérience, c'est-à-dire construire et affiner son schématisme, c'est procurer une signification à ce concept.

174. « Also sind die Schematae der reinen Verstandesbegriffe die wahren und einzigen Bedingungen, diesen eine Beziehung auf Objekte, mithin Bedeutung zu verschaffen, und die Kategorien sind daher am Ende von keinem andern, als einem möglichen empirischen Gebrauche »

Or, nous venons de voir que Kant conçoit le fait de rendre concret un concept, c'est-à-dire lui adjoindre des conditions d'applications, comme le résultat d'un exercice de la communication avec d'autres individus. En réalité, l'argument de Kant va dans l'autre sens : sans communication, les agents rationnels en arrivent à développer des concepts abstraits sans savoir, ou du moins en courant le risque de ne pas savoir les appliquer à des objets. Il y a donc un lien entre la communication avec autrui et le schématisme de nos concepts. Cependant, à notre connaissance, Kant ne dit jamais que sans communication avec autrui un agent rationnel ne saurait absolument pas appliquer ses concepts, ou que sans communication avec autrui, les concepts sont condamnés à rester vides, abstraits, sans schématisme et sans signification. En revanche, il ressort de son discours que l'exercice de la communication, c'est-à-dire le simple fait d'évoluer dans un contexte social où l'on échange des opinions et où l'on communique avec autrui, aide à construire et affiner la signification de nos concepts. Sans l'aide de cette communication, il n'est pas, en droit, impossible de développer les conditions d'application des concepts, mais cela est plus difficile et nous n'aurions sans doute pas le même succès.

D'un point de vue plus technique, cela signifie que la communication entre individus, c'est-à-dire l'usage pragmatique d'un langage, l'usage d'un langage dans la communication entre différents agents, aide à construire la sémantique d'un langage. Un langage purement formel au sens kantien, donc un langage restant au seul niveau de l'inclusion et de l'exclusion des concepts, n'a pas de sémantique. Un tel langage n'a pas de lien avec la réalité. Par rapport aux exemples que nous avons étudiés chez Kant, il s'agirait du langage du pédant ou la seule connaissance totalement abstraite de la situation du chien dans la classification des espèces sans savoir ce qu'est, dans la réalité, un chien. La communication avec autrui dans un cadre social, c'est-à-dire la communication qui ne concerne pas la seule question de l'inclusion et de l'exclusion des concepts mais aussi des cas particuliers d'application des concepts à l'expérience, aide à développer la sémantique du langage. L'idée n'est pas que sans communication il n'y a tout simplement *pas* de sémantique, que sans communication les concepts sont purement abstraits. En droit, Kant ne réfute pas la possibilité d'une sémantique sans passage par la communication

avec d'autres agents. Tout simplement parce que l'immense majorité de nos concepts sont des concepts empiriques, c'est-à-dire des concepts que nous avons construits à partir de la réflexion sur la base de l'expérience. Ainsi, les concepts empiriques ont, pour ainsi dire, originellement une relation à un objet de l'expérience. Mais la communication, l'aspect pragmatique du langage dans le sens de l'usage du langage dans l'interaction entre individus concrets, aide à construire une sémantique plus fine et plus sûre que celle qui découle de la seule formation des concepts empiriques. Nous construisons notre schème du concept de chien à travers la réflexion sur la base de nos expériences impliquant des chiens concrets, mais nous sommes aidés dans cela par le fait que nous n'évoluons pas dans un contexte monologique mais dans un contexte social. Si, de droit, une sémantique est possible sans passage par la communication, de fait, *notre* sémantique, celle que nous utilisons notamment dans la construction de nos connaissances, s'est constituée dans la communication avec autrui. La signification que nous prêtons à nos concepts est, entre autre, le résultat des interactions sociales en terme de communication entre les différents agents rationnels.

Or, sans application des concepts à des objets, il n'y a tout simplement pas de connaissance. La construction concrète de la connaissance humaine s'appuie donc fortement sur la communication, dans la mesure où cette communication permet ce que nous avons appelé l'orientation locale dans la pensée, c'est-à-dire qu'elle permet d'apprendre à appliquer plus finement et avec plus de sûreté nos concepts à l'expérience.

Ainsi, l'orientation locale par la communication entre individus aide à apprendre à appliquer les concepts. La communication aide à construire la sémantique de ce langage. Pour autant, les arguments avancés en faveur de cette position sont plutôt d'ordre anthropologique. Le constat est fait qu'une personne qui n'exercerait pas sa faculté de juger dans la communication avec autrui ne saurait pas bien appliquer ses concepts. Il n'y a pas seulement un constat anthropologique selon lequel les hommes apprennent à manier leurs concepts dans un contexte social impliquant la communication entre individus : ce fait trouve son explication dans la théorie du schématisme. Cependant, la théorie du schématisme ne semble pas pour autant rendre

nécessaire le passage par la communication. En droit, une sémantique est toujours possible sans pragmatique. Cela étant dit, dans une lettre à Beck [Corr., XI, 514-516], Kant formule de manière plus serrée le lien entre la communication d'un côté et la synthèse de l'autre.

Cette lettre est une réponse de Kant à Beck concernant le projet de ce dernier d'un ouvrage sur la composition originelle. Beck expose l'idée de cet ouvrage à Kant dans sa lettre du 17 juin 1794 [Corr., XI, 508-511]. Ce projet d'ouvrage concerne directement la *Critique de la raison pure* puisqu'il s'agit précisément d'exposer ce que Beck identifie comme la question centrale de la première critique en inversant la méthode. Beck identifie la question centrale de la *Critique de la raison pure* comme étant celle de la composition originelle. Ce que Beck appelle la composition originelle est en réalité la genèse de l'unité synthétique de la conscience. Il remarque alors que l'ouvrage de Kant procède progressivement *vers* la question de l'unité synthétique. Il part du donné, de la sensibilité, pour ensuite passer par les concepts afin d'aboutir à l'unité synthétique de la conscience. Beck identifie ce dernier point comme étant central, comme étant « le principe suprême de toute philosophie sur lequel repose la logique générale p[ure] et toute la philosophie transcendantale. » [Corr., XI, 509] La réponse de Kant porte alors sur l'idée de composition. Tout en demandant des précisions sur la conception que Beck a de la composition, Kant fait des remarques concernant la relation entre la composition d'une représentation et la possibilité de la communiquer.

Les remarques de Kant s'organisent en deux points, signalés et numérotés par Kant lui-même. Le premier point soulève la question de la communication dans son rapport à l'objectivité d'un élément de connaissance, c'est-à-dire dans son rapport à la relation entre l'élément de connaissance et un objet extérieur au sujet qui forme le jugement. Nous reviendrons plus précisément dans le cinquième chapitre¹⁷⁵ sur le rapport que Kant établit entre l'objectivité et la communication. Ici, l'idée principale intéressant Kant est celle selon laquelle ce qui est objectif est communicable, à la différence de ce qui est purement subjectif et qui n'est alors pas partagé par plusieurs sujets différents. Kant précise ensuite – et cette précision est importante pour

175. Voir section 5.3 p. 308 et suivantes.

notre réflexion – qu’une des conditions pour être communicable est d’être un acte :

Nous ne pouvons toutefois comprendre et communiquer aux autres que ce que nous pouvons faire nous-mêmes¹⁷⁶ [*Corr.*, XI, 515]

En ce qui concerne la compréhension, cette thèse n’est absolument pas surprenante. En effet, au début de l’« Architectonique de la raison pure », au sein de la *Critique de la raison pure* [CRP, A 836/B 864], la distinction entre la connaissance historique et la connaissance rationnelle du point de vue subjectif n’est pas très éloignée de cette idée. La connaissance historique est la simple connaissance des faits alors que la connaissance rationnelle est la connaissance qui procède des principes. La personne qui a une connaissance subjectivement historique de la philosophie de Wolff, pour reprendre l’exemple de Kant, n’a pas fait lui-même, ou n’a pas refait pour lui-même le trajet intellectuel qui mène aux thèses de la philosophie de Wolff. Il n’a donc pas vraiment *compris* la philosophie de Wolff, il a simplement *appris* ces thèses et leur enchaînement logique. Ainsi, il se trouve dans l’incapacité de défendre ces thèses lorsqu’une objection est avancée. Avec une simple connaissance historique, la personne ne sait pas où aller chercher les principes rationnels pour défendre sa position. En ce sens, face à une objection, il est perdu, il ne sait pas s’orienter dans le débat. Dans la mesure où le débat est une forme de communication, on comprend que, dans la lettre à Beck, Kant puisse ajouter, à l’idée de communication, celle de compréhension. Si l’on ne peut pas défendre une thèse dans un débat, on ne peut pas vraiment la communiquer, c’est-à-dire la faire comprendre à autrui. On ne peut donc communiquer que ce que l’on a compris. Or cette compréhension, comme le souligne Kant dans cette lettre, est un *acte*. La connaissance subjectivement rationnelle d’une thèse est une connaissance de l’acte de compréhension de cette thèse alors que sa connaissance simplement historique est la connaissance du seul résultat de cet acte, sans l’acte lui-même.

Le deuxième point de cette lettre de Kant à Beck est une explication plus

176. « Wir können aber nur das verstehen und Anderen mitteilen, was wir selbst machen können »

développée du premier point qui permet de le rapprocher de la question de la composition. L'argument se déroule en trois parties. Tout d'abord, Kant avance que la composition ne peut pas nous être donnée : se représenter une composition, c'est faire, pour et par soi-même, cette composition. L'intuition nous donne des éléments que nous composons nous-mêmes par la suite afin de construire des représentations d'objets composés. Le second point de Kant est le fait que cette composition est l'objet de la communication. C'est cette composition qui nous permet de communiquer. Nous ne communiquons donc pas des éléments, mais des compositions, ce qui est tout à fait cohérent avec le premier point : les éléments nous sont donnés et nous ne pouvons communiquer que ce que nous faisons, donc les compositions. Enfin, Kant fait remarquer que cette composition est une synthèse. Or la synthèse est bien un acte.

Par conséquent, la communication avec autrui n'est pas seulement liée à l'application des concepts à l'intuition, mais plus généralement à l'activité de synthèse. En communiquant avec autrui, c'est-à-dire en lui expliquant la synthèse à l'origine de ce que l'on pense sur le sujet de conversation, on peut évaluer, selon la réaction de l'interlocuteur, la valeur objective de cette synthèse. La pratique de la communication permet donc de s'orienter localement dans l'activité de synthèse.

Chapitre 5

L'argumentation

La pratique de la communication dans le simple cadre de la vie sociale permet donc d'apprendre à évoluer et à s'orienter dans la pratique de la pensée. En ce sens, il s'agit aussi de l'acquisition de compétences théoriques, par exemple le fait de savoir appliquer concrètement ses concepts. Ces compétences sont évidemment indispensables à la construction de nouvelles connaissances. Pour autant, ce n'est pas la seule chose dont parle Kant lorsqu'il fait intervenir l'idée que la communication joue un rôle important dans l'enquête scientifique. La pratique de la communication permet également selon Kant de mettre à l'épreuve ses jugements, d'évaluer leur validité. C'est l'idée du test de nos jugements sur une « raison étrangère » [*CRP*, A 822/B 849]. La communication dont il est alors question est différente. Il ne s'agit plus de la simple conversation, de la conversation dans le cadre de la vie sociale quotidienne, mais de la pratique du débat scientifique, de l'exposition explicite de la justification de nos jugements pour apprécier sa validité. Le cadre de la pratique de ce type de communication est donc tout à fait différent et nécessite un traitement à part.

Dans ce dernier chapitre nous apporterons la dernière pièce à la méthode kantienne de l'enquête scientifique et à la méthode kantienne de construction de nouvelles connaissances. Il s'agit de la défense directe de ce que nous appelons la pragmatique kantienne de la pensée, c'est-à-dire le rôle de l'interaction avec autrui dans un contexte de communication langagière, dans

la construction de la pensée, et plus particulièrement des connaissances. Autrement dit, il s'agit de la défense de la thèse selon laquelle la construction de la connaissance est une activité sociale. Nous avons déjà abordé, dans le chapitre précédent, le rôle de la communication pour l'orientation du travail de l'entendement, que ce soit au niveau général avec l'orientation de la raison par la croyance morale de la raison et avec l'usage régulateur qui nécessite la constitution d'un schématisme de l'Idée d'unité des sciences, ou que ce soit au niveau plus local de l'application des concepts aux données de la sensibilité. À présent, la communication prendra clairement la forme d'un échange argumentatif entre au moins deux agents épistémiques. Pour être précis, nous allons explorer le thème du test de la raison étrangère, ou du test de nos jugements sur l'entendement d'autrui, que Kant thématise notamment dans la troisième section du « Canon de la raison pure » au sein de la *Critique de la raison pure*¹⁷⁷. Le rôle de la communication dont il a été question dans le chapitre précédent relève soit de l'orientation, c'est-à-dire de la question du choix des hypothèses ; soit de l'établissement d'une sémantique, c'est-à-dire de la construction de la signification de nos concepts. Nous avons vu que la communication avec autrui, sans que cette dernière prenne nécessairement la forme argumentative, nous aide à construire la signification de nos concepts et Idées qui, sans cela, resteraient abstraits. En ce sens, la communication nous guide, nous oriente dans l'application de nos concepts aux données de la sensibilité et dans le rassemblement de nos connaissances sous des Idées. La communication avec autrui, dont il va maintenant être question, se déroule *après* l'application des concepts, *après* la formation d'un jugement. Ce jugement n'étant cependant pas encore à proprement parler une connaissance établie, l'interaction argumentative, c'est-à-dire la pragmatique kantienne de la pensée, intervient dans le processus de construction de la connaissance, et, pour être tout à fait précis, dans le processus de construction de la justification du contenu propositionnel de la connaissance. Ainsi, le chapitre précédent traitant des principes de l'orientation que nous donnons à l'enquête, tant au niveau global qu'au niveau plus local, le présent chapitre traite de la justification de ce que nous avons choisi comme hypothèse selon

177. Voir [CRP, A 821/B 849].

ces principes de l'orientation.

Cette discussion du rôle de l'argumentation dans la construction de la justification de la connaissance va s'appuyer notamment sur le contenu des trois premiers chapitres. En effet, nous verrons que la forme que peut prendre l'interaction argumentative dépend de la forme du jugement, notamment avec la distinction entre le jugement analytique et le jugement synthétique présentée dans le premier chapitre : le test de nos jugements à travers la pratique sociale de l'argumentation concerne plus particulièrement le jugement synthétique, c'est-à-dire la mise en relation de plusieurs représentations extérieures les unes aux autres plutôt que la seule absence de contradiction interne d'un concept. Dans la mesure où l'interaction argumentative vise au test et à la construction de la justification de la connaissance, cela est en lien avec les modalités du jugement que nous avons exposées dans le second chapitre. Enfin, l'interaction argumentative concernant des prises de positions réelles de la part des agents épistémiques et le but de la pragmatique de la pensée étant la construction d'un *savoir*, ce qui est en jeu est également de l'ordre de la modalité de l'assentiment. Si le chapitre précédent explique le rôle de la modalité de la croyance, celui-ci mettra en avant les deux autres modalités, et plus particulièrement celle de l'opinion, puisque ce sont les opinions qui sont principalement soumises à la discussion argumentée, ce sont de nos opinions que nous discutons avec autrui.

L'enjeu de ce chapitre est double. D'une part, il s'agit de montrer comment l'activité argumentative intervient dans la construction de la justification du contenu propositionnel de nos jugements. D'autre part, il s'agit également d'assurer un fondement transcendantal au rôle de l'argumentation dans la construction de la connaissance. En effet, le recours à l'interaction argumentative peut paraître relever du simple bon sens. Personne n'ira dire que si nous n'arrivons pas à convaincre autrui de notre position théorique, cela n'a absolument aucune signification. L'histoire et la pratique des sciences comme de la philosophie montrent, de fait, l'importance du débat argumenté. Cependant, ce recours à l'argumentation pour construire nos connaissances trouve une explication dans la théorie kantienne du jugement. Si bien qu'il ne s'agit pas d'un simple constat de fait ou d'une simple donnée anthropo-

logique, mais bien d'une nécessité épistémologique. Cela sera principalement l'objet de la section 5.3.

Nous commencerons donc par exposer, dans la section 5.1 le versant plus politique de l'interaction avec autrui : les passages de Kant sans doute les plus connus dans lesquels il affirme la nécessité du test de nos jugements sur l'entendement d'autrui sont des passages dans lesquels il argumente en faveur de la défense du principe de la liberté d'expression. Cela permettra de montrer la largeur de l'enjeu du thème de l'interaction avec autrui. Cependant, ce thème pourrait alors simplement sembler un argument anthropologique en faveur de la défense des libertés dans le cadre du courant des Lumières. Dans la section 5.2, nous montrerons que cette idée est effectivement une idée partagée à l'époque. En effet, la présentation de la pratique de l'argumentation comme critère extérieur de la vérité apparaît en relation, au moins dans certains passages, avec la critique de l'attitude de l'égoïsme logique. Or, Kant emprunte cette critique à l'ouvrage de Meier qui lui servait de manuel pour son enseignement de la logique. Mais l'idée de la pratique sociale de l'argumentation possède également une profondeur plus importante puisqu'elle intervient dans l'image politique de la raison elle-même dans la « Discipline de la raison pure dans son usage polémique » au sein de la première critique, image mettant en avant un fonctionnement démocratique de la raison, fonctionnement démocratique dans lequel le débat argumenté a pleinement sa place. Enfin, dans la section 5.3, nous développerons le fondement transcendantal du rôle de l'argumentation dans la construction de la connaissance humaine.

5.1 La défense de la liberté d'expression

Le versant politique de l'importance de l'interaction argumentative avec autrui est principalement développé dans deux opuscules : la *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?* et *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*¹⁷⁸. Il s'agit alors d'une défense du principe de la liberté d'expres-

178. Pour une étude de la dimension politique de l'usage public de la raison développé dans ces textes, le lecteur pourra se référer à [O'Neil 1986].

sion, et donc d'une critique de l'idée de censure. L'aspect politique de cette défense apparaît clairement dans les dernières pages de l'opuscule sur les Lumières : Kant y fait des remarques concernant la manière éclairée de gouverner, consistant à laisser une grande liberté d'expression tout en préservant la paix civile. Cependant, la liberté d'expression n'est pas à proprement parler défendue pour des raisons politiques ou pour des raisons de philosophie politique. L'ordre logique est inverse : une certaine politique est défendue ou demandée pour ce que permet la liberté d'expression, à savoir le développement des Lumières. Cependant, le développement des Lumières, dans la conception kantienne, n'est pas exactement synonyme de construction de la connaissance ou d'avancée scientifique, même s'il est lié au moins de manière indirecte.

La formule kantienne la plus célèbre concernant la défense de la liberté d'expression se trouve dans l'opuscule sur l'orientation :

quelles seraient l'ampleur et la justesse de notre *pensée*, si nous ne pensions pas en quelque sorte en communauté avec d'autres à qui nous *communiquerions* nos pensées et qui nous communiqueraient les leurs¹⁷⁹ ! [*Orientation*, VIII, 144]

Cette formulation montre bien le degré d'importance que Kant donne à l'activité de communication de nos pensées à autrui relativement à la construction de cette pensée. Sans cette communication, notre pensée manquerait d'« ampleur », c'est-à-dire d'extension. Elle manquerait également de « justesse », c'est-à-dire de correction. Autrement dit, sans communication, nous ne serions sans doute pas capables de construire beaucoup de nouvelles pensées, et donc de nouvelles connaissances. Nous aurions des difficultés à rendre ce peu de nouvelles pensées et connaissances correctes, notamment au niveau de leur justification. Cependant, si cette formulation témoigne de l'importance du principe de liberté d'expression pour Kant, l'argumentation en faveur de ce principe est davantage développée dans l'opuscule sur les Lumières. C'est pourquoi nous focaliserons notre étude sur ce texte. Dans la me-

179. « Allein wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit andern, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken mitteilen, dächten! »

sure où l'argumentation de Kant en faveur de la liberté d'expression s'insère dans une explication de ce que sont les Lumières, nous commencerons par dégager les caractéristiques principales de la conception kantienne des Lumières en relation avec cette défense de la liberté d'expression. Puis nous énoncerons comment intervient l'idée de l'importance de la communication avec autrui pour le développement des Lumières et ce qu'elle signifie relativement à la forme que doit prendre cette argumentation. Pour cela, nous nous appuyerons notamment sur l'ouvrage de Katerina Deligiorgi [Deligiorgi 2005] qui fournit une analyse profonde de cet opuscule dans la perspective de l'importance de la pratique sociale de l'interaction argumentative dans la philosophie de Kant.

5.1.1 La conception kantienne des Lumières

L'opuscule de Kant qui contient sa conception des Lumières est publié en 1784 comme une réponse à une question posée par un théologien du nom de Johann Friedrich Zöllner, qui, dans une note de bas de page d'un article concernant la légitimité du mariage civil, faisait remarquer qu'avant de se réclamer des Lumières pour défendre une idée, il faudrait définir ce que sont ces Lumières¹⁸⁰. La réponse de Kant est sans aucun doute la plus célèbre, mais elle n'est pas la seule. Nous avons déjà fait référence à la réponse de Mendelssohn¹⁸¹, notamment concernant la manière dont il distingue entre « les Lumières de l'homme » et « les Lumières du citoyens ». Cependant, ce qui nous intéresse ici est davantage la construction interne de l'argumentation de Kant plutôt que son originalité et la manière dont il se rapporte au contexte intellectuel. D'ailleurs, Kant avoue lui-même qu'il n'a pas pu lire la réponse de Mendelssohn avant de publier la sienne. Il semble donc peu

180. Pour plus d'informations historiques et un exposé clair du contenu des réponses de Mendelssohn et de Kant, le lecteur peut se reporter à [Schmidt 1992]. James Schmidt rappelle d'ailleurs que la question de Zöllner était plus un geste rhétorique qu'un vrai questionnement, dans la mesure où Zöllner était un membre de la *Mittwochsgesellschaft*, société dans laquelle il y eut une intense discussion de la signification du mot allemand « *Aufklärung* », durant la même période que celle dans laquelle Zöllner posa sa question [Schmidt 1992, p. 78-79]. Ainsi, sa question ne pointe pas un manque de débat, mais bien au contraire, est un geste rhétorique pour faire référence à ce débat.

181. Voir p. 212.

pertinent d'essayer de reconstruire le sens du texte de Kant par rapport à celui de Mendelssohn. Nous allons donc préférer une lecture interne du texte de Kant.

Pour répondre à la question de la définition des Lumières, Kant reprend à son compte l'expression latine « *sapere aude* » qui trouve son origine chez Horace, et qui servait de devise à un groupe de penseurs wollfiens qui se nommait la « Société des amis de la vérité »¹⁸². Cependant, comme le souligne justement Katerina Deligiorgi, alors même que les philosophes wollfiens entendaient dans cette devise un appel à la volonté de *connaître*, Kant y voit un appel à l'autonomie intellectuelle. Il propose en effet comme traduction libre, ou plutôt comme commentaire à cette formule latine, l'impératif « de se servir de [son] propre entendement » [*Lumières*, VIII, 35]. Il faut également souligner que Kant fait de l'autonomie intellectuelle davantage une question de courage que de capacité intellectuelle. Il est vrai qu'il considère que l'on sait uniquement ce que l'on est capable de reconstruire par soi-même. C'est d'ailleurs le sens de la distinction entre connaissance historique (à partir de données) et connaissance rationnelle (à partir de principes) qu'il propose dans les pages qui ouvrent l'« Architectonique de la raison pure » dans la *Critique de la raison pure* [CRP, A 836/B 864]. Celui qui n'est pas capable de retracer dans et par son propre entendement le chemin argumentatif ou la démonstration de ce qu'il dit connaître ne connaît pas à proprement parler. Il n'a qu'une connaissance historique, c'est-à-dire une connaissance qui lui vient de l'extérieur et en laquelle il est condamné à faire confiance sans savoir d'où lui vient sa valeur. Mais le point important dans la conception kantienne des Lumières est que le manque d'autonomie dont il faut sortir ne provient pas d'une limitation des capacités intellectuelles, c'est-à-dire d'une incapacité à reconstruire la connaissance dans son propre entendement et d'une incapacité à construire une connaissance rationnelle. Le manque d'autonomie dont il faut sortir provient d'un manque de courage :

Les Lumières, c'est la sortie de l'homme hors de l'état de tutelle dont il est lui-même responsable. L'état de tutelle est l'incapacité de se servir

182. Voir [Deligiorgi 2005, p. 55].

de son entendement sans la conduite d'un autre. On est *soi-même responsable* de cet état de tutelle quand la cause tient non pas à une insuffisance de l'entendement mais à une insuffisance de la résolution et du courage de s'en servir sans la conduite d'un autre. *Sapere aude!* Aie le courage de te servir de ton *propre* entendement! Voilà la devise des Lumières¹⁸³. [*Lumières*, VIII, 35]

L'insistance de Kant sur le fait que l'état de tutelle dont les Lumières sont la sortie est un état dont nous sommes nous-mêmes responsables indique qu'il s'agit davantage d'une question d'attitude plutôt que d'aptitude. Un enfant est sous la tutelle bienveillante de ses parents parce qu'il est encore incapable, au moins pour certaines questions, à se conduire lui-même et à prendre certaines décisions. Cependant, il s'agit là d'une incapacité liée à une inaptitude. L'éducation permettra à l'enfant, en grandissant, de conquérir son indépendance intellectuelle. L'inaptitude à se servir de son propre entendement qui est visée ici par Kant est au contraire une incapacité qui prend sa source dans un manque de volonté et non dans un manque d'aptitude ou un manque de maturité intellectuelle. L'homme est dans cet état de tutelle par « paresse et lâcheté » [*Lumières*, VIII, 35].

En dehors de la dimension morale des Lumières, Kant insiste également sur le fait que l'état auquel il faut parvenir, ou l'état qu'il faut viser est un état d'autonomie de la pensée. Une autre formulation célèbre de Kant concernant les Lumières se trouve à nouveau dans l'opuscule sur l'orientation. Il identifie explicitement les Lumières à cette autonomie de la pensée :

Penser par soi-même signifie : chercher la pierre de touche de la vérité en soi – c'est-à-dire en sa propre raison. Et la maxime de toujours penser par soi-même est l'*Aufklärung*¹⁸⁴.

