

NATURE ET LIBERTÉ CHEZ KANT
(étude d'un extrait des « Prolégomènes à toute métaphysique future », traduction L.
Guillermit, Vrin, 2001, § 53, pp. 120-121)¹

Joël GAUBERT

Hon. Clemenceau NANTES

Introduction

Peut-on penser ensemble « sans contradiction » la nature et la liberté, et plus précisément « attribuer nature et liberté à la même chose » et, si oui, comment ou à quelles conditions ? C'est bien à l'examen de cette question que Kant consacre cet extrait (du paragraphe 53) des *Prolégomènes à toute métaphysique future*, pour établir, finalement, que cela est non seulement possible théoriquement mais aussi nécessaire pratiquement, à condition de le faire « à deux points de vue différents, d'une part à titre de phénomène, d'autre part à titre de chose en elle-même ». C'est par la médiation de l'analyse du concept de cause ou encore de la catégorie de causalité (de « liaison de cause à effet ») et la distinction de deux espèces de causalité (naturelle, dans un premier temps, puis libre, en un second moment) qui, aussi opposées (ou « contraires ») puissent-elles paraître, peuvent finir par s'accorder, que Kant détermine progressivement ici et de façon rigoureusement démonstrative cette thèse originale dans son double aspect synthétique et polémique.

Ne peut-on pas voir, en effet, à l'œuvre ici, et de façon exemplaire, la résolution de l'antique et classique opposition entre le dualisme de l'idéalisme dogmatique, qui sépare radicalement les ordres de la nature et de la liberté (pour établir celle-ci substantiellement), et le monisme du réalisme empirique qui dissout totalement cette même liberté dans la nécessité naturelle ou le déterminisme ? Ce texte n'illustre-t-il pas ainsi, et de façon exemplaire, l'idéalisme critique ou transcendental dont Kant travaille à préciser le statut dans cet ouvrage écrit en réponse aux objections faites à la *Critique de la raison pure* publiée peu auparavant, en une reprise analytique tâchant d'en présenter de façon plus concise (et donc plus frappante) les moments fondamentaux, selon le projet de refondation d'une métaphysique qui échapperait à la fois au scepticisme et au dogmatisme ?

Mais une telle solution du problème de la causalité, central pour toute métaphysique, est-elle bien recevable : l'établissement des conditions de possibilité logiques (ou de pensabilité « sans contradiction ») d'une causalité libre peut-il valoir comme preuve de la possibilité et surtout de l'effectivité (ou réalité) ontologique mais aussi pratique de la liberté ? Si l'enjeu non plus seulement théorique ou académique mais aussi pratique ou cosmopolitique est bien de « sauver la liberté pratique » (§ 53, p. 123), ne peut-on se demander s'il ne s'agirait pas là d'une nouvelle figure de l'illusion transcendantale -qui consiste pour l'esprit humain à prendre ses raisons subjectives (à la fois logiques et pratiques ici) pour l'ordre objectif des choses-, et donc d'une reconduction du dualisme, même « déplacé », de l'idéalisme dogmatique, comme ses premiers contradicteurs l'ont objecté à Kant ?

Ce qui se joue ici, finalement, n'est-ce pas, par-delà le statut et donc le sort de toute « métaphysique future », la spécificité et donc la destinée de la réalité humaine elle-même dans son articulation avec la réalité naturelle, par la médiation de l'action des hommes dans le monde (ou de « l'influence des êtres intelligibles sur les phénomènes ») ?

¹ Texte adressé au CNED le 26 juin 2006, dans le cadre de la préparation des candidats au CAPES de Philosophie, et publié dans « L'Enseignement philosophique », Paris, 2011.

* * *

Le premier moment (toute la première moitié) de ce texte est consacré à l'examen analytique du concept de cause ou de la catégorie de causalité dans le domaine de la nature (avant l'introduction de la notion de liberté, dans un second temps), puisqu'il s'y agit de déterminer logiquement les conditions de possibilité ontologiques de l'ordre des choses sensibles, ou encore de la nature, selon la « liaison de cause à effet ». À quelles conditions cet ordre des choses de la nature « doit »-il satisfaire pour être à la fois possible ontologiquement et pensable épistémologiquement ?

Kant entame logiquement son examen de la catégorie de causalité en référence à son domaine d'application par excellence, « la nature », et, plus précisément, par la détermination de la notion de « phénomène » : que faut-il comprendre par cette notion ? On entend d'ordinaire par « phénomènes » les choses ou objets qui adviennent dans l'espace et le temps du monde sensible et qui s'y déploient selon le rapport de cause à effet. Telle semble bien être l'acception dont part Kant ici : « Dans le phénomène, tout effet est un événement ou quelque chose qui arrive dans le temps ». Mais alors que le sens commun attribue ce mode d'être et de déploiement aux choses sensibles elles-mêmes comme étant situées et se déroulant, ou s'écoulant, dans un espace et un temps, un monde, donc, qui existerait extérieurement à l'esprit humain et indépendamment de lui, et qui en serait comme un cadre ou contenant objectif substantiel, il importe de prendre acte d'emblée ici, pour la suite du propos, que Kant opère un déplacement du mode d'être et de déploiement des phénomènes du monde extérieur ou matériel vers le monde intérieur de l'esprit humain, le monde de la représentation que l'homme s'en fait dans l'expérience de la connaissance qu'il en prend. Il faut donc repartir ici de cet acquis fondamental de la *Critique de la raison pure* (repris dans le chapitre III de ces *Prolégomènes* : *Comment la science pure de la nature est-elle possible ?*), qui distingue les phénomènes (ou choses « pour nous ») et les choses en elles-mêmes (ou « en soi »), distinction instruite par la critique humaine de la catégorie de causalité comme relevant de l'illusion réifiante de l'esprit humain en quoi consiste toute métaphysique (et même physique) dogmatique qui prend ses raisons subjectives pour l'ordre objectif des choses, duquel elle ne peut pourtant rien savoir, comme Kant le rappelle dans ce qui précède notre extrait, en reprise de l'esthétique transcendante de la *Critique de la raison pure* : « Si je parle d'objets dans le temps et dans l'espace, ce n'est pas des choses considérées en elles-mêmes que je parle, car je ne sais rien de celles-ci, mais bien uniquement des choses dans le phénomène, c'est-à-dire de l'expérience comme d'un mode particulier de connaissance des objets, qui est imparti à l'homme seul » (§ 52, p. 117). On peut donc entendre ici par « Dans le phénomène » comme dans « l'ordre » des phénomènes ou « le mode d'être » des phénomènes, c'est-à-dire la phénoménalité des choses pour nous (et non pas la réalité des choses en soi, ou nouménalité), ou ce qui des choses en soi peut apparaître et apparaît effectivement à l'esprit humain selon les structures qui le constituent comme tel, essentiellement ici « le temps », qui n'est donc pas un cadre ou contenant objectif des choses, qui existerait à l'état séparé de l'esprit humain, mais une « forme » de celui-ci qui conditionne *a priori* toute expérience, c'est-à-dire toute rencontre du sujet connaissant et de l'objet connu, du fait de la finitude de l'homme dont la réceptivité sensible ne peut appréhender les choses, ou « la matière », que successivement et partiellement, et non pas instantanément et totalement comme le pourrait un esprit infini. C'est pourquoi Kant accorde au temps (comme à l'espace) le statut ontologique mais aussi épistémologique de « forme *a priori* de la sensibilité ». Mais la connaissance des choses par l'homme ne relève pas de la seule sensibilité ou faculté des intuitions, mais aussi de l'entendement ou faculté des concepts, ou encore des catégories selon lesquelles l'esprit humain structure activement (spontanément) les représentations sensibles qu'il reçoit (passivement) du monde, en les synthétisant en « objets », par l'application de la catégorie de substance, et en reliant ou connectant ceux-ci selon la catégorie de causalité, la « liaison de cause à effet », pour véritablement en faire « un monde », ou une « nature », et même « la » nature. C'est pourquoi on peut et même on « doit » aussi entendre ici « Dans le phénomène » comme *tel* ou *tel* phénomène, qui se présente alors, ou représente plutôt, sur le mode singulier « d'un événement » ou de « quelque chose » qui est caractérisé par son unité et son unicité, mais dont cette singularité non seulement n'empêche pas

