

Une réfutation de la philosophie d’Emmanuel Kant

La place qu’occupe au sein du dispositif moderne la philosophie d’Emmanuel Kant est sans doute aussi centrale qu’elle est singulière. Adoptée du vivant de Kant par Fichte et les romantiques, mais pour être dans le même temps subvertie, elle a ensuite été critiquée de toutes parts, mais sans cesser pour autant de constituer une part essentielle de la *forma mentis* moderne. Elle en assure en effet dans une large mesure à la fois les principes théoriques (le renoncement à la métaphysique classique et les fondements de la science des phénomènes), et les principes pratiques (l’autonomie de la personne et le cosmopolitisme), et même les principes esthétiques (la théorie de l’art). Elle demeure de ce point de vue une clef incontournable de cette voûte multiforme qu’est la modernité, de sorte que quiconque entend se dégager des apories dramatiques de cette dernière ne saurait faire l’économie d’un examen approfondi de ses principes.

Or, tel est précisément l’objet du dernier ouvrage de Michel Nodé-Langlois : *Y a-t-il une antinomie de la raison pure ? Kant : autopsie d’un suicide philosophique*¹, dans lequel l’auteur se livre à une

1. Michel Nodé-Langlois, *Y a-t-il une antinomie de la raison pure ? Kant : autopsie d’un suicide philosophique*, Pierre Téqui éditeur, 2021, 230 pages, 22 €. Michel Nodé-Langlois est l’auteur d’un nombre important de livres de philosophie réaliste, parmi lesquels on peut souligner les suivants : *Petite introduction à la philosophie de l’être*, Téqui, 2008 ; *Disputes philosophiques*, Artège, 2011 ; *Questions de philosophie*, DDB/Artège, 2014. Il a également publié en deux ouvrages une traduction en français des textes de philosophie politique de saint Thomas d’Aquin : *Thomas d’Aquin, penser le politique*, Dalloz, 2015 ; *Thomas d’Aquin, commentaires politiques*, Artège/Lethielleux, 2018.

réfutation en règle de l'une des chevilles majeures du raisonnement tenu par Kant dans sa fameuse *Critique de la raison pure* : la notion d'*antinomie*² de la raison pure, dont la mise en évidence est censée établir la preuve que la raison humaine dans sa quête du savoir est incapable de parvenir à une véritable connaissance d'ordre métaphysique, c'est-à-dire à une réelle philosophie première et comme telle capable d'assurer une compréhension des principes mêmes de la réalité naturelle³.

Après une brève mais remarquable synthèse introductive sur la métaphysique d'Aristote à Kant, le cœur de l'ouvrage est constitué par la discussion en détail des arguments donnés par Kant pour justifier son affirmation de l'existence de l'antinomie, à partir d'une analyse du texte même, présenté en allemand avec la traduction française en vis-à-vis. Il revêt donc un caractère technique et s'adresse à un lecteur suffisamment versé dans la philosophie – la philosophie moderne mais aussi la philosophie grecque et scolastique, Nodé-Langlois comparant notamment, dans son analyse, le raisonnement de Kant à celui d'Aristote et surtout de saint Thomas d'Aquin sur les mêmes questions.

Mais si la discussion est ainsi strictement philosophique, son enjeu va bien au-delà. Ou, plus exactement, l'étude permet de comprendre que la philosophie n'est pas qu'un jeu d'abstractions mais qu'elle a des implications réelles pour la culture et la civilisation, palpables pour peu que l'on accepte de prolonger la courbe du raisonnement et d'en tirer toutes les conclusions. Car la sorte d'interdit jeté par Kant sur la métaphysique, au sens classique du terme⁴, n'est pas sans répercussions graves d'ordre général. C'est en effet la porte ouverte à toutes les dérives d'une raison privée de la lumière des premiers principes et qui est par suite portée à tous les sophismes, aussi bien sur le plan

2. *Antinomie* signifie en grec une contradiction dans les lois.

3. Il faut entendre ici par « réalité naturelle » ce qui se distingue de l'ordre de la grâce, que fait connaître la foi, et non pas seulement ce qui relève des seules réalités physiques et matérielles.