183. « *Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstschuldete ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschliebung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.* »

184. « *Selbstdenken heißt den obersten Probiertestern der Wahrheit in sich selbst (d.i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung.* »

Dans la formulation et l'argumentation de *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, l'autonomie de la pensée comme principe des Lumières n'est pas explicitement reliée au besoin de communication et à la liberté d'expression. Il est vrai que cette définition des Lumières par l'autonomie de la pensée suit directement la formulation du lien entre d'une part l'extension et la correction de la pensée, et d'autre part la liberté d'expression que nous avons citée plus haut¹⁸⁵. Cependant, si nous voulons une explication de ce rapprochement, il nous faut regarder le texte de l'opuscule sur les Lumières.

Dans cet opuscule, Kant insiste sur l'*usage* de l'entendement. Les Lumières, c'est sortir de l'état dans lequel nous ne faisons pas usage de notre propre entendement. Cela signifie que les Lumières ne nous dirigent pas vers plus de connaissances *vraies*, du moins dans un premier temps, mais vers une certaine *manière de penser*. Il s'agit là d'une autre conséquence de la compréhension de la devise des Lumières par Kant en terme d'autonomie de la pensée plutôt qu'en terme d'accumulation de connaissances. Si l'objectif est l'usage de son propre entendement, alors il n'est plus *directement* la vérité, même si l'usage correct de l'entendement cherche à établir des connaissances vraies. Après tout, il est tout à fait possible de faire usage de son propre entendement, d'avoir une pensée autonome, tout en aboutissant à une erreur. On peut très bien se servir de son propre entendement et se tromper.

C'est d'ailleurs ce dernier point qui explique la difficulté de sortir de l'état de tutelle intellectuelle. Kant développe en effet deux arguments pour montrer que la sortie de l'état de tutelle intellectuelle n'est pas une chose facile. Le premier concerne la faiblesse morale de l'homme et le second se fonde sur le fait que l'autonomie de la pensée ne mène pas directement à une meilleure qualité de la pensée. C'est le second argument qui nous intéresse ici. Il s'appuie sur le fait que la sortie de cet état de tutelle intellectuelle ne garantit pas la qualité de la pensée. Autrement dit, l'autonomie de la pensée ne garantit pas directement la justesse de celle-ci. L'argument de Kant consiste alors à souligner que l'échec des premières pensées autonomes n'encourage pas la personne à persévérer : elle vivait manifestement mieux et faisait moins d'erreurs lorsque quelqu'un pensait pour elle. Pour illustrer ce

185. Voir p. 271.

point, Kant utilise la comparaison avec la marche et l'agilité à se mouvoir :

Les préceptes et les formules, ces instruments mécaniques d'un usage raisonnable ou plutôt d'un mauvais usage de ses dons naturels, sont les entraves d'un état de tutelle permanent. Qui les rejetterait ne sauterait par-dessus le plus étroit fossé qu'avec maladresse parce qu'il n'aurait pas l'habitude de se mouvoir aussi librement. Aussi, peu nombreux sont ceux qui ont réussi à se dépêtrer, par le propre travail de leur esprit, de l'état de tutelle et à marcher malgré tout d'un pas assuré¹⁸⁶.
[*Lumières*, VIII, 36]

Ce que veut dire Kant dans ce passage est que le fait de s'en remettre à des préceptes et des formules, c'est-à-dire des contenus de connaissance qui ont pour eux une certaine autorité, peut certes nous aider à agir dans le monde, mais ne nous permet pas de *juger* correctement. Les contenus de connaissance adoptés de cette manière ont sans doute fait leurs preuves, sans doute sont-ils vrais. En effet, il est difficile d'imaginer que les tuteurs auxquels l'humanité s'en remet dans la situation décrite par Kant trompent continuellement tous les hommes et toutes les femmes qu'ils guident. Ces derniers ne s'en remettraient alors pas à leur autorité par facilité. Le principe qui explique que les hommes sont eux-mêmes responsables de leur état de tutelle s'appuie précisément sur le fait que les tuteurs les guident correctement dans le monde, sans quoi les hommes et les femmes n'abandonneraient pas si facilement leur autonomie intellectuelle. Ainsi, il est difficile de voir l'intérêt, de prime abord et du point de vue des personnes sous tutelle, d'apprendre à juger par soi-même. Surtout que le manque d'exercice a pour conséquence la difficulté à former des jugements corrects. C'est à ce moment de son argumentation que Kant articule la sortie de l'état de tutelle à l'impératif de la liberté d'expression et à l'importance de la communication avec autrui.

186. « Satzungen und Formeln, diese mechanischen Werkzeuge eines vernünftigen Gebrauchs oder vielmehr Missbrauchs seiner Naturgaben, sind die Fußschellen einer immerwährenden Unmündigkeit. Wer sie auch abwürfe, würde dennoch auch über den schmalsten Graben einen nur unsicheren Sprung tun, weil er zu dergleichen freier Bewegung nicht gewöhnt ist. Daher gibt es nur Wenige, denen es gelungen ist, durch eigene Bearbeitung ihres Geistes sich aus der Unmündigkeit heraus zu wickeln und dennoch einen sicheren Gang zu tun. »

5.1.2 Lumières et pratique de l'argumentation

L'idée essentielle de cette ligne argumentative est celle selon laquelle on n'apprend pas à juger par soi-même tout seul mais à plusieurs. L'objectif, pour Kant, est de montrer comment, malgré les difficultés qu'il vient d'expliquer, les Lumières sont tout de même possibles. Dans la mesure où la difficulté provenait fondamentalement du découragement produit par les erreurs rencontrées lors des premières tentatives de penser par soi-même, il faut que l'homme trouve un moyen d'apprendre à se servir de son propre entendement pour qu'il se rende compte qu'il en est capable. Pour cela, Kant affirme qu'il suffit de laisser le public libre de discuter. Après avoir expliqué les difficultés que rencontre une personne qui veut se sortir de son état de tutelle intellectuelle par elle-même, il prend la perspective d'un effort collectif :

Mais qu'un public s'éclaire lui-même est plus probable ; cela est même presque inévitable pourvu qu'on lui accorde la liberté¹⁸⁷ [*Lumières*, VIII, 36]

La liberté dont il est ici question est simplement la liberté d'expression. Pour répondre au problème de l'époque relativement à la liberté d'expression, qui est celui de la préservation de l'ordre public, Kant aménage une distinction entre l'usage public et l'usage privé de la raison. L'usage privé de la raison est celui qu'une personne fait dans le cadre de ses fonctions alors que l'usage public est celui qu'elle fait simplement en tant qu'elle s'adresse à un public. Cela permet, sur le plan politique, de sauvegarder l'ordre public. Les trois exemples que Kant prend sont la guerre, le paiement de l'impôt et le symbole de l'Église. À chaque fois, Kant défend l'idée qu'il est tout à fait légitime et utile d'avoir la liberté d'affirmer son désaccord avec la manière dont les choses sont faites, mais que cela ne signifie pas que nous ne devons pas nous plier à cette manière dans nos actions. Par exemple, le soldat, dans le cadre de sa fonction, doit obéir aux ordres qui lui viennent de ses supérieurs et il n'a pas le droit, à ce moment-là, d'avancer des objections. En revanche, en dehors de ses fonctions, il est tout à fait légitime à tenir le dis-

187. « Das aber ein Publikum sich selbst aufkläre, ist eher möglich; ja es ist, wenn man ihm nur Freiheit läßt, beinahe unausbleiblich. »

cours de sa pensée autonome contenant ses objections et « de les soumettre au jugement de son public » [*Lumières*, VIII, 37]. Le même raisonnement vaut pour le paiement de l'impôt par les citoyens qui ne sont pas d'accord avec la politique fiscale et pour le ministre du culte qui ne serait pas d'accord avec les symboles que sa hiérarchie lui demande d'exposer.

Le lien entre la liberté de l'usage public de la raison et les Lumières n'est cependant pas un lien essentiel : le fait que ce soit un public plutôt qu'un individu isolé rend la sortie de l'état de tutelle intellectuelle plus facile, mais non nécessaire. Les Lumières sont toujours du ressort des hommes et sont toujours dépendantes de leur résolution et de leur courage à se servir de leur propre entendement. Ce sont les individus qui sont responsables pour eux-mêmes de leur propre état de tutelle, pas un manque de liberté d'expression dans leur société. Le fait d'être en société plutôt que pris isolément va faciliter de deux manières différentes les Lumières. Tout d'abord, et c'est ainsi que Kant introduit cette idée, un individu qui aura réussi à trouver en lui les ressources pour penser par lui-même pourra inspirer d'autres individus. Mais nous nous intéressons davantage à l'idée selon laquelle c'est en pensant en public que l'on apprend à faire un usage correct de notre entendement. Cette idée n'est pas explicitement affirmée par Kant dans ce texte. Mais nous verrons plus bas¹⁸⁸ comment Kant réalise ce lien et explique que la pratique sociale de l'argumentation permet d'apprendre à juger. Cependant, il faut bien noter que le simple fait de donner l'exemple, le simple fait qu'il y ait plus de chance dans une société de trouver une personne qui développe une pensée autonome et inspire alors les autres, ne suffit pas à rendre valide l'idée selon laquelle la liberté d'expression rend vraiment plus probable l'avancée des Lumières. En effet, le simple exemple d'un cas positif ne suffit pas à encourager un grand nombre d'individus à penser par eux-mêmes. Ils ont également besoin de voir qu'ils peuvent eux aussi y arriver. Une fois que les individus ont commencé à penser par eux-mêmes, ils ont besoin d'apprendre à juger *correctement* par eux-mêmes pour pouvoir prendre la résolution de continuer et d'en faire leur nouvelle manière de penser. Sans cela, il y aura sans aucun doute un recul des Lumières. Dans la mesure où la difficulté principale des Lumières pour

188. Voir les sections 5.2 et 5.3.

un individu isolé réside dans le fait qu'il n'arrive pas à juger correctement par lui-même au moins dans un premier temps ; le fait d'être en société, pour résoudre cette difficulté, doit permettre d'apprendre plus facilement à juger par soi-même. Ainsi, même si l'argument selon lequel la pensée publique et la pratique sociale de l'argumentation permet d'apprendre à juger correctement n'est pas développé dans ce texte, il est indispensable à la stratégie argumentative de Kant et à la thèse qu'il défend.

Pour conclure, dans le cadre de l'opuscule de 1784 sur les Lumières, la communication avec autrui, rendue possible comme débat public grâce à la liberté d'expression, aide les Lumières en rendant la sortie de l'état de tutelle intellectuelle un peu moins difficile du point de vue de la formation du jugement. Le ressort fondamental des Lumières reste la question de la résolution à changer de manière de penser. Mais la possibilité de débattre librement de ses positions en public rend plus facile l'exercice de la pensée autonome et de ses progrès, ce qui rend cette résolution plus facile à prendre. Grâce à la possibilité d'exposer ses jugements à un public, la pensée autonome peut se corriger, ce qui diminue la peur du danger de se tromper. Cependant, la possibilité de corriger ses propres jugements en les soumettant au jugement d'autrui n'est pas à proprement parler l'objet de cet opuscule. Il n'en est d'ailleurs pas directement question, si ce n'est dans l'exemple de la discussion de l'art de la guerre par un militaire que nous avons cité p. 278. En revanche, dans *l'Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Kant rapproche explicitement la liberté d'expression à la possibilité corriger ses jugements. Ce rapprochement se fait à l'occasion de sa critique de l'attitude qu'il appelle, à la suite de Meier et de la tradition wolffienne, l'égoïsme logique. Nous allons donc, dans la section suivante, commencer par étudier la notion d'égoïsme logique et sa critique par Kant. Ensuite, dans la mesure où la critique de cette attitude aboutit à l'idée selon laquelle il faut au contraire se conduire « comme un simple citoyen du monde » [*Anth.*, VII, 130] et que l'image politique est également utilisée dans le texte de la « Discipline de la raison pure dans son usage polémique », nous consacrerons la seconde sous-section de la section suivante à ce texte. Avec ces analyses, nous commencerons notamment à comprendre comment la pratique sociale de l'argumentation permet d'apprendre à ju-

ger correctement par soi-même, même si le fondement épistémique sera plus particulièrement expliqué dans la section 5.3.

5.2 L'agent épistémique comme citoyen du monde

Cette section se divise en deux sous-sections portant respectivement sur le traitement kantien du thème de l'égoïsme logique et sur la question des règles que la raison doit suivre dans la polémique métaphysique. C'est dans l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* que Kant fait explicitement le lien, dans un texte publié de son vivant, entre la liberté d'expression et la possibilité de corriger ses propres jugements. Cependant, dans la mesure où Kant n'est pas le premier à thématiser le comportement relevant de l'égoïsme logique dont il est question dans l'ouvrage de 1798, nous allons nous pencher sur les sources de ce thème. Il apparaît assez vite que Kant reprend ce thème du manuel de logique de Meier qu'il utilisait comme base pour son enseignement de la logique¹⁸⁹. Nous retracerons donc la construction kantienne de ce thème en partant du discours de Meier et en portant une attention particulière à la manière dont Kant commente et s'approprie ce discours, notamment dans son enseignement de la logique. En ce qui concerne la seconde sous section, il s'agira principalement d'un commentaire de la « Discipline de la raison pure dans son usage polémique » au sein de la *Critique de la raison pure*.

Les principaux enjeux de cette section sont au nombre de deux. Tout d'abord, en retraçant la construction du discours kantien à partir de son horizon intellectuel, nous allons pouvoir mettre en évidence le fait que le fondement de l'importance de la pratique de l'argumentation est épistémologique plutôt qu'anthropologique. Cela est lié au fait que l'apparition du thème de l'égoïsme logique se fait dans le contexte de la discussion d'un manuel de logique. Mais la « Discipline de la raison pure dans son usage polémique » nous indique également tout à fait clairement que le fondement de l'importance de la pratique de l'argumentation se trouve dans la structure même de la

189. Pour une mise en évidence historique de cette filiation, le lecteur pourra se reporter avec bénéfice à l'article de Riccardo Pozzo [Pozzo 2005].

raison et son usage. Le second enjeu est de pouvoir commencer à aborder la question du fonctionnement concret de la pratique de l'argumentation dans l'épistémologie kantienne, c'est-à-dire le fonctionnement concret de la pragmatique kantienne de la pensée. Nous pourrions notamment mettre en avant l'idée selon laquelle la manière dont se déroule l'argumentation peut dépendre du contexte de l'argumentation : en déployant une discipline spécifique à la polémique métaphysique, Kant implique que la raison peut se comporter au moins légèrement différemment dans d'autres contextes polémiques.

5.2.1 La critique de l'égoïsme logique

L'égoïsme et le pluralisme dans l'*Anthropologie*

La première partie de l'*Anthropologie d'un point du vue pragmatique* se compose de trois livres, le premier s'intitulant « De la faculté de connaître », le second « Du sentiment de plaisir et de peine » et le troisième « De la faculté de désirer ». Kant aborde la question de l'égoïsme logique dès le second paragraphe du premier livre de l'ouvrage, paragraphe qui prend explicitement le titre « De l'égoïsme ». Le thème de l'égoïsme logique apparaît donc dans le cadre de la partie qui concerne l'épistémologie. Cependant, il a une importance centrale relativement au projet même d'une anthropologie d'un point de vue pragmatique. Kant définit ce projet dans la préface à l'ouvrage en distinguant une approche physiologique d'une approche pragmatique :

La connaissance physiologique de l'homme vise l'exploration de ce que la *nature* fait de l'homme, la connaissance pragmatique celle de ce que l'homme, comme être agissant par liberté, fait ou peut et doit faire de lui-même¹⁹⁰ [*Anth.*, VII, 119]

Il ne s'agit donc pas, dans le point de vue pragmatique selon Kant, d'étudier l'influence, par exemple, du climat sur le comportement des hommes, mais bien plutôt d'étudier comment les hommes peuvent contrer cette influence. Kant prend l'exemple du fonctionnement de la mémoire. Com-

190. « Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er, als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll. »

prendre comment fonctionne la mémoire, notamment concernant le lien entre le souvenir et le cerveau, ne correspond pas au point de vue pragmatique. Il s'agit alors d'un point de vue physiologique puisque nous essayons alors de comprendre comment se comporte la mémoire en nous appuyant sur la nature biologique de l'homme. La question est donc ce que la nature fait de nos souvenirs. En revanche, le point de vue pragmatique cherche à comprendre comment fonctionne la mémoire afin d'améliorer son usage par l'homme. L'approche que Kant appelle pragmatique consiste donc à porter l'attention sur ce que l'homme fait dans le monde. C'est ainsi qu'une connaissance de l'homme, une anthropologie, n'est pragmatique « que si elle contient une connaissance de l'homme en tant que *citoyen du monde* » [Anth., VII, 120]. Le citoyen n'est pas un simple spectateur de la construction de ce dont il est citoyen. Il prend part à cette construction. Autrement dit, le point de vue pragmatique aborde la question de l'homme par son aspect actif, sa participation à la construction du monde, et notamment de lui-même en tant que partie du monde. Il apparaîtra que le fait de considérer l'homme comme un citoyen du monde est précisément un des traits caractéristiques du pluralisme logique.

Nous pouvons également constater une certaine proximité de cette approche que Kant qualifie de pragmatique avec l'approche que Kant a dans la détermination de ce que sont les Lumières. Son approche est donc assez voisine de ce qu'il appelle dans l'ouvrage de 1798, le point de vue pragmatique. L'influence que peut avoir le contexte politique ou intellectuel sur l'homme n'est pas pertinent parce que le but n'est pas de déterminer l'influence de ce contexte sur l'homme ou ce que ce contexte fait de l'homme. Le but est bien davantage de déterminer ce que l'homme fait dans ce contexte, comment il se conduit, et surtout comment il doit se conduire. Quel usage fait-il de sa liberté dans ce contexte ?

Au sein de ce second paragraphe de l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Kant introduit le thème de l'égoïsme en relation avec un fait de langage : la possibilité de s'exprimer à la première personne [Anth., VII, 127]. Cette possibilité, pour importante qu'elle soit par ailleurs, incite l'homme, s'il ne fait pas attention, à donner trop d'importance à sa propre personne.

Ainsi naît l'attitude que Kant appelle ici égoïsme. Les conséquences de la possibilité, au niveau du langage, de pouvoir dire « je » ne se réduit cependant pas à la simple introduction du thème de l'égoïsme. En effet, ce second paragraphe se termine par une remarque concernant les usages linguistiques concernant la manière de faire référence à un chef d'état, que ce soit de la part du chef d'état lui-même ou de la part d'une autre personne. À travers un certain nombre d'exemples dans des langues différentes, Kant veut illustrer le fait que ces usages ont sans doute pour objet de marquer les différences de hiérarchies parmi les hommes et sont donc contraires à l'idée de l'égalité des citoyens. L'attitude égoïste semble alors être, dans la conception de Kant, ancrée dans un certain usage du langage, une certaine manière de s'exprimer. Cela est tout à fait cohérent avec l'approche pragmatique de l'anthropologie telle qu'elle est définie dans la préface.

À partir de cette possibilité linguistique, Kant présente trois variantes de l'égoïsme. L'égoïsme en général est le fait de se faire passer avant les autres, de donner plus d'importance à soi qu'aux autres. Cette attitude se décline sur le plan du jugement théorique : il s'agit alors de l'égoïsme logique. Sur le plan du jugement de goût, il s'agit alors de l'égoïsme esthétique, et sur le plan du jugement pratique, il s'agit alors de l'égoïsme moral. L'égoïsme est donc l'attitude qui consiste à considérer que son propre jugement a plus de valeur que celui d'autrui.

L'égoïsme logique, celui qui nous intéresse ici et le plus développé dans le texte de Kant, est mis explicitement en relation avec l'exigence de la liberté d'expression. Cette relation se fait à travers la notion de critère de vérité :

L'égoïste logique considère qu'il n'est pas nécessaire de mettre son jugement à l'épreuve de l'entendement des autres hommes, exactement comme s'il n'avait aucunement besoin de cette pierre de touche (*critérium veritatis externum*). En fait, ce moyen de nous assurer de la vérité de notre jugement nous est si certainement indispensable que peut-être est-ce là la raison principale pour laquelle le monde des savants réclame avec tant d'insistance la *liberté d'écrire* : refuser en effet cette liberté, c'est en même temps nous priver d'un moyen important pour tester la justesse de nos propres jugements, et ceci équivaut à

nous mettre à la merci de l'erreur¹⁹¹. [*Anth.*, VII, 128-129]

La ligne argumentative de Kant dans ce passage se décompose en quatre étapes :

1. La mise à l'épreuve de son propre jugement sur l'entendement d'autrui est un critère de la vérité ;
2. Elle est, en tant que critère de la vérité, indispensable à l'avancée de la connaissance ;
3. Mais elle dépend de la liberté d'expression, notamment écrite ;
4. C'est pourquoi la liberté d'expression est une condition de l'avancée de la connaissance.

Le premier argument s'appuie en réalité sur ce que Kant construit au cours de son enseignement de la logique et qui est également affirmé dans les premières pages de la troisième section du « Canon de la raison pure » de la *Critique de la raison pure*. Nous reviendrons plus précisément sur la justification kantienne du statut de critère externe de la vérité et sur la signification d'une telle expression dans la section 5.3. Pour autant, il est intéressant de noter que Kant affirme ici que ce critère nous est *indispensable*. Il ne s'agit donc pas simplement d'un outil qui viendrait faciliter le travail d'enquête, comme peut le laisser entendre l'argumentation de l'opuscule sur les Lumières, mais bien de quelque chose dont il est difficile de se passer. Le reste de l'argumentation est assez clair, dans la mesure où la mise à l'épreuve de nos jugements sur l'entendement d'autrui passe par l'expression de ces jugements : la liberté d'expression est une condition *sine qua non* de la possibilité de l'usage de ce critère de la vérité. Ce dernier argument explique un peu plus profondément le lien entre la liberté d'expression et l'avancée des Lumières. En effet, la possibilité de tester ses propres jugements, c'est-à-dire les jugements que

191. « Der logische Egoist hält es für unnötig, sein Urteil auch am Verstande Anderer zu prüfen; gleich als ob er dieses Probesteins (criterium veritatis externum) gar nicht bedürfte. Es ist aber gewiss, das wir dieses Mittel, uns der Wahrheit unseres Urteils zu versichern, nicht entbehren können, das es vielleicht der wichtigste Grund ist, warum das gelehrte Volk so dringend nach der Freiheit der Feder schreit; weil, wenn diese verweigert wird, uns zugleich ein großes Mittel entzogen wird, die Richtigkeit unserer eigenen Urteile zu prüfen, und wir dem Irrtum preis gegeben werden. »

l'on a formés par l'usage de son propre entendement, permet d'apprendre à juger par soi-même parce que cela permet de corriger ces jugements, tout en évitant d'agir sur la base de jugements faux. Autrement dit, cela permet de tester ses jugements avant de les prendre comme base d'action. Tout comme il vaut mieux un désaccord dans l'usage public de la raison, c'est-à-dire dans un débat, qu'un désordre dans l'usage privé, il vaut mieux se rendre compte de ses erreurs dans le cadre d'une expression publique que dans le cadre d'une action dans le monde.

Pour illustrer le caractère indispensable de la mise à l'épreuve de nos jugements sur l'entendement d'autrui, Kant mobilise deux exemples : celui des mathématiques et celui des jugements sensibles. En ce qui concerne les jugements sensibles, Kant prend l'exemple de l'audition. Il arrive qu'il soit nécessaire de vérifier, en demandant à une autre personne, que ce que nous avons entendu corresponde bien à un son extérieur. Le second exemple que Kant prend est celui des mathématiques. Il est particulièrement intéressant pour notre réflexion dans la mesure où il s'agit précisément du modèle de raisonnement sur lequel se fonde l'approche dogmatique ou monologique. Kant fait remarquer que même ce type de raisonnements dont il est difficile de douter, n'a acquis ce statut dans l'esprit des hommes qu'après qu'ils aient constaté l'accord des jugements mathématiques avec ceux de l'arpenteur :

Qu'on aille pas affirmer que du moins la mathématique a pour privilège de se prononcer en toute souveraineté ; car s'il n'y avait eu auparavant la constatation que les jugements de l'arpenteur coïncident régulièrement avec celui de tous les autres hommes qui se consacraient à cette discipline avec talent et courage, la mathématique elle-même ne se serait pas débarrassée de la crainte de tomber, ici ou là, dans l'erreur ¹⁹².
[*Anth.*, VII, 129]

L'idée, dans ce passage, est celle selon laquelle la confiance que nous avons dans le raisonnement mathématique est d'abord issue du constat de l'accord

192. « Man sage ja nicht, daß wenigstens die Mathematik privilegiert sei, aus eigener Machtvollkommenheit abzusprechen; denn wäre nicht die wahrgenommene durchgängige Übereinstimmung der Urteile des Meßkünstlers mit dem Urteile aller anderen, die sich diesem Fache mit Talent und Fleiß widmeten, vorhergegangen, so würde sie selbst der Besorgnis, irgendwo in Irrtum zu fallen, nicht entnommen sein. »

de ces jugements avec la méthode, plus expérimentale, utilisée pour mesurer des parcelles de terrain : ce n'est pas la *validité* des jugements mathématiques qui provient de cet accord, mais cet accord a attiré l'attention sur leur validité. Il ne s'agit donc pas d'un moyen de rendre un jugement valide, mais d'un moyen de constater cette validité, d'en prendre conscience.

Kant précise sa pensée concernant le lien entre la validité d'un jugement et l'accord qu'il peut susciter en distinguant la recherche de l'accord d'autrui à propos d'un jugement philosophique et la question de la jurisprudence :

Et bien que, dans l'activité philosophique, nous puissions nous dispenser de faire appel aux jugements d'autrui pour confirmer les nôtres, à la manière dont les juristes se réfèrent aux jugements de ceux qui ont une expérience pratique du droit, il est non moins vrai que tout écrivain qui proclamerait publiquement son opinion sans susciter aucune adhésion se verrait soupçonner de commettre une erreur, même si cette opinion était d'importance¹⁹³. [*Anth.*, VII, 129]

Ainsi, la justesse d'un jugement n'est pas à chercher dans l'opinion commune, en revanche un manque d'adhésion est la marque de la possibilité d'une erreur. Nous retrouvons ici le rejet, de la part de Kant, de l'orientation de la pensée sur la base de l'opinion commune, c'est-à-dire le rejet du principe de l'orientation que proposait Mendelssohn. Du reste, si la seule manière de prendre conscience de la validité d'un jugement était de constater qu'il fait déjà partie de ce à quoi tout le monde donne son assentiment, il n'y aurait pour ainsi dire aucune innovation scientifique possible. Cela permet de faire place au fait qu'un jugement innovant, un jugement qui propose réellement un nouveau contenu de connaissance, ne rencontrera peut-être pas tout de suite un accord de la part de l'opinion. En revanche, le fait qu'il ne rencontre aucun accord même après une exposition publique précise et détaillée des raisons qui nous ont amené à juger de la sorte, est un signe qu'il y a sans doute quelque chose d'incorrect dans ce jugement.