mais présuppose, bien au contraire, qu'il soit « précédé » par et même dérivé de quelque chose d'autre que lui, un autre phénomène, qui est sa « cause » donc, et, plus précisément, « d'un état » particulier « de cette cause », qui le fait être tel ou tel ; mais on peut aussi entendre par là la « causalité » globale au sens ici de capacité de « détermination » ou principe de production « grâce auquel par quelque chose quelque chose de tout différent est posé » (§ 53, p. 119), « selon la loi universelle de la nature », c'est-à-dire la légalité causale constituée par les rapports constants et nécessaires (les « lois ») qui synthétisent ou relient les phénomènes entre eux selon la législation formelle de l'entendement humain qui applique au divers sensible ses propres formes *a priori* (comme les catégories de substance et de causalité), qui précédent et règlent toute expérience c'est-à-dire toute rencontre du sujet connaissant et de l'objet connu en la rendant ainsi possible et donc en la « constituant » au sens fort du terme (comme l'établit, cette fois, l'analytique de la *Critique de la raison pure*). Mais ne faut-il pas aller plus loin dans l'analyse logique de la catégorie de causalité pour établir effectivement la « constance » ou encore l'homogénéité de « la nature » ainsi constituée et donc l'universalité et la nécessité de ses lois, et ainsi, par là même, valider l'application de cette forme *a priori* de l'entendement humain au tout de ce qui peut faire l'objet d'une expérience sensible ? Quel est le statut ontologique de la cause elle-même ainsi que de sa « causalité », c'est-à-dire ici de sa capacité à produire un effet, et son propre effet, ou encore sa productivité ?

C'est à la détermination de ce statut que Kant consacre le second moment de cette première moitié du texte, qui établit que la cause est elle-même un effet, l'effet d'une autre cause, et donc un phénomène qui, en tant que tel, est lui aussi situé dans le temps et qui produit son effet ou actualise et effectue sa puissance causale dans le temps, ce qui rend homogène le champ des phénomènes (la nature) ou leur mode d'être (la phénoménalité). C'est une argumentation par l'absurde qui l'établit, d'après laquelle la temporalité (c'est-à-dire, comme nous l'avons vu, la condition première de la constitution de la phénoménalité) serait sinon elle-même impossible et impensable : « Mais cette détermination de la cause à la causalité doit aussi être quelque chose qui se passe ou *arrive* ; il faut que la cause ait *commencé d'agir* ; car autrement on ne pourrait penser aucun écoulement temporel entre la cause et l'effet. ». « Il faut », en effet, accorder le statut d'événement à la cause elle-même et à son effectivité (ou capacité de produire son effet), et pas seulement à son effet, c'est-à-dire le statut de quelque chose d'un et d'unique qui advient comme tel dans le temps, sauf à annuler la temporalité elle-même, ou le déroulement processuel du temps, au profit d'une éternelle instantanéité, car sinon : « L'effet aurait existé de tout temps aussi bien que la causalité de la cause », et la cause elle-même pourrait-on ajouter, le concept d'une cause qui ne produirait jamais son effet ou dont la capacité de production ne passerait jamais à l'acte, pour demeurer toujours « en puissance », étant proprement contradictoire. Ou, autrement dit : si la cause d'un phénomène n'était pas elle-même un phénomène, c'est-à-dire un événement causé, ou si la cause et donc toutes les causes étaient *causa sui*, causes d'elles-mêmes comme de leurs effets (qui n'en seraient donc plus eux-mêmes), ce serait l'homogénéité de la phénoménalité qui en serait défaite, et donc par là la nature elle-même qui serait fragmentée et donc destituée comme telle par la discontinuité ou l'hétérogénéité radicale des séries causales, ou plutôt la dispersion totale ou encore la rhapsodie des événements singuliers, puisque plus aucune série continue ne serait inaugurée, ce qui est là encore proprement contradictoire avec l'idée même de « nécessité naturelle » ou de quelque *continuum* que ce soit, objectif (ontologique) mais aussi subjectif (épistémologique) : « Il faut donc que la détermination de la cause à *produire son effet* soit également arrivée parmi les phénomènes et soit par conséquent, tout comme son effet, un événement qui, à son tour, doit avoir sa cause etc., et que par suite la nécessité naturelle soit la condition selon laquelle les causes efficientes sont déterminées » : ce n'est qu'à la condition expresse que les causes efficientes, ou déterminantes (ou encore « effectuantes »), soient elles-mêmes déterminées (ou « effectuées ») qu'une légalité homogénéisant des parties en un tout, d'ordre à la fois ontologique et logique, est possible et pensable, ce qui est bien ce qu'il s'agit essentiellement d'établir ici, en ce premier moment du texte.