4. Au sens classique, c'est-à-dire selon l'acception reçue dans la tradition aristotélicienne. Kant entendait maintenir par sa critique une forme de métaphysique, comme l'indiquent suffisamment certains de ses ouvrages, comme les *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, les *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, ou encore la *Métaphysique des mœurs*. Mais il y a équivoque au moins partielle sur le sens du mot.

théorique que sur le plan pratique. Mais le rejet de la métaphysique risque aussi d'entraîner la dégradation, dans la perception des hommes, de la foi au simple rang de la croyance subjective et du sentiment, ce qui ne peut que l'affaiblir. Cela revient en fin de compte à couper l'homme du divin en l'enfermant dans le monde sensible et matériel. Autant de conséquences qui, si elles sont poursuivies assez longtemps, ne peuvent que conduire à la ruine des mœurs et des sociétés.

Toutes ces conséquences malheureuses s'offrent de nos jours au regard le moins averti, jusqu'à la caricature la plus navrante. On conçoit dès lors qu'une réfutation en forme des arguments de Kant revêt encore aujourd'hui une importance non négligeable : l'enjeu en est rien moins que la libération de l'intelligence et la possibilité de renouer avec une véritable science du réel dans toutes ses dimensions. En droit, on peut tout à fait ignorer Kant ; en pratique, son emprise sur la pensée moderne et les esprits, et avant tout sur ceux qui ne l'ont jamais lu, le rend incontournable, et rend donc nécessaire d'affronter ses arguments, en les prenant au sérieux. C'est pourquoi l'ouvrage de Nodé-Langlois est à saluer, car il porte le fer au cœur de l'un des foyers de la logique de la modernité, telle qu'elle s'exprime philosophiquement.

Dans ce qui suit, nous nous efforçons tout d'abord de montrer brièvement comment la modernité en est arrivée à la philosophie de Kant, puis quelle est la spécificité de celle-ci, avant de donner une esquisse de la réfutation élaborée par Nodé-Langlois.

* * *

Quand bien même, en effet, elle ne saurait suffire à elle seule à l'appréhender, une approche strictement philosophique de cette forme culturelle complexe qu'est la modernité demeure indispensable, ne serait-ce que parce que la modernité s'est exprimée de manière privilégiée à travers ce qu'il est convenu d'appeler *philosophie*, dans laquelle sa logique affleure de manière perceptible⁵.

5. Que la pensée moderne dans son versant rationnel (et en dehors des sciences de la nature *stricto sensu*) corresponde à ce que les Grecs ont appelé philosophie est en soi une question, qu'il n'est pas possible d'aborder ici.

Or, ramenée sur ce plan, la modernité se caractérise pour l'essentiel par le *principe d'univocité* ainsi que par l'*idéalisme*, lié à la *philosophie du sujet*. Univocité et idéalisme convergent et trouvent leur expression adéquate dans le discours mathématique, qui est au fondement des sciences modernes, au moins autant que la méthode expérimentale. Les mathématiques sont par nature une science univoque et idéale, et ce pour la même raison : c'est leur exactitude et leur précision absolues qui les font aussitôt transcender tout le domaine empirique et se reposer dans cette perfection idéale qui avait tant frappé Platon. Or, toute la connaissance va être comprise sur ce modèle à partir de Descartes, selon qui ce qu'il nomme *méthode*, ou *mathesis universalis*, est une et la même pour toutes les sciences.

Quant au subjectivisme, si l'on entend par ce terme le principe cartésien selon lequel la première vérité à laquelle tout un chacun accède est l'existence de son propre moi et de ses actes de pensée, son rapport avec les deux affirmations précédentes peut sembler à première vue moins évident. De soi, en effet, l'idéalisme mathématicien conduit à affirmer l'existence réelle des objets que la pensée parvient à concevoir. C'est la raison principale pour laquelle le même Platon a été conduit à postuler les *idées*, en généralisant les caractères des objets mathématiques à tous les êtres naturels, sous la forme de modèles idéaux dont les êtres concrets seraient l'image dégradée. Pourtant, le principe cartésien du *cogito* se comprend : les déterminations idéales sont aussi bien celles d'une raison qui déploie librement ses pensées, sans obstacle venu de l'expérience, et sans autre règle que cette *mathesis*, laquelle n'est autre qu'une généralisation de la méthode algébrique de résolution des équations. Les idées deviennent alors les éléments de l'esprit humain, dont le contenu est l'objet immédiat de la connaissance. Elles permettent à celui-ci d'interpréter l'expérience, et le *moi* qui les contient, conçu comme pure activité de pensée, fonctionne comme un principe de tout le discours.

