

À Jean-Pierre C.

**Philosophie transcendantale
et
sciences humaines**

Robert Nadeau

Département de philosophie
Université du Québec à Montréal

Cette recherche a pu être menée à terme dans le cadre de travaux subventionnés par le *Fonds FCAR* (Fonds pour la Formation de Chercheurs et l'Aide à la Recherche, Ministère de l'Enseignement Supérieur et de la Science, Gouvernement du Québec) et par le *CRSHC* (Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada). Ma participation à la décade du Centre Culturel International de Cerisy-la-Salle consacrée à «1790-1990: le destin de la philosophie transcendantale (Autour de la *Critique de la Faculté de Juger*)» a été rendue possible grâce à l'appui financier du *Fonds Institutionnel de Recherche* de l'Université du Québec à Montréal. Je remercie MM. Fernando Gil, Jean Petitot et Heinz Wisman, les organisateurs de cette rencontre, de leur très aimable invitation.

Toute rencontre est une transformation
(proverbe Mohawk)

Il n'est certainement pas honteux d'avouer que ma découverte de Kant, à l'automne 1964, ne fut rien de moins qu'un énorme choc culturel. J'en étais à l'époque à ma toute première session d'étude à l'Université de Montréal pour l'obtention du baccalauréat spécialisé en philosophie. Le choc était d'autant plus important, voire douloureux, qu'en ce mois de septembre tout à fait mémorable pour moi et pour plusieurs autres qui en parlent encore aujourd'hui, mon initiation à Kant - et pour ainsi dire à la discipline austère et rigoureuse, exigeante et absolument captivante de la philosophie elle-même - avait été placée sous la gouverne d'un maître à penser tout à la fois inspirant et inaccessible dont les prouesses interprétatives n'en finissaient plus de nous éblouir au point de parfois nous aveugler. Ce maître était Paul Ricoeur, qui en était à l'époque à la toute première d'une série de séjours qui allaient par la suite le ramener régulièrement en terre québécoise. Je vous confesserai tout de go que Ricoeur, et Kant avec lui, nous avait à ce point intrigués que les apprentis-sorciers que nous étions plus ou moins tous à cette époque en étions restés interloqués, voire ébaubis. C'est pourquoi nous avons requis de celui qui devait assumer la suite de nos apprentissages au départ de Ricoeur après quelques sept ou huit semaines de présence à Montréal, et ce personnage qui devait également nous marquer de manière indélébile était Charles Taylor, de tout reprendre à zéro et de tout nous réexpliquer de fond en comble le sens, pour eux obvi mais pour nous impénétrable, de la démarche kantienne. Voilà pour la petite histoire. Mais une remarque particulièrement insistante - et je devrais peut-être dire un mot

d'ordre - de Ricoeur m'avait marqué à l'époque et, en hommage à ce grand esprit qui fut mon maître, j'aimerais la rappeler et inscrire mon propos d'aujourd'hui dans sa suite légitime.

Ricoeur aimait en effet à dire il y a un quart de siècle, mais peut-être le clamait-il bien avant et peut-être le dit-il encore de nos jours, que «nous sommes tous post-kantiens». Sans doute ne voulait-il pas prétendre par là que tous les philosophes, et nous comptons bien en être un jour prochain, étaient plus ou moins contraints d'endosser à leur corps défendant tout ou partie du corpus doctrinal du penseur de Koernigsberg. Sans doute ne voulait-il pas dire non plus que tous les penseurs du vingtième siècle se voyaient consciemment ou inconsciemment forcés d'être eux-mêmes des “néo-kantiens”, fussent-ils à l'école de Windelband et Rickert, ou encore à celle de Cohen, Natorp et Cassirer. Ricoeur insistait plutôt pour nous dire que, *volens nolens*, faire de la philosophie en cette seconde moitié du vingtième siècle exigeait que nous assumions tant bien que mal l'héritage de Kant. Cela exigeait que nous tentions d'apporter réponse aux énigmes soulevées par Kant ou qu'à défaut de ce faire nous avançons les arguments nous permettant de refuser ou ses questions ou ses façons de les poser. Il est tout à fait de circonstance aujourd'hui, me semble-t-il, de se demander en quel sens nous sommes les héritiers de Kant. Il est inévitable que nous nous demandions ce que nous sommes prêts à retenir de cette oeuvre magistrale, non pas à titre de reliques culturelles ou de traces littéraires, mais à titre de concepts et d'arguments susceptibles de nous aider à résoudre les problèmes philosophiques de notre temps.