Insistons sur le fait qu'il s'agit bien là de rechercher et d'établir à la fois les conditions de possibilité ontologiques de l'existence de la chose étudiée (les phénomènes de la nature) et les

conditions logiques de sa « pensabilité » ou « connaissance », celles-ci précédant et réglant, et donc « constituant » celles-là, puisqu'il s'agit non pas ici d'une « enquête » *a posteriori* (comme chez Hume, par exemple) qui induirait de l'étude d'un domaine particulier de la science empirique le mode d'être de son objet et le mode de connaître (ou la méthode) approprié à son étude, mais bien d'un examen *a priori* des conditions de possibilité universelles et nécessaires de toute connaissance possible, ce qui nécessite une démarche hypothético-déductive (*si* l'on veut déterminer les capacités et les limites de l'exercice de la raison en matière de connaissance en général, métaphysique ou physique, comme dans le premier moment de ce texte, *alors il faut poser et penser que...*), méthode que la seconde moitié de notre texte met exemplairement en oeuvre.

C'est d'ailleurs du fait même de cette démarche transcendante que, tout en s'instruisant de la critique humaine du concept de causalité (qui l'a réveillé de son « sommeil dogmatique » en matière de philosophie théorique ou spéculative, *Prolégomènes*, Préface, p. 18), dont il retient le premier moment (la destitution de l'illusion réifiante), Kant ne s'en tient pas à ses résultats puisqu'il en rejette le second -et dernier- moment, qui est la destitution du concept même de cause, ce qui conduit à l'invalidation de toute métaphysique, et même de toute physique, « comme science ». Kant refuse cette conclusion sceptique et ruineuse en soumettant à la critique la critique humaine elle-même : si toute « enquête » empirique de la connaissance humaine du monde ne peut que finir par dissoudre les principes universels et nécessaires dont se réclame celle-ci (comme la causalité, par exemple et par excellence), en les dérivant de faits particuliers et contingents (comme les « attentes » empiriques du sujet de la science, en réduisant ici la liaison logique ou nécessaire de cause à effet à une association habituelle contingente entre des impressions ou « idées » effectuée sous la pression d'une simple « habitude » intéressée car sécurisante), l'enquête transcendante (« notre enquête », § 5, p. 37) est au contraire susceptible de refonder ces mêmes principes tout en les rectifiant, en les déplaçant d'une métaphysique ontologique mais aussi logique dogmatique vers une ontologie et une logique critiques et autocritiques, comme ici, par exemple, en dédogmatisant le principe de causalité et donc son usage pour les méthodologiser, c'est-à-dire leur accorder un statut de procédure heuristique et architectonique, ce qui est propre, du même coup, à en invalider toute destitution physique, elle-même dogmatique en ce que par manque d'auto-réflexion sur ses propres conditions de possibilité elle ne s'aperçoit pas qu'elle ne peut que les mettre en oeuvre elle-même (comme l'« enquête » empiriste qui « étudie les représentations humaines comme des choses », dans l'aveuglement à sa propre contradiction « performative », pourrait-on dire).

Mais si « la nécessité naturelle » étend son empire à la totalité du champ des phénomènes en conditionnant universellement la productivité comme la production de l'ensemble des effets par des causes efficientes ou déterminantes qui sont elles-mêmes déterminées, une telle causalité laisse-t-elle une place quelconque à la liberté -et si oui en quel sens et à quelles conditions ?-, ou bien celle-ci ne s'en trouve-t-elle pas totalement exclue, c'est-à-dire rendue à la fois impossible et impensable ?

C'est bien à l'examen de cette question qu'est consacrée la seconde moitié de notre texte, qui introduit la notion de liberté en en examinant les conditions de possibilité dans ses rapports avec la causalité, ce qui, bien loin d'en mettre en évidence l'exclusion réciproque, conduit à la détermination de leur composibilité par l'établissement d'une nouvelle espèce de causalité : la causalité libre ou par liberté. C'est donc à la fois en continuité avec l'analyse logique de la causalité naturelle effectuée dans la première moitié du texte et en rupture avec les résultats de ce premier moment que Kant commence par poser que : « Si au contraire la liberté doit être une propriété de certaines causes des phénomènes, il faut qu'elle soit relativement à ces phénomènes en tant qu'événements un pouvoir de les commencer d'*elle-même (sponte)* ». C'est-à-dire que si la liberté est bien la capacité de certains êtres de produire des effets, ou d'agir plutôt que non et ainsi plutôt qu'autrement, et relève donc bien de la causalité entendue à la fois comme mode d'être de ce qui produit -être une cause- et du mode de déploiement de sa capacité de produire -ou mode de production- des effets, « il faut » qu'elle relève d'une causalité non pas déterminée mais spontanée (*sponte*), que la cause efficiente ne soit pas ici elle-même effectuée (précédée et réglée) par un autre être qu'elle-même et

qu'elle puisse produire en et par elle-même ses propres effets, qu'elle en soit la condition de possibilité à la fois nécessaire (qu'ils ne puissent pas être sans elle) et suffisante (qu'ils ne soient que par elle). Il faut donc qu'elle soit un pouvoir absolu de commencer une série (d'états) et non pas le simple pouvoir de contribuer à un processus déjà commencé et donc en cours d'effectuation : qu'elle soit, donc, un « commencement premier » et non pas un « commencement subalterne » (§ 53, p. 123), ou encore : « sans qu'elle ait besoin d'aucun autre principe [qu'elle-même] déterminant son commencement », un « principe » c'est-à-dire à la fois une origine chronologique (faisant être) et un fondement axiologique (faisant être tel). Il est donc logiquement nécessaire ici (« il faut ») de penser que le mode d'être d'une telle cause ainsi que sa capacité de causer (sa « causalité ») soient soustraits à l'emprise ou l'empire de la temporalité, que son pouvoir de commencer absolument -en quoi elle consiste essentiellement- ne soit pas lui-même soumis à un commencement dans le temps ou advienne en tant qu'événement (qui dépendrait alors d'un autre que lui-même) : « sans que la causalité de la cause doive elle-même commencer » et qu'elle « ne se trouve pas soumise en sa causalité à des déterminations temporelles de son état ». Mais alors que découle-t-il, toujours ici selon la seule nécessité logique *a priori*, d'une telle caractérisation du mode d'être de la causalité (ou capacité de causer) quant au mode d'être ou au statut ontologique de la cause elle-même ? Il ne peut en résulter autre chose que cette cause ne doit pas être un phénomène (qui serait déterminé, comme tel, par un autre phénomène dans le temps et selon la temporalité processuelle, ou la nécessité naturelle), mais qu'elle « doit être » « une chose en elle-même » dont la mise en oeuvre de sa capacité d'agir ne dépend que d'elle-même : « c'est-à-dire qu'il faudrait qu'on admette qu'elle n'a rien d'un phénomène, c'est-à-dire qu'il faudrait qu'on admette qu'elle est une chose en elle-même, tandis que les effets seuls sont des phénomènes [et non pas la cause elle-même ici] ». Mais « faut-il » vraiment « admettre » qu'une telle analyse, régressive, des conditions de possibilité de la liberté, commencée dans le champ de la causalité naturelle, finisse par rompre avec la phénoménalité pour inscrire cette liberté dans le champ de la nouménalité (dont on sait, par ailleurs, que l'on ne peut rien connaître ; voir supra), ce qui semble bien ici entrer en contradiction avec les résultats du premier moment de l'analyse de la causalité ? Autrement dit : peut-on ainsi « penser sans contradiction » deux types de causalité, naturelle et libre, sans rompre la continuité de la nature et sans risquer de reconduire le dualisme entre la nature et la liberté et donc de succomber aux apories de l'idéalisme dogmatique métaphysique ?