Or, l'univocité des idées entraîne le fait que leurs divers contenus sont hétérogènes les uns par rapport aux autres : une idée vraie est claire et distincte ; elle est donc ce qu'elle est et rien d'autre, et les contenus de deux idées diffèrent donc du tout au tout. Par conséquent, il n'y

a plus d'être commun à tout ce qui existe, et partant plus de science métaphysique à même de dégager l'unité du réel (nonobstant le fait que Descartes continue à faire usage du mot *métaphysique*). Le seul facteur d'unité possible, chez Descartes, est la volonté divine : mais elle échappe à l'intelligence de l'homme, elle est inconnaissable en elle-même.

Partant de là, le réel est aussitôt distribué sur (partagé en ?) deux substances étrangères l'une à l'autre : la matière et la pensée, de telle sorte qu'il ne saurait y avoir influence réciproque de l'une sur l'autre. La première est l'objet de la physique. Elle est ramenée à une matière douée de pures propriétés géométriques, et soumise au déterminisme des équations mathématiques ; elle n'est aussi connue que médiatement, par le moyen des idées, objets immédiats de la connaissance. La seconde, censée être indépendante, est en fait soumise à ces idées, et celles-ci imposent leur logique, qui est implacable. De telle sorte que Descartes et Leibniz auront le plus grand mal à sauver le libre arbitre de l'homme. Spinoza quant à lui y renonce, et tout le XVIII^e siècle le suivra sur ce point. Par ailleurs, l'homme, qui unit les deux substances supposées hétérogènes, devient une énigme incompréhensible, une sorte de contradiction vivante.

Ainsi, le paradoxe de l'idéalisme n'est pas mince : prétendant partir du moi comme principe premier, il rend l'homme incompréhensible à lui-même ; donnant la méthode de ces sciences de la nature appelées à un bel avenir, il rend en principe inconnaissable la nature en elle-même et ruine en définitive cette connaissance contemplative dont les Grecs, et tout particulièrement Aristote, avaient dégagé les principes, au bénéfice de cette connaissance technique qui doit assurer la maîtrise de la nature. Sur le plan pratique, n'ayant que la liberté à la bouche, il renonce de fait au libre arbitre et soumet l'homme au déterminisme.

Un élément doit être ajouté à ce rapide tableau. On oppose traditionnellement l'idéalisme à l'empirisme, issu de la tradition anglaise, et avant tout de la philosophie de Locke, et qui triomphe avec la philosophie des Lumières. Cette opposition est en fait controuvée, dans la mesure où l'empirisme n'est qu'une autre forme d'idéalisme, ce dont témoigne sans ambiguïté l'affirmation centrale de la doctrine que ce que nous connaissons, ce sont des idées. Ce qui oppose l'empirisme

et l'idéalisme cartésien, c'est le désaccord sur l'origine des idées : innées pour Descartes (et donc d'origine divine), elles sont acquises à partir des données sensibles, et donc en fait construites par l'esprit humain, pour les empiristes.

Les conséquences sont immédiates : les idées étant une élaboration de l'esprit humain, plus rien ne vient garantir leur correspondance au réel sinon le succès de l'action sur ce réel. Étant d'origine sensible, elles conduisent à rejeter dans l'inconnaissable tout ce qui n'est pas empirique : l'âme, et Dieu⁶, et à interpréter la nature comme une succession d'événements, provoquant la succession des impressions sensibles : la nature est ramenée à un ensemble d'habitudes. Enfin, l'homme étant soumis intégralement à ses impressions sensibles, puisque toute sa connaissance et son esprit même sont censés n'être qu'une élaboration de ces impressions, le libre arbitre est illusoire, et la morale à sa suite : l'homme est le jouet de sa sensibilité. Il devient donc manipulable comme la nature extérieure : il suffit de modifier ses impressions pour le modifier lui-même. À la suite du Rousseau de l'*Émile*, les révolutionnaires s'en souviendront, et leurs épigones jusqu'à nos jours aussi.

* * *

C'est dans ce contexte intellectuel général qu'intervient Kant, avec l'ambition d'apporter une solution à l'ensemble des apories léguées par les penseurs qui le précèdent.