193. « Und, ob wir gleich im Philosophieren wohl eben nicht, wie die Juristen *sich* auf Urteile der Rechtserfahrenen, uns *auf anderer Urteile* zu Bestätigung unserer eigenen berufen dürfen, so würde doch ein jeder Schriftsteller, der keinen Anhang findet, mit seiner öffentlich erklärten Meinung, die sonst von Wichtigkeit ist, in Verdacht des Irrtums kommen. »

Le refus de prendre en considération l'absence d'accord que suscite un jugement est caractéristique de l'attitude de l'égoïsme logique. L'égoïste logique considère que son jugement seul a de l'importance, ou du moins qu'il a plus d'importance que celui d'autrui. Pour contrer cette attitude ancrée notamment dans des habitudes de langages, Kant avance l'idée que l'homme doit adopter l'attitude du pluralisme logique :

À l'égoïsme, on ne peut opposer que le *pluralisme*, c'est-à-dire la manière de penser qui consiste à se considérer et à se comporter, non comme si l'on déterminait en soi la totalité du monde, mais comme un simple citoyen du monde¹⁹⁴. [*Anth.*, VII, 130]

L'égoïsme est ici défini comme un idéalisme absolu : l'égoïste est celui qui croit que le monde dépend de son esprit. À cet idéalisme absolu, Kant n'oppose pas une position que l'on qualifierait aujourd'hui de réaliste et qui considérerait que le monde extérieur détermine l'esprit, mais une position intersubjective. L'épistémologie kantienne considère bien que notre expérience est une construction dans laquelle notre entendement joue un rôle important, mais cette construction se doit d'être contrôlée par la dimension intersubjective. En ce sens, il est important de considérer que notre jugement n'a pas plus d'importance que celui d'autrui et donc de se considérer comme un citoyen du monde.

Origine de la notion d'égoïsme chez Meier

Riccardo Pozzo [Pozzo 2005, p. 194-195] met en évidence le fait que la notion d'égoïsme logique chez Kant prend son origine dans le manuel de logique de Meier. L'autre source possible, à savoir l'idéalisme de Berkeley, était qualifié, selon Riccardo Pozzo, « d'égoïsme métaphysique » par la tradition wolffienne et concernait la subjectivité de l'être, c'est-à-dire l'idée selon laquelle c'est la subjectivité qui construit ce qui est, alors que l'égoïsme logique de Meier concerne la subjectivité de la pensée. Or, ce n'est qu'en passant par

194. « Dem Egoism kann nur der Pluralism entgegengesetzt werden, d. i. die Denkungsart: sich nicht als die ganze Welt in seinem Selbst befassend, sondern als einen bloßen Weltbürger zu betrachten und zu verhalten. »

la question de la subjectivité de la pensée qu'il est possible de distinguer entre les trois types d'égoïsmes que Kant présente dans l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*.

Il est cependant possible de remarquer certaines expressions présentes dans ce texte qui peuvent faire pencher vers une formulation métaphysique. En effet, Baumgarten, dans sa *Métaphysique*, ouvrage que Kant utilisait comme manuel pour son enseignement de la métaphysique, définit l'égoïste en termes métaphysiques de la manière suivante :

Celui qui pense être lui-même le monde, et que ce monde est un être simple, est un égoïste¹⁹⁵. [Baumgarten 2008, § 392]

L'égoïsme est ici l'attitude dans laquelle le sujet pense que le monde dépend, ontologiquement, de sa propre pensée. Or, Kant avait présenté¹⁹⁶ l'égoïsme dans des termes qui rappellent cette conception métaphysique de l'égoïsme. L'égoïste est en effet celui qui pense qu'il détermine en lui-même, c'est-à-dire dans sa propre pensée, la totalité du monde. Cependant, l'argument de Riccardo Pozzo ainsi que le fait que ce texte soit plus tardif que l'apparition de la thématique de l'égoïsme logique chez Kant semble indiquer de manière assez décisive que la filiation est à trouver chez Meier et non dans l'idéalisme absolu de Berkeley, même en passant à travers le texte de Baumgarten. L'enjeu du texte de l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* concerne plus la question de la manière de penser que celle de savoir si le monde dépend métaphysiquement de la subjectivité. La question métaphysique que Kant formule au paragraphe qui suit immédiatement la définition de l'attitude pluraliste est en outre davantage la question métaphysique de l'existence d'autres *pensées* plutôt que celle de l'existence indépendante du monde extérieur.

Au sein de l'ouvrage de Meier, la notion d'égoïsme logique apparaît dans la section concernant la certitude, au niveau du passage traitant de la question des préjugés. L'égoïsme logique est en effet, dans la classification de Meier, le second des préjugés de la trop grande confiance en la perfection

195. « Qui hunc mundum se putat ens simplex est EGOISTA. »

196. Voir citation p. 287

logique d'une connaissance :

Lorsque nous acceptons ou rejetons une connaissance incertaine, nous faisons cela soit parce que nous reconnaissons plusieurs critères de la correction ou de l'incorrection, ou alors nous ne reconnaissons absolument aucun de ces critères. Dans ce dernier cas, nous nous précipitons (*praecipitantia*) et la connaissance incertaine que nous acceptons ou rejetons par précipitation est une connaissance arrachée, un préjugé, une opinion préconçue (*praecaria cognitio, praeiudicium, praeconcepta opinio*). La connaissance sollicitée n'est absolument pas une connaissance savante § 21. 17, et tous les préjugés peuvent être évités dans la connaissance savante, et ils sont par conséquent une souillure impardonnable de celles-ci¹⁹⁷. [Meier 2008, § 168]

La notion de préjugé est donc reliée à celle d'assentiment : il s'agit d'une certaine manière de donner son assentiment, une manière imparfaite, incorrecte, de donner son assentiment. Cette manière de donner son assentiment concerne la connaissance incertaine. En effet, une fois qu'une connaissance est certaine, l'assentiment que l'on peut lui donner ne peut pas être précipité. Meier définit la certitude comme « la conscience de la vérité » [Meier 2008, § 155]. Ainsi, une connaissance certaine est non seulement vraie, mais nous sommes également conscient de cette vérité, notamment grâce aux critères de la vérité que Meier étudie dans la quatrième section de son ouvrage¹⁹⁸. Le préjugé, c'est-à-dire l'assentiment précipité, ne concerne que les connaissances incertaines, c'est-à-dire celles au sujet desquelles nous n'avons pas tout à fait conscience de leur valeur de vérité. Cependant, tout assentiment que l'on donne à une connaissance incertaine n'est pas, pour Meier, un préjugé. Il fait en effet la distinction entre deux manières de donner son assentiment à une connaissance incertaine : soit nous donnons notre assentiment sur la

197. « Wenn wir eine ungewisse Erkenntniss annehmen oder verwerfen, so thun wir dieses entweder, weil wir einige Kennzeichen der Richtigkeit oder Unrichtigkeit erkennen, oder wir erkennen gar keine dieser Kennzeichen. In dem letzten Falle übereilen wir uns (*praecipitantia*), und die ungewisse Erkenntniss, die wir aus Übereilung annehmen oder verwerfen, ist eine erbettelte Erkenntniss, ein Vorurtheil, eine vorgefasste Meinung (*praecaria cognitio, praeiudicium, praeconcepta opinio*). Die erbettelte Erkenntniss ist gar keine gelehrte Erkenntniss §. 21. 17, und alle Vorurtheile können in der gelehrten Erkenntniss vermieden werden, und sie sind demnach ein unverantwortlicher Schandfleck derselben. » 198. Voir section 5.3.1 p. 312 et suivantes.

base de critères de correction de la connaissance, soit sans aucun de ces critères. Autrement dit, soit nous donnons notre assentiment en nous appuyant sur des indices de la vérité, soit nous le donnons complètement à l'aveugle. Seul le second cas est un assentiment précipité. La logique de Meier laisse en effet la place à la connaissance incertaine, ou pas complètement certaine. Dans l'épistémologie de Meier, nous sommes tout à fait légitimés à donner notre assentiment en l'absence de certitude parfaite. C'est ainsi qu'il indique des règles de l'assentiment concernant les connaissances vraisemblables et invraisemblables, deux espèces de connaissances incertaines :

On ne doit tenir les préjugés ni pour vrai ni pour faux § 168, de même que les connaissances douteuses § 171. On doit tenir les connaissances invraisemblables pour fausses, et les connaissances vraisemblables pour vraies, mais les deux avec une peur constante de leur contraire § 171. Nous devons donner notre approbation avec la plus grande confiance aux connaissances certaines dans le détail, sans craindre le contraire § 159¹⁹⁹. [Meier 2008, § 174]

S'il existe des raisons de croire qu'une connaissance est vraie, sans pour autant que ce soient des raisons suffisantes provoquant la certitude, alors il est tout à fait légitime de tenir cette connaissance pour vraie. Nous *devons* même la tenir pour vraie. Il faut simplement garder à l'esprit le statut incertain de cette connaissance. En revanche, en l'absence de tels indices, l'assentiment serait précipité. Cela ne signifie cependant pas que le préjugé est une connaissance fautive : ce n'est pas parce que l'assentiment est précipité que ce à quoi nous donnons notre assentiment est faux. Nous donnons simplement notre assentiment sans avoir de bonnes raisons de le faire.

C'est pour expliquer le fonctionnement de cet assentiment précipité que Meier introduit la notion de préjugé logique. Le préjugé logique est un préjugé qui concerne la perfection logique de la connaissance :

199. « Die Vorurteile muss man weder für wahr noch für falsch halten §. 168, so wie auch die zweifelhafte Erkenntniss §. 171. Die unwahrscheinliche Erkenntniss muss man für falsch, und die wahrscheinliche für wahr halten, doch beides unter einer beständigen Furcht des Gegenteils §. 171. Der ausführlich gewissen Erkenntniss müssen wir unsern Beifall mit der größten Zuversicht geben, ohne das Gegenteil zu befürchten §. 159. »

Un préjugé logique est un préjugé par lequel la perfection de la connaissance savante, particulièrement le caractère fondé de celle-ci, est empêchée²⁰⁰. [Meier 2008, § 170]

Les préjugés logiques sont alors les mauvaises raisons sur la base desquelles nous pouvons être amenés à donner notre assentiment de manière précipitée. Il y en a de deux sortes : les préjugés de la trop grande confiance en la perfection logique d'une connaissance et les préjugés de la trop grande méfiance en la perfection logique d'une connaissance. L'égoïsme logique est de la première espèce :

L'égoïsme logique (*egoismus logicus*), lorsque quelqu'un tient quelque chose pour logiquement parfait parce qu'il en est lui-même l'auteur²⁰¹. [Meier 2008, § 170]

L'égoïsme logique est donc un préjugé relatif à une trop grande confiance en son propre jugement.

Pour conclure, le préjugé concerne la manière de donner son assentiment, mais pas directement le contenu, la connaissance à laquelle nous donnons notre assentiment. Autrement dit, le préjugé concerne la justification de la connaissance et non sa valeur de vérité. Un préjugé peut tout aussi bien être faux ou vrai. En revanche, il correspond à une manière précipitée de donner son assentiment. Malgré la possibilité pour un préjugé d'être tout de même vrai, le caractère précipité et totalement infondé de donner son assentiment a pour conséquence qu'il ne faut pas l'accepter. Mais l'assentiment précipité ne se fait pas sans raison. L'égoïsme logique est une des raisons qui expliquent cette précipitation. Il s'agit de l'attitude de celui qui considère qu'une connaissance est vraie simplement parce qu'il pense qu'elle est vraie. Son simple jugement suffit, à ses yeux, à rendre son assentiment légitime.

200. « Ein logisches Vorurteil (praeiudicium logicum) ist ein Vorurteil, wodurch die Vollkommenheit der gelehrten Erkenntniss, sonderlich die Gründlichkeit derselben gehindert wird. »

201. « Die logische Egoisterei (egoismus logicus), wenn jemand deswegen etwas für logisch vollkommen hält, weil er selbst der Urheber davon ist. »

Construction du discours kantien sur l'égoïsme logique

Au sein des retranscriptions de l'enseignement de logique par Kant, les notions de préjugé et d'égoïsme logique apparaissent dans la section portant sur la certitude de la connaissance. Notamment dans la *Logique de Vienne* sur laquelle nous allons concentrer ici notre attention, Kant ajoute à cette section une sorte d'appendice portant plus précisément sur l'approbation et la suspension du jugement. Ainsi, ces notions sont comme chez Meier en relation avec la thématique de l'assentiment. La notion de préjugé est d'abord discutée en détail pour elle-même, puis la discussion se porte sur les espèces différentes de préjugé, et donc également sur la notion d'égoïsme logique.

Au sein de ces pages, la notion de préjugé est introduite relativement à la notion de jugement provisoire. Un jugement provisoire est un jugement auquel nous ne donnons pas complètement notre approbation. En ce sens, il s'agit d'un jugement que l'on suspend. Cependant, Kant distingue très clairement entre la suspension du jugement et le jugement que l'on laisse en doute, ou le jugement non décidé. On suspend son jugement lorsque l'on n'a pas encore assez d'éléments pour établir un jugement définitif et certain. Mais le fait de laisser la question en doute est une sorte de désintéressement total. Nous ne voulons alors même plus chercher à juger. Le jugement que l'on suspend est un jugement provisoire. Il s'agit en quelque sorte du jugement de première impression :

Chaque homme juge provisoirement ce qu'il juge d'abord, par exemple sur la physionomie. La première apparence, le premier geste, le premier vêtement que quelqu'un a en société doit porter un jugement sur lui, peu importe que cela soit suffisant. Mais le jugement provisoire a communément, et cela parce qu'il est le premier, une si grande influence sur les hommes que par la suite, les jugements déterminés par les plus fortes raisons ne peuvent pas effacer les [jugements] provisoires. Nous jugeons provisoirement d'un livre d'après son titre. Cependant, les jugements provisoires peuvent être peu à peu rapprochés des jugements déterminés²⁰². [*LogVien.*, XXIV, 861]

202. « Jeder Mensch urteilt vorläufig in dem, was er zuerst urteilt, z. B. aus dem Gesicht. Das erste Ansehen, Gebärde, Kleidung, die einer in Gesellschaft hat, muß ihn beurteilen, ob das gleich nicht hinreichend ist. Das vorläufige Urteil hat aber gemeiniglich, und zwar, weil

Évidemment, un jugement provisoire peut être fondé sur des raisons un peu plus probantes que la manière de s'habiller d'une personne la première fois que nous l'avons vue. L'idée principale est celle selon laquelle il ne s'agit pas *encore* d'un jugement que Kant appelle ici « déterminé », c'est-à-dire d'un jugement dont on est certain. La seconde idée importante de ce passage est celle selon laquelle le jugement provisoire a vocation à devenir un jugement déterminé. En réalité, il s'agit même d'un passage obligé de la recherche selon Kant. Le jugement provisoire est nécessaire pour orienter la recherche vers de nouveaux éléments qui viendront le confirmer ou l'infirmer. Kant prend l'exemple du chercheur de minerais de métal pour illustrer son propos :

[...] les jugements provisoires sont de grande importance en ce que l'on a avec eux certaines maximes pour l'examen provisoire d'une chose. Pour chaque chose on doit bien toujours juger quelque chose par avance. Par exemple, dans la recherche de métal dans une mine, je dois bien avoir une raison provisoire [qui explique] pourquoi je creuse justement dans cette mine. Nous devons juger provisoirement où peut bien être la vérité lorsque nous méditons²⁰³. [*LogVien.*, XXIV, 862]

Le jugement provisoire a donc une grande utilité dans la construction des connaissances. Sans jugements provisoires, la recherche n'aurait pour ainsi dire pas d'orientation. Kant ne fait pas explicitement le lien, mais il y a là une certaine proximité avec ce qu'il appelle l'usage hypothétique de la raison dans l'« Appendice à la dialectique transcendantale » dans la *Critique de la raison pure*. Il est important de faire des jugements provisoires, c'est-à-dire qu'il est important de faire des hypothèses. C'est seulement sur la base de ces hypothèses qu'il est possible de poursuivre la construction de nouvelles connaissances. Mais cela est également proche de ce que Meier dit en ce

es das erste ist, einen so starken Eindruck auf den Menschen, daß hernach die bestimmten Urteile durch die stärksten Gründe die vorläufigen nicht auslöschen können. Wir urteilen vorläufig von einem Buch nach dem Titel. Vorläufige Urteile können aber nach und nach eine größere Annäherung zu bestimmten Urteilen haben. »

203. « [...] vorläufige Urteile sind von großer Wichtigkeit, indem man dabei gewisse Maximen zur vorläufigen Untersuchung einer Sache hat. Bei jeder Sache muß man doch immer etwas vorher urteilen. Z. B. beim Metallsuchen in Bergwerken muß ich doch schon einen vorläufigen Grund haben, warum ich gerade in diesem Bergwerke grabe. Wir müssen vorläufig urteilen beim meditiren, wo wohl die Wahrheit sein möchte. »

qui concerne l'assentiment portant sur des connaissances vraisemblables : l'assentiment est donné, tout en ayant conscience que la proposition peut se révéler finalement fausse. Il s'agit d'un assentiment prudent sur des bases incertaines.

Kant insiste également sur le fait qu'il n'y a pas de règles logiques gouvernant les jugements provisoires :

La logique, qui veut donner les maximes des jugements provisoires serait d'une grande importance, elle serait réellement une heuristique de nouvelles vérités, mais elle n'est pas encore inventée²⁰⁴. [*LogVien.*, xxiv, 862]

Ce passage souligne à la fois l'importance des jugements provisoires dans l'activité de construction de nouvelles connaissances et le fait qu'il n'y a pas encore de logique pour cette activité. Ici, les propos de Kant semblent impliquer que cette logique de la découverte est tout de même possible, mais qu'elle n'a pas encore été découverte. En réalité, sa conception même de la logique formelle lui interdit de penser la possibilité de lois logiques pour l'heuristique. Kant établit en effet explicitement que la logique ne peut être qu'un canon pour la pensée, c'est-à-dire un modèle formel auquel doit se conformer la pensée pour être correcte. Dans la mesure où elle fait abstraction de tout contenu, la logique ne peut pas donner les règles qui permettent d'élargir ce contenu. Selon Kant, ce qui fait notamment défaut ce sont des règles formelles décrivant comment passer d'un jugement provisoire à un jugement déterminé :

Les connaissances provisoires constituent une si grande science que ce pourrait être un chapitre très utile à la logique, s'il n'était pas trop profond à décider pour elle [la logique], par exemple [de traiter] comment les jugements provisoires pourraient être rendus déterminés. Cela appartient en même temps à la plus exacte connaissance des objets eux-mêmes. C'est pourquoi la logique ne peut pas discourir suffisamment

204. « Die Logic, die die Maximen der vorläufigen Urteile angeben möchte, wäre von großer Wichtigkeit, sie wäre wirklich eine Heuristik neuer Wahrheiten, die aber noch nicht erfunden ist. »

de la nature, des avantages, des limites, des réquisits et des conditions des connaissances provisoires. Cela serait bien plus un organon de la philosophie, lequel nous n'avons pourtant pas du tout à l'heure actuelle²⁰⁵. [*LogVien.*, XXIV, 861]

Ce passage, un peu plus développé, fait également apparaître l'idée selon laquelle l'organon de la découverte, contenant les règles qui permettent de guider l'activité de construction de nouvelles connaissances, ne doit pas forcément être un chapitre de la logique formelle. Kant indique en effet ici à la fois que cette question ne peut pas être traitée par la logique formelle et que nous n'avons pas *pour l'heure* d'« organon de la philosophie ». Cela signifie qu'une logique formelle de la construction de la nouvelle connaissance n'est pas possible selon Kant, mais que cette question peut sans doute être prise en charge par une autre approche. Il y a d'ailleurs dans ces pages sur le jugement provisoire une indication concernant la manière dont nous pouvons travailler à la transformation des jugements provisoires en jugements définitifs. Nous pouvons en effet lire juste après quelques lignes qui indiquent le caractère expérimental de cette activité :

On juge provisoirement, avant que l'on ne juge de manière déterminée, là où on a certaines raisons d'orienter sa recherche plus sur l'un plutôt que sur l'autre objet. En anticipant les objets dans lesquels je cherche une connaissance future, je juge quelque chose avec quoi je peux ensuite procéder à des expériences²⁰⁶. [*LogVien.*, XXIV, 862]

L'usage des jugements provisoires que Kant présente dans ce passage vient confirmer le rapprochement que nous avons avancé entre ces jugements provisoires et l'usage hypothétique de la raison que Kant propose dans l'« Ap-

205. « Vorläufige Erkenntnisse machen eine so große Wissenschaft aus, das es ein sehr brauchbares Kapitel vor die Logik sein könnte, wenn es nicht vor sie zu tief wäre zu entscheiden, wie z. B. vorläufige zu bestimmten Urteilen gemacht werden können. Es gehört dazu die genaueste Kenntnisse der Gegenstände selbst. Daher kann die Logik von der Natur Nutzen, Grenzen, Requisiten und Bedingung der vorläufigen Erkenntnisse nicht hinreichend reden. Das würde vielmehr ein organon der Philosophie werden, welches man gegenwärtig wohl noch nicht hat. »

206. « Man urteilt vorläufig, wo man, ehe man bestimmt urteilt, gewisse Gründe hat, seine Untersuchung mehr auf das eine, als auf das andere Objekt zu richten. Im Prospekt der Gegenstände, in dem ich eine zukünftige Erkenntnisse suche, urteile ich etwas, damit ich hernach Versuche darüber anstellen kann. »

pendice à la dialectique transcendantale » [CRP, A 647/B 675]. En effet, l'expérimentation scientifique permet de tester les hypothèses. Il s'agit donc bien d'une hypothèse, et ce que nous faisons à partir d'hypothèse s'apparente à des expérimentations. Nous verrons par ailleurs²⁰⁷, que Kant propose un rapprochement entre l'argumentation et la méthode expérimentale.

C'est après avoir développé l'importance et l'utilité des jugements provisoires pour la construction de la connaissance que par contraste, Kant introduit la notion de préjugé. Tout comme l'idée de jugement provisoire provient de la notion de connaissance vraisemblable mais est développée tout à fait différemment et de manière beaucoup plus extensive, la notion de préjugé est, chez Kant, problématisée très différemment que chez Meier. Chez les deux auteurs et de manière tout à fait classique, le préjugé est un jugement précipité. Mais les raisons de cette précipitation sont différentes dans la conception de Meier et dans celle de Kant. Chez Meier, il s'agit pour ainsi dire simplement d'une erreur dans l'évaluation des raisons d'où découle la connaissance : des raisons logiquement insuffisantes sont prises pour suffisantes. Chez Kant, cela est formulé grâce à la distinction entre les causes subjectives et les raisons objectives de l'assentiment :

Le préjugé est le mécanisme de la raison dans les propositions fondamentales. Un préjugé est un principe pour juger à partir de causes subjectives qui sont prises pour des raisons objectives²⁰⁸. [*LogVien.*, xxiv, 863]

Dans ce passage, Kant utilise l'image mécanique pour illustrer son propos. Un jugement provisoire est un jugement relativement auquel l'agent a fait attention à la distinction entre les causes subjectives et les raisons objectives. Cela est possible seulement à travers la réflexion sur le jugement que Kant distingue, dans les lignes qui précèdent ce passage, de l'investigation en tant que telle. L'investigation consiste à rechercher des éléments permettant de soutenir une connaissance : il s'agit donc principalement de connexions entre

207. Voir plus précisément p. 321.

208. « Vorurteil ist der Mechanism der Vernunft in Grundsätzen. Ein Vorurteil ist ein principium zu urteilen aus subjektiven Ursachen, die für objektive Gründe angesehen werden. »

différentes connaissances. La réflexion, quant à elle, étudie la relation entre le jugement et nos facultés de connaissance. C'est donc la réflexion qui pourra nous indiquer si notre assentiment s'appuie sur des causes qui résident dans notre subjectivité ou sur des raisons objectives. Le préjugé est donc un jugement précipité dans le sens où l'assentiment est donné sans que l'on se donne la peine de passer par l'étape de la réflexion. Dans la mesure où l'assentiment est alors donné sur la base de *causes* subjectives, l'image mécanique peut s'appliquer : nous sommes en présence d'une relation de cause à effet plutôt que d'une relation logique de fondement d'un jugement. Kant précise également que le préjugé est une *source* d'erreur. Il correspond à l'acceptation irréfléchie d'un jugement non définitif comme principe d'autres jugements.

C'est dans ce cadre théorique qu'intervient l'égoïsme logique. Du point de vue de la classification des préjugés, Kant se démarque largement de Meier puisqu'il distingue non pas deux grandes espèces de préjugés mais trois sources de préjugés : l'imitation, l'habitude et l'inclination. Mais ce n'est pas au niveau de cette classification que l'originalité du discours de Kant par rapport à celui de Meier se construit. Elle se construit bien davantage relativement à l'introduction explicite de la question de l'accord d'autrui. Ainsi, Kant introduit l'égoïsme logique en l'opposant au préjugé du prestige, préjugé qui consiste à donner de l'importance à un jugement d'autrui du fait du prestige de cette personne plutôt que pour les raisons qu'elle avance en faveur de son jugement. Cette opposition vient mettre en évidence qu'à la différence de Meier, pour qui l'égoïste logique est celui qui pense que son jugement est correct par ce que c'est lui qui l'a formulé, Kant situe l'égoïsme logique dans le fait de penser que le jugement d'autrui n'est pas important. Chez Meier, l'égoïste logique est celui qui donne trop de valeur à son propre jugement, alors que chez Kant, l'égoïste logique est celui qui ne donne pas assez d'importance au jugement d'autrui. Tout comme il le fera dans les premières pages de l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, Kant formule cela en faisant notamment référence à ce qu'il appelle le critère extérieur de la vérité. L'égoïste logique est celui qui pense que l'accord de notre jugement avec l'entendement d'autrui n'est pas nécessaire. Ici aussi, la notion de précipitation est différente de celle de Meier. En effet, il ne s'agit pas de dire que

l'on juge trop vite sans faire attention au caractère suffisant ou insuffisant des raisons que l'on invoque en faveur de notre jugement, mais bien plutôt de dire que l'on juge sans se donner la peine de confronter notre jugement à l'entendement d'autrui. Si nous rapprochons cela de la formulation de la différence entre Meier et Kant concernant la notion de précipitation dans la conception générale du préjugé, il semble alors que le rôle de la confrontation avec autrui soit du côté de la réflexion sur nos jugements, du côté de la mise en relation de nos jugements avec nos facultés de connaissance. Le rôle de l'argumentation dans la construction de la connaissance est alors de permettre et d'engager la réflexion sur nos jugements.