Si nous avons mis l'accent sur la logique interne de cette analyse régressive des conditions de possibilité de la liberté (qui remonte de la phénoménalité à la nouménalité), il nous faut maintenant revenir au point de départ (ou au principe) de cette démonstration (dont « il faut admettre », logiquement, les conséquences) pour remarquer qu'il n'attribue la liberté, et ce de façon hypothétique (présuppositionnelle ou conditionnelle), qu'à « certaines causes des phénomènes » et non pas à toutes, ce qui serait du coup effectivement contradictoire puisque la notion même de nature, entendue comme système ou tout cohérent d'un ensemble de parties (les phénomènes reliés entre eux selon des lois ici), en serait du même coup invalidée. Mais de quelles « causes » s'agit-il et pourquoi « faut-il » leur attribuer ou accorder la liberté ?

La suite immédiate du texte nous l'apprend : ces causes sont « des êtres intelligibles » et il s'agit de « penser sans contradiction [leur] influence sur les phénomènes », c'est-à-dire le champ de l'action humaine, puisque si ces « êtres intelligibles » sont bien des êtres doués d'esprit, ils sont aussi ici des êtres sensibles, inscrits dans le monde des phénomènes et en interaction avec les autres phénomènes et entre eux-mêmes. Il s'agit donc ici de déterminer les conditions de possibilité d'une telle action en tenant compte de l'ambiguïté ontologique foncière de son agent et même de son « sujet » (§ 53, p. 119), qui est un être à la fois sensible et intelligible. Mais comment peut-on tenir ou « penser » ensemble et « sans contradiction » la double appartenance de l'homme aux règnes de la nature et de la liberté, « et ainsi attribuer nature et liberté à la même chose », l'homme ici ?

Qu'il faille bien penser d'abord « l'influence des êtres intelligibles sur les phénomènes » sous la condition du temps et donc de la nécessité naturelle processuelle, cela s'impose du fait de la

phénoménalité du point d'application de l'influence en question, c'est-à-dire « les phénomènes » ou « le monde sensible », mais aussi de la phénoménalité du point d'émergence d'une telle influence, puisque l'agent ou le sujet, l'homme ici, est lui-même inscrit dans la connexion ou la chaîne des phénomènes comme être sensible, c'est-à-dire incarné, situé dans l'espace et le temps. Autrement dit, si l'on veut penser l'action humaine, ou se la rendre intelligible, il faut bien d'abord lui attribuer ontologiquement la causalité en lui appliquant épistémologiquement la catégorie de causalité, c'est-à-dire en accordant à son agent le statut d'une cause déterminante qui est elle-même déterminée, ou encore le statut d'un « commencement subalterne » : « Si l'on peut penser sans contradiction une telle influence des êtres intelligibles sur les phénomènes, alors assurément la nécessité naturelle s'attachera à toute liaison de cause à effet dans le monde sensible ». Telle est la part de vérité du réalisme empirique ou physique qui considère l'homme comme une *res extensa*, ou un phénomène parmi les autres, soumis comme tel à la nécessité naturelle. « Mais », pour en établir une intelligibilité qui soit à la fois la plus complète et la plus cohérente possible, on ne peut pas ne pas « accorder à cette [même] cause » le statut d'une cause déterminante qui ne soit pas elle-même déterminée, c'est-à-dire le statut de « commencement premier », ou encore « la liberté », du fait même de son être intelligible ou spirituel, qui appartient au champ de la nouménalité et détient la capacité de causer sans être causé, ou encore de faire ou ne pas faire et de faire ceci ou cela, c'est-à-dire le libre arbitre ou la liberté des contraires, indépendante comme telle de la nécessité naturelle : « mais on pourra d'autre part sans contradiction accorder à cette cause qui n'est pas elle-même un phénomène (encore qu'elle soit à son principe) la liberté ». En effet, l'action humaine n'est pas réductible à ce qui en est observable empiriquement ou extérieurement, c'est-à-dire le comportement qui est inscrit dans la phénoménalité spatio-temporelle, mais celui-ci présuppose lui-même, dans sa production et son mode de production, une décision du sujet de le faire advenir ou non et comme cela plutôt qu'autrement, et cette décision ne se peut elle-même sans quelque conception des fins et quelque délibération sur les moyens, toutes opérations qui relèvent du mode d'être de la spiritualité ou encore de l'intelligibilité ontologique de l'homme comme « sujet », c'est-à-dire un être qui possède la capacité d'effectuer, d'initier et de déployer des pensées, des paroles et des actes qui ne le seraient pas sans lui (dont il est, donc, la cause nécessaire) et qui ne peuvent l'être que par lui (dont il est, donc, la cause suffisante). Mais plus précisément, et plus profondément, et par souci de complétude et de cohérence là encore, ne faut-il pas aller plus loin ici pour rendre intelligible l'action humaine, en ne s'arrêtant pas à la seule liberté des contraires, ou libre arbitre (ou encore liberté d'indépendance négative) ? En effet, pour véritablement saisir l'essence ou la structure de l'action humaine, il faut remonter jusqu'au plus propre de l'homme pour lui « accorder » la liberté d'autonomie, c'est-à-dire la capacité de se donner à soi-même sa propre loi, ou de s'autodéterminer, en renvoyant l'exécution de l'action à la décision, à la délibération et à la conception dont elle découle, comme à ses propres origine chronologique et fondement axiologique, c'est-à-dire à son « principe », ce pour éviter le décisionnisme ou l'activisme, c'est-à-dire l'arbitraire total ou l'indéductibilité radicale de l'action (exécution) de tout exercice lucide et responsable par le sujet de sa faculté de penser selon des règles ou des Idées qui lui permettent de distinguer le vrai du faux et le bien du mal et d'agir en conséquence, c'est-à-dire la raison. On ne peut donc pas ne pas « accorder » à l'homme la « causalité de la raison » (§ 53, p. 123), selon la structure téléologique de laquelle un état futur du monde ou de soi-même peut être cause d'une situation ou action présente par la médiation de la représentation actuelle que s'en fait l'esprit du sujet agissant en en pensant la forme et la fin et donc en s'en faisant, par là même, la cause formelle et la cause finale, d'un ordre radicalement différent de celui des causes matérielle et efficiente. Ou encore : par cette causalité pratique, ou par liberté, le devoir-être devient la cause du pouvoir-être et même de l'être, par la médiation de sa représentabilité et de sa désirabilité par l'esprit humain, dont cette faculté symbolique constitue bien alors le plus propre. C'est la part de vérité de l'idéalisme antique et classique, comme de toute conception réellement humaniste, que d'insister sur cette « causalité de la raison » -c'est-à-dire la liberté pratique d'agir positivement selon des raisons ou « motifs » qui transcendent les « mobiles » sensibles-, et pas seulement sur la liberté d'agir négativement ou indépendamment de toute motivation, rationnelle comme sensible, pour attribuer ainsi à l'homme le statut d'un sujet dont l'action, comme la pensée, peut transcender toute détermination sensible et