Ainsi, Kant s'efforce-t-il de concilier empirisme et idéalisme, en affirmant que la connaissance humaine est d'une manière générale le fruit de la synthèse entre les données empiriques et ce qu'il conçoit comme une structure *a priori* de l'esprit humain. Cette structure donne aux éléments empiriques une *forme* : forme sensible tout d'abord, forme intelligible, ou conceptuelle, ensuite. Ce qui signifie que, si nous percevons

6. Locke maintient un essai de preuve de l'existence de Dieu. Mais celui-ci reste inconnu en lui-même : d'où le relativisme religieux de la *Lettre sur la tolérance*. Quant à l'âme, elle est réputée exister, mais inconnaissable : cf. *Un essai sur l'entendement humain*, II, 27. C'est déjà la position de Kant, un siècle avant. Hume radicalisera les positions en versant dans l'agnosticisme et en niant la réalité d'un « moi » substantiel.

les choses comme distribuées dans l'espace et comme se succédant dans le temps, ce n'est pas dû aux choses en elles-mêmes, ce que Kant appelle les *choses en soi*, mais à la structure de notre sensibilité. Si nous les rangeons dans des catégories abstraites, ensuite, c'est dû à la seule structure de notre intelligence. Les catégories sont les mêmes pour tous, mais subjectives dans le sens où elles sont purement humaines, une manière humaine d'interpréter le réel, lequel en lui-même nous demeure inconnaissable. Nous ne savons pas et nous ne pouvons pas savoir ce qu'est le réel en lui-même, mais seulement tel qu'il nous apparaît : Kant consacre le caractère strictement *phénoménal* de la connaissance.

Le propos est ici de rétablir, contre l'habitude des empiristes, un fondement strict à la science, à partir d'une nécessité d'ordre logique : telle est la fonction de l'*a priori*, qui échappe par définition à l'expérience et revêt un caractère universel et à ce titre nécessaire. Il reste que la science considérée en elle-même demeure enfermée dans l'horizon de l'expérience sensible ; c'est là un point central, car cela entraîne à valider la thèse empiriste : tout être qui n'est pas donné dans l'expérience est inconnaissable. Or tel est le cas pour Dieu, comme pour l'âme humaine. Par conséquent, la métaphysique au sens classique du terme est forclosée. Et c'est la réputation qu'a Kant dans l'histoire de la philosophie d'en avoir apporté la preuve dans la *Critique de la raison pure*.

Or, cette preuve est censée reposer notamment sur la mise à jour de l'*antinomie* de la raison, laquelle a rapport avec la question cosmologique, c'est-à-dire avec l'univers envisagé comme totalité, dans l'espace comme dans le temps. Le caractère particulier de l'objet ici étudié est que, s'il échappe à l'expérience humaine, il n'est toutefois pas quelque chose d'immatériel, à la différence de l'âme humaine et de Dieu⁷. L'antinomie se définit comme une contradiction dans laquelle serait nécessairement engagée la raison lorsqu'elle cherche l'absolu (« l'inconditionné ») dans le phénomène, sous la forme d'un premier

7. L'antinomie trouve sa place, au sein de la partie de la *Critique* nommée *Dialectique transcendantale*, entre les *paralogismes de la raison*, qui concernent la question de l'âme humaine, et donc de la psychologie rationnelle, et l'*idéal de la raison*, qui concerne la question de Dieu et donc la théologie.

terme absolu, ou dans la série totale infinie des conditions. Elle résulterait d'un conflit interne aux lois de la raison pure (d'où le terme d'*antinomie*), conflit rendant impossible la connaissance.

Cette antinomie se distribue sur quatre problèmes, en eux-mêmes classiques : 1/ Le monde est-il éternel ou bien a-t-il commencé un jour ? 2/ Existe-t-il des éléments simples des choses ou non ? (Autrement dit faut-il affirmer l'atomisme ou bien la divisibilité à l'infini des choses matérielles ?) 3/ Existe-t-il des causes libres ou bien tout événement dans le monde est-il soumis au déterminisme le plus strict ? 4/ Existe-t-il un être nécessaire, que ce soit à titre de partie ou à titre de cause de l'univers ?

À partir de ces problèmes, la thèse de Kant est que la raison est nécessairement conduite à affirmer *l'une et l'autre* des réponses à ces questions. La raison tomberait donc dans une *contradiction nécessaire*, laquelle signerait sa faillite comme raison métaphysique. Kant s'efforce de justifier cette thèse en produisant des raisonnements qu'il estime également nécessaires pour, à chaque fois, la thèse *et l'antithèse*.