En conclusion, l'égoïsme logique fait partie, comme chez Meier, des préjugés, c'est-à-dire des manières de juger trop vite. Le discours de Kant prend bien son origine dans celui de Meier, mais il procède à un certain nombre de décalages et de reformulations qui donnent toute l'originalité et une toute autre orientation à la notion de préjugé et à l'attitude de l'égoïste logique. Dans sa reformulation de la notion d'égoïsme logique, Kant donne beaucoup plus d'importance à la nécessité de la confrontation de ses propres jugements sur l'entendement d'autrui plutôt qu'à l'idée selon laquelle l'assentiment est donné en raison d'une trop grande confiance en son propre jugement. Ainsi, le vrai problème de l'égoïsme logique est le fait de ne pas confronter son jugement avec l'entendement d'autrui, peu importe la raison de cette attitude. Cependant, l'originalité principale du discours kantien réside ici dans la manière d'aborder la question des préjugés elle-même. Kant aborde cette question à travers la distinction entre les causes subjectives et les raisons objectives de l'assentiment. Cette formulation est très différente de celle de Meier et s'appuie sur la conception kantienne de l'assentiment. La distinction entre les causes subjectives et les raisons objectives de l'assentiment sont également ce qui permet à Kant d'articuler la distinction entre la persuasion et la conviction dans le « Canon de la raison pure » [CRP, A 820/B 848]²⁰⁹. Or, dans cette section de la *Critique de la raison pure*, la distinction entre les causes subjectives et les raisons objectives intervient juste avant et en lien

209. Pour plus de détail concernant cette distinction, nous renvoyons à nos analyses de la section 3.3 p. 158 et suivantes.

avec l'idée de la nécessité de tester ses jugements sur l'entendement d'autrui. Ainsi le lien de l'égoïsme logique avec cette idée lui donne un statut tout à fait particulier au sein des différents préjugés. Nous allons explorer plus précisément, dans la section 5.3, ce lien et la manière dont la confrontation argumentative avec autrui permet d'éviter ce qui est à la source des préjugés, à savoir le fait de confondre le subjectif et l'objectif. Mais nous pouvons d'ores et déjà constater que ce statut particulier du préjugé de l'égoïsme logique est confirmé par la situation privilégiée que cette thématique a dans l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique*. Ce statut particulier se transmet également à l'attitude contraire, celle que l'on doit préférer à l'égoïsme logique, à savoir celle qui consiste à se considérer comme un citoyen du monde. L'importance de cette dernière attitude est aussi défendue dans la « Discipline de la raison pure relativement à son usage polémique » au sein de la *Critique de la raison pure*.

5.2.2 L'usage polémique de la raison pure et le caractère démocratique de l'usage de la raison

L'objet de cette section est d'explorer la relation essentielle entre la raison et la pratique de l'argumentation que Kant affirme dans la « Discipline de la raison pure relativement à son usage polémique » au sein de la *Critique de la raison pure*. L'étude de ce texte nous permettra également de dégager l'idée selon laquelle le contexte de l'argumentation peut en faire varier les règles.

Le texte qui nous intéresse apparaît dans la « Discipline de la raison pure relativement à son usage polémique ». La « Discipline de la raison pure » est le premier chapitre de la « Théorie transcendantale de la méthode ». Après avoir dégagé dans la « Théorie transcendantale des éléments » les matériaux que nous avons à disposition pour construire la métaphysique, Kant veut maintenant présenter la méthode que nous devons suivre. C'est d'ailleurs au sein de cette seconde partie de la *Critique de la raison pure* et plus précisément dans le « Canon de la raison pure », qu'il va montrer que la métaphysique doit être pratique. C'est également dans cette seconde partie qu'il va présenter sa conception du caractère systématique de la connaissance par la

raison. Dans la perspective de dégager la *méthode* de la raison pure, Kant présente la « Théorie transcendantale de la méthode » comme une « logique pratique » [CRP, A 708/B 736]. Au sein de ce travail sur la méthode de la raison, la discipline joue un rôle précis et déterminé. Dans la perspective d'éviter les illusions de la raison, la première étape de la présentation de cette méthode est précisément la discipline. Le rôle de la discipline est négatif, c'est-à-dire que son rôle est d'éviter les erreurs :

On appelle *discipline* la *contrainte* par laquelle le penchant constant à s'écarter de certaines règles se trouve limité et finalement extirpé²¹⁰.
[CRP, A 709/B 737]

Ainsi, dans la mesure où la question de la méthode est principalement une question d'usage des facultés de connaissance, l'objet de la discipline est de corriger cet usage.

Au sein de cette « Discipline de la raison pure », la section qui porte sur l'usage polémique a ainsi pour objet les règles de l'usage de nos facultés de connaissance dans le cadre de la polémique, c'est-à-dire dans le cadre de la pratique sociale de l'argumentation. Pour être plus précis, cette section de la *Critique de la raison pure* porte sur les règles à suivre dans la pratique de l'argumentation dans le contexte de la raison *pure*, c'est-à-dire dans le contexte des questions métaphysiques. Kant délimite le contexte de l'usage polémique de la raison pure dans les deux premières pages de cette section. Le plan argumentatif de ces deux pages est le suivant [CRP, A 738/B 766—A 739/B 767] :

1. La raison doit se soumettre à la critique.
 - (a) Sinon, elle se nuirait à elle-même et elle attirerait sur elle les soupçons.
 - (b) De fait, rien ne peut se dérober à cet examen.
 - (c) L'existence même de la raison repose sur cette liberté de la critique, car :

210. « Man nennt den Zwang, wodurch der beständige Hang von gewissen Regeln abzuweichen eingeschränkt und endlich vertilgt wird, die Disziplin. »

- i. La raison n'a pas d'autorité dictatoriale ;
 - ii. Mais elle fonctionne selon un modèle démocratique, voire à l'unanimité des suffrages exprimés.
2. Cela étant, l'attitude de la raison face à la critique dépend de son usage.
- (a) Il faut faire la distinction entre refuser et redouter.
 - (b) Dans l'usage dogmatique, la raison doit adopter une attitude modeste face à une raison supérieure.
 - (c) Il en va tout autrement lorsque :
 - i. la raison est simplement confrontée à la prétention de ses concitoyens ;
 - ii. et qu'elle adopte une attitude simplement défensive.
 - (d) Il y a alors la place pour une justification au sein des hommes ;
 - (e) Même si une preuve en vue de la vérité n'est pas possible.

Dans ces deux pages, Kant détermine, de manière encore seulement formelle la situation propre à l'usage polémique de la raison pure. La détermination matérielle, c'est-à-dire la détermination des sujets à propos desquels l'usage polémique de la raison pure est légitime ainsi que la justification de cette légitimité, sont l'objet des pages qui suivent. Mais avant de nous y pencher, deux points nous intéressent plus particulièrement dans l'argumentation de Kant. Le premier est la relation entre la liberté de la critique, c'est-à-dire la liberté d'exprimer ses objections et l'existence même de la raison. Le second est la distinction entre différentes situations. Cette distinction justifierait alors celle entre différents types de polémiques. À ce sujet nous verrons que les deux principaux types de polémiques relativement à l'usage théorique de la raison sont la polémique critique – ou métaphysique – et la polémique scientifique.

Le lien essentiel entre la raison et la liberté de la critique est le troisième argument avancé par Kant en faveur de l'idée selon laquelle la raison doit se soumettre à la critique. Il s'agit également de l'argument le plus fort, les trois arguments qu'il présente allant crescendo. Kant commence dans son premier

argument par indiquer que le refus de la critique par la raison lui serait préjudiciable, notamment en attirant les soupçons. Ne voulant pas écouter le discours d'autrui, la raison pourrait être soupçonnée de ne pas posséder l'universalité qu'elle prétend avoir. Puis, dans son second argument, il souligne que, de manière générale, rien ne doit échapper à la critique. En ce sens, en refusant la critique, la raison prétendrait avoir une situation privilégiée dont rien n'indique, en l'état, la légitimité. Pour finir, dans son troisième argument, Kant affirme que la raison n'existerait tout simplement pas sans la liberté de la critique. Autrement dit, en refusant le libre examen de la critique, la raison n'éveille pas seulement les soupçons, elle ne prétend pas simplement pouvoir échapper à une règle générale : elle rend sa propre existence impossible. En guise d'explication, Kant utilise une image politique :

Sur cette liberté repose même l'existence de la raison, laquelle n'a pas d'autorité dictatoriale, mais dont la décision n'est jamais rien d'autre que l'accord de libres citoyens, dont chacun doit pouvoir exprimer sans retenue ses doutes, et même son *veto*²¹¹. [CRP, A 738-739/B 766-767]

Il faut reconnaître que l'idée selon laquelle l'existence de la raison dépendrait de la liberté laissée à la critique est une idée difficile qui ne se laisse pas aisément comprendre. Il faut également souligner qu'il s'agit d'une originalité de ce texte. La nécessité de la liberté d'exprimer ses objections, ce que Kant appelle ici la liberté de la critique, est une thèse forte et importante de la conception des Lumières. Nous avons vu²¹² comment il la développe dans son opuscule *Réponse à la question qu'est-ce que les Lumières ?*. Cependant, il s'agit alors simplement de l'*usage* de la raison et non de son *existence*. La nécessité de la liberté d'exprimer ses objections est affirmée dans cet opuscule relativement à un *bon usage* de la raison. Ici, Kant affirme la dépendance à la liberté de l'expression des objections au sujet de l'*existence* même de la raison.

211. « Auf dieser Freiheit beruht sogar die Existenz der Vernunft, die kein diktatorisches Ansehen hat, sonder deren Ausspruch jederzeit nichts als die Einstimmung freier Bürger ist, deren jeglicher seine Bedenklichkeiten, ja sogar sein veto, ohne Zurückhalten muß äußern können. »

212. Voir section 5.1.2.

Pour expliquer l'affirmation selon laquelle l'existence de la raison repose sur la liberté de la critique, Kant compare les propositions de la raison à des décisions politiques. Il va même jusqu'à *identifier* les décisions de la raison à l'accord de libres citoyens. Dans ce passage, le terme « décision » traduit l'allemand « *Ausspruch* ». Le terme allemand signifie aussi « énoncé », « ce qui est prononcé ». Dans le contexte de la métaphore politico-juridique de ce passage, il s'agit bien de la décision de la raison, mais en tant qu'elle est énoncée ; tout comme le verdict d'un jury n'est valable qu'à partir du moment où il est prononcé ; ou encore tout comme une loi n'est valable qu'à partir du moment où elle est promulguée. Il est également possible de traduire ici « *Ausspruch* » par « sentence », la sentence de la raison n'étant alors « rien d'autre que l'accord de libres citoyens » [CRP, A 738/B 739].

La raison serait donc comme une assemblée démocratique dans laquelle chacun est libre d'exprimer son opinion. Dans la mesure où chaque citoyen de cette assemblée démocratique a pouvoir de *veto*, aucune décision ne peut être prise sans un accord explicite de tous les citoyens concernant la décision – ou la sentence – de la raison. C'est en ce sens qu'il faut comprendre que la liberté de la critique, la liberté d'exprimer des objections, est une condition *sine qua non* de l'existence de la raison : sans cette liberté aucun accord ne peut être trouvé, aucune sentence ne peut être prononcée et la raison ne peut pas prendre réalité, elle reste une simple possibilité. La question de l'existence de la raison est donc ici celle de sa réalisation.

Maintenant, en ce qui concerne la distinction entre deux types de contextes théoriques dans lesquels la critique peut s'exprimer, il faut souligner que cette distinction s'appuie sur la distinction entre la justification au sein des hommes et la preuve en vue de la vérité. La preuve en vue de la vérité est ce que vise ici l'usage dogmatique. Au contraire, la justification au sein des hommes est ce qui reste possible là où la preuve en vue de la vérité est impossible. Kant étant plus particulièrement intéressé par la polémique autour des questions métaphysiques, c'est-à-dire la polémique au sein de l'usage théorique de la raison *pure*, la justification en vue de la vérité est évidemment impossible. Nous le savons depuis la « Dialectique transcendantale ». Pour autant, il faut bien considérer que ce type de justification n'est pas toujours réputé impos-

sible, et donc pas toujours qualifié de dogmatique. En effet, dans la sphère de l'expérience possible, il est tout à fait possible et légitime de viser l'établissement de la vérité. Mais en ce qui concerne notre passage, Kant définit l'usage polémique de la raison pure de la manière suivante :

Par usage polémique de la raison pure, j'entends donc la défense de ses énoncés contre leurs négations dogmatiques. Il ne s'agit donc pas ici de savoir si ses affirmations ne pourraient pas aussi, éventuellement, se trouver fausses, mais seulement du fait que personne ne peut prétendre le contraire avec une certitude apodictique (ni même avec vraisemblance)²¹³. [*CRP*, A 739-740/B 767-768]

La situation de l'usage polémique de la raison pure est donc celle dans laquelle on défend un énoncé. Il ne s'agit pas de prouver que notre énoncé est vrai, mais seulement de montrer que sa négation n'est pas *légitime*. Nous ne sommes pas non plus dans le cadre d'une preuve par l'absurde selon laquelle notre énoncé serait justifié du fait de la fausseté de sa négation et de l'inexistence d'une troisième possibilité. Ce qui est attaqué, dans l'usage polémique, n'est pas la valeur de vérité de la négation mais la *prétention* à pouvoir affirmer cette négation « avec une certitude apodictique » [*CRP*, A 739-740/B 767-768]. C'est ainsi que l'exercice principal de l'usage polémique de la raison pure est de démonter les arguments en faveur de cette négation, de montrer que ces arguments ne sont pas valides, mais aucunement de présenter des arguments en faveur de l'affirmation, ou même de *prouver* que des arguments valides en faveur de la négation ne sont pas possibles.

Concernant la détermination matérielle des objets de l'usage polémique de la raison pure, il s'agit des objets de la métaphysique spéciale, et plus particulièrement de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme. En effet, la question de la liberté échappe à l'usage polémique dans la mesure où il n'y a alors pas de vraie négation : la liberté est affirmée de manière légitime du point de vue intelligible alors que le déterminisme est affirmé de manière

213. « Unter dem polemischen Gebrauche der reinen Vernunft verstehe ich nun die Verteidigung ihrer Sätze gegen die dogmatischen Verneinungen derselben. Hier kommt es nun nicht darauf an, ob ihre Behauptungen nicht vielleicht auch falsch sein möchten, sondern nur, das niemand das Gegenteil jemals mit apodiktischer Gewissheit (ja auch nur mit größerem Scheine) behaupten könne. »

tout aussi légitime du point de vue phénoménal. Concernant ces deux objets, l'objectif de l'usage polémique de la raison pure est alors de montrer l'illégitimité de toute tentative théorique d'affirmer ou de nier ces énoncés. La question qui se pose alors est celle de l'intérêt d'une telle pratique. En effet, la « Dialectique transcendantale » nous a déjà montré l'illégitimité de telles tentatives. Pourquoi, alors, présenter un usage polémique dont le but est de manifester cette illégitimité qui a déjà été prouvée ? Remarquons que le fonctionnement même de la discipline de l'usage polémique s'appuie sur la connaissance préalable de cette illégitimité. En effet, au sujet de l'attitude à adopter face à un ouvrage niant les propositions de la métaphysique spéciale, c'est-à-dire niant l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme, Kant affirme qu'il faut se confronter à ce livre et à ses arguments et ajoute :

Je sais déjà avec certitude par avance qu'il n'aura rien fait de tout cela : non pas parce que je croirais pour ma part disposer d'ores et déjà de preuves établissant irréfutablement ces importantes propositions, mais parce que la critique transcendantale, qui m'a découvert tout ce que notre raison pure tient en réserve, m'a pleinement persuadé que, puisque la raison est totalement insuffisante pour produire des assertions affirmatives dans ce domaine, elle disposera tout aussi peu et moins encore du savoir requis pour pouvoir énoncer négativement quelque chose sur ces questions²¹⁴. [*CRP*, A 753/B 781]

Ainsi, la discipline de l'usage polémique de la raison dans la métaphysique requiert que l'on aborde la discussion en connaissant d'avance le résultat de cette discussion et en étant convaincu d'avance que l'on ne va pas changer d'avis. On se confronte à l'argumentation d'autrui en sachant que son argumentation n'est pas légitime et ne peut pas être convaincante. Se pose donc la question du rôle de cette « Discipline de la raison pure relativement à son usage polémique ». Pour répondre à cette question de manière ramassée, son rôle est de rendre subjectivement présent dans l'esprit du sujet, à travers

214. « Das weiß ich schon zum voraus völlig gewiss, das er nichts von allem diesem wird geleistet haben; nicht darum weil ich etwa schon im Besitze unbezwinglicher Beweise dieser wichtigen Sätze zu sein glaubte, sondern weil mich die transcendente Kritik, die mir den ganzen Vorrat unserer reinen Vernunft aufdeckte, völlig überzeugt hat, das, so wie sie zu bejahenden Behauptungen in diesem Felde ganz unzulänglich ist, so wenig und noch weniger werde sie wissen, um über diese Fragen etwas verneinend behaupten zu können. »

une culture de la raison, les résultats de la « Dialectique de la raison pure » afin de faire en sorte que l’assentiment qui est donné aux deux thèses de la métaphysique spéciale dont il est question se fasse sous la modalité de la croyance. Kant écrit en effet :

Il [le conflit] cultive la raison, en lui faisant considérer son objet de deux points de vue, et il rectifie son jugement dans la mesure où il le restreint. Ce qui est en litige, ce n’est pas la *chose*, mais le *ton*. Car, quand bien même il vous a fallu renoncer au discours de la science, il vous reste encore assez de ressources pour tenir celui, qu’autorise la raison la plus exigeante, d’une *foi* solide²¹⁵. [CRP, A 744-5/B 772-773]

L’usage polémique de la raison pure, c’est-à-dire la pratique de l’argumentation, la confrontation au discours d’autrui, permet donc de cultiver notre raison. Cela peut sembler surprenant à bon droit dans la mesure où Kant lui-même indique dans l’introduction à la « Discipline de la raison pure » que la discipline n’est précisément pas une culture : la discipline apporte une contribution négative en supprimant une tendance, alors que la culture apporterait une contribution positive en fournissant ou en développant une aptitude. Nous retrouvons cependant bien la dimension négative de la discipline puisque le conflit vient restreindre la raison et son jugement. Mais c’est cette restriction qui permet le développement de la raison : c’est tout l’enjeu du changement de la modalité de l’assentiment dont il est question ici. En restreignant la prétention théorique au savoir, le conflit laisse non seulement la place à la croyance, mais de surcroît la forge. En effet, nous avons souligné que la modalité de la croyance se fonde sur une *conscience* de l’insuffisance des raisons objectives de l’assentiment. Or, c’est justement l’usage polémique de la raison pure, la confrontation à l’argumentation d’autrui relativement aux questions métaphysiques qui permet de prendre conscience de cette insuffisance. Ainsi, en faisant prendre conscience de cette insuffisance, la discipline

215. « Er kultiviert dieselbe durch Betrachtung ihres Gegenstandes auf zwei Seiten und berichtigt ihr Urteil dadurch, das er solches einschränkt. Das, was hiebei streitig wird, ist nicht die Sache, sondern der Ton. Denn es bleibt euch noch genug übrig, um die vor der schärfsten Vernunft gerechtfertigte Sprache eines festen Glaubens zu sprechen, wenn ihr gleich die des Wissens habt aufgeben müssen. »

de l'usage polémique apporte une pierre, un élément positif, à la croyance morale de la raison. C'est en ce sens qu'elle est également une *culture* de la raison. En limitant la prétention de l'usage théorique de la raison, la polémique met en place l'articulation de cet usage avec l'usage pratique de la raison autour de la croyance morale de cette dernière et fait, par conséquent, progresser la raison. C'est donc une discipline de l'*usage théorique* de la raison qui est une culture de la raison, notamment à travers son usage pratique.

Pour finir, la focalisation sur la prise de conscience par l'individu de l'insuffisance des raisons objectives, nous indique ce qu'est le rôle de la discipline de l'usage polémique. C'est précisément cette prise de conscience, pour ainsi dire dans l'intimité de la pensée de l'individu, qu'apporte cette discipline par rapport au travail de la « Dialectique de la raison pure ». La pratique de la polémique métaphysique permet de refaire ce travail pour soi, pour sa propre pensée, en éprouvant chacun des arguments. La « Dialectique transcendante » apporte la preuve objective de l'illégitimité de la prétention à une connaissance théorique en métaphysique, La « Discipline de la raison pure relativement à son usage polémique » permet de faire en sorte que cette preuve objective soit active du point de vue subjectif, c'est-à-dire du point de vue de la construction de la pensée personnelle de l'individu. L'éclaircissement de ce rôle nous permet de revenir sur l'idée selon laquelle la liberté de la critique est une condition *sine qua non* de l'existence de la raison. Nous comprenons maintenant en effet que cette liberté permet à la raison de se cultiver et de passer, en ce qui concerne les thèses de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, de la prétention au savoir à la croyance morale. Or, ce passage est une réalisation de la raison. Si la « Dialectique de la raison pure » nous apprend que la raison n'est pas légitime à prétendre au savoir dans les questions métaphysiques, la pratique de la polémique métaphysique permet, dans les faits, de passer du discours de la science au discours de la croyance.

5.3 La nécessité épistémique de l'argumentation

La recherche d'un fondement ou d'une explication, au sein la philosophie transcendantale, de la nécessité de la pratique de l'argumentation dans la construction de la connaissance a un double enjeu. Le premier est de contrer une interprétation selon laquelle les propos de Kant relativement à l'usage de l'argumentation et de la confrontation avec autrui sont d'ordre anthropologique. En effet, la situation des arguments en faveur de la liberté d'expression ainsi que la critique de l'attitude de l'égoïste logique au sein du corpus kantien, à savoir dans des opuscules et dans l'enseignement de la logique, laisse place à une interprétation ne faisant pas de lien entre ces thèmes et la philosophie à proprement parler critique. Nous aurions alors, du point de vue du contenu des arguments de Kant, la défense d'une position de philosophie politique qui s'appuie sur un constat : l'homme, *de fait*, recourt à la pratique sociale de l'argumentation, c'est-à-dire au débat scientifique, pour construire la connaissance. Cette argumentation s'appuie donc sur un constat anthropologique : les hommes construisent leurs connaissances en discutant ; elle ne permet alors en aucun cas prétendre pouvoir affirmer que les hommes *doivent* le faire. Il n'y aurait alors aucun fondement philosophique qui permettrait de faire correspondre ce constat empirique à une norme que nous devons respecter dans la construction de la connaissance.

Même la question de la polémique métaphysique, si elle s'appuie bien sur des raisons philosophiques qui font de l'usage polémique de la raison pure relativement aux questions de la métaphysique spéciale quelque chose que l'on doit faire pour faire progresser la raison, ne concerne pour autant que la métaphysique. Cela ne concerne donc pas à proprement parler la construction de connaissance, mais bien plutôt la constitution de la croyance morale.

Pour répondre à la question du fondement philosophique de la nécessité du recours à la pratique sociale de l'argumentation pour la construction de nouvelles connaissances, nous allons mettre en lumière le lien de cette nécessité avec la conception kantienne du jugement. Nous verrons en effet que c'est dans cette conception que se trouvent les raisons proprement philosophiques

de l'usage de la confrontation avec autrui. Ce qui nous amène au second enjeu de cette section : éclairer plus précisément le rôle et le fonctionnement de la pratique sociale de l'argumentation dans la construction de la connaissance.

Nous allons procéder en trois temps. Tout d'abord, la confrontation avec autrui étant principalement un moyen de corriger les jugements, l'explication philosophique de ce critère est à rechercher du côté de la théorie kantienne de l'erreur. Or, dans la mesure où nous retrouvons la même théorie de l'erreur dans la *Critique de la raison pure* et dans l'enseignement de la logique, nous allons pouvoir retracer la construction de cette théorie en étudiant comment Kant commente Meier sur le sujet. Cela mettra en lumière les raisons pour lesquelles Kant fait émerger l'idée de la confrontation avec autrui comme critère de la vérité. Dans un second temps, nous verrons comment cette théorie de l'erreur s'intègre à la conception kantienne du jugement, et notamment à l'équivalence entre la nécessité d'un jugement et sa validité universelle. Nous verrons alors que la validité universelle d'un jugement peut être comprise relativement aux sujets qui acceptent ou doivent accepter le jugement plutôt que relativement aux objets sur lesquels porte le jugement.

5.3.1 La construction de la théorie de l'erreur

Nous avons vu, notamment à travers la définition de l'égoïsme logique dans l'*Anthropologie d'un point de vue pragmatique* [*Anth.*, VII, 128-129] p. 283, que le fait de se confronter à autrui, de tester ses jugements sur l'entendement d'autrui, est quelque chose que Kant appelle un critère extérieur de la vérité. Kant explique cette idée de critère extérieur de la vérité dans son enseignement de la logique au sein de la section sur les critères de vérités au niveau de l'explication de l'erreur, par exemple dans les cours de logique retranscrits par Jäsche [*Log.*, IX, 57].