donc échapper au déterminisme de la nature.

Mais une fois que l'on a ainsi pris acte des parts respectives de vérité du réalisme empirique et de l'idéalisme dogmatique, qui semblent bien s'opposer en tout point, ne reste-t-il pas, pourtant, à les intégrer et les dépasser en les pensant ensemble et « sans contradiction » puisque l'essence même de « la chose » à penser l'exige ici ? C'est bien sur une telle nécessité que se conclut ce texte : l'action des hommes relevant de la double dimension de la condition humaine, sensible et intelligible à la fois, « il faut », en effet, « attribuer nature et liberté à la même chose », l'homme ici, mais à condition de le faire « à deux points de vue différents, d'une part à titre de phénomène, d'autre part à titre de chose en elle-même.» Mais est-il vraiment possible d'éviter ainsi la contradiction et si oui à quelles conditions exactement ?

Le fait d'« attribuer » « à la même chose » des prédictats opposés et même contradictoires (comme à « la cause » en question ici -l'homme- les prédictats de « naturelle » et « libre ») ne se peut « sans contradiction » que si ces deux jugements prédicatifs ne s'effectuent pas sous le même rapport du sujet étudiant à la chose étudiée mais bien « à deux points de vue différents », la nature étant attribuée à l'homme « à titre de phénomène » (ou encore de « caractère empirique ») et la liberté à l'homme « à titre de chose en elle-même » (ou encore de « caractère intelligible »). Il s'agit bien là de « deux points de vue » du sujet, qui tâche de se rendre intelligible son objet d'étude (l'action humaine ici) en l'envisageant sous deux rapports différents pour lui conférer le double statut d'objet *connu* et d'objet *pensé*. Dans le premier cas, il s'agit bien d'appliquer à l'action humaine les formes *a priori* de la sensibilité (essentiellement le temps ici) et les formes *a priori* de l'entendement (essentiellement la causalité ici) pour en établir une connaissance empirique explicative (ou encore par les antécédents : par les causes matérielle et efficiente), alors que dans le second cas il ne s'agit pas de « connaître », par la synthèse de l'intuition et du concept, un phénomène (sous la double condition de la temporalité et de la causalité naturelle), mais bien de « penser » (comme il est dit dans notre texte) l'objet en question par la médiation des Idées de la raison (celle de liberté ici), qui transcendent les intuitions de la sensibilité et les concepts de l'entendement en donnant accès à la chose en elle-même ou en soi, l'Idée étant la représentation la plus abstraite dont l'esprit humain est capable et qui lui donne ainsi le pouvoir de penser au-delà de toute expérience sensible possible (pour établir ici, pourrait-on dire, une pensée ou intelligibilité interprétative de l'action humaine par les conséquents, ou en référence aux causes formelle et finale). C'est précisément l'ignorance de cette distinction fondamentale entre « connaître » et « penser », établie dans la *Critique de la raison pure* et reprise dans ces *Prolégomènes* (voir § 41 et 42 notamment pour la distinction capitale entre concept et Idée), qui fait succomber l'idéalisme dogmatique et le réalisme empirique, tous les deux mais chacun à sa façon, à l'illusion réifiante (évoquée plus haut), qui consiste à attribuer à la chose en elle-même, prise sous le même rapport et en totalité, tantôt la liberté pour en faire une *res cogitans* échappant à toute nécessité naturelle (ou au déterminisme), tantôt la nature pour en faire une *res extensa* dépourvue de toute liberté, et ce en prenant dans les deux cas les représentations subjectives de l'esprit humain (qu'elles soient sensibles ou intelligibles) pour l'ordre objectif des choses, qui serait ainsi susceptible d'être positivement connu tel qu'il est en lui-même. Cette prétention de traiter en même temps du même objet, sous le même rapport (ou dans le même sens, total ici, ou encore absolument) et pour en affirmer des choses radicalement opposées et donc incompatibles entre elles, fait entrer l'esprit humain dans un conflit avec lui-même, qui semble bien être indépassable et donc insoluble : c'est à une telle structure discursive de l'opposition radicale entre deux thèses que Kant donne le nom d'« antinomie », notamment à propos de ce qui fait ici l'objet de notre texte, le paragraphe 53 des *Prolégomènes* dont il est extrait portant sur la troisième antinomie de la raison pure, que Kant formule ainsi : « Thèse : Il y a dans le monde des causes par *liberté*. Antithèse : il n'y a pas de liberté, tout est *nature* » (§ 51, p. 115). Plus précisément, alors que cette antinomie (comme les autres) se donne comme indépassable et donc invalidante de façon rédhibitoire pour tout exercice pur ou métaphysique de la raison qui prétend s'effectuer comme science, c'est-à-dire comme discours démonstratif et donc probant car non-contradictoire, Kant s'attache ici à son examen résolutif (en