J'aimerais insister d'entrée de jeu sur le fait indéniable que nous sommes les héritiers de ce que j'appellerais volontiers l' “entreprise” de la critique, c'est-à-dire d'une démarche philosophique toute singulière. Mais j'ajouterai aussitôt qu'au delà ou plutôt en deça de l'architecture ouvertement tripartite de cette démarche, nous avons dans le fond hérité d'un

dualisme épistémologique absolument radical dont nous avons encore grand peine à apprécier à leur juste importance tous les tenants et aboutissants. Chez Kant en effet, sans qu'il n'y paraisse clairement tout à fait, se met en place une perspective qui, à tort selon moi, empêche à toutes fins utiles ces disciplines que nous appelons maintenant les “sciences humaines et sociales” d'appartenir rigoureusement à l'ensemble des savoirs proprement théoriques, c'est-à-dire au même ensemble que les sciences de la nature, les seules connaissances que Kant reconnaisse véritablement comme des sciences. Ces propos un peu obscurs sinon sybillins devraient trouver d'ici peu peu un éclairage qui convienne.

Quelques mots d'abord sur ce que j'ai appelé l' “entreprise” de Kant. Puisqu'il est question depuis quelques jours et pour quelques autres qui viennent du “destin de la philosophie transcendantale”, il est certainement à l'ordre du jour de se demander si cette sorte de philosopher fait encore partie de notre univers professionnel, et en particulier si l' *Erkenntnislehre* à la façon kantienne est compatible ou sans commune mesure, incommensurable donc, avec l'épistémologie d'obédience analytique que nous connaissons maintenant. Dans la mesure où l'objet privilégié, mais non exclusif, de Kant est la connaissance, dont il tente de percer à jour le mystérieux fonctionnement, les fondements légitimes, les conditions de possibilité de même que les limites inhérentes, on peut certes penser que de Kant aux contemporains (Russell, Carnap, Popper) il n'y a pas solution de continuité. Nul ne contestera qu'au tournant du siècle, à la faveur des travaux qui vont de Frege à Russell et Whitehead, à Wittgenstein, Carnap, Quine et au delà, la question centrale la plus épineuse et la plus discutée peut-être a été de l'existence des propositions synthétiques *a priori*. L'a priorisme kantien, s'il a marqué à rebours le début de la philosophie des mathématiques et la naissance de la logique formelle, a aussi été le creuset, on ne le dit pas assez, de l'un des mouvements épistémologiques et méthodologiques les plus importants pour la

constitution du corpus de connaissances que sont devenues progressivement les sciences sociales et humaines, et tout particulièrement la science économique. En effet, l'un des débats méthodologiques les plus décisifs et les plus importants pour ce qui a trait au statut des sciences sociales a opposé en économie ceux qu'on pourrait appeler les aprioristes, essentiellement regroupés autour des figures dominantes de l'École Autrichienne issue de Carl Menger (Ludwig von Mises, Lionel Robbins, Friedrich Hayek et aujourd'hui de nombreux économistes qualifiés d' "auto-américains" comme, entre autres, Israel Kirzner, James Buchanan, Donald Lavoie) à ceux que l'on pourrait sans doute qualifier d'empiristes (c'est-à-dire à peu près tous les économistes du vingtième siècle appartenant à ce qu'il est convenu d'appeler le *mainstream* ou le courant dominant). Ce débat, qui, à mon sens, n'est toujours pas terminé beaucoup s'en faut, concerne en propre la sorte de savoir que l'on est susceptible de retrouver dans les sciences humaines, et c'est sur l'horizon de cette grande controverse que se profilera mon propos d'aujourd'hui.

Avant de venir à l'essentiel de ce propos, une autre remarque me paraît s'imposer sur ce que veut dire faire de la philosophie à la manière de Kant. La façon de faire de Kant, sinon sa façon de s'exprimer, ne doit pas être vue comme à mille lieues du style analytique contemporain, à tout le moins en matière d'analyse conceptuelle, c'est-à-dire en matière de ce qui correspondrait aujourd'hui à l'analyse logique des modes d'expression, des arguments et des inférences. On pourrait certes vouloir accentuer les différences entre ces manières philosophiques, mais il est certainement révélateur d'en souligner également les points de contact sinon les lignes de convergence. Le simple fait que Kant fasse de la philosophie un "mode de connaissance par concepts" est en lui-même significatif: on s'aviserait bien de croire que l'analyse des arguments, des termes et des expressions et de leur enchaînement dans des propositions, c'est-à-dire de cela même que nous tenons aujourd'hui pour de la "critique philosophique", n'est pas sans commune