Kant conçoit en effet l'erreur comme le résultat de « l'influence inaperçue de la sensibilité sur l'entendement » [*CRP*, A 294/B 350]. Il expose cette conception notamment dans l'introduction à la « Dialectique transcendante » au sein de la *Critique de la raison pure*, mais nous retrouvons un discours tout à fait similaire dans les marges de son exemplaire de l'ouvrage

de Meier et dans les transcriptions de son enseignement de la logique²¹⁶. L'argumentation de Kant se fonde sur la distinction entre la sensibilité et l'entendement ainsi que sur leur rôle respectif dans la formation des jugements. La sensibilité par elle-même ne juge pas. Par conséquent, elle ne peut pas faire d'erreur. L'entendement par lui-même ne peut pas sortir de ses propres règles, et donc, ne peut pas non plus faire d'erreur. Ainsi, tout ce qui peut faire en sorte que le jugement ne suive pas les règles de l'entendement est précisément que la sensibilité, nécessaire pour l'établissement d'un jugement, ne se contente pas de donner un contenu au jugement, mais fasse également dévier l'entendement de ses propres règles, et provoque ainsi une erreur. En effet, comme nous l'avons vu et comme Kant le rappelle fréquemment, la dimension formelle de la vérité réside précisément dans la conformité du jugement aux règles de l'entendement. Évidemment, cette déviation n'a lieu que si le sujet qui porte le jugement ne se rend pas compte de l'influence de la sensibilité sur le fonctionnement de son entendement. Au moment où il s'en rend compte, l'influence disparaît. Cela s'explique du fait que cette influence repose sur une confusion non consciente de la part de l'agent épistémique qui porte le jugement entre les principes subjectifs d'un jugement – ceux qui se rapportent à la sensibilité particulière de l'agent – et les principes objectifs qui se rapportent à l'entendement que tout le monde partage. Tout comme la persuasion repose sur le fait de prendre les causes subjectives de l'assentiment pour des raisons objectives, l'erreur repose sur le fait de prendre des principes subjectifs, résidant également dans la sensibilité particulière de l'agent, pour des raisons objectives se rapportant à l'usage de l'entendement. Dans cette section, nous allons nous intéresser à la manière dont Kant construit son discours sur la mise à l'épreuve de nos jugements d'autrui pour en évaluer la validité et identifier les erreurs dans le cadre de sa discussion du discours de Meier sur les critères de la vérité.

La quatrième section de l'ouvrage de Meier, qui commence au paragraphe 92, est consacrée à la question de la vérité de la connaissance savante. Meier procède en définissant au paragraphe 92 ce qu'est la connaissance fautive, puis en définissant au paragraphe 93 ce qu'est la connaissance vraie. La connais-

216. Voir par exemple [*Log.*, IX, 53-54] et [*LogVien.*, XXIV, 824-825].

sance fausse semble être une connaissance mais n'en est pas une, alors que la connaissance vraie, non seulement semble être une connaissance, mais en est réellement une. Cette distinction se dédouble avec la question du caractère savant de la connaissance. Si une connaissance fausse semble être une connaissance savante, elle peut alors être fausse de deux manières : soit parce qu'elle n'est pas une connaissance, soit parce qu'elle n'est pas savante. Pour finir, une connaissance savante vraie non seulement semble être une connaissance savante, mais, pour reprendre les termes de Meier, « elle mérite également ce nom dans les faits » [Meier 2008, p. 23 § 93]. Ainsi, la qualité d'être vraie pour une connaissance ne porte pas sur le fait qu'elle corresponde à la réalité, mais bien plutôt qu'elle corresponde à la définition de la connaissance. En réalité, la correspondance avec la vérité est contenue dans la définition de la connaissance puisque cette dernière est, nous dit Meier dans le paragraphe 11, très semblable à la représentation, laquelle « se comporte comme une image » [Meier 2008, p. 4 § 10]. Par ailleurs, Meier fait le rapprochement, au paragraphe 99, entre ce qu'il appelle la vérité logique de la connaissance d'une part, et l'accord de la connaissance avec son objet d'autre part.

Cette relation indirecte de la définition de la vérité à la correspondance avec la réalité est ce qui permet à Meier d'introduire la distinction entre les critères internes et les critères externes de la vérité. Il faut aussi remarquer que les définitions de la connaissance fausse et de la connaissance vraie sont données comme étant également les définitions des connaissances incorrectes et des connaissances correctes. Dans les paragraphes 92 et 93, Meier donne en effet les définitions de la « connaissance fausse ou incorrecte » [Meier 2008, p. 23 §92], et de la « connaissance vraie ou correcte » [Meier 2008, p. 23 § 93]. La vérité d'une proposition est l'adéquation de ce qu'elle énonce avec la réalité alors que sa correction est le fait qu'elle soit bien construite et soit le résultat d'un raisonnement valide. Les deux notions ne signifient donc pas la même chose. Par contre, le fait que Meier indique qu'elles sont équivalentes indique notamment que la correction d'une connaissance est alors garantie de sa correspondance avec la réalité. C'est en effet ce qui va ressortir de la conception des critères de la vérité.

En ce qui concerne la question des critères, Meier privilégie la formulation

qui fait appel à la correction et à l'incorrection de la connaissance plutôt que celle qui ferait appel à la vérité et la fausseté, même s'il comprend ces expressions comme au moins équivalentes. C'est donc sur la base de ces définitions, que Meier entame l'exposé des critères de la correction et de l'incorrection de la connaissance :

Les critères de la correction ou de l'incorrection de la connaissance (*criteria veritatis et falsitatis cognitionis*), sont les raisons par lesquelles il peut être reconnu qu'une connaissance soit vraie ou qu'elle soit fausse. Et ils sont soit disponibles dans la connaissance même, ou pas. Les premiers sont les critères internes, et les seconds les critères externes de la correction et de l'incorrection (*criteria interna et externa veritatis et falsitatis cognitionis*)²¹⁷. [Meier 2008, p. 23-24 § 94]

Les critères dont il est ici question sont clairement des critères *épistémologiques*. Il ne s'agit pas d'identifier ce qui fait qu'une connaissance est vraie ou fausse, mais bien plutôt ce qui nous permet de reconnaître la vérité et la fausseté. Meier distingue alors, au sein de ces critères de la vérité et de la fausseté de la connaissance, entre les critères internes à la connaissance elle-même et les critères externes à cette connaissance. En réalité, dans les paragraphes qui suivent, Meier ne traite absolument pas des critères externes de la vérité. Il n'en donne aucun exemple et n'en détaille aucun alors qu'il donne deux critères internes de la vérité et de l'incorrection des connaissances. Le premier de ces critères internes de la vérité et de l'incorrection de la connaissance repose sur le principe de non contradiction. Lorsqu'une connaissance ne contient pas de contradiction interne – absence de contradiction que Meier appelle « la possibilité interne » [Meier 2008, p. 24 § 95] de la connaissance – alors cela constitue un critère ou un signe de la correction de cette connaissance. Inversement, lorsque la connaissance contient des éléments qui ne vont pas ensemble, cela est un critère ou un signe de son

217. « Die Kennzeichen der Richtigkeit und Unrichtigkeit der Erkenntnis (criteria veritatis et falsitatis cognitionis), sind die Gründe, aus denen erkannt werden kann, dass eine Erkenntnis wahr, oder dass sie falsch sei. Und sie sind entweder in der Erkenntnis selbst vorhanden, oder nicht. Jene sind die innerlichen, und diese die äusserlichen Kennzeichen der Richtigkeit und Unrichtigkeit (criteria interna et externa veritatis et falsitatis cognitionis). »

in correction. Ainsi, le premier critère interne de la vérité et de la fausseté de la connaissance ne sort même pas de la connaissance étudiée. Il en va un peu autrement avec le second critère interne, puisque celui-ci fait appel à la possibilité de la *connexion* de cette connaissance avec d'autres connaissances :

Les autres signes distinctifs internes de la vérité d'une connaissance résident en ce qu'elle est possible dans une connexion (*possibilitas cognitionis hypothetica*). Par conséquent, 1) lorsqu'elle est une conséquence correcte d'une raison, et 2) une raison de conséquences correctes, §. 94. 93. C'est donc une connaissance vraie lorsqu'elle n'est pas impossible et qu'elle est conforme au principe de raison suffisante. §. 16²¹⁸. [Meier 2008, p. 24 § 96]

Le second critère de la vérité, qui possède également son exact parallèle dans le second critère de l'in correction de la connaissance, celui de l'impossibilité de la connexion, correspond à la possibilité de la connexion logique de la connaissance avec d'autres connaissances à travers la relation de conséquence logique. Il s'agit donc d'un critère interne à la connaissance dans le sens où l'on ne sort pas du plan épistémique de ce que l'on connaît, même si l'on fait intervenir d'autres connaissances particulières. L'idée du caractère interne de ces critères est celle selon laquelle on ne fait appel à rien d'autre que de la connaissance. Sans surprise, la connexion logique est à double sens : soit la connaissance est reliée à des conséquences correctes, soit elle est reliée à des raisons correctes. Ainsi, et comme l'indique l'expression latine que Meier utilise, ce critère se fonde sur la possibilité de placer la connaissance dans des syllogismes hypothétiques valides et faisant appel à d'autres connaissances déjà réputées comme vraies.

Pour finir, dans le paragraphe 98, Meier donne comme à son habitude des préceptes de prudence : la simple satisfaction de ces critères *de notre point de vue*, c'est-à-dire du point de vue de l'individu qui étudie ses connaissances,

218. « Das andere innerliche Kennzeichen der Wahrheit einer Erkenntniss besteht darin, wenn sie in einem Zusammenhange möglich ist (*possibilitas cognitionis hypothetica*). Folglich 1) wenn sie eine Folge richtiger Gründe, und 2) ein Grund richtiger Folgen ist, §. 94. 93. Es ist demnach eine Erkenntniss wahr, wenn sie nicht unmöglich ist, und dem Satze des zureichenden Grundes gemäss ist §. 16. »

ne suffit pas à pouvoir affirmer avec certitude la vérité ou la fausseté de la connaissance. Par exemple, ce n'est pas parce que nous n'apercevons pas d'impossibilité interne à la connaissance qu'elle n'en n'a pas. L'application de ces critères dépend fortement de l'étendue de nos connaissances, c'est-à-dire de notre point de vue. Ce paragraphe 98 se conclut d'ailleurs sur l'idée que les hommes ne sont pas omniscients. Nous examinons la constitution et les connexions logiques de nos connaissances, mais notre examen est limité. Avec ces dernières remarques sur la prudence dont on doit faire preuve dans l'application des critères de la vérité, Meier se situe clairement dans une logique qui est une épistémologie pratique, une épistémologie de la construction de la connaissance.

Kant n'est sans doute pas très éloigné de cette conception de la logique puisqu'il commente abondamment ce passage sur les critères de la vérité. Le simple fait de donner de l'importance à la question de la reconnaissance et de la distinction des connaissances vraies ou correctes et des connaissances fausses ou incorrectes est un signe que la réflexion concerne l'établissement d'une épistémologie pratique. De la même manière, dans la troisième section de l'introduction à la « Logique transcendantale » au sein de la *Critique de la raison pure*, Kant transforme la question de la définition de la vérité en question de la reconnaissance de la vérité :

La définition nominale de la vérité, selon laquelle elle consiste en la conformité de la connaissance avec son objet, est ici accordée et pré-supposée ; on désire toutefois savoir quel est le critère universel et sûr de la vérité d'une quelconque connaissance²¹⁹. [CRP, A 58/B 82]

Dans le cours de logique transcrit par Jäsche, Kant précise quelques caractéristiques des critères que l'on recherche, notamment leur caractère *applicable* :

En fait la question qui se pose ici est de savoir si, et dans quelle mesure

219. « Die Namenerklärung der Wahrheit, das sie nämlich die Übereinstimmung der Erkenntnis mit ihrem Gegenstände sei, wird hier geschenkt und vorausgesetzt; man verlangt aber zu wissen, welches das allgemeine und sichere Kriterium der Wahrheit einer jeden Erkenntnis sei. »

il y a un critère de la vérité certain, universel et pratiquement applicable. Car tel est le sens de la question : *qu'est-ce que la vérité*²²⁰ ?
[*Log.*, IX, 50]

Le point important n'est donc pas la définition de la vérité, question d'ordre plutôt métaphysique, mais bien plutôt la question de pouvoir déterminer concrètement la valeur de vérité d'un jugement. Cette seconde question est d'ordre logique, et, dans la mesure où la réponse se fait par des critères que l'on peut appliquer, il s'agit d'une question d'épistémologie. Nous allons donc étudier le traitement de la question des critères de la vérité et de la fausseté par Kant dans sa discussion du texte de Meier.

La première remarque que l'on peut faire à la lecture des passages de Kant dans lesquels il commente ces paragraphes de Meier est le fait que la terminologie est plus fournie, moins stable, et la classification plus complexe. En continuant la lecture de la *Logique* de Jäsche, nous constatons que Kant reformule la distinction entre critères internes et critères externes à l'aide de la distinction entre forme et matière :

Pour être à même de trancher cette importante question, il nous faut soigneusement distinguer dans notre connaissance ce qui appartient à sa *matière* et se rapporte à *l'objet*, de ce qui concerne la simple *forme* comme la condition sans laquelle une connaissance ne serait, de façon générale, pas une connaissance²²¹. [*Log.*, IX, 50]

L'« importante question » est celle de l'existence d'un critère universel, certain et applicable de la vérité, que Kant pose dans la citation que nous avons faite plus haut²²². Le critère matériel de la vérité est celui qui prend en considération l'objet de la connaissance. Il s'agit alors, clairement, de la conformité de la connaissance avec son objet. Le critère formel ne prend en considération que la forme de la connaissance, et fait donc abstraction de

220. « Es fragt sich nämlich hier: Ob und in wie fern es ein sicheres, allgemeines und in der Anwendung brauchbares Kriterium der Wahrheit gebe? Denn das soll die Frage: Was ist Wahrheit? bedeuten. »

221. « Um diese wichtige Frage entscheiden zu können, müssen wir das, was in unserm Erkenntnis zur Materie desselben gehört und auf das Objekt sich bezieht, von dem, was die bloße Form, als diejenige Bedingung betrifft, ohne welche ein Erkenntnis gar kein Erkenntnis überhaupt sein würde, wohl unterscheiden. »

222. Voir p. 314.

la relation de la connaissance à son objet. Ainsi, le critère matériel de la vérité se rapporte à ce que Meier appelle les critères externes, alors que le critère formel de la vérité se rapporte à ce que Meier appelle les critères internes, à savoir la possibilité interne de la connaissance et la possibilité de la connexion de la connaissance avec d'autres connaissances. Kant ajoute que le fait de satisfaire les critères formels n'est qu'une condition *sine qua non* du fait d'être une connaissance. La correction formelle est une qualité essentielle de la connaissance. Ce caractère essentiel de la correction formelle rapproche le critère formel kantien de la manière dont Meier définit la correction de la connaissance : une connaissance qui ne satisfait pas ce que Kant entend par la correction formelle peut certes prétendre et sembler être une connaissance, mais elle n'en est pas réellement une, ce qui est la définition de l'incorrection pour une connaissance selon Meier. Mais pour autant, la correction formelle ne suffit pas pour assurer de la vérité de cette connaissance. Là encore, nous ne sommes pas éloignés du discours de Meier avec ses principes de prudence. Cependant, au sein du discours kantien, l'enjeu de cette distinction est de mettre en avant qu'un critère matériel universel de la vérité n'est pas possible, et que le critère formel est nécessaire mais non suffisant.

Nous trouvons par ailleurs dans les remarques que Kant a laissées dans les marges de son exemplaire du manuel de Meier, une nouvelle classification des critères à l'intérieur de ce qu'il appelle dans la *Logique de Jäsche* les critères formels de la vérité. Dans la mesure où il s'agit d'un commentaire direct, il reprend clairement le vocabulaire de Meier concernant la distinction entre les critères internes et les critères externes, mais il conçoit cette distinction différemment :

Le critère interne de l'incorrection repose sur la contradiction des concepts entre eux, ou sur le manque de rapport ; l'externe, lorsqu'il contredit d'autres choses ou lorsqu'il est déterminé par des fondements extérieurs qui est un critère d'incorrection ²²³. [*Réfl. log.*, XVI, 238-239]

223. « Die inneren Kenntnisse der Unrichtigkeit beruhen auf dem Widerspruche des Begriffe unter einander oder dem Mangel des Zusammenhanges; die äußern: wenn sie andern Dingen widerspricht oder durch äußere Gründe bestimmt worden, die Ein Merkmal der Unrichtigkeit ist. »

Ici, Kant semble comprendre la distinction entre les critères internes et les critères externes de manière plus littérale que Meier. L'idée est alors celle selon laquelle le critère interne ne concerne que la connaissance particulière que l'on examine, que sa composition interne, c'est-à-dire son manque de contradiction interne ; alors que le critère externe concerne le rapport qu'entretient la connaissance avec des connaissances qui lui sont extérieures. Cela est tout à fait pertinent avec ce que nous venons de voir concernant l'impossibilité d'un critère matériel, universel, certain et applicable de la vérité. Ce critère matériel de la vérité correspond à ce que Meier appelle un critère extérieur de la vérité et qu'il ne détaille d'ailleurs pas davantage. Dans la mesure où ce type de critère est considéré par Kant comme tout simplement impossible, il reporte le qualificatif d'externe aux critères qui concernent la connexion de la connaissance avec d'autres connaissances. Il faut cependant ajouter que ce glissement de la terminologie semble également se référer à la distinction entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques. En effet, ce que Kant appelle un critère interne correspond à un critère analytique se fondant sur le principe de non-contradiction et ne nécessitant pas de sortir du jugement. Ainsi, les critères extérieurs correspondent à des critères synthétiques faisant appel à quelque chose qui se trouve en dehors du jugement lui-même. À notre connaissance, Kant ne fait pas explicitement ce rapprochement, toutefois nous retrouvons dans une note très courte de Kant en marge du paragraphe 96 de Meier proposant la critère interne de la possibilité de la connexion, la mention de la distinction entre des marques synthétiques et des marques analytiques de la vérité [*Réfl. log.*, XVI, 249].

Pour compléter le tableau, il faut ajouter que Kant mobilise également la distinction entre des critères objectifs et des critères subjectifs de la vérité à l'intérieur même des critères internes, ceux qui se rapportent donc au caractère formel qu'il avait qualifié de subjectif dans la *Logique de Jäsche* [*Log.*, IX, 50]. Le passage est un commentaire en marge des paragraphes de Meier, commentés à partir p. 312 :

Le critère objectif de la vérité est l'accord des représentations entre elles dans un jugement d'après les lois générales de l'entendement et

de la raison, c'est-à-dire à travers des intuitions et des concepts.
Le critère subjectif de la vérité est l'accord d'un jugement avec d'autres,
aussi bien dans un même sujet que dans des sujets différents²²⁴. [*Réfl. log.*,
xvi, 245]

Dans ce passage, Kant reprend la distinction que Meier fait entre la possibilité interne de la connaissance et la possibilité de la connexion. En effet, ce passage se situe dans la marge de la page dans laquelle Meier expose cette distinction. Nous avons déjà constaté que la terminologie varie : ici, le critère objectif est du côté formel et non du côté matériel comme cela est le cas dans la *Logique de Jäsche*. Cela peut s'expliquer par le fait que le caractère objectif auquel Kant pense ici est relatif à la *possibilité* de l'objet du jugement, non à la *conformité* de la connaissance avec l'objet. Il exprime ce point de vue dans une autre remarque en marge des mêmes pages de l'ouvrage de Meier :

La possibilité ou l'impossibilité de la connaissance est soit objective, soit subjective. La première est déterminée par l'impossibilité de l'objet, la seconde par l'impossibilité de la représentation de celui-ci.²²⁵. [*Réfl. log.*, xvi, 240]

Il apparaît ici clairement que la possibilité ou l'impossibilité objective de la connaissance est un critère formel, et, *de ce point de vue*, subjectif de la vérité dans la mesure où il repose sur la possibilité, logique, de l'objet de la connaissance. La possibilité, ou l'impossibilité, subjective de la connaissance concerne quant à elle la représentation de l'objet, c'est-à-dire, dans le contexte épistémologique qui est celui de l'enseignement de la logique par Kant, la manière de construire la représentation pour en faire une connaissance.

Le point de vue est donc différent : il s'agit ici de la question de la possibilité comme critère de vérité et non directement de la possibilité d'un critère de vérité. Pour le dire autrement, lorsque la question est celle de la possibilité

224. « Das objektive criterium der Wahrheit ist die Übereinstimmung der Vorstellungen in einem Urtheil unter einander nach den allgemeinen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft. D. i. durch Anschauungen oder Begriffe.

Das subjektive criterium der Wahrheit ist die Übereinstimmung eines Urtheils mit anderen so wohl in demselben Subjekt als in Verschiedenen. »

225. « Die Möglichkeit oder Unmöglichkeit der Erkenntnis ist entweder objectiva oder subjectiva; die erste wird durch die Unmöglichkeit des Gegenstandes, die zweite durch die Unmöglichkeit der Vorstellung desselben bestimmt. »

d'un critère de la vérité, alors la distinction porte entre un critère matériel, objectif dans le sens où il se rapporte à la conformité à l'objet, et un critère formel, subjectif; mais lorsque la question est celle de la possibilité *comme* critère de la vérité, la distinction porte alors entre la possibilité interne du jugement et la possibilité externe du jugement, c'est-à-dire la possibilité du jugement pris en relation avec d'autres jugements. Kant qualifie la première d'objective dans le sens où si le jugement comporte des contradictions internes, alors l'objet même du jugement est logiquement impossible. C'est par exemple le cas d'une connaissance qui prétend porter sur un cercle carré ou la quadrature du cercle. Les contradictions internes du concept de cercle carré font que l'objet même est impossible. La seconde possibilité du jugement, celle qui considère sa possibilité relativement à d'autres jugements, est appelée ici par Kant la possibilité subjective dans la mesure où le passage d'un jugement à un autre, c'est-à-dire l'établissement de la possibilité de la connexion des jugements, fait appel à la faculté de juger, c'est-à-dire à l'activité de l'agent épistémique, celui qui construit la connaissance.

Pour rendre les changements de terminologie plus clairs, nous pouvons les rassembler dans un tableau :

Meier	Critère interne		Critère externe non détaillé
	Possibilité interne	Possibilité de la connexion	
Kant	Critère formel (subjectif, <i>i.e.</i> se rapportant à l'entendement)		Critère matériel (objectif, <i>i.e.</i> se rapportant à l'objet)
	Possibilité interne	Possibilité externe	
	Critère objectif (impossibilité de l'objet)	Critère subjectif et/ou intersubjectif (impossibilité de l'accord du jugement avec d'autres jugements)	

Ce qui est particulièrement intéressant dans la remarque citée plus haut ²²⁶ est le fait que Kant remplace la « connaissance » par des « jugements ». Ainsi, le critère de la possibilité interne de la connaissance concerne la non-contradiction des représentations dans un jugement, c'est-à-dire la non-contradiction des concepts au sein d'un jugement. Quant au critère de la connexion des connaissances, il devient celui de l'accord des *jugements*. Ce glissement n'a pas de conséquence tant que l'on reste dans le cadre d'un agent épistémique seul : l'accord de ses jugements entre eux est similaire à l'accord de ses connaissances entre elles ; ne pas former des jugements qui se contredisent entre eux revient à ne pas avoir de connaissances qui se contredisent entre elles. Mais, dans la mesure où la connaissance correspond au contenu propositionnel du jugement et que le jugement contient également l'acte de justification de ce contenu, c'est-à-dire l'acte par lequel le sujet unifie et synthétise les éléments de ce contenu propositionnel, ce glissement donne du sens à l'idée de faire intervenir la question de l'accord avec les jugements d'autrui. Il ne s'agit alors pas simplement de ne pas avoir de contradiction d'une connaissance avec les autres connaissances tenues pour vraies par autrui, mais bien plutôt d'un accord des jugements, et donc également des actes de synthèse qui jouent le rôle de justification de ces connaissances. Cela implique non seulement que différents agents épistémiques soient en accord sur la valeur de vérité du contenu propositionnel du jugement, mais également qu'ils soient en accord sur les actes de synthèse qui amènent à ce résultat, c'est-à-dire sur la *construction* même de ce contenu propositionnel et de sa valeur de vérité.

C'est donc le glissement de la thématique de la connaissance à la thématique du jugement qui permet à Kant d'ouvrir un espace pour un critère intersubjectif de la vérité. Le fondement philosophique kantien de l'importance et du rôle de la pratique sociale de l'argumentation, du test de nos jugements sur l'entendement d'autrui, est profondément ancré dans le fait que Kant propose une logique du jugement et non une logique des propositions.