une reprise, cette fois, de la dialectique transcendante de la *Critique de la raison pure*). En quoi consiste donc la « solution kantienne » de ce « problème » de la liberté dans ses rapports avec la nature ? Pour ce qui est de ses résultats, cet examen résout l'opposition entre ces deux thèses en reconnaissant et même établissant la vérité de chacune d'elle mais en déplaçant et dédoublant le champ d'application pour les intégrer en une synthèse à la fois plus complète et plus cohérente relativement à l'objet étudié. Ainsi l'assertion selon laquelle « Il n'y a pas de liberté, tout est *nature* » ne sera alors reconnue vraie que pour le champ de la phénoménalité (comme cela est établi dans la première moitié de notre texte), et si, effectivement, « Il y a dans le monde des causes par *liberté* », ce ne sera qu'au titre d'une nouménalité qui ne remet pas en cause ou ne rompt pas la nécessité naturelle phénoménale (comme cela est établi dans la seconde moitié de notre texte). La résolution de l'antinomie consiste donc à « reprendre » les deux thèses en présence au double sens de s'instruire de la part de vérité de chacune d'elles tout en rectifiant la signification, en les désabsolutisant ou dédogmatisant ici pour les rendre compossibles en leur assignant leur portée à la fois respective et conjointe. Plus précisément, cette troisième antinomie est ici résolue comme relevant d'un « simple malentendu » (§ 53, p. 119) en ce que les deux assertions y sont établies comme étant vraies, mais dans leurs champs de compétence respectifs pourrait-on dire, qu'il s'agit alors de bien distinguer pour les articuler afin d'éviter à la fois de les confondre (comme le fait le réalisme empirique, pour annuler la liberté en la dissolvant dans la nature) et de les séparer (comme l'idéalisme dogmatique, qui fait de la liberté un empire dans un empire, au détriment de la continuité de la légalité naturelle).

La méthode d'une telle « solution » du problème de la liberté dans ses rapports avec la nature est donc plus importante encore (pour notre propos ici) que ses résultats puisqu'elle les conditionne : c'est, en effet, par une conversion radicale de la démarche de connaissance de l'esprit humain que la résolution d'une telle opposition de la raison avec elle-même est rendue possible (comme évoqué plus haut en référence à la critique kantienne de la critique humaine du concept de cause). Il ne s'agit plus, comme dans la métaphysique antique et classique (sous les deux visages plus frères qu'ennemis, et donc plus complices qu'adversaires, de l'idéalisme et du réalisme), d'appliquer la pensée directement à l'Être lui-même, en prétendant ainsi naïvement en déterminer l'essence (et même l'existence) tel qu'il est en lui-même (en soi, donc), et ce de façon prétendument absolue et définitive, mais au contraire d'appliquer la pensée à elle-même, en un mouvement d'autoréflexion, pour la mettre à même d'examiner et de déterminer la nature et l'étendue de ses propres capacités (ou facultés) ainsi que leurs limites, en vue d'en établir l'usage le plus adéquat en matière de connaissance (mais aussi d'action), et ce de façon a priori ou encore purement logique (comme dans notre texte). C'est bien un tel déplacement de l'objet étudié ainsi que la mise en œuvre de la méthode qui rend possible ce déplacement qui constituent le propre de l'idéalisme transcendental, ou du criticisme, qui rectifie ou transforme l'ancienne métaphysique d'une ontologie dogmatique en une ontologie et surtout une méthodologie critiques et autocritiques, qui se démarquent ainsi à la fois de l'idéalisme dogmatique métaphysique et du réalisme empirique (dont la mise en œuvre de cette méthode transcendante révèle qu'il n'est pas moins métaphysique et dogmatique que l'idéalisme lorsqu'il prétend, comme lui, traiter des choses en elles-mêmes). En effet : « ce n'est pas un examen objectif et dogmatique des choses, mais uniquement l'examen subjectif de la raison elle-même, en tant que source des Idées, qui peut imposer des bornes à cette apparence inévitable » (§ 42, p. 104), le conflit dans lequel la raison entre avec elle-même, lorsqu'elle prend ses Idées pour les choses elles-mêmes, étant bien à la fois « inévitable » ou « naturel » du fait de la structure même de l'esprit humain, dont la raison le rend désireux mais aussi capable de penser au-delà de toute expérience sensible possible (selon un mécanisme qui ne constitue pas alors une simple erreur mais bien une illusion), et « apparent », à la fois au sens où il lui apparaît nécessairement qu'alors il connaît effectivement ce qu'il ne fait pourtant que penser, et au sens où ce conflit n'est pas rédhibitoire ou invalidant pour la raison elle-même mais est susceptible d'une résolution qui instruit celle-ci sur elle-même et permet d'en rectifier l'usage en le rendant plus adéquat, en le dédogmatisant, donc, pour le méthodologiser.

Ainsi la résolution de la troisième antinomie de la raison pure en quoi consiste l'essentiel de notre texte satisfait bien en même temps à un double enjeu : pratique, puisque pour ce qui est de l'objet du texte, les conditions de possibilité ontologiques et de pensabilité logiques de la liberté y sont établies, dans sa distinction et son articulation avec la nature ; mais aussi théorique puisque, pour ce qui est de la démarche de ce texte, ce sont les conditions de possibilité et de pensabilité de la métaphysique elle-même qui s'y trouvent illustrées par sa mise en oeuvre à propos de ce même objet, en rectification ou transformation de l'ancienne métaphysique dogmatique (constituant « un vain art dialectique, jamais une science » -*Prolégomènes*, VI, p. 147-, n'engendrant que des apparences, à la fois vaines et nécessaires) en une métaphysique critique et autocritique consistant en une connaissance *a priori* des conditions de possibilité de toute connaissance adéquate à son objet, qu'il soit physique (sensible ou de l'ordre de la nature) ou métaphysique (intelligible, comme la liberté ici), ce qui est une propédeutique nécessaire (dont relèvent ces *Prolégomènes*) à la fondation de « toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science », c'est-à-dire comme discours ou usage de la raison détenant la capacité de démontrer ce qu'il avance, de façon universelle et nécessaire. « Voilà donc comment se trouve sauvée la liberté pratique » (§ 53, p. 123) et justifiée la métaphysique (§ 5, p. 38) tout à la fois, la liberté (ou l'objet étudié ici) étant établie ou assurée par la métaphysique (ou la méthode de l'étude de cet objet).