mesure avec ce que Kant nourrissait comme idéal de pensée en philosophie. Si cette philosophie n'est plus très près de nous par son contenu, apparemment du moins, on pourrait la prétendre toute voisine par la forme ou en tout cas par l'objectif poursuivi: car c'est peut-être Kant qui a le plus contribué à donner à la philosophie contemporaine son allure de métascience, c'est-à-dire d'un savoir réflexif par excellence ou d'un savoir du savoir lui-même (malgré qu'à l'évidence, ce soit là le destin de l'activité philosophique depuis Platon, et donc depuis le début). Qui plus est, toute l'oeuvre de Kant témoigne du fait que ce qui doit être attendu des analyses philosophiques est non seulement de l'ordre de la clarification conceptuelle mais encore que cette opération est d'ordre formel. C'est pourquoi Kant opère par la magie de distinctions, de divisions, de partitions, d'oppositions, et de définitions dont on attend non seulement qu'elles soient par elles-mêmes éclairantes mais à propos desquelles on se prend d'emblée à remarquer qu'il y a un plaisir typiquement philosophique à se retrouver dans la lumière, et cela indépendamment de ce que ces clartés nouvelles permettent éventuellement d'apercevoir. Sans devenir tout à fait ludique, l'analyse, et donc la clarification de la pensée qu'elle amène, devient une fin désirable en soi. Kant, ce philosophe pour lequel il n'y a philosophie que s'il y a volonté de système, tout penseur synthétique qu'il fût, n'en reste pas moins l'auteur d'analyses marquées au coin d'une rigueur logique qu'il voulait implacable et qu'il prisait au-dessus de tout. En cela, il me paraît avoir montré la voie à la philosophie contemporaine.

La chose est du reste tout à fait apparente dans la troisième des critiques. Cette critique n'est d'ailleurs troisième que dans l'ordre de la genèse, car dans l'ordre du système elle est manifestement deuxième, puisqu'elle est conçue comme celle qui permet la médiation entre les deux autres. Et justement, comme je vais maintenant tenter de le faire apercevoir, si Kant est encore si près de nous, c'est, plus que tout, parce qu'il nous a légué le problème du passage entre

la raison théorique et la raison pratique, un problème qui, à mon sens, n'a pas encore reçu de solution adéquate aujourd'hui et qui, pour cette raison, se trouve tout à fait encore au coeur des préoccupations épistémologiques et méthodologiques des sciences humaines et sociales, et tout particulièrement de la science économique. Il est en effet difficile pour quiconque se met à la lecture de la troisième critique d'aborder le propos de Kant concernant par exemple le jugement de goût et l'analytique du sublime sans se convaincre rapidement que le combat philosophique qu'y mène Kant est tout entier orienté contre le sociologisme, une perspective suivant laquelle le goût, le beau et le sublime sont purement et simplement affaires de conventions sociales ou qu'ils sont de purs produits culturels. Ce que Kant oppose au sociologisme, c'est, pourrait-on dire, son moralisme. Kant y déploie toutes ses énergies à démontrer que le jugement esthétique s'enracine en fait dans notre capacité d'être moral, dans la possibilité commune que nous avons comme êtres rationnels de ressentir moralement quelque chose face à un objet, qu'il soit naturel ou culturel. De la sorte, à cause de la nature des jugements éthique aussi bien qu'esthétique qu'il tente de mettre au jour, Kant veut nous amener à voir la différence en un jugement qui attribue certaines dimensions physiques à un objet et un jugement qui lui attribue certaines propriétés esthétiques comme la beauté.

À ce point, avant d'aller plus avant, il convient d'exposer les divisions conceptuelles de Kant¹ et de nous demander si ces divisions sont encore opérantes, si elles sont toujours adéquates pour régler nos problèmes philosophiques de l'heure ou si nous avons quelque raison de chercher à les abroger et à leur en substituer d'autres. C'est au réseau systématique des facultés mentales tel que déployé par Kant qu'il faut s'intéresser d'abord dans le simple but de comprendre la

trichotomie de base qui distingue et articule la faculté de connaître, la faculté de juger et la Raison. Arrêtons-nous un instant au tableau dressé par Kant dans le but de nous permettre d'embrasser plus facilement toutes les facultés supérieures dans leur unité systématique» (p. 35) Allant même jusqu'à justifier que ses «divisions soient presque toujours tripartites en philosophie pure» (p.35., n.1) Kant soutient que toute division faite *a priori* est soit *analytique* (et en ce cas, parce qu'elle découle simplement de l'application du principe de contradiction, elle est binaire), soit *synthétique*, auquel cas elle doit nécessairement être trichotomique dit explicitement Kant puisqu'elle doit d'abord faire place à l'énoncé de la “condition”, puis en second lieu à l'identification du “conditionné”, et enfin à la formulation du «concept qui résulte de l'union du conditionné avec sa condition» (*ibid.*).