Dans un autre passage dans lequel il commente les mêmes pages de Meier, Kant présente cette idée de critère de la vérité par la confrontation avec autrui

226. Voir p. 317.

en utilisant une terminologie et une conception du jugement davantage propre à la philosophie transcendantale :

Ce qui est valide en général est également valide pour moi (fondements des jugements moraux). Ce qui doit être valide pour ma raison doit être valide en général (fondement de l'instinct de communiquer sa connaissance à d'autres, sorte d'expérimentation logique et de l'iniquité de l'interdiction d'écrire ce que l'on pense dans les choses religieuses). La fausseté jaillit lorsque le jugement d'après des lois subjectives de la raison ou d'autres forces de connaissance est pris pour un [jugement d'après des lois] objectives²²⁷. [*Réfl. log.*, XVI, 245]

Dans cette remarque, Kant fait une distinction en forme d'opposition entre le fonctionnement du jugement moral et celui du jugement théorique relativement à la question de la validité intersubjective. La question du jugement moral est en dehors du champ d'étude de notre travail, mais l'idée générale est celle selon laquelle l'universalité de la maxime *fait* sa validité morale ; alors que dans le jugement théorique, la validité intersubjective est simplement un *moyen de reconnaître* la validité du jugement. Mais avant de détailler cette relation entre la validité d'un jugement et l'accord intersubjectif qu'il rencontre – ou doit rencontrer – remarquons que ce paragraphe de Kant met en avant l'idée d'une expérimentation logique. En effet, la relation entre la reconnaissance de la validité d'un jugement et sa validité intersubjective est qualifiée par Kant comme le fondement non seulement d'un instinct de communication et de l'importance de la liberté d'expression, mais également et surtout, pour ce qui nous concerne, d'une « sorte d'expérimentation logique ». Kant met en relation ce qu'il appelle « l'instinct de communiquer sa connaissance à d'autres » et cette « sorte d'expérimentation logique », c'est-à-dire une dimension anthropologique et une dimension logique et épistémologique. Il est clair que Kant donne des explications d'ordre anthropologique à l'idée de communication des pensées et des connaissances. Cependant, cela

227. « Was allgemein gültig ist, ist auch vor mich gültig (Grund der moralischen Urteile). Was vor meine Vernunft gültig sein soll, muß allgemein gültig sein (Grund des Trieb, sein Erkenntnis mit anderen zu kommunizieren, gleichsam logisch experiment, und Unbilligkeit des Verbots, in Religionssachen zu schreiben, was man denkt). Falscheit entspringt, wenn das Urteil nach subjektiven Gesetzen der Vernunft oder anderen Erkenntniskräften vor ein objektives genommen wird. »

ne signifie pas que ce soient ces explications qui éclairent l'importance et le rôle de la communication et de la pratique sociale de l'argumentation. Bien au contraire, nous voyons dans ce passage que c'est une relation philosophique qui est au fondement de cette donnée anthropologique. De son côté, le caractère expérimental de ce critère associé au fait qu'il fonctionne principalement sur la question de la validité plutôt que sur la question de la valeur de vérité le rapproche de l'utilisation des jugements provisoires dont nous avons traités plus haut²²⁸. En effet, un jugement provisoire est un jugement dont la justification n'est pas encore suffisante. Le caractère provisoire d'un jugement n'est pas directement lié à sa valeur de vérité : un jugement provisoire peut être vrai tout comme il peut être faux, simplement l'agent épistémique n'a pas encore suffisamment d'éléments de justification pour décider de cette valeur de vérité. En revanche, Kant insiste sur le fait qu'un jugement provisoire est le départ de la construction d'une connaissance, un point de départ sur le fondement duquel nous faisons des expériences. Il apparaît clairement ici que ces expériences, ou expérimentations, peuvent être d'ordre logique ou épistémologique et consister en la confrontation de nos jugements à l'entendement d'autrui, notamment pour mettre à l'épreuve la manière dont nous construisons la justification du contenu propositionnel du jugement.

Dans ce passage, l'utilisation du vocabulaire de la validité du jugement plutôt que celui du critère de vérité, et donc de valeur de vérité nous amène à faire le rapprochement avec la manière dont Kant fait le lien entre la validité objective du jugement et la validité universelle de ce jugement. Nous avons déjà mentionné ce rapprochement au sujet de la modalité du jugement²²⁹ en nous appuyant sur un passage des *Prolégomènes*. Cependant, Kant présente également ce rapprochement dans la troisième section du « Canon de la raison pure » au sein de la *Critique de la raison pure* au moment où il introduit l'idée de tester ses jugements sur l'entendement d'autrui :

Mais la vérité repose sur l'accord avec l'objet, vis-à-vis duquel par

228. Voir section 5.2.1 et plus particulièrement p. 295.

229. Voir section 2.4.1 et plus particulièrement p. 129

conséquent les jugements de tout entendement doivent être d'accord (*consentientia uni tertio consentiunt inter se*). La pierre de touche de l'assentiment, pour reconnaître s'il s'agit d'une conviction ou d'une simple persuasion, est donc, de façon extérieure, la possibilité de la communiquer, et de trouver que l'assentiment possède une validité pour la raison de chaque être humain ; car dès lors, du moins est-ce une présomption que la raison d'être de l'accord de tous les jugements, indépendamment de la diversité des sujets entre eux, reposera sur le fondement commun, à savoir l'objet, avec lequel ils s'accorderont par conséquent tous, prouvant ainsi la vérité du jugement²³⁰. [CRP, A 820-821/B 848-849]

Ce passage rassemble un certain nombre d'éléments de notre argumentation. Mais tout d'abord, il nous faut clarifier le contexte de ce passage. Kant vient de présenter la distinction entre persuasion et conviction. Comme nous l'avons vu dans la section 3.3²³¹, Kant définit la persuasion comme un assentiment qui n'est causé que par des causes subjectives alors que la conviction se fonde sur des raisons objectives. La distinction porte donc sur la manière dont on justifie sa connaissance plutôt que sur la valeur de vérité. Kant présente même le critère de l'accord intersubjectif comme un critère de distinction entre conviction et persuasion, et non comme un critère de la vérité comme il le fait dans son enseignement de la logique. Cependant il faut bien remarquer d'une part que le contexte est dans ce passage la distinction, au sein de l'assentiment, c'est-à-dire de l'acte de tenir pour vrai, entre la persuasion et la conviction ; et d'autre part que ce sur quoi se fonde la distinction est également ce qui est en jeu dans la définition de l'erreur. Cela explique que le même critère, celui de l'accord intersubjectif, intervienne en ce qui concerne la reconnaissance de la persuasion et la reconnaissance de

230. « Wahrheit aber beruht auf der Übereinstimmung mit dem Objekte, in Ansehung dessen folglich die Urteile eines jeden Verstandes einstimmig sein müssen (*consentientia uni tertio consentiunt inter se*). Der Probestein des Fürwahrhaltens, ob es Überzeugung oder bloße Überredung sei, ist also äußerlich die Möglichkeit, dasselbe mitzuteilen, und das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden; denn alsdann ist wenigstens eine Vermutung, der Grund der Einstimmung aller Urteile ungeachtet der Verschiedenheit der Subjekte unter einander werde auf dem gemeinschaftlichen Grunde, nämlich dem Objekte, beruhen, mit welchem sie daher alle zusammenstimmen und dadurch die Wahrheit des Urteils beweisen werden. »

231. Voir notamment p. 164.

l'erreur. En outre, nous retrouvons également dans ce passage le vocabulaire du critère *extérieur* que nous avons rencontré dans la discussion des critères de la vérité au sein de l'enseignement de la logique.

La raison pour laquelle nous retrouvons cette même idée de l'accord intersubjectif au sujet de la persuasion et au sujet de l'erreur est le fait que ces deux phénomènes ont les mêmes causes. Dans les deux cas, il s'agit d'une illusion d'objectivité. Le moyen que Kant met ici en avant afin de reconnaître cette illusion d'objectivité est la communication de nos jugements à autrui. Notons d'ores et déjà que Kant présente cela comme un test, une sorte d'expérience que l'on conduit sur nos jugements. On le lit encore plus clairement dans le paragraphe qui suit la citation précédente dans la *Critique de la raison pure* :

la manière dont on met à l'épreuve, sur l'entendement d'autres personnes, les fondements de cet assentiment qui pour nous possèdent une valeur, afin de déterminer s'ils produisent sur une raison étrangère exactement le même effet que sur le nôtre, est pourtant, certes seulement subjectif, non pas bien sûr de produire la conviction, mais néanmoins de découvrir la validité simplement personnelle du jugement, c'est-à-dire quelque chose qui en lui relève de la seule persuasion ²³².
[CRP, A 821/B 849]

Dans ce passage, Kant présente le critère de l'intersubjectivité de telle manière que nous comprenons qu'il s'agit d'un critère expérimental. Sur la base du jugement dont on veut tester la validité, c'est-à-dire sur la base d'une hypothèse, nous construisons une sorte de protocole : nous exposons les raisons sur lesquelles reposent notre jugement à autrui pour constater l'accord ou le désaccord. Si les raisons sur lesquelles repose le jugement sont des raisons objectives, autrui devrait également les accepter et sera par conséquent convaincu du jugement. En revanche, si ces raisons s'avèrent être de l'ordre de principes subjectifs résultant d'une influence inaperçue de la sensibilité

232. « der Versuch aber, den man mit den Gründen desselben, die für uns gültig sind, an anderer Verstand macht, ob sie auf fremde Vernunft eben dieselbe Wirkung tun, als auf die unsrige, ist doch ein, obzwar nur subjektives Mittel, zwar nicht Überzeugung zu bewirken, aber doch die bloße Privatgültigkeit des Urteils, d. i. etwas in ihm, was bloße Überredung ist, zu entdecken. »

sur l'entendement, alors autrui ne sera pas convaincu du jugement parce qu'il ne partage pas la même sensibilité personnelle que nous. Ici nous retrouvons l'idée que la correction formelle du jugement, c'est-à-dire l'accord du jugement avec les lois de l'entendement n'est qu'une condition nécessaire mais pas suffisante pour la vérité du jugement. Cependant, la signification est tout autre que la signification purement formelle relative au simple manque de contradiction, qui pouvait être celle du contexte de l'enseignement de la logique. En effet, il s'agit de vérifier l'objectivité de la *formation* du jugement, ou, pour le dire plus précisément, de vérifier que la formation du jugement ne se fait pas sur la base de principes purement subjectifs et propres à celui qui forme le jugement. Il ne s'agit donc pas simplement de vérifier l'absence de contradiction, mais bien plutôt de contrôler la construction du jugement.

L'argumentation de Kant en faveur de la relation entre l'objectivité d'un jugement et sa validité intersubjective fonctionne sur l'idée selon laquelle la cause de l'accord intersubjectif est la validité objective du jugement. Kant utilise alors l'expression « raison d'être ». Dans la mesure où la validité objective du jugement est la raison d'être de l'accord intersubjectif, cet accord intersubjectif est, en retour, le moyen de connaître la validité objective. Nous n'arrivons cependant pas à une relation nécessaire dans la mesure où rien ne permet d'écartier la possibilité que l'accord soit le résultat d'une convergence des sensibilités. En effet, rien n'empêche que deux personnes aient des sensibilités personnelles suffisamment similaires pour qu'elles puissent être en accord dans l'erreur. Cependant, cette explication de l'accord intersubjectif est moins probable que celle qui consiste à dire qu'il s'explique par l'objectivité du jugement, c'est-à-dire le fait que le jugement repose sur des éléments de justification qui sont partagés par tous les hommes, à savoir l'entendement, ses concepts et son activité de synthèse. C'est pourquoi Kant présente le résultat de ce test comme une simple « présomption ». Le désaccord d'autrui est un simple indice que le jugement exposé repose sur des éléments de justification subjectifs et donc non objectivement valides.

Il faut cependant préciser deux choses. Tout d'abord, le fonctionnement de cette mise à l'épreuve de nos jugements sur l'entendement d'autrui implique qu'il soit réalisé sur plusieurs individus différents. Le nombre de personnes

sur lesquelles est fait le test est tout aussi important que la diversité de leur horizon. Nous retrouvons alors des considérations anthropologiques et ce que Kant dit relativement au pédant qui ne sait pas bien appliquer ses concepts aux phénomènes parce qu'il ne communique que dans le cadre scolaire. En effet, dans la mesure où il ne sort jamais du cadre scolaire, le pédant ne se confronte jamais qu'à un seul point de vue, celui de l'écopier ou de l'étudiant. Dans la mesure où le critère extérieur de la vérité, c'est-à-dire le test de nos jugements sur l'entendement d'autrui, cherche à identifier, au sein du jugement, ce qui relève de la sensibilité subjective et personnelle de celui qui porte le jugement, il est bon de faire varier la sensibilité de ceux à qui l'on présente le jugement.

Le second point à préciser concerne la portée du test. Ce test cherche à déterminer l'objectivité d'un jugement, c'est-à-dire la validité objective de la manière dont est construite l'unité des représentations qui constituent le contenu propositionnel du jugement. Il ne s'agit donc pas tant d'un accord sur la valeur de vérité du contenu propositionnel que d'un accord sur la manière de justifier ce contenu propositionnel, un accord relatif aux raisons sur lesquelles reposent le jugement. Le fait que tout le monde soit d'accord avec ce que je dis ne signifie pas que mon jugement est objectivement valide, encore faut-il que tout le monde soit d'accord avec la manière dont je le dis. Par exemple, Kant précise ce point dans la présentation de ce critère de la vérité dans la *Logique de Jäsche*, mais en prenant le point de vue opposé, celui du désaccord :

L'incompatibilité du jugement des autres avec le nôtre doit donc être considérée comme un signe extérieur de l'erreur et une invitation à rechercher comment nous avons procédé pour aboutir à notre jugement, sans qu'il soit question par là de le rejeter tout aussitôt. Car il est possible qu'on ait raison *sur le fond* et qu'on ait tort seulement *sur la forme*, c'est-à-dire dans le discours²³³. [*Log.*, IX, 57]

233. « Die Unvereinbarkeit Anderer Urteile mit den unsrigen ist daher als ein äußeres Merkmal des Irrtums und als ein Wink anzusehen, unser Verfahren im Urteilen zu untersuchen, aber darum nicht sofort zu verwerfen. Denn man kann doch vielleicht recht haben in der Sache und nur unrecht in der Manier, d. i. dem Vortrage. »

Dans ce passage nous retrouvons l'idée d'un critère *extérieur* de la vérité, c'est-à-dire, dans le vocabulaire de Kant, d'un critère qui concerne la relation du jugement avec d'autres jugements ; ces derniers pouvant également être des jugements d'autres personnes. Cependant, alors que dans le passage de la *Critique de la raison pure* Kant insistait, avec l'idée qu'il s'agit d'une simple « présomption », sur le fait que l'accord intersubjectif ne garantit pas avec une certitude absolue l'objectivité du jugement, il insiste ici sur le fait que le désaccord ne signifie pas nécessairement un manque d'objectivité du jugement. Cette fois, l'argument se fonde sur la distinction entre le contenu du jugement, « le fond », et la forme du jugement, à savoir sa présentation dans le discours. La distinction entre contenu et forme du jugement ne se confond pas dans ce passage avec la distinction entre la matière du jugement, son objet, et sa forme logique. Cette autre distinction concerne la distinction entre le critère matériel de la vérité – l'accord avec l'objet – et le critère formel de la vérité – l'accord avec les lois logiques et les facultés de connaissance. Mais ici, nous sommes clairement déjà du côté du critère formel de la vérité. Dans ce passage, la distinction porte en réalité entre le jugement et la présentation de celui-ci dans le discours. En effet, pour pouvoir tester nos jugements sur l'entendement d'autrui, il nous faut les lui communiquer, les lui présenter dans un discours. Ce discours doit alors réussir à faire comprendre à la fois le contenu propositionnel du jugement, mais également la manière dont on justifie l'unité des représentations que ce contenu contient, la manière dont on construit ce contenu propositionnel. Il doit réussir à exposer et faire comprendre les raisons sur lesquelles se fonde le jugement. C'est pourquoi ce discours doit prendre une forme argumentative : nous exposons les raisons du jugement sous forme d'arguments. Si ces arguments emportent l'assentiment de la personne à laquelle nous les exposons, alors cela est un signe, un indice de l'objectivité des raisons qu'ils expriment. En revanche, si ces arguments ne réussissent pas à emporter l'assentiment de cette personne, alors cela est un signe du manque d'objectivité de ces raisons. Ce que Kant souligne ici est le fait que cet échec peut également être le résultat d'une faille de l'expression des raisons du jugement. Une argumentation peut échouer soit parce que les raisons qu'expriment les arguments ne sont pas objectivement valides, soit

parce que les arguments sont mal formulés.

Ainsi, le test de nos jugements sur l'entendement d'autrui procure davantage un indice qu'un critère de la validité des jugements. Cependant, dans la mesure où l'erreur est le résultat d'une illusion à l'intérieur de nos facultés de connaissances, il s'agit également du seul moyen à notre disposition pour identifier le caractère subjectif des raisons que l'on tient pour objectives. Nous avons néanmoins montré dans cette section, outre quelques aspects concrets du fonctionnement de la pratique de l'argumentation dans la construction de la connaissance, que le rôle et l'importance de la pratique de l'argumentation dans la construction de la connaissance trouvent leur explication philosophique dans la conception kantienne du jugement et dans la distinction, à la base de la philosophie transcendantale, entre sensibilité et entendement.

Ces considérations de Kant rejoignent ce qu'il exprime au § 40 de la *Critique de la faculté du juger* [CFJ, v, 293-296] dans le cadre de sa réflexion sur la communication à travers le jugement de goût. Dans ce passage de la troisième *Critique*, Kant introduit en effet l'idée de « sens commun » [CFJ, v, 293]. Le sens commun est ce qui nous permet de porter des jugements. Le fait qu'il soit *commun*, c'est-à-dire partagé par tous les hommes et femmes qui portent des jugements, est ce qui justifie la prétention à l'objectivité de nos jugements. Kant relie cette idée à ce qu'il appelle les trois maximes du sens commun²³⁴. Ces trois maximes sont celles de la pensée autonome, de la pensée élargie et de la pensée conséquente. Les réflexions sur la place de la pratique de l'argumentation dans la construction de nouvelles conséquences selon Kant se rattache plus particulièrement à la seconde dans la mesure où il s'agit de penser en se plaçant d'un point de vue universel. Le point de vue universel est ce qui est visé par la pratique concrète de l'argumentation dans la mesure où, comme nous venons de l'établir, celle-ci permet d'identifier et de corriger ce qui, dans nos jugements, ne relève que de la subjectivité privée. Mais la seconde maxime ne va pas sans les deux autres et toutes les trois présentent une réflexion de Kant relative à la conduite épistémique à tenir

234. Pour une analyse plus détaillée de l'idée de sens commun et de la manière dont elle se rattache aux trois maximes du sens commun, le lecteur peut se référer à [Deligiorgi 2005, pp. 77-85] et à [Berner 2007a, pp. 133-147].

pour la construction de nouvelles connaissances, réflexion qui se fonde sur la conception kantienne du jugement. La première maxime, celle de la pensée autonome, demande à ce que nous proposons une position théorique que l'on s'efforce de comprendre et que l'on ne la défende donc pas de manière mécanique en répétant des arguments appris par cœur. Cela signifie notamment que les jugements proposés doivent être le produit de l'activité de l'entendement de la personne qui les avance. Cette première maxime est complétée par la seconde, celle de la pensée élargie. Dans la mesure où, comme nous venons de le souligner, l'adoption concrète d'un point de vue universel n'est possible qu'à travers la pratique sociale de l'argumentation, la mise en place de cette seconde maxime permet également de s'assurer que le jugement que nous proposons est bien le fruit de notre activité intellectuelle et non celui de nos préjugés. La troisième maxime, celle de la pensée conséquente, demande à ce que nous soyons en accord avec nous-même. Kant souligne qu'elle est la plus difficile et qu'elle est le résultat des deux autres²³⁵. Nous pouvons également souligner l'importance de l'argumentation relativement à cette troisième maxime : la mise à l'épreuve de nos jugements sur l'entendement d'autrui peut nous faire prendre conscience de conséquences de nos positions sur lesquelles nous n'aurions pas encore porté notre attention pour des raisons relatives à notre subjectivité privée. Ainsi, la pratique de l'argumentation est importante pour chacune des trois maximes du sens commun. Mais dans la mesure où nous avons identifié le fondement de la nécessité de cette pratique de l'argumentation dans la conception kantienne du jugement, nous allons pouvoir mettre en évidence d'autres conséquences et d'autres règles pour la pratique de l'argumentation selon cette conception.

Nous avons vu dans la section 5.2.2²³⁶ comment la pratique de l'argumentation permet de restreindre les prétentions théoriques des jugements sur des objets métaphysiques à la modalité problématique afin de permettre l'articulation avec des raisons pratiques et la constitution de la croyance morale de la raison. Dans la mesure où l'usage polémique de la raison pure a pour

235. C'est pourquoi Christian Berner [Berner 2007a, p. 144] souligne qu'il y a un mouvement dialectique entre les trois maximes.

236. Voir p. 299 et suivantes.

objectif de faire prendre conscience, dans la pratique même du discours, du statut problématique des propositions de la métaphysique spéciale concernant l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme du simple point de vue théorique, alors le déroulement de cette polémique est différent d'une argumentation dont le but serait de convaincre autrui ou d'évaluer un jugement en vue de l'améliorer. Dans la polémique métaphysique, nous n'avons pas à proposer une justification théorique, c'est-à-dire une argumentation pour défendre les thèses de l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme. Nous devons simplement montrer le manque de validité des argumentations opposées. En somme, la charge de la preuve incombe à la réfutation, et la pratique de l'argumentation vise l'évaluation de leurs arguments.

Mais nous pouvons maintenant élargir cette idée aux jugements problématiques qui ne se situent pas dans le domaine de la métaphysique, et qui n'attendent par conséquent pas une justification pratique comme cela est le cas pour les deux thèses de la métaphysique spéciale dont nous venons de parler. Dans la mesure où un jugement problématique ne prétend être valide que pour celui qui porte le jugement (il peut certes être, de fait, plus largement valide, mais il n'a là-dessus aucune prétention), dans ce cas aussi la charge de la preuve incombe à celui sur lequel l'argumentation est testée. La justification d'un jugement problématique n'a pas besoin de convaincre autrui. En revanche, si cela provoque une contre argumentation tout à fait valide de la part d'autrui, alors le jugement problématique est infirmé. En somme, dans le cas d'un jugement problématique, il n'est pas besoin qu'autrui soit en accord, mais simplement qu'il ne soit pas en désaccord. Concernant le jugement assertorique, dans la mesure où il prétend être valide pour tous ceux qui partagent la même expérience, l'argumentation permettant de le tester doit être convaincante à la condition de l'acceptation de certaines autres propositions, c'est-à-dire à la condition de quelques concessions préalables. La charge de la preuve incombe donc à celui qui propose la thèse à tester, mais il peut faire appel, dans le cadre de son argumentation, à des propositions à propos desquelles il demande simplement un accord préalable. Dans la mesure où le jugement apodictique est, quant à lui, *a priori*, la charge de la preuve incombe encore une fois à celui qui propose la thèse. Cependant, il

n'a pas le droit de faire appel à des éléments de justification qui ne soient pas également justifiés de manière *a priori*.

Pour finir, nous aimerions évoquer l'idée que cette adaptation des règles de l'argumentation en fonction de la modalité du jugement peut s'étendre à la distinction entre les jugements déterminants et les jugements réfléchissants. Très clairement, autant les règles de l'argumentation relatives à la modalité du jugement découlent assez directement de la conception kantienne des modalités du jugement telle que nous l'avons mise en lumière, autant, à notre connaissance, Kant n'évoque pas la possibilité d'un comportement argumentatif différent selon le type de jugement qui est testé. Cela étant dit, il est relativement aisé de voir que les règles d'argumentation sont sans doute différentes selon que l'on a affaire à un jugement déterminant ou à un jugement réfléchissant. En effet, nous avons montré comment le jugement déterminant de Kant se rapproche de l'abduction selon Peirce. Dans le jugement déterminant, un cas particulier est placé sous une règle générale, ou universelle, que l'on connaît par ailleurs. Pour que ce jugement soit convaincant, il faut assurer deux choses. Tout d'abord, la règle évoquée doit bel et bien expliquer le cas particulier dont il est question. Si celui qui propose le jugement déterminant n'arrive pas à convaincre autrui que c'est le cas, alors le jugement reste problématique. En revanche, si autrui réussit à montrer que cette règle générale n'explique pas le phénomène observé, c'est-à-dire qu'elle ne s'applique pas dans ce cas-là, alors le jugement est réputé faux. Ensuite, il faut pouvoir montrer que la règle utilisée est la seule qui peut expliquer le cas particulier que l'on observe. Sans cela, c'est-à-dire si autrui réussit à montrer qu'une autre règle peut tout aussi bien expliquer le phénomène observé, alors le jugement est simplement problématique. En ce qui concerne le cas du jugement réfléchissant, dans la mesure où ce type de jugement propose une règle qui n'était pas connue auparavant, les arguments pour défendre une telle conclusion ne sont pas du même type. La principale différence se situera dans le fait qu'il faudra pouvoir convaincre de la validité de la règle proposée. Il ne suffit pas de montrer que la règle explique le phénomène observé. En effet, elle a été créée précisément à l'occasion de la recherche d'une explication de ce phénomène. Il faut surtout être en mesure de montrer qu'elle n'est pas

complètement arbitraire et *ad hoc*.

Ainsi, il apparaît que la conception kantienne du jugement théorique procure un cadre intéressant pour aborder la question des règles de l'argumentation et peut trouver sa place dans la recherche en théorie de l'argumentation. Certaines théories contemporaines de l'argumentation adoptent une approche pragmatique en définissant l'argumentation comme un échange d'arguments en vue de convaincre l'autre parti²³⁷. L'approche kantienne adopte également une approche pragmatique en ce sens puisqu'elle conçoit l'argumentation comme une pratique, une mise à l'épreuve de nos jugements sur l'entendement d'autrui. Il y a donc à la fois la dimension interactive et la prise en compte du but de l'argumentation. Cependant, alors que les théories contemporaines de l'argumentation se focalisent sur le raisonnement, l'approche kantienne se fonde sur une conception du jugement. Même si nous ne suivons pas Hannah Arendt [Arendt 2003, p. 18] lorsqu'elle affirme que le jugement central chez Kant est le jugement esthétique, il est vrai que le jugement, même théorique, ne se laisse pas nécessairement ramené à un raisonnement de la logique formelle classique.

237. Pour un panorama général des différentes positions théoriques en théorie de l'argumentation, on pourra se reporter à [Eemeren 1996]. L'approche de la dialectique formelle développée par Else Barth et Erik Krabbe adopte une définition de l'argumentation qui implique un échange dynamique d'arguments entre deux partis qui ne partagent pas le même point de vue [Eemeren 1996, p. 263–264]. L'approche pragma-dialectique de Frans H. van Eemeren et Rob Grootendorst définit clairement l'argumentation comme l'échange d'arguments entre deux personnes n'ayant pas la même opinion sur un sujet qui vise à résoudre ce désaccord [Eemeren 1996, p. 276–277]. Douglas Walton aussi situe son étude de l'argumentation dans le cadre de l'échange d'argument et qualifie alors son approche de pragmatique [Walton 2008, p. 1].