Mais alors ne peut et doit-on pas, finalement, se demander si cette même méthode est bien probante et donc effectivement susceptible d'établir ici la liberté (ou la causalité libre) dans son indépendance radicale à l'égard de la nature (ou la causalité naturelle), mais aussi et surtout si, pour être critique et non plus dogmatique, une telle démarche ne reconduirait pas l'illusion transcendantale elle-même en ce que le sujet étudiant projetterait encore ses raisons subjectives (à la fois logiques et pratiques ici, et pratiques avant que d'être logiques) sur l'ordre objectif des choses (en soi, ou l'Être), en sacrifiant encore par là au vice suprême de l'ancienne métaphysique ?

En effet, peut-on conclure de la possibilité et même de la nécessité logiques (ou épistémologiques) à la possibilité et surtout à la nécessité ontologiques, ou encore de ce que la liberté, ici, est pensable « sans contradiction » (jusque dans ses rapports avec ce qui s'y oppose le plus : la nature) à l'effectivité de cette même liberté dans la réalité (comme cause nouménale de l'action humaine ici) ? Notre texte ne procède-t-il pas (relativement à l'existence d'une causalité libre) de façon seulement conditionnelle ou hypothético-déductive, en faisant dépendre les conséquences du raisonnement d'un principe qui n'est lui-même posé qu'hypothétiquement, selon la liaison logique « Si... alors il faut admettre... », ce qui ne fait que conduire ou transférer le caractère hypothétique du principe aux conséquences elles-mêmes, qui n'auraient donc alors rien d'apodictique ou de nécessaire quant à leur objet ? Une telle démonstration ne s'accorde-t-elle pas ainsi par avance ce qu'elle veut établir en posant sa prémissse selon laquelle « la liberté doit être une propriété de certaines causes des phénomènes » ? Une telle démarche ne prend-elle pas, plus précisément, la liaison des représentations subjectives de l'esprit humain (la chaîne du principe à ses conséquences) pour l'ordre objectif des choses, en franchissant le pas ou le fossé entre la simple représentation des choses par l'esprit humain et la réalité des choses existant hors de cet esprit, pour commettre l'erreur fatale de toute métaphysique dogmatique qui prétend déduire l'existence effective de l'objet représenté (la liberté ici) de son essence, de sa représentation ou « pensée sans contradiction » ? Une telle démarche n'est-elle donc pas justifiable de la critique que Kant lui-même applique à la preuve ontologique de l'existence de Dieu dans la dialectique transcendantale de la *Critique de la raison pure*, preuve qui commet l'erreur, selon lui, de conclure précisément de l'essence logique (ou Idée non contradictoire de Dieu) à l'existence ontologique de l'objet même de cette Idée (Dieu lui-même) ? C'est même là le moment essentiel de la critique kantienne de l'ancienne métaphysique dans sa prétention à constituer une science puisque tout l'édifice de la théologie, mais aussi de la psychologie et de la cosmologie, repose sur elle (en ce qu'elle constitue le principe de tout le système ou la racine de tout l'arbre de la philosophie). Mais si cette erreur est bien une illusion, c'est-à-dire une erreur désirée et donc une représentation ou proposition à la fois fausse et nécessaire, selon laquelle l'esprit humain s'accorde à lui-même ici théoriquement ce à quoi

il tient le plus pratiquement (c'est-à-dire le statut de cause libre à l'égard de toute causalité naturelle), l'Idée psychologique (d'un sujet libre) ne vient-elle pas subvertir l'Idée cosmologique d'une nature homogène dans sa légalité (pour reconduire le dualisme de l'idéalisme dogmatique qui pose une liberté « hors du temps »), cette illusion transcendantale n'étant exemplairement ici que la projection masquée de l'illusion (ou préjugé) la plus empirique qui soit : le vif sentiment interne (ou l'intime intuition sensible) du libre arbitre ou même de l'autonomie de l'esprit humain ? L'établissement réel de la liberté, dans ses rapports à la nature, ne nécessiterait-il pas aussi quelque référence à l'expérience morale effective des hommes et donc à la phénoménalité de l'action humaine, comme Kant d'ailleurs y procède dans la *Critique de la raison pure* elle-même en tirant argument de la donnée du sens commun du blâme d'une mauvaise action pour justifier l'imputation de responsabilité à son agent qui en est alors légitimement considéré comme le libre sujet (*Dialectique transcendantale*, traduction Tremesaygues et Pacaud, pp. 405-406) ? Mais c'est précisément un tel mode de fondation, empirique et donc *a posteriori*, que Kant veut éviter ici : « Ce que j'allègue ici ne vaut que comme exemple destiné à l'intelligibilité et n'appartient pas de façon nécessaire à notre question qui doit être tranchée uniquement par concepts, indépendamment des propriétés que nous rencontrons dans le monde réel. » (§ 53, p. 122). La difficulté soulevée semble donc bien demeurer entière.

Ne pouvant entrer ici dans l'examen détaillé de ce « problème » concernant à la fois le mode d'établissement et l'essence même de la liberté dans ses rapports complexes avec la nature (et dont la « solution » nécessitera rien moins que l'imposant appareil critique « futur » des *Fondements de la métaphysique des moeurs*, de la *Critique de la raison pratique* puis de la *Critique de la faculté de juger*, troisième critique dont la fin est, précisément, d'unifier les champs de la nature et de la liberté tels que les deux premières critiques les ont distingués), indiquons de façon brève et simple le principe de cette solution dans le contexte de ces *Prolégomènes*. Il s'agit ici d'établir les conditions de possibilité d'une métaphysique qui « comme science » échapperait aussi bien au naturalisme du réalisme empirique, qui conduit au scepticisme pour ce qui est de la liberté, et à l'idéalisme du rationalisme dogmatique, qui fait de la liberté l'objet d'une connaissance certaine comme être de raison absolu. C'est en émancipant la métaphysique de la double tutelle du sens commun sceptique et du bon sens (ou raison) dogmatique, pour reconduire la métaphysique d'école à la métaphysique naturelle (ou fruit de l'exercice de la raison comme disposition naturelle de l'esprit humain), et par l'examen des conditions de possibilité de la satisfaction de la raison dans son double usage théorique et pratique, que Kant établit ici que pour satisfaire à ses exigences d'universalité et de nécessité la raison ne peut ni s'en tenir assertoriquement au seul conditionné (la nature) ni établir apodictiquement l'existence de l'inconditionné (la liberté ici), tout en nécessitant pourtant la référence à cet inconditionné. Un tel inconditionné ne peut donc être établi comme possible, et surtout nécessaire, que de façon hypothétique, ou que si l'on veut que la raison puisse effectivement penser avec cohérence et donc complétude dans le champ de la théorie et agir de façon libre et donc responsable dans le champ de l'action : or on ne peut que le présupposer et donc le mettre en oeuvre puisque tel est bien *le fait de la raison* que de consister en de telles exigences et en l'exigence de leur satisfaction. Dès lors, cela ne se peut qu'en « reprenant » les Idées de la raison de l'ancienne métaphysique, c'est-à-dire à la fois en les conservant pour s'en instruire (contre le naturalisme sceptique, qui les destitue comme n'étant qu'autant de fictions) et en les rectifiant pour les désubstantialiser et les méthodologiser (contre l'idéalisme dogmatique, qui les absolutise), c'est-à-dire en leur accordant un statut transcendantal. C'est ainsi que se trouvent posés des principes universels et nécessaires qui échappent à la fois à leur réification ruineuse en *res extensa* et à leur réification prétentieuse en *res cogitans*, au prix de leur rectification de principes constitutifs de l'ordre des choses en principes régulateurs de l'usage de la raison, en ce que seule la mise en oeuvre de leur capacité de totalisation ou d'unification de la diversité des pensées et des actions est susceptible de satisfaire à l'exigence théorique de cohérence et donc de complétude (sous l'Idée de système) et à l'exigence pratique de liberté et donc de responsabilité (sous l'Idée de liberté), pour ainsi donner sens à la fois à la connaissance et à l'action humaines.