Gardons en tête cette justification et rappelons maintenant les catégories construites par le système des facultés mentales dites “supérieures” («c'est-à-dire comme ayant une autonomie», dit Kant, p. 35). Envisageant les “facultés de l'âme dans leur ensemble”, Kant distingue les facultés de connaître, le sentiment de plaisir et de peine, et troisièmement la faculté de désirer. **Intelliger**, **ressentir** et **désirer** sont ainsi posés comme les trois types d'actes psychiques dont nous soyons capables en tant qu'êtres humains. La “faculté de connaissance” est à son tour trichotomisée pour qu'à chaque type d'actes mentaux correspondent un pouvoir: le pouvoir de comprendre et d'expliquer, ou d'intelliger, correspond à l'**Entendement**, c'est-à-dire à une faculté qui est à la source de la “connaissance théorique de la nature” et qui, pour exercer son action, doit être vue comme renfermant un certain nombre de “principes constitutifs a priori” que la première *Critique* a pour tâche de repérer et de justifier déductivement. Deux autres facultés de connaissance sont

1. Je m'en remettrai pour le présent exposé à la traduction, pas toujours très élégante mais toujours très fiable néanmoins, que J. Gibelin nous a donnée de la *Critique du jugement* (Paris,

cependant requises également, et c'est bien pourquoi il y a symétriquement deux autres *Critiques*: Celle que, dans son tableau, Kant présente en second lieu pour bien marquer qu'elle occupe une place intermédiaire entre les deux autres, correspond au sentiment de plaisir et de peine: c'est précisément ici qu'intervient le **Jugement**. Enfin, comme on sait, Kant fait correspondre à la faculté de désirer cette troisième et dernière faculté cognitive supérieure qu'il nomme la **Raison**.

Qu'y a-t-il donc d'étonnant dans cette division tripartite? En saisissant quels sont les “principes *a priori*” qui se trouvent renfermés par chacune de ces trois facultés épistémiques, la difficulté deviendra, me semble-t-il, un peu plus claire. Si l'entendement contient les principes constitutifs *a priori*, c'est que sa tâche est de rendre possible la saisie d'une “conformité à la loi”, la raison n'a pas, pour sa part, de “visée théorétique”, pourrait-on dire: la raison ne donne pas lieu à la construction de théories explicatives, elle a exclusivement une fonction pratique qui consiste à prescrire à l'âme ou à l'esprit humain, et cela «sans l'intermédiaire d'aucun plaisir d'où qu'il vienne» (p.35), quelle est sa “fin suprême”. Mais cette tripartition des facultés mentales supérieures ne doit pas nous voiler le fait que l'ontologie kantienne est foncièrement dichotomique et que le dualisme kantien contraste et oppose radicalement deux “mondes”: celui de la “Nature” et celui de la “Liberté”. C'est pourquoi le monde de l' “Art”, où Kant loge avec plus ou moins de bonheur sa réflexion sur la finalité, fait partie intégrante de l'univers de la moralité et que les concepts de la philosophie pratique, qui concernent la vie de l'être humain en tant qu'être rationnel, s'y trouvent à l'oeuvre. Pour comprendre le ressort dualiste de la philosophie transcendantale de Kant, il importe donc de resaisir à sa source l'analyse que donne Kant de la Raison pratique et de la moralité.

Nul ne contestera que dans les *Fondements de la métaphysique des moeurs*, ce dualisme soit patent. L'être humain, l'«homme», y apparaît comme une créature mi-sensuelle, mi-rationnelle. Les impulsions sensuelles sont les facteurs déterminants de plusieurs de nos actions et ici, comme Hume l'avait bien vu, la raison humaine est l'esclave ou la servante des passions. Ce qui intéresse avant tout Kant c'est cependant d'appuyer fortement la constatation qu'il existe une tout autre classe d'actions à propos desquelles notre raison joue un rôle complètement différent, un rôle de leadership bien plus qu'un rôle passif. C'est, bien sûr, la classe des «actions morales», dont le caractère distinctif est qu'elles ne sont pas entreprises pour une fin qui leur serait extérieure mais simplement à cause du principe moteur qu'elles incorporent. Ce qui fait la moralité d'une action pour Kant, ce n'est pas le but qu'elle vise à atteindre mais plutôt la maxime sur laquelle se fonde la décision d'opter pour un cours d'action par opposition avec tous les autres qui sont possibles en la circonstance. Le fait que j'atteigne ou non l'objectif que je poursuis ne dépend pas uniquement de moi, en conséquence de quoi, aux yeux de Kant, mon action ne saurait être tenue pour bonne ou mauvaise en vertu des conséquences qu'elle entraîne à sa suite.