Conclusion

Tout en s'appuyant sur une lecture patiente des textes kantien, notre réflexion nous a amené à formuler quelques éléments d'une méthode de l'enquête, méthode impliquant la pratique sociale de l'argumentation. Le principal rôle de cette pratique sociale de l'argumentation se trouve dans l'évaluation et la construction de la justification de la connaissance. Mais avant de détailler plus avant ce qui peut être conclu de nos analyses concernant cette méthode pragmatique de construction de la connaissance rappelons que si l'établissement d'une telle méthode n'est pas l'objectif de Kant, il n'est pas non plus complètement étranger à son discours. Nous avons vu comment la réflexion sur la manière dont nous pouvons construire de nouvelles connaissances s'insère dans la réflexion kantienne, notamment autour de la distinction entre le jugement analytique et le jugement synthétique. Cela est important pour la légitimité de l'utilisation des arguments kantien que nous faisons, et que nous comptons continuer à faire. En effet, dans le discours de Kant, ses arguments ont un sens, lié notamment à l'articulation de ces arguments avec d'autres arguments, c'est-à-dire lié à la situation de ces arguments au sein de sa stratégie argumentative. Ainsi, les réflexions de Kant sur la manière dont nous construisons la connaissance s'insèrent dans une réflexion plus générale sur les limites de la connaissance humaine qui, associée aux considérations sur l'usage pratique de la raison pure, permet d'ouvrir la voie à une métaphysique pratique. L'utilisation de ces réflexions concernant la construction de nouvelles connaissances que nous faisons pour

notre part, bien que se situant en dehors du cadre kantien concernant la possibilité d'une métaphysique spéciale, n'est pourtant pas une trahison du texte et des arguments de Kant. En effet, sous la plume de Kant, ils apparaissent dans un contexte où l'objet de sa réflexion est bel et bien la méthode que l'être humain utilise, ou devrait utiliser, pour construire de nouvelles connaissances. Pour notre part, nous n'articulons tout simplement pas ces arguments avec ceux qui concernent l'impossibilité d'une métaphysique théorique et la nécessité d'une métaphysique pratique. Notre travail vise alors à montrer que ces arguments de Kant restent de bons arguments en dehors même de son projet philosophique, ou de sa propre stratégie argumentative. Nous allons maintenant procéder à quelques remarques concernant les limites de notre réflexion et les perspectives qu'elle ouvre.

Nous avons montré comment le jugement synthétique, au cœur de la réflexion de la *Critique de la raison pure*, est un très bon candidat pour une méthode de construction de nouvelles connaissances. Kant lui-même présente ce type de jugement en mettant en avant son caractère extensif, et le fait qu'il permet de construire de nouvelles connaissances. En ce sens, la question de la méthode de la construction de l'enquête s'articule tout à fait au questionnement central de la première critique. Mais l'idée même du jugement synthétique en tant qu'il étend la connaissance n'est pas important seulement pour la philosophie critique. Nous avons pu voir comment Charles Sander Peirce reprend la distinction entre l'analytique et le synthétique dans le cadre de la recherche d'une logique de l'enquête scientifique. Cette reprise de la part du père fondateur du pragmatisme américain permet aussi de mettre en évidence le fait que le jugement déterminant est important dans l'élaboration de nouvelles connaissance et se rapproche du raisonnement de l'abduction

Nous avons également voulu fonder notre réflexion concernant l'établissement d'une méthode kantienne de l'enquête, notamment sur les trois modalités de l'assentiment. En cela, nous suivions principalement Josef Simon. Les réflexions de Kant sur les modalités de l'assentiment, et plus spécifiquement la manière de distinguer un assentiment purement subjectif d'un assentiment qui se fait aussi sur la base de raisons objectives, nous ont effectivement permis de mettre en avant le rôle et l'importance de l'intersubjectivité dans la

construction de la pensée, le rôle et l'importance du détour de la pensée par l'argumentation face à autrui.

Cependant, les trois modalités de l'assentiment permettent surtout et principalement de faire émerger la question de la croyance morale de la raison et le rôle de l'usage pratique dans cette modalité de l'assentiment. C'est en effet le rôle que Kant donne à cette distinction dans le cadre de sa réflexion. C'est aussi le rôle que joue cette distinction dans la stratégie argumentative de Kant, aussi bien à la fin de la *Critique de la raison pure*, que dans la « Dialectique de la raison pratique pure » au sein de la *Critique de la raison pratique*, ou encore à la fin de la *Critique de la faculté de juger*. L'étude de la manière dont Kant construit sa conception des trois modalités de l'assentiment, et plus particulièrement la modalité de la croyance, nous a en effet montré que cette conception est nécessairement liée d'un côté à la position morale de Kant et de l'autre à la réflexion kantienne sur la nécessité d'une métaphysique fondée sans l'usage pratique de la raison. Par conséquent cette conception ne peut pas être utilisée, au moins dans toute son étendue, en dehors de la réflexion kantienne sur la nécessité d'une métaphysique fondée dans l'usage pratique de la raison. Or, nous voulons situer notre propre réflexion sur le plan strictement épistémologique. Autrement dit, nous voulons que nos considérations concernant la méthode de construction de nouvelles connaissances soient valables indépendamment de la position que l'on prend en matière de philosophie morale. La croyance morale de la raison n'étant concevable que dans le cadre d'une morale rationnelle kantienne, nous devons y renoncer dans la perspective qui est la nôtre.

La principale conséquence de cette limitation de la possibilité d'utiliser la notion de croyance morale dans notre réflexion est la limitation de l'utilisation de la notion d'orientation de la pensée. En effet, dans le cadre de la pensée kantienne, l'orientation de la pensée se fait sur la base de la croyance morale de la raison. Or, cette orientation est importante relativement à la méthode de construction de la connaissance : sans orientation, nous avançons à tâtons, c'est-à-dire sans méthode et de manière non scientifique. Cela implique alors que nous ne pouvons pas faire usage de la conception kantienne de l'orientation de la pensée par la croyance morale de la raison. En revanche, l'usage

régulateur des Idées de la raison permet de diriger le travail de l'entendement. Nous avons alors un moyen d'orientation du travail de construction de connaissance ne faisant appel qu'à l'usage théorique de la raison. Nous pouvons même aller plus loin. Dans la mesure où les trois Idées de la raison pure, qui sont des Idées métaphysiques, tirent leur pouvoir de direction du travail de l'entendement du fait qu'elles réunissent les connaissances sous une unité, nous pouvons les remplacer par l'Idée de l'unité systématique de la connaissance qui présente l'avantage qu'elle est plus strictement épistémologique. Ce déplacement d'intérêt de notre part permet également d'accentuer le rôle de la construction dans l'établissement de nouvelles connaissances. En effet, nous avons montré comment l'Idée d'unité systématique de la connaissance a besoin de passer par un schème pour pouvoir être appliquée, c'est-à-dire pour que l'agent épistémique puisse s'en servir comme moyen d'orientation de son travail, et comment ce schème de l'Idée d'unité systématique de la connaissance se construit à travers l'histoire des sciences. Dans un optimisme tout à fait classique chez les philosophes, Kant considère que son époque peut enfin formuler correctement ce schème. Mais il précise bien que cela n'est possible qu'en s'appuyant sur les essais des époques précédentes.

Nous avons également pu puiser dans les textes de Kant nombre de raisons pour justifier le rôle et l'importance de la pratique sociale de l'argumentation dans la construction de la connaissance. Pour notre réflexion, l'enjeu principal était alors de montrer que le rôle et l'importance de la pratique sociale de l'argumentation dans la construction de la connaissance trouvent leur explication dans des raisons épistémologiques, et non pas dans des raisons simplement anthropologiques. Cette pratique sociale de l'argumentation, ou pragmatique de l'argumentation, intervient au niveau de l'évaluation et de la construction de la *justification* de la connaissance. Dans l'argumentation, nous mettons à l'essai la manière dont nous construisons notre connaissance, la manière dont nous synthétisons et rassemblons les éléments de notre pensée, c'est-à-dire dont nous justifions, pour nous, notre connaissance. Cette mise à l'essai est une sorte d'expérimentation, une mise à l'épreuve de nos jugements sur l'entendement d'autrui. Nous faisons sortir la construction de notre pensée de la simple sphère privée pour tester son effet dans la sphère

publique, dans l'espace intersubjectif.

Le lien de la pratique de l'argumentation avec la construction de la justification de la connaissance la met également en relation avec les modalités du jugement, et plus particulièrement la progression de nos jugements à travers les trois modalités du jugement. La conception kantienne de la modalité du jugement implique en effet que le contenu propositionnel du jugement, c'est-à-dire le résultat de l'opération de synthèse qu'est le jugement, puisse connaître différentes manières d'être unifié. Ces différentes manières ont des valeurs objectives diverses. Ainsi, le même contenu propositionnel, le même contenu de connaissance, peut être l'objet d'un jugement problématique, assertorique ou apodictique. L'idée est alors que la pratique sociale de l'argumentation nous permet d'évaluer la modalité de nos jugements, mais également de faire progresser la justification que nous apportons à nos jugements, faisant ainsi progresser la modalité de ces jugements. Nous avons en effet montré comment les trois modalités du jugement se définissent en fonction de la portée de la validité de ce qui est présenté comme leur justification au sein de l'acte de jugement. Le jugement problématique ne prétend être valide que pour celui qui porte le jugement, le jugement assertorique pour tous ceux qui partagent la même expérience et le jugement apodictique pour tous ceux qui sont simplement doués de raison.

Cela nous amène alors à l'idée de l'adaptation des règles à suivre dans la pratique de l'argumentation relativement à la modalité du jugement, et plus généralement relativement à la nature du jugement. Kant lui-même souligne la particularité de la pratique de la polémique métaphysique du simple point de vue théorique. Nous avons alors élargie cette idée à la construction de nouvelle connaissance en nous appuyant sur le fait que la nécessité du passage par la pratique de l'argumentation se fonde alors simplement sur la conception kantienne du jugement et non sur sa philosophie pratique ou des considérations anthropologiques. Se dégagent alors de la réflexion kantienne sur la construction des jugements théoriques des considérations qui peuvent venir enrichir le débat épistémologique, notamment dans le cadre de la théorie de l'argumentation.

Bibliographie des sources primaires

- [Bacon 1986] Bacon, Francis, *Novum Organon*, trad. Michel Malherbe et Jean-Marie Pousseur, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Épiméthée, 1986
- [Baumgarten 2008] Baumgarten, Alexander, *Metaphysica*, en ligne <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/agb-metaphysica/auditori-benevolo.html>
- [Crusius 1965] Crusius, Christian *Weg zur Gewißheit und Zuverlässigkeit des menschen Erkenntnis*, in Crusius, Christian *Die Philosophischen Hauptwerke*, Giorgio Tonelli (Ed.), Hildesheil/Zurich/New-York, G. Olms, 1965, Tome 3
- [Descartes 1992] Descartes, René, *Méditations métaphysiques*, Paris, GF Flammarion, 1992
- [Frege 1971] Frege, Gottlob, *Écrits logiques et philosophiques*, trad. Claude Imbert, Paris, Seuil, 1971
- [James 1956] James, William, « The Will to Believe », in James, William, *The Will to Believe and other essays in popular philosophy*, New-York, Dover Publication, 1956, pp. 1-31
- [Anth.] Kant, Emmanuel, *Anthropologie d'un point de vue pragmatique*, trad. Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 1993

- [*Corr.*] Kant, Emmanuel, *Correspondance*, trad. Marie-Christine Challiol et al., Paris, Gallimard, 1991
- [*CFJ*] Kant, Emmanuel, *Critique de la faculté de juger*, trad. Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 1995
- [*CRPr*] Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pratique*, trad. Jean-Pierre Fussler, Paris, GF Flammarion, 2003
- [*CRP*] Kant, Emmanuel, *Critique de la raison pure*, trad. Alain Renaut, Paris, GF Flammarion, 2006
- [*AA*] Kant, Emmanuel, *Kants Gesammelten Werken*, en ligne : <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/verzeichnisse-gesamt.html>
- [*Log.*] Kant, Emmanuel, *Logique*, trad. Louis Guillermit, Paris, Vrin, 2007
- [*LogBlom.*] Kant, Emmanuel, *Logique Blomberg*, in Kant, Emmanuel, *Kants Gesammelte Schriften*, Berlin, 1966, Walter de Gruyter, Tome 24
- [*LogDohn.*] Kant, Emmanuel, *Logique Dohna-Wundlacken* in Kant, Emmanuel, *Kants Gesammelte Schriften*, Berlin, 1966, Walter de Gruyter, Tome 24
- [*LogVien.*] Kant, Emmanuel, *Logique de Vienne*, in Kant, Emmanuel, *Kants Gesammelte Schriften*, Berlin, 1966, Walter de Gruyter, Tome 24
- [*Prol.*] Kant, Emmanuel, *Prolégomènes à toutes métaphysiques futures voulant se présenter comme une science*, trad. Louis Guillermit, Paris, Vrin, 2012
- [*Orientation*] Kant, Emmanuel, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, trad. Alexandre Philonenko, Paris, Vrin, 1967
- [*Réfl. log.*] Kant, Emmanuel, *Handschriftlicher Nachlaß Logik*, mise en ligne en 2008 <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/aa16/>

- [Lumières] Kant, Emmanuel, *Réponse à la question : Qu'est-ce que les Lumières ?*, in, Kant, Emmanuel, *Vers la paix perpétuelle ; Que signifie s'orienter dans la pensée ? ; Qu'est-ce que les Lumières ? et autres textes*, trad. Jean-Pierre Poirier et Françoise Proust, Paris, GF Flammarion, 2006
- [Lambert 1965] Lambert, Johann, *Neue Organon*, in Lambert, Johann *Philosophische Schriften*, Arndt Hans-Werner (Ed.) Hildesheim, G. Olms, 1965, Tome 1(1)
- [Locke 2002] Locke, John, *Essai sur l'entendement humain. Livre IV*, trad. Jean-Michel Vienne, Paris, Vrin, 2002
- [Meier 2008] Meier, George Friedrich, *Auszug aus der Vernunftlehre*, Halle, 1752, mis en ligne en 2008 <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/Kant/meier/>
- [Mendelssohn 1974a] Mendelssohn, Moses, *Morgenstunden*, in Mendelssohn, Moses, *Gesammelte Schriften Jubiläumsausgabe*, Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag Günther Holzboog KG, 1974, Tome 3(2)
- [Mendelssohn 1974b] Mendelssohn, Moses, « *Über die Frage: was heißt aufklären?* » in Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland, *Was ist Aufklärung ?*, Stuttgart, Reclams Universal-Bibliothek, 1974
- [Pascal 1970] Pascal, Blaise, *Préface au Traité sur le vide*, in Pascal, Blaise, *Œuvres complètes*, Mesnard, Jean (Ed.), Paris, Bibliothèque Européenne Desclée de Brouwer, 1970, Vol. 2
- [Pascal 2000] Pascal, Blaise, *Pensées*, Paris, GF Le Livre de Poche, coll. Classiques de Poche, 2000
- [Peirce 1992] Peirce, Charles, *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings. Volume 1 (1867-1893)*, Houser, Na-

than and Kloesel, Christian (Eds.), Bloomington, Indiana University Press, 1992

[Peirce 1998]

Peirce, Charles, *The Essential Peirce. Selected Philosophical Writings. Volume 2 (1898-1913)*, Peirce Edition Project (Ed.), Bloomington, Indiana University Press, 1998

Bibliographie des sources secondaires

- [Allison 1973] Allison, Henry, *The Kant-Eberhard Controversy*, Baltimore/London, The Johns Hopkins University Press, 1973
- [Allison 2004] Allison, Henry, *Kant's Idealism Transcendental. An Interpretation and Defense.*, New Haven/London, Yale University Press, 2004
- [Arendt 2003] Arendt, Hannah, *Juger : sur la philosophie critique de Kant*, Myriam Revault d'Allones (trad.), Paris, Éditions du Seuil, 2003
- [Arrais 2008] Arrais, Leonardo, « Kant on Assertion and Content » *in* *Recht und Frieden in der Philosophie Kants. Akten des X International Kant-Kongresses. Vol. 5*, Berlin, Walter de Gruyter, 2008, pp. 127–137
- [Aviau 2005] Aviau de Ternay, Henri d', *Un impératif de communication. Une relecture de la philosophie du droit de Kant à partir de la troisième Critique*, Paris, Éditions du Cerf, 2005
- [Bennett 1966] Bennett, Jonathan, *Kant's Analytic*, London, Cambridge University Press, 1966
- [Benoist 1999] Benoist, Jocelyn, *Les limites de l'ontologie et le sujet critique*, *in* Kant, Emmanuel, *Réponse à Eberhard*, Jocelyn Benoist (trad.), Paris, Vrin, 1999

- [Berner 2007a] Berner, Christian, *Au détour du sens. Perspectives d'une philosophie herméneutique*, Paris, Éditions du Cerf, 2007
- [Berner 2007b] Berner, Christian et Capillères, Fabien (Eds.), *Kant et les kantismes dans la philosophie contemporaine, 1804-2004*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2007
- [Blecher 2013] Blecher, Ian, « Kant on Formal Modality », *in Kant-Studien*, 104(1), 2013, pp. 44–62
- [Bollack 2000] Bollack, Jean, *Sens contre sens. Comment lit-on ?*, Genouilleux, La passe du vent, 2000
- [Campos 2011] Campos, Daniel, « On the distinction between Peirce's abduction and Lipton's Inference to the best explanation », *in Synthese* 180, 2011, pp. 419–442
- [Capeillères 2004] Capeillères, Fabien, *Kant philosophe newtonien*, Paris, Éditions du Cerf, 2004
- [Cataldi 1988] Cataldi Madonna, Luigi, *La Filosofia della probabilità nel pensiero moderno : dalla Logique de Port-Royal a Kant*, Rome, Cadmo, 1988
- [Chauvier 2008] Chauvier, Stéphane, « Concevabilité et possibilité : Kant ou Kripke », *in Les études philosophiques* 84(1), 2008, pp. 7–28
- [Chignell 2007a] Chignell, Andrew, « Belief in Kant », *in The Philosophical Review* 116(3), 2007, pp. 323–360
- [Chignell 2007b] Chignell, Andrew, « Kant's Concepts of Justification », *in Nous* 41(1), 2007, pp 61–91
- [Clifford 1999] Clifford, William, « The Ethic of Belief », *in Clifford, William, The Ethic of Belief and other Essays*, New-York, Prometheus Books, 1999, pp. 70–96
- [Cohen 1992] Cohen, Jonathan, *En Essay on Belief and Acceptance*, Oxford, Clarendon Press, 1992

- [Cohen 2013] Cohen, Alix, « Kant on Doxastic Voluntarism and its Implication for Epistemic Responsibility », *in* *Kant Yearbook*, 5(1), 2013, pp. 33–50
- [Cohen 2001] Cohen, Hermann, *La théorie kantienne de l'expérience*, trad. Éric Dufour et Julien Servois, Paris, Éditions du Cerf, 2001
- [Deligiorgi 2005] Deligiorgi, Katerina, *Kant and the Culture of Enlightenment*, New-York, State University of New-York Press, 2005
- [Eemeren 1996] Eemeren, Frans H. van, Grootendorst Rob, Snoeck Henkemans, Fransisca (Eds.), *Fundamentals of Argumentation Theory. A Handbook of Historical Backgrounds and Contemporary Developments*, Mahwah, Lawrence Erlbaum Associates, 1996
- [Ehrsam 2012] Ehrsam, Raphaël, *Le problème du langage chez Kant*, Thèse de doctorat en philosophie, sous la direction de Jocelyn Benoist, Paris, Université de Paris 1, 2012
- [Forster 2012] Forster, Michael, « Kant's Philosophy of Language? », *in* *Tijdschrift voor Filosofie*, 74, 2012, pp. 485–511
- [Gallois 2008] Gallois, Laurent, *Le souverain bien chez Kant*, Paris, Vrin, 2008
- [Gettier 1963] Gettier, Edmund, « Is Justified True Belief Knowledge? », *in* *Analysis*, 1963, pp 121–123
- [Gueroult 1954] Gueroult, Martial, « Canon de la raison pure et *Critique de la raison pratique* », *in* *Revue internationale de philosophie*, 30, 1954, pp. 331–357
- [Grandjean 2009] Grandjean, Antione, *Critique et réflexion : essai sur le discours kantien*, Paris, Vrin, 2009
- [Grapotte 2005] Grapotte, Sophie, « Validité et réalité objectives », *in* *Kant-Studien*, 96(4), 2005, pp. 427–451

- [Grapotte 2011] Grapotte, Sophie et Prunea-Bretonnet, Tinca (Eds.), *Kant et Wolff : héritages et ruptures*, Paris, Vrin, 2011
- [Grondin 1989] Grondin, Jean, *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, Paris, Vrin, 1989
- [Habermas 2005] Habermas, Jürgen, *Logique des sciences sociales et autres essais*, Rainer Rochlitz (trad.), Paris, Presses Universitaires de France, 2005
- [Halimi 2013] Halimi, Brice, *Le nécessaire et l'universel. Analyse et critique de leur corrélation*, Paris, Vrin, 2013
- [Hanna 2001] Hanna, Robert, *Kant and the Foundations of Analytic Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 2001
- [Hanna 2006] Hanna, Robert, *Kant, Science, and Human Nature*, Oxford, Clarendon Press, 2006
- [Heimsoeth 1971] Heimsoeth, Heinz, *Transzendente Dialektik: ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft. Vierter Teil, Die Methodenlehre*, Berlin, de Gruyter, 1971
- [Hintikka 1973] Hintikka, Jaako, *Logic, language-games and information: Kantian themes in the philosophy of logic*, Oxford, Clarendon Press, 1973
- [Hintikka 1998] Hintikka, Jaako, « What is abduction? The fundamental problem of contemporary epistemology. », in *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 34(3), pp. 503–533, 1998
- [Hogan 2013] Hogan, Desmond, « Metaphysical Motives of Kant's Analytic-Synthetic Distinction », in *Journal of the History of Philosophy*, 51(2), pp. 267–307, 2013
- [Keienburg 2011] Keienburg, Johannes, *Immanuel Kant und die Öffentlichkeit der Vernunft*, Berlin/New-York, de Gruyter, 2011
- [Kim 2010] Kim, Alan, *Plato in Germany: Kant, Natorp, Heidegger, Sankt Augustin*, Academia Verlag, 2010

- [Kitcher 2006] Kitcher, Philip, « “A Priori” », in Paul Guyer (Ed.), *The Cambridge Companion to Kant and Modern Philosophy*, New-York, Cambridge University Press, 2006
- [Kuehn 2001] Kuehn, Manfred, *Kant: A Biography*, New-York, Cambridge University Press, 2001
- [Laks 2008] Laks, André et Neschke-Hentsche, Ada (Eds.), *La naissance du paradigme herméneutique : de Kant et Schleiermacher à Dilthey*, Villeneuve d’ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008
- [Laursen 1986] Laursen, John Christian, « The Subversive Kant: The Vocabulary of “Public” and “Publicity” », in *Political Theory*, 14(4), 1986, pp. 584–603
- [Leech 2012] Leech, Jessica, « Kant’s Modalities of Judgment », in *European Journal of Philosophy*, 20(2), 2012, pp. 260–284
- [Lipton 1991] Lipton, Peter, *Inference to the Best Explanation*, London, Routledge, 1991
- [Longuenesse 1993] Longuenesse, Béatrice, *Kant et le pouvoir de juger*, Paris, Presses universitaires de France, 1998
- [Lovejoy 1907] Lovejoy, Arthur, « Kant’s Classification of the Forms of Judgement », in *The Philosophical Review* 16(6), 1907, pp. 588–603
- [Marty 1975] Marty, François, « La Méthodologie transcendantale, deuxième partie de la *Critique de la raison pure* », in *Revue de métaphysique et de morale*, 80(1), pp. 11–31, 1975
- [Mattey 1986] Mattey, George, « Kant’s Theory of Propositional Attitudes », in *Kant-Studien* 77(4), 1986, pp. 423–440
- [Menne 1984] Menne, Albert, « Modalität des Urteil », in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Richter, Joachim et Gründer, Karlfried (Eds.), Vol. 6, Schwabe & Co. AG. Verlag, Basel/Stuttgart, 1984, col. 12–16

- [O’Neil 1986] O’Neil, Onora, « The Public Use of Reason », *in* *Political Theory* 14(4), 1986, pp. 523–551
- [Pasternack 2011] Pasternack, Lawrence, « The Development and Scope of Kantian Belief: The Highest Good, The Practical Postulates and The Fact of Reason », *in* *Kant-Studien* 102(3), 2011, pp. 290–315
- [Pasternack 2014a] Pasternack, Lawrence, « Kant on Opinion: Assent, Hypothesis, and Norms of General Applied Logic », *in* *Kant-Studien* 105(1), 2014, pp. 41–82
- [Pasternack 2014b] Pasternack, Lawrence, « Kant’s Touchstone of Communication and the Public Use of Reason », *in* *Society and Politics*, 8(1), 2014, pp. 78–91
- [Philonenko 1967] Philonenko, Alexis, « Introduction », *in* Kant, Emmanuel, *Qu’est-ce que s’orienter dans la pensée ?*, Paris, Vrin, 1967
- [Piché 1995] Piché, Claude, *Kant et ses épigones : le jugement critique en appel*, Paris, Vrin, 1995
- [Pietarinen 2006] Pietarinen, Ahti-Veikko, « Interdisciplinarity and Peirce’s classification of the Sciences: A Centennial Reassessment », *in* *Perspective on Science* 14(2), 2006, pp. 127–152
- [Pozzo 2005] Pozzo, Riccardo, « Prejudices and Horizons: G. F. Meier, *Vernunftlehre* and its Relation to Kant », *in* *Journal of the History of Philosophy* 43(2), 2005, pp. 185–202
- [Pradelle 2012] Pradelle, Dominique, *Par-delà la révolution copernicienne : sujet transcendantal et facultés chez Kant et Husserl*, Paris, Presses universitaires de France, 2012
- [Puech 1990] Puech, Michel, *Kant et la causalité : étude sur la formation du système critique*, Paris, Vrin, 1990
- [Renaut 1997] Renaut, Alain, *Kant aujourd’hui*, Paris, Aubier, 1997