Ce que montre l'analyse minutieuse de Nodé-Langlois, toutefois, c'est que ces raisonnements, non seulement ne concluent pas nécessairement, mais ne sont même pas tous corrects, tant s'en faut : ils reposent soit sur des paralogismes, soit sur des pétitions de principe. Ainsi, par exemple, concernant le premier problème, la prétendue preuve du commencement dans le temps de l'univers repose sur la conception d'un infini en acte dans le monde, que Kant affirme contradictoire avec la réalité du présent (il faudrait parcourir une infinité de jours pour parvenir jusqu'à aujourd'hui, ce qui est impossible, car on ne peut parcourir une infinité de termes). La conclusion ne vaut pas sur le plan strictement rationnel, car le postulat d'un infini en acte dans le monde n'est pas acceptable : l'argument n'est pas correct⁸. La

8. On sait, et Nodé-Langlois n'oublie pas de rappeler, que sur la même question, saint Thomas parvient à la conclusion que la raison seule est incapable de conclure pour une thèse ou pour une autre, et donc de dépasser une aporie que seule la foi permet de trancher (p. 99) ; voir aussi l'ouvrage élaboré par Cyrille Michon, *Thomas d'Aquin et la controverse sur l'éternité du monde*, Gallimard, 2004, qui présente et donne (en traduction) certains des textes essentiels des principaux scolastiques sur la question : saint Bonaventure, saint Thomas, Boèce de Dacie, Henri de Gand et Guillaume d'Occam.

preuve de son éternité (preuve de l'antithèse) repose quant à elle sur le postulat de l'éternité du mouvement (pp. 97-98) : Kant tombe dans la pétition de principe, l'éternité du mouvement supposant l'éternité du temps. Le reste est à l'avenant.

Une lecture attentive du texte même de Kant permet donc d'attester de la non-validité des raisonnements qu'il tient : il n'y a ainsi pas d'antinomie de la raison pure, ce qui est heureux, remarque à juste titre Nodé-Langlois, car s'il y en avait une, cela signifierait que la raison est en elle-même contradictoire, et on ne voit pas en quoi cela ne retomberait pas sur l'ensemble de ses déterminations (et non seulement en « métaphysique » – cf. p. 216⁹). Mais *il n'y en a pas*, et dès lors la recherche d'une sagesse rationnelle reste toujours d'actualité.

* * *

Kant a entendu donner une assise définitive aux principes de la philosophie moderne, et par là assurer ce que Blumenberg appellera au xx^e siècle « la légitimité des temps modernes¹⁰ », et donc le triomphe des Modernes sur les Anciens. La *doxa* affirme dans une large mesure qu'il y est parvenu, et qu'après Kant il n'est plus possible de faire de la philosophie comme avant, et notamment de maintenir une science métaphysique traditionnelle. Mais si les raisonnements de Kant ne sont pas concluants, il faudra bien finir par conclure que ce prétendu interdit est nul et non avenu, et qu'il repose soit sur une cécité intellectuelle, soit sur une malhonnêteté, intellectuelle elle aussi.

De fait, nous vivons encore largement sur l'héritage kantien. Dépasser l'aporie kantienne, qui est, au-delà, celle de la modernité dans son ensemble sur le plan théorique, reste donc un travail largement à opérer, et l'une de ses conditions est de mener à bien une critique

9. Ainsi que le fait justement remarquer, là encore, Nodé-Langlois (note 1, p. 63), fonder la raison elle-même sur la contradiction, et donc renoncer au premier principe qu'est le principe de non-contradiction, sera le point de départ de Hegel tirant la leçon de Kant, et ouvrant ce faisant une boîte de Pandore dont l'Occident ne s'est pas encore remis. L'art dialectique n'a plus alors en effet de différence sensible avec celui des sophistes, et c'est bien la raison du plus fort qui voit un boulevard s'ouvrir devant elle.

10. Cf. Hans Blumenberg, *La légitimité des Temps modernes*, NRF Gallimard, 1999.

approfondie de ce qu'on appelle « science », car c'est là en vérité le verrou le plus important sur le plan théorique, tant la fascination pour ce qui est « scientifique » joue encore à plein rendement, et fonctionne comme une sorte de charme.

C'est là à n'en pas douter une des tâches des philosophes aujourd'hui. L'ouvrage de Michel Nodé-Langlois nous y invite, nous presse même de nous y lancer : grâce lui en soit rendue. L'une des clefs du succès, c'est de se remettre sérieusement à l'étude de la philosophie des Grecs et des Scolastiques, envisagée non comme objet historique, mais comme trésor de savoir et de sagesse à l'école desquels il convient humblement de se former, afin d'en confronter les principes aux problèmes contemporains. Étienne Gilson a écrit que le mépris d'Aristote portait malheur : on peut élargir l'affirmation au moins à l'ensemble de la tradition réaliste.

GUILHEM GOLFIN