On ne peut s'empêcher de voir aujourd'hui que toutes les sciences humaines sociales, et l'économique au premier chef, sont précisément fondées sur cette idée cruciale que l'agent valorise une décision et l'option qu'elle appelle en anticipant les conséquences qu'elle provoquera. La problématique du bien et du mal, du justifiable et de l'indésirable, du prévisible et de l'incalculable, nécessite la mise au point et l'adoption de cette perspective théorique que Kant se voit bien obligé de mettre de côté pour fonder la morale. Certes, Kant reconnaît que je peux être félicité ou blâmé pour mes intentions. Je peux même vérifier par moi-même si la maxime personnelle de mon action est compatible avec les réquisits de la moralité: il suffit pour cela que je me pose la question de savoir si ma maxime personnelle pourrait, voire si même elle devrait,

devenir une “loi universelle”, une règle régissant non seulement mes actions et mes décisions subjectives mais également celles de tous les agents qui se trouveraient dans la même situation que moi. Il en va ainsi des jugements moraux exactement comme il en va des propositions scientifiques: les deux doivent avoir cette propriété formelle d'être valides et de s'appliquer indépendamment des personnes. Il résulte de l'analyse de Kant qu'une action ne peut être moralement permise que si elle pourrait être également permise à quiconque se trouverait dans la situation que celui qui la fait.

Cette position ne va pas sans difficulté. Déjà Hume soutenait que la raison ne constituait pas par elle-même un motif suffisant pour justifier quelque action de la volonté, et il n'est pas clair que Kant ait bien réfuté cet argument. Mais qui plus est, quand on passe du plan normatif au plan factuel où il s'agit non pas de justifier ce qui devrait être accompli mais d'expliquer ou de rendre compte de ce qui a effectivement été fait, donc de l'action réelle, la caractérisation de la Raison doit être faite d'une manière différente. On se trouve à rejoindre ici, me semble-t-il, le problème du statut du principe de rationalité, de son contenu et de son rôle explicatif dans les sciences humaines. Mais, bien sûr, la perspective kantienne est tout autre. Kant a bien vu que ce qui fait l'efficacité de la Raison, c'est sa capacité d'initier une action ou encore son pouvoir d'en interrompre le cours ou même d'en inhiber l'incidence. Mais il n'intéresse pas Kant de théoriser ce fait. Ce qui intéresse exclusivement Kant en matière de philosophie de l'action, c'est de faire voir qu'à titre d'être moral rationnel, je suis capable de m'opposer à certains penchants pulsionnels ou à certaines inclinations spontanées pour m'imposer à moi-même de suivre un cours d'action exclusivement commandé par le souci de la raison. Kant ne s'intéresse qu'à la dimension morale ou normative de l'agir humain. En ce sens, être moral pour Kant, c'est être un agent qui n'est pas complètement à la merci de ses désirs. Kant s'intéresse à ce qui est susceptible de justifier

moralement (et pour lui rationnellement) l'agir humain. Mais nulle part Kant ne s'intéresse-t-il à ce qui serait susceptible d'expliquer l'action dans le cadre d'une théorisation scientifique.

Rien chez Kant ne fait du reste référence à un pouvoir d'intuition qui nous donnerait la possibilité d'apercevoir de l'intérieur le contenu de la loi morale. La raison pratique n'est caractérisée dans le kantisme que comme un pur et simple pouvoir d'agir. La raison doit être indistinctement appliquée dans la définition de tout plan d'action si ce plan doit être dit moral au plein sens du terme. Il est important de noter à cet égard que l'agent moral, de ce fait même, ne peut faire aucune discrimination entre les personnes et qu'il doit les traiter toutes sur le même pied, leur concédant les mêmes droits et envisageant chacune comme constituant une fin en soi et jamais comme un moyen de parvenir à ses fins personnelles. Il est clair ici que la téléologie ou la finalité joue un rôle capital dans la caractérisation de ce qui constitue un traitement moral et rationnel des êtres humains. Le phénomène intentionnel fondamental ici est que l'agent rationnel et moral que je suis parvienne à se représenter cette situation en termes mimétiques, c'est-à-dire comme devant être inévitablement celle de tout le monde sans exception: tout agent moral doit faire très exactement comme je dois faire si j'entends obéir à la loi morale, et réciproquement. L'analyse de Kant, bien qu'elle se fasse dans un contexte éthique, n'en a pas moins une conséquence logique intéressante pour qui s'intéresse à rendre compte de la rationalité de l'action. Car ce qu'affirme Kant revient à dire que le contenu effectif de l'action de quelqu'un d'autre que moi serait très exactement le même que celui que je décide de faire à titre d'agent moral ou rationnel si et seulement si cette autre personne pouvait se trouver dans une situation parfaitement identique à la mienne. Indépendamment de la question de savoir si une telle réplique exacte de situations personnelles est possible, le principe d'intelligence de l'action rationnelle transposé de Kant n'en est pas moins remarquable. C'est d'ailleurs un principe de rationalité tout à