Conclusion

Ainsi c'est par la mise en oeuvre (ou la défense et illustration) de la méthode transcendante que Kant établit dans cet extrait des *Prolégomènes* que l'on peut « penser sans contradiction » la nature et la liberté, jusqu'à les « attribuer à la même chose », l'homme ici, afin de rendre compte de son être propre (de sa condition double d'être à la fois sensible et intelligible, comme phénomène et noumène, ou encore « caractère empirique » et « caractère intelligible ») et de son action (à la fois déterminée et libre) dans le monde, et ce par la médiation d'une analyse de la catégorie de causalité dont le dédoublement du champ d'application (phénoménal, d'abord, puis nouménal) vient finalement établir et justifier la liberté pratique du sujet.

Si cela nous a fait nous demander si Kant ne rompait pas l'homogénéité du système de la nature en s'accordant ainsi « deux espèces de causalité, si difficile ou impossible qu'il puisse être de rendre concevable la causalité de la seconde espèce » (§ 53, p. 120) et donc s'il ne reconduisait pas ainsi le dualisme métaphysique de l'idéalisme dogmatique en une nouvelle figure de l'illusion transcendante, qui consiste pour l'esprit humain à prendre ses raisons subjectives pour la réalité objective (en hypostasiant dans l'existence nouménale l'exigence pratique de liberté ici), il nous a fallu préciser le statut de l'idéalisme transcendental pour mieux saisir cette solution kantienne du problème des rapports de la liberté et de la nature, selon sa double volonté et capacité de rupture avec le réalisme physique, sceptique et donc ruineux à l'égard de la liberté, et le dogmatisme de l'idéalisme métaphysique qui prétend faire de la liberté un empire dans l'empire, et ce en transformant le statut des Idées de la raison en principes régulateurs, ou encore en horizons nécessaires à toute connaissance vraie (cohérente et complète) et à toute action sensée (libre et responsable).

Ainsi, ce ne sont pas seulement et à la fois la liberté et la métaphysique comme science qui se trouvent établies ou justifiées ici, et celle-là par la médiation de celle-ci, mais bien aussi la philosophie elle-même, comprise comme science rigoureuse et pratiquée comme action généreuse. En effet, les Idées transcendantales, dans leur double intérêt, théorique (pour la pensée) et pratique (pour l'action), sont établies dans et par la reconstruction et la confrontation des thèses logiquement possibles quant à l'objet étudié (sous forme d'antinomie ici) et justifiées par la médiation d'une réfutation qui consiste en la résolution du conflit opposant ces thèses et qui en retient ce qu'elles ont chacune de vrai et en rejette ce qu'elles ont toutes deux de faux (qui consiste le plus souvent en leur prétention à la validité totale alors que celle-ci n'est que partielle), pour déterminer une thèse qui soit à la fois la plus complète et la plus cohérente possible. Il est donc manifeste que la condition de possibilité principielle d'une telle « critique scientifique » (§ 60, p. 142) est d'ordre pratique puisqu'elle réside dans la libre décision d'un sujet d'exercer la raison comme étant la chose du monde la mieux partagée, et donc sous forme dialogale, entre des êtres intelligibles désireux et capables de devenir par là à fois plus savants et plus responsables (comme Kant le fait ici même à l'égard de ses contradicteurs en se souciant de l'intérêt de la « communauté philosophante » - *Appendice*, p. 162-, ainsi que de sa responsabilité pour l'expérience que l'homme fait du monde comme de soi). En « reprenant » ainsi l'essentiel de l'inspiration socratique du platonisme et en l'instruisant de l'esprit du cartésianisme, le criticisme ne témoigne-t-il pas au mieux de ce que la philosophie constitue bien à la fois un mode de pensée et un mode d'action, et donc un genre de vie, qui tâchent de faire la synthèse du système et de la liberté ?

Notes :

1 – Il faut remarquer ici que si l'Idée de liberté n'a qu'une fonction régulatrice ou encore réfléchissante du point de vue théorique ou spéculatif, cela ne l'empêchera cependant pas d'acquérir (dans la suite de l'entreprise critique kantienne) le statut d'un principe constitutif et donc

déterminant du point de vue pratique de la loi morale. En ce sens, la présente démonstration de la possibilité théorique d'une causalité par liberté (nécessaire d'ailleurs, du point de vue théorique lui-même, à la complétude de l'Idée de système) prépare bel et bien architectoniquement la démonstration de son effectivité comme *fait* de la raison du point de vue pur pratique, ce qui témoigne de la primauté de la raison pratique sur la raison théorique au sein du criticisme.

2 – Signalons les correspondances essentielles entre les notions directement à l'oeuvre dans ce texte de Kant ou engagées par notre étude de celui-ci et le programme d'enseignement de la philosophie en classe terminale des séries générales (et donc la préparation du CAPES), notamment dans les « champs de problèmes » suivants : « La raison et le réel » (pour la totalité du texte et de notre étude) et « Le sujet » mais aussi « La morale » (pour la seconde moitié plus particulièrement).