- [Rescher 1973] Rescher, Nicholas, *The primacy of practice: essays towards a pragmatically Kantian theory of empirical knowledge*, Oxford, Blackwell, 1973
- [Roullé 2004] Roullé, Antoine, « La cohérence des deux premières Critique. Lecture du « Canon de la raison pure » », in *Archives de Philosophie*, 67(3), 2004, pp. 399–419
- [Schalow 2014] Schalow, Frank and Velkley, Richard (Eds.), *The Linguistic Dimension of Kant's Thought. Historical and Critical Essays.*, Evanston, Northwestern University Press, 2014
- [Schmidt 1992] Schmidt, James, « What Enlightenment Was: How Moses Mendelssohn and Immanuel Kant Answered the Berlinische Monatsschrift », in *Journal of the History of Philosophy* 30(1), 1992, pp. 77–101
- [Schroeder 2015] Schroeder, Mark, « Knowledge Is Belief for Sufficient (Objective and Subjective) Reason » in Gendler, Tamar et Hawthorne, John (Eds.), *Oxford Studies in Epistemology*, Vol. 5, Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 226–252
- [Serban 2013] Serban, Claudia, « La réforme transcendantale du possible, de l'analytique des concepts à l'analytique des principes », in *Revue de métaphysique et de morale*, (80)4, 2013, pp. 557–580
- [Simon 2003] Simon, Josef, *Kant. Die fremde Vernunft und die Sprache der Philosophie*, Berlin/New-York, de Gruyter, 2003
- [Simon 2010] Simon, Josef, *Philosophie als Verdeutlichung: Abhandlungen zu Erkennen, Sprache und Handeln*, Thomas Sören Hoffmann (Ed.), Berlin, de Gruyter, 2010
- [Smith 1918] Smith, Norman Kemp, *A Commentary to Kant's Critique of Pure Reason*, New-York, Palgrave Macmillan, 1918, 1923, 2003

- [Stegmaier 2008] Stegmaier, Werner, *Philosophie der Orientierung*, Berlin, de Gruyter, 2008
- [Stevenson 2003] Stevenson, Leslie, « Opinion, Belief or Faith, and Knowledge », in *Kantian Review* Vol. 7, 2003, pp. 72–101
- [Szondi 1981] Szondi, Peter, *Poésies et poétiques de la modernité*, Mayotte Bollack (Ed.), Lille, Presses Univeritaires de Lille, 1981
- [Szondi 1989] Szondi, Peter, *Introduction à l'herméneutique littéraire*, trad. Mayotte Bollack, Paris, Les éditions du Cerf, 1989
- [Tavoillot 1995] Tavoillot, Pierre-Henri, *Le crépuscule des Lumières*, Paris, Les éditions du Cerf, 1995
- [Theis 2012] Theis, Robert, « Du savoir, de la foi et de l'opinion, de Wolff à Kant », in *Archives de Philosophie*, 73(2), 2010, pp. 211–228
- [Theis 2013] Theis, Robert, *De Wolff à Kant*, Hldesheim/Zürich/New-York, Olms, 2013
- [Thouard 2012] Thouard, Denis, *Herméneutique critique. Bollack, Szondi, Celan*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2012
- [Tolley 2012] Tolley, Clinton, « The Generality of Kant's Transcendental Logic », in *Journal of History of Philosophy*, 50(2), 2012, pp. 417–446
- [Van Cleve 1999] Van Cleve, James, *Problems from Kant*, New-York, Oxford University Press, 1999
- [Vanzo 2010] Vanzo, Alberto, « Kant on the Nominal Definition of Truth », in *Kant-Studien*, 101(2), 2010, pp. 147–166
- [Walton 2008] Walton, Douglas, *Informal Logic. A Pragmatic Approach.*, New-York, Cambridge University Press, 2nde édition, 2008
- [Weil 1982] Weil, Éric, *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, 1982

- [Wilson 1978] Wilson, Kirk, « Formal Logic of Kant's Modal Functions of Judgment », *in* *Kant-Studien*, 69(1), 1978, pp. 252–272
- [Wolterstorff 1996] Wolterstorff, Nicholas, *John Locke and the Ethics of Belief*, New-York, Cambridge Studies in Religion and Critical Thought, 1996

Index rerum

- A posteriori*, 33, 36, 38, 42, 45,
47–50, 53, 142
- A priori*, 21–23, 27–29, 32, 33,
36–38, 41–45, 47–54, 61,
76, 78, 79, 82, 84, 87, 142,
143, 145, 175, 206, 235,
261, 330
- Abduction, 55, 56, 58–61, 76, 77,
331, 334
- Argumentation, 5, 8–10, 14, 17,
19, 20, 32, 62–64, 77, 84,
101, 111, 129, 141, 144,
148, 150, 152, 156, 165,
196, 222, 238, 267–270,
272, 273, 277–281, 296,
298–300, 304–308, 320,
322, 328–333, 335–337
- Communication, 5, 6, 8, 11, 18,
19, 22, 31, 45, 151,
209–211, 267–269, 271,
272, 274, 276, 279, 321,
324
- Concept, 19, 34, 35, 37, 39, 41, 44,
46, 54, 63, 66, 70, 75, 76,
112, 116, 120, 121, 123,
125, 134, 135, 138, 175,
210, 234, 235, 237–241,
245, 246, 252–264, 266,
268, 269, 319
- Connaissance, 5, 6, 8–10, 14–17,
19, 20, 23–25, 27, 30, 33,
36, 39–54, 62–65, 68–71,
73, 75, 78, 79, 82–87, 94,
95, 97, 99, 103, 104, 114,
115, 124, 125, 129, 130,
134, 138, 140, 143–146,
148–150, 152–157, 161,
162, 165, 168, 169, 176,
177, 185, 187, 189, 190,
200–202, 206–208, 210,
216, 220, 222, 227, 230,
232, 233, 235–254, 256,
260–265, 267, 269–271,
273, 275, 276, 282, 284,

- 286, 289–291, 293–296,
298–300, 305, 307–314,
316–323, 327, 328,
333–337
- Copule, 90–92, 94, 95, 97–99, 101,
109, 112–123, 126–128,
133, 135–140
- Croyance, 7, 16–18, 64, 146,
149–151, 153, 156, 158,
159, 170, 171, 176, 178,
180–182, 184–201,
203–205, 207, 209–211,
214–225, 227–229, 231,
236–238, 268, 269,
306–308, 329, 335
- Déduction, 6, 59, 61, 65, 76, 100,
114, 116, 242, 244
- Empirisme, 42, 44, 45, 50, 51
- Enquête, 8, 10, 21, 28, 40, 41, 54,
55, 57, 58, 62–64, 78, 82,
83, 94, 130, 164, 172, 179,
207, 208, 210, 217, 233,
267, 269, 284, 333, 334
- Entendement, 10, 17, 18, 29, 31,
32, 42, 44–47, 49, 51,
64–66, 68–71, 75, 85, 93,
108, 109, 124, 126–130,
134, 135, 141–144, 153,
161, 163, 165, 169, 170,
182, 210, 215, 225, 226,
229–236, 238–241, 244,
252–255, 257, 258, 261,
268, 270, 273–278, 284,
285, 287, 297, 299, 309,
319, 320, 322, 324–328,
336
- Epistémologie, 5, 8, 10, 15, 16, 20,
30, 41, 44, 51, 52, 54, 57,
85, 134, 148, 155, 156,
163, 180, 200, 249, 270,
280, 281, 287, 290, 312,
314, 315, 318, 321, 322,
335, 336
- Erreur, 25, 26, 108, 152, 169, 176,
179, 180, 213, 216, 217,
236, 275–277, 285, 286,
296, 297, 300, 309, 310,
324, 325, 328
- Expérience, 26, 29–31, 42, 43,
45–47, 49–54, 63, 73, 77,
79, 114, 116, 129, 135,
142–145, 174, 199, 201,
202, 207, 214, 222, 231,
252, 254, 255, 261–263,
287, 304, 330, 337
- Expérimentation, 26, 86, 286, 295,
296, 321, 322, 324, 336
- Hypothèse, 18, 56, 61, 73, 79, 82,
99, 151, 158, 175–177, 179,
184, 188, 193, 194, 196,
201–203, 207, 208, 216,
233, 268, 269, 293, 295,
324
- Induction, 6, 59, 60, 72, 73, 77,

101

Inférence, 55, 56, 58–60, 62

Intersubjectivité, 5, 9, 19, 32, 63,
133, 143, 164, 173, 231,
287, 323–326, 334, 337

Intuition, 29, 30, 32, 154, 239,
240, 246, 258, 260, 266

Jugement, 6, 10, 16, 17, 19, 20, 22,
23, 28, 31, 34, 35, 37–41,
54, 55, 61–67, 70, 75, 76,
78–80, 82–103, 108, 109,
112–146, 148, 152, 153,
155, 161, 162, 164–166,
169, 170, 173–175, 184,
185, 187, 195, 197,
204–207, 211, 217, 218,
223, 225, 226, 228, 242,
257, 264, 268–270, 276,
278–280, 283–287,
291–299, 306, 308–310,
315, 317–322, 324–326,
328, 329, 331, 332, 337

analytique, 23, 28–30, 32–41,
55, 58, 59, 61, 63, 79, 80,
269, 317

apodictique, 15, 87, 89, 92, 97,
140–144, 205, 206, 330,
337

assertorique, 15, 87, 92, 97,
98, 140–142, 144, 205–207,
330, 337

catégorique, 35, 39, 66, 89, 92,
119–121, 123, 124

d'expérience, 32, 37, 129–131

déterminant, 62–64, 74–76, 78,
80, 331

disjonctif, 66, 67, 89, 92, 120,
121, 123

hypothétique, 66, 67, 89, 92,
96, 120, 123, 124

modalité du, *voir* Modalité du
jugement

problématique, 15, 87, 89, 92,
97–99, 127, 140, 141, 144,
205–207, 217, 329, 331,
337

réfléchissant, 62–64, 74, 75,
80, 331

suspension du, 85, 99, 217

synthétique, 5, 21–23, 27–30,
32–41, 55, 56, 58, 59,
61–63, 78–80, 82, 84, 269,
317, 334

Justification, 9, 16, 19, 25, 41, 51,
52, 54, 61, 79, 80, 82–84,
87, 94, 95, 102, 103, 115,
116, 128, 130–133, 135,
136, 139–146, 148, 151,
156, 166, 174, 178, 180,
181, 187, 190, 205, 207,
208, 236, 269, 271, 291,
301, 303, 320, 322, 325,
330, 331, 333, 336, 337

Logique, 9, 22, 24, 26, 29, 31, 34,

- 35, 39–41, 56–58, 62, 64,
65, 68–70, 72, 83–85,
87–89, 91–94, 97–101, 103,
104, 107, 109–112,
114–122, 125, 127, 135,
138, 141, 142, 145, 147,
148, 151, 153, 156,
158–160, 162, 189, 204,
206, 210, 214, 238–248,
250, 252, 254, 260, 265,
270, 280, 284, 289–291,
294, 295, 297, 300, 308,
309, 311, 313, 314, 318,
320–323, 325, 327
- analyse, 35–37
- forme, 37, 38, 64, 121, 327
- modale, 31
- Métaphysique, 15, 17, 20, 23–25,
27, 30, 32, 36, 37, 39, 41,
43, 45, 57, 70, 71, 78, 79,
141, 149, 170, 171, 176,
180, 181, 186, 189, 190,
196, 198, 200–202, 207,
220, 221, 224, 225, 228,
230, 258, 280, 281, 288,
299–301, 303–305, 307,
308, 315, 329, 333,
335–337
- Méthode, 5, 10, 14, 15, 17, 21, 22,
24–28, 40, 41, 46, 54, 55,
57, 58, 62, 63, 78, 79, 146,
148, 150, 171, 175, 177,
200, 207, 208, 210, 227,
236, 238–240, 245–248,
254, 259, 264, 267, 285,
296, 299, 300, 333–335
- Modalité, 29, 31, 32, 48, 71, 85,
88, 89, 91–93, 97–99,
104–111, 113–117, 127,
136, 139, 148, 204, 329
- de l’assentiment, 7, 8, 10, 16,
17, 83, 99, 146, 148–150,
152, 153, 156–158, 160,
166, 167, 170–174, 179,
181, 186, 188–190, 195,
197–199, 201, 203–206,
221, 222, 224, 225, 238,
269, 306, 334
- du jugement, 10, 15, 16, 55,
62, 79, 82–84, 87–93,
95–105, 109, 112, 114–117,
119, 127, 136–146, 148,
152, 204–206, 223, 269,
322, 331, 337
- Nécessité, 8, 28–32, 48, 50, 52, 54,
65, 106, 107, 115, 142,
143, 156, 184, 204, 232,
236, 248, 270, 308, 309
- Objectivité, 31, 126, 133, 139,
142, 143, 153, 163–169,
172–174, 178–180, 189,
190, 195, 199, 203, 264,
324–327
- Ontologie, 30, 113–116, 200, 288

- Opinion, 7, 16, 146, 148, 151,
156–158, 171, 173–178,
180, 181, 187–190, 194,
197–204, 206, 207, 212,
213, 215, 217, 218, 262,
269, 286, 303
- Orientation, 17–19, 64, 73, 80, 86,
87, 150, 152, 156, 184,
194, 198, 205, 208–224,
227–229, 231, 236–239,
255, 263, 268, 271, 274,
286, 293, 335, 336
- Possibilité, 23, 29–32, 97, 99, 110,
111, 141, 163, 184, 188,
222, 228, 258, 261, 262,
286, 291, 294, 303, 312,
313, 316–319
- Prédicat, 34, 39, 66, 89, 92, 101,
111, 112, 115, 119, 120,
138, 139, 169
- Pragmatique, 9, 10, 14, 21, 22, 31,
45, 62, 63, 80, 84, 151,
181, 184, 185, 189, 198,
200, 204, 211, 217, 218,
262–264, 267, 269,
281–283, 333, 336
- Pratique, 329
- Proposition, 9, 16, 19, 35, 44, 59,
65–67, 89, 90, 96–98, 101,
108–114, 141, 142, 146,
148, 244, 268, 269, 294,
302, 320, 322, 326, 327,
330, 337
- Réalité, 30, 163, 168, 177, 254,
262, 303, 311
objective, 122, 199, 227
- Raison, 11, 15, 16, 18, 20, 23, 24,
44, 64, 66–68, 70–75, 80,
150, 165, 171, 175, 176,
181, 183, 186, 191–197,
199–201, 205, 207,
209–215, 218–220,
222–225, 228–232, 234,
236, 238, 244, 268, 270,
277, 278, 280, 281, 285,
293, 295, 299–308, 330,
333, 335, 337
- Raisonnement, 57–68, 72, 73, 76,
77, 79, 80, 96, 99–101,
118, 244, 278, 285
- Rationalisme, 51
- Sémantique, 30, 31, 98, 126–128,
132, 262–264, 268
- Savoir, 7, 16, 31, 146, 148–150,
156–158, 170, 171, 176,
181, 189, 190, 195,
197–200, 202, 203, 206,
207, 215, 222, 225, 269,
306, 307
- Schématisme, 19, 31, 63, 210, 234,
235, 237, 255–258, 260,
262, 263, 268, 336
- Science, 19, 24, 26, 27, 37, 41, 46,
57, 58, 68–70, 101, 129,

157, 158, 163, 189, 231,
 233, 270, 307
 Sensibilité, 11, 29, 32, 46, 51, 122,
 134, 234, 237, 239, 240,
 244, 247, 253, 255, 260,
 264, 268, 309, 310, 324,
 326, 328
 Syllogisme, 60, 67, 96
 catégorique, 67
 déductif, 59
 disjonctif, 67
 hypothétique, 66, 96, 101, 142,
 313
 Valeur de vérité, 9, 25, 141, 147,
 173, 289, 291, 304, 315,
 320, 322, 323, 326
 Validité, 9, 16, 30, 32, 58, 76, 79,
 124, 130, 132, 185, 245,
 246, 286, 321, 322, 324,
 328, 330, 331, 337
 intersubjective, 16, 129,
 132–134, 136, 145, 165,
 173, 223, 321, 325
 objective, 23, 25, 55, 122, 124,
 126–129, 131–136, 142,
 143, 165–167, 170, 173,
 195, 223, 325, 326
 subjective, 97, 124, 126,
 129–131, 166, 167, 170,
 172–174, 330
 universelle, 16, 17, 97, 129,
 132, 134–136, 165, 309,
 322

Index nominum

- Allison, 40, 257
Apel, 7
Arendt, 6
Aristote, 13, 42, 46, 59, 99
Arrais, 96, 100
Aviau de Ternay, 6
- Bacon, 26
Barth, 332
Baumgarten, 157, 159, 288
Bennett, 259
Berner, 7, 8, 11, 180
Blecher, 96, 99
Bollack, 11
- Campos, 56
Chignell, 151
Chomsky, 51
Crusius, 29, 90, 95, 102–111,
116–118, 122
- Delamarre, 147
Deligiorgi, 7, 8, 272, 273
Descartes, 13, 152, 216, 217
- Eemeren, 332
Ehrsam, 237
- Forster, 237
Frege, 100, 147
Fussler, 147
- Gettier, 149
Grootendorst, 332
- Habermas, 6, 7
Hamman, 237
Hanna, 28–32
Hegel, 13
Herder, 237
Hintikka, 56
Horace, 273
Hume, 13, 153
- Kitcher, 51, 52
Krabbe, 332
- Lambert, 90, 95, 102–104,
112–118, 122
Leech, 96, 101

Leibniz, 13, 29, 42, 100
 Lipton, 56
 Locke, 42, 152–158, 180
 Longuenesse, 96, 99, 100
 Lovejoy, 90

 Marty, 146
 Matthey, 96, 98, 100, 101
 Meier, 20, 88, 151–153, 156–158,
 162, 238–245, 247–250,
 270, 279, 280, 287–290,
 293, 296–298, 309–313,
 315–319
 Mendelssohn, 18, 209, 211–214,
 219, 223, 230, 231, 272,
 286

 Pascal, 46, 187
 Pasternack, 151
 Peirce, 55, 56, 58–60, 62, 67, 68,
 73, 75–77, 231, 331, 334

 Philonenko, 6, 212
 Platon, 13
 Pozzo, 280, 287, 288

 Renaut, 6, 146

 Schmidt, 272
 Schroeder, 149
 Simon, 7, 8, 11, 334
 Smith, 30
 Stegmaier, 212
 Stevenson, 150
 Szondi, 11

 Theis, 157, 159

 Walton, 77, 332
 Wilson, 96–98, 100
 Wolff, 29, 100, 157, 159, 265
 Wolterstorff, 155

 Zöllner, 272

Index locurum

- Anth.* [VII 129], 286
Anth. [VII, 280], 256
Anth. [VII 130], 287
Anth. [VII 128-129], 284
Anth. [VII 129], 285
Anth. [VII, 219], 226
CFJ [v, 467], 200, 201
CFJ [v, 472], 200
CRPr [v, 114-115], 193
CRPr [v, 143], 195
CRPr [v, 146], 197
CRPr [v, 114], 192
CRP [A 51/B 75], 240
CRP [A 824-825/B 852-853], 187
CRP [A xvii-xviii], 247
CRP [A xxi], 24
CRP [A 1-2], 47
CRP [A 133-134/B 172-173], 253
CRP [A 138/B 177], 258
CRP [A 140/B 179-180], 259
CRP [A 145-146/B 185], 261
CRP [A 1], 45
CRP [A 304/B 360-361], 66
CRP [A 52/B 76], 69
CRP [A 53/B 78], 70
CRP [A 58/B 82], 169, 314
CRP [A 642-643/B 670-671], 71
CRP [A 643/B 671], 229
CRP [A 644/B 672], 230
CRP [A 646-647/B 674-675], 72
CRP [A 647/B 675], 232
CRP [A 68/ B 93], 121
CRP [A 739-740/B 767-768], 304
CRP [A 74-75/B 100], 92
CRP [A 744-5/B 772-773], 306
CRP [A 75-76/B 101], 142
CRP [A 75/B 101], 141
CRP [A 753/B 781], 305
CRP [A 76/B 101], 93, 144
CRP [A 769/B 797], 176
CRP [A 770/B 798], 177
CRP [A 820-821/B 848-849], 323
CRP [A 820/B 848], 160
CRP [A 821/B 849], 324

CRP [A 822/B 850], 166
CRP [A 822/B 850], 172
CRP [A 823/B 851], 181, 182
CRP [A 824-825/B 851-852], 183
CRP [A 825/B 853], 188
CRP [A 829/B 857], 224
CRP [A 833/B 861], 234
CRP [A 834-835/B 862-863], 235
CRP [A VIII], 23
CRP [B 141], 123, 124
CRP [B XXII-XXIII], 27
CRP [B 140-141], 126
CRP [B 140], 122
CRP [B 142], 128
CRP [B 19], 23
CRP [B VII], 24
CRP [B XXX], 149
CRP [B, 1-2], 50
Corr. [XI, 515], 265
Log. [IX, 42], 190
Log. [IX, 66-67], 206
Log. [IX, 74], 206
Log. [IX, 50], 315
Log. [IX, 13], 68
Log. [IX, 105], 119
Log. [IX, 50], 315
Log. [IX, 57], 326
Log. [IX, 66], 168, 204
LogDohn. [XXIV, 279], 238
LogDohn. [XXIV, 736], 160
LogDohn. [XXIV, 756], 120
LogDohn [XXIV, 716], 250
LogVien. [XXIV, 816], 252
LogVien. [XXIV, 862], 294
LogVien. [XXIV, 863], 296
LogVien. [XXIV, 806], 246
LogVien. [XXIV, 808], 245
LogVien. [XXIV, 820], 251
LogVien. [XXIV, 861], 292, 295
LogVien. [XXIV, 862], 293
LogVien [XXIV, 862], 295
Lumières [VIII, 35], 274
Lumières [VIII, 36], 276, 277
Orientation [VIII, 144], 271
Orientation [VIII, 146 n.], 274
Orientation [VIII, 136], 215, 216
Orientation [VIII, 142], 218
Prol. [IV, 266], 38
Prol. [IV, 298], 132
Prol. [IV, 274], 39
Prol. [IV, 265-266], 43
Prol. [IV, 276], 22
Prol. [IV, 299], 134
Réfl. log. [XVI, 240], 318
Réfl. log. [XVI, 238-239], 316
Réfl. log. [XVI, 245], 318, 321
Réfl. log. [XVI, 47], 239

Table des matières

Introduction	5
1 Le jugement synthétique et l'idée d'une méthode de l'enquête	21
1.1 Le jugement synthétique <i>a priori</i>	28
1.1.1 La distinction entre les jugements synthétiques et les jugements analytiques	32
1.1.2 <i>L'a priori</i>	42
1.2 Détour par Peirce et sa classification des inférences	55
1.3 Les jugements déterminants et réfléchissants et les raisonnements kantiens	62
1.3.1 Les usages de la raison ou la raison comme pouvoir des principes	64
1.3.2 Usage apodictique et usage hypothétique de la raison .	71
1.3.3 Jugement déterminant et jugement réfléchissant	74
1.4 Bilan du chapitre	78
2 Les modalités du jugement	82
2.1 Présentation générale des modalités du jugement	84
2.2 <i>Status questionis</i>	95
2.2.1 La première ligne interprétative : la modalité comme attitude propositionnelle	97

2.2.2	La seconde ligne interprétative : la modalité comme situation dans une déduction	100
2.3	Les interlocuteurs de Kant	102
2.3.1	Les modalités chez Crusius	104
2.3.2	Les modalités chez Lambert	112
2.4	Construction des modalités épistémiques chez Kant	117
2.4.1	La distinction entre les deux conceptions de la copule	118
2.4.2	Que la conception kantienne de la modalité du jugement met en jeu la conception transcendantale de la copule	136
3	Les modalités de l'assentiment	146
3.1	<i>Status questionis</i>	150
3.2	Les prédécesseurs de Kant	152
3.2.1	John Locke	154
3.2.2	Meier	156
3.3	Qu'est-ce qu'un assentiment ?	158
3.4	La classification des modalités de l'assentiment	170
3.4.1	Les trois modalités de l'assentiment dans le « Canon de la raison pure »	172
3.4.2	La croyance morale dans la <i>Critique de la raison pratique</i>	191
3.4.3	Les trois modalités de l'assentiment dans la <i>Critique de la faculté de juger</i>	198
3.5	Le parallèle avec les modalités du jugement	204
4	L'orientation	208
4.1	La croyance comme boussole de la raison	211
4.1.1	L'orientation par le sens commun selon Mendelssohn	211
4.1.2	L'orientation par la croyance selon Kant	214
4.2	La direction de l'entendement et l'usage régulateur de la raison	229
4.3	L'orientation locale par la communication	237
4.3.1	La figure du pédant et la communication	248
4.3.2	la relation entre le schématisme et la communication	256

5 L'argumentation	267
5.1 La défense de la liberté d'expression	270
5.1.1 La conception kantienne des Lumières	272
5.1.2 Lumières et pratique de l'argumentation	277
5.2 L'agent épistémique comme citoyen du monde	280
5.2.1 La critique de l'égoïsme logique	281
5.2.2 L'usage polémique de la raison pure et le caractère démocratique de l'usage de la raison	299
5.3 La nécessité épistémique de l'argumentation	308
5.3.1 La construction de la théorie de l'erreur	309
Conclusion	333
Bibliographie des sources primaires	338
Bibliographie des sources secondaires	342
Index rerum	351
Index nominum	357
Index locurum	359
Table des matières	360

Résumé de la thèse :

Ce travail a pour objet la nature et l'explication philosophique de la méthode de construction de la connaissance selon l'épistémologie kantienne. Nous soulignons non seulement l'importance de la pratique sociale de l'argumentation, mais nous mettons également en évidence son rôle dans cette méthode, ainsi que les raisons pour lesquelles Kant en est arrivé à lui donner un tel rôle. Cela nous amène à reconstituer comment Kant a élaboré son argumentation en lien avec son horizon intellectuel (notamment Locke, Crusius, Lambert et Meier). Nous procédons en deux temps : le premier temps est celui de la recherche d'éléments épistémologiques qui interviennent dans la construction de la connaissance, comme le jugement synthétique, la modalité du jugement et la modalité de l'assentiment. Le second est celui de l'étude de la méthode proprement dite, qui se décline en deux activités, à savoir la construction de la direction du travail scientifique à travers le concept d'orientation et la construction de la justification de la connaissance à travers la pratique sociale de l'argumentation.

Mots-clés : Kant, épistémologie, argumentation, modalité.

English version:

The purpose of this work is to determine the nature and the philosophical explanation of the method for knowledge construction according to the Kantian epistemology. Not only we emphasize the importance of the social practice of argumentation, but we also shed light on its role in this method, as well as the reasons which led Kant to give such a role to this practice. This leads us to reconstruct how Kant developed his argumentation in relation to his intellectual horizon (in particular Locke, Crusius, Lambert and Meier). We proceed in two steps. The first one is the search for epistemological elements involved in the construction of knowledge such as the synthetic judgement, the modality of judgement and the modality of assent. The second is the study of the method itself in two parts, namely the construction of the direction of scientific work through the concept of orientation, and the construction of the justification of knowledge through the social practice of argumentation.

Key-words: Kant, epistemology, argumentation, modality.