fait analogue qui se trouve axiomatisé dans la théorie néo-classique du choix du consommateur, théorisation qui a fourni aux sciences sociales leur premier véritable paradigme. Car quoi qu'il en soit des préférences subjectives de tout un chacun et des différences entre les cours d'action que chacun décide de suivre, le principal est que toutes ces actions obéiraient, comme le veut la conjecture de la rationalité et nonobstant leur différence intrinsèque, à la même règle d'action. À titre de maxime morale, cette règle est celle de l'universalisabilité. À titre de principe explicatif, cette règle est celle de la rationalité.

Et c'est sans doute ce peu d'égard au contenu concret des actions elles-mêmes qui ont amené les commentateurs à caractériser la perspective kantienne de "formaliste": en fait, cela veut dire que le travail philosophique réalisé par Kant est proprement formel - et c'est à mon sens en cela qu'il demeure encore aujourd'hui un interlocuteur valable pour la philosophie. L'approche formalisante de Kant, qui ne passe cependant jamais par l'usage extensif d'un symbolisme approprié, est du reste aussi bien la marque de commerce de la première que celle de la deuxième des critiques. Formellement parlant, c'est l'autonomie de la volonté, par opposition à ce qui aurait pu être une pure hétéronomie, qui constitue la condition de possibilité de la raison pratique, et donc de la vie morale. Mais Kant pose-t-il ici réellement l'armature conceptuelle qui sera nécessaire à l'élaboration de la théorie de l'action? Loin s'en faut. Les discussions faites par Kant de l'idée de "bien" et de celle de "devoir" l'amènent à affirmer que les considérations de finalité ne sauraient constituer les éléments primordiaux de la vie pratique rationnelle. La philosophie kantienne de l'action se réduit à ce qui rend possible une action *morale* à proprement parler, et une action n'est morale qu'à la condition d'être effectuée pour elle-même et non pas en visant quelque fin qui lui serait extérieure et que cette action viserait à atteindre, ou encore en fonction d'un état du monde qui en serait la conséquence anticipée et que l'on chercherait à faire advenir.

Cette approche éminemment téléologique de l'action rationnelle, Kant s'en écarte d'autant plus radicalement dans la deuxième critique qu'il en fait le cadre conceptuel de l'utilitarisme, un cadre qu'il juge inapproprié, voire insuffisant pour justifier l'impératif catégorique de la moralité. Le cadre utilitariste a ceci de particulier qu'il fonctionne dans une logique du conditionnel: *si l'on veut atteindre l'objectif O, alors il faut faire l'action A dans la situation S*. Pour Kant, la moralité ne saurait se satisfaire d'une telle logique: elle ne saurait être conditionnelle à quoi que ce soit. C'est là le sens qu'il y a à dire que l'impératif de la moralité commande *catégoriquement* qu'une certaine action soit faite, une action, remarquons-le, qui ne saurait être caractérisée philosophiquement qu'en termes purement formels et jamais en fonction du but concret qu'elle vise. La logique de la moralité, de cette seule sous-classe des actions que commandent la raison, ne saurait se constituer en termes de "si...alors". La raison pratique apparaît ainsi indéniablement comme contrainte sinon comme commandée de l'extérieur, alors même que Kant tente par tous les moyens de nous faire voir qu'elle ne suit que sa loi propre - qu'elle est autonome. La raison n'est morale (ou exprimé en d'autres mots: "Quelqu'un n'a raison de faire ceci ou cela") que si ce qui fait agir quelqu'un est cela même qui le convainc et le force à reconnaître, et cela qu'il le veuille ou non, que l'action qu'il s'apprête à accomplir devait impérieusement être posée au sens où il s'imposait à qui que ce soit dans la même situation d'en faire autant. L'action n'est rationnelle que si sa nécessité inconditionnelle apparaît à l'esprit de celui qui la pose et qui en juge, et cette nécessité n'a rien à voir avec les fins désirées, les buts visés ou les objectifs poursuivis. Ainsi, l'intention morale proprement dite paraît mise en retrait et comme décalée de la poursuite des fins quelles qu'elles soient: la seule *intention* qui soit morale au plein titre du terme, c'est que mon action personnelle suive une règle qui soit universalisable, c'est-à-dire un principe, une maxime dit Kant, que chacun puisse subjectivement juger comme étant celle qui s'applique à toute autre personne que moi-même se trouvant dans le même cas que moi.

Mais comment un être libre, dont la volonté peut s'auto-déterminer en toute rationalité, peut-il être en même temps envisagé, comme il l'est ici, c'est-à-dire comme un “sujet”, comme un être assujéti à une prescription intemporelle, une loi sans origine, une règle impersonnelle? C'est en faisant intervenir la distinction entre l'univers sensible et l'univers intelligible que Kant parvient à résoudre la difficulté et à réconcilier l'idée de notre liberté avec celle de la loi morale. Et c'est ici que nous touchons au ressort ultime du dualisme kantien que nous tentons de débusquer depuis le début. Cette distinction du sensible et de l'intelligible est déjà à l'oeuvre dans la *Critique de la raison pure* et elle est absolument centrale dans la troisième des critiques également. L'idée est la suivante: par un aspect de ce que je suis, en l'occurrence en tant qu'être pourvu de raison, je dois me considérer comme appartenant à un monde supérieur, le monde de l'intelligibilité. Mais je suis aussi un “être de nature”, j'ai des sensations, des émotions, des passions, et à ce titre je suis également partie d'un monde inférieur, le monde sensible. Je ne suis de fait, dans la perspective kantienne, ni un pur esprit, ni un simple corps physico-chimique, voire un organisme. Si j'étais un être rationnel de part en part, j'aurais une “volonté sainte” et toutes mes actions seraient faites en conformité avec le principe de l'autonomie. Il n'y aurait pour moi aucune obligation d'agir et l'idée même d'une loi morale à laquelle me soumettre n'aurait tout simplement pas de sens pour moi. Mais, similairement, l'idée de s'obliger soi-même à quoi que ce soit, ce qui nécessite le recours à la délibération, ou l'idée d'accepter de placer son action sous la contrainte de la loi morale n'aurait pas de sens non plus si l'agent humain n'était qu'un corps. Je ne suis, selon Kant, ni ange ni bête mais je participe des deux. Le dualisme aperçu plus haut se fonde indéniablement chez Kant (et en cela Kant hérite de toute la tradition philosophique qui le précède) sur un dualisme encore plus fondamental, ontologique celui-là, qui fait de moi un *être double*. Quel lien y a-t-il entre ces deux dualismes? Le lien à faire, me semble-t-il, est le suivant:

c'est en tant que je suis un corps (une bête) que je suis soumis à la nécessité naturelle, car en tant que raison, je suis autonome, je me donne ma propre loi, je suis libre, et rien ne me contraint vraiment qui soit de l'ordre de la nécessité ayant cours dans le monde. Or, s'il peut être question de *science humaine et sociale*, c'est seulement s'il peut également être question de nécessité, de contraintes, de régularités opérantes, voire de "lois" et de "mécanismes" dans le monde spécifiquement humain, c'est-à-dire dans l'univers de l'action. Parce que Kant rabat toute la question de la "nécessité naturelle" qui se joue en moi sur les sciences de la nature, il ne saurait être question pour lui de *science* là où il est question d'agir humain. L'univers de la pratique ne saurait être quadrillé par les grilles d'analyse et les constructions mathématiques dont les applications théoriques possibles s'épuisent dans l'intelligence du monde naturel. Il ne saurait être question de nécessité dans l'action qui ne soit pas d'ordre éthique, il ne saurait être question de théoriser l'action, d'en faire un champ d'investigation scientifique. Le projet même d'une science sociale est impensable dans le cadre de la philosophie transcendantale.

Car pour Kant je ne saurais concevoir mon appartenance au monde intelligible que'n me rendant compte que je suis un être de moralité: la morale occupe ici toute la place, et c'est pourquoi la science sociale semble inconcevable dans le cadre du kantisme. Je ne deviens transparent à moi-même qu'en découvrant que je suis sujet d'une loi qui n'a pas cours dans le monde naturel. L'action n'est donc pas pour Kant l'objet possible d'un savoir empirique et factuel mais celui d'un savoir analytique et transcendantal parce que la loi qui y exerce son empire n'est pas une loi naturelle et qu'elle n'a rien à voir avec une régularité empirique. C'est dire que ce qui fait la spécificité de l'être humain (sa rationalité, le fait qu'il soit grégaire, qu'il soit un être social: tous ces phénomènes sont interreliés) ne peut jamais être aperçu par Kant que du point de vue d'une philosophie pratique qui pense les conditions de l'action morale, mais jamais du point de

vue d'une philosophie théorique qui chercherait à penser, comme dans le cas des sciences de la nature, les conditions de possibilité d'une *connaissance* de l'homme.

Dans la cadre de la philosophie transcendantale, pour devenir un objet de connaissance théorique, j'ai à me considérer comme un phénomène, un phénomène comme tous les autres soumis aux a priori de la sensibilité et de l'entendement. Mais dans la mesure où je suis un agent moral, je dois me voir comme libre, et dès lors je n'ai d'autre choix que de m'apercevoir comme un noumène. On pourrait certainement faire grief à Kant de ne pas avoir suffisamment analysé cette double nature qu'est la nôtre à titre d'agents humains. Mais, en fait, cette difficulté s'avère insurmontable de l'intérieur de la philosophie transcendantale, pour la simple raison que la liberté n'est pas connaissable, qu'elle n'est pas un objet empiriquement explicable, et que penser notre liberté nous oblige à quitter le monde des choses pour aborder celui des esprits. Le paradoxe ici est tel que la liberté relève de l'univers intelligible alors qu'elle est en elle-même inaccessible à l'entendement. C'est pourquoi il nous faut conclure que Kant nous amène à l'orée de ce que la philosophie contemporaine appelle l'esprit, mais qu'il ne nous fournit aucun instrument philosophique pour nous permettre d'analyser le phénomène central de la vie de l'esprit, à savoir celui de l'action intentionnelle. Il faut bien voir que cette limite inhérente borne l'entreprise kantienne, et nous en resterions captifs si nous n'apercevions pas que c'est en transgressant cette frontière du connaissable que les sciences humaines ont été rendues possibles. Car s'il était vrai que, comme la prétend Kant dans sa philosophie transcendantale globalement envisagée, la liberté n'est pas explicable et que la seule entreprise philosophique possible est celle qui se donne pour tâche de rendre intelligible pourquoi l'action humaine et le royaume des fins ne sont pas eux-mêmes intelligibles, la seule emprise que nous aurions sur l'univers de nos entreprises, de nos organisations, de nos institutions, de nos productions serait normative: elle serait d'ordre

éthique ou d'ordre esthétique, mais jamais d'ordre théorique. Cela explique que la *Critique de la faculté de juger*, dont la tâche est de créer une jonction entre la critique de la raison théorique et celle de la raison pratique, tout en analysant des concepts qui seront essentiels pour théoriser les faits humains (les notions d'intérêt, de goût, de génie mais au premier chef le principe de finalité) ne s'aventure jamais à l'extérieur de celle double perspective éthico-esthétique dont le thème réflexif principal concerne le concept de dessein ou d'intention.

La distance entre Kant et nous doit maintenant devenir palpable. Le royaume de la moralité où se tient Kant est celui des fins. Le domaine des sciences humaines que nous connaissons maintenant, et au premier chef celui de la théorie de l'action, est celui des moyens. C'est en mettant au rancart non pas tant l'idée de fin dernière que le cadre conceptuel en vertu duquel la seule philosophie pratique possible en soit une qui postule l'existence de fins en soi que le domaine des sciences humaines et sociales a pu s'ouvrir à la conquête. Certes, la liberté humaine est dûment reconnue par Kant: mais elle est reconnue comme quelque chose de transcendantal, comme quelque chose qui ne saurait donner lieu à des explications scientifiques, c'est-à-dire empiriques. Évidemment, la question de savoir si ces explications empiriques doivent être causales, fonctionnelles, téléologiques ou rationnelles ne se pose jamais pour Kant, alors qu'elle constitue depuis la fin du dix-neuvième siècle et jusqu'à nos jours une question cruciale pour l'épistémologie et la méthodologie des sciences humaines. Nature et liberté sont deux domaines ontologiques irréconciliables dans le kantisme, et c'est bien pourquoi une "science naturelle de la liberté" est proprement impensable dans les catégories kantiennes. L'antinomie de la liberté et de la nécessité naturelle, liée au postulat suivant lequel tout ce qui se produit dans le monde a une cause, n'est résolue chez Kant que par le passage obligé d'une réflexion sur la constitution de la théorie à celle portant sur l'univers de la pratique: le projet de *théoriser la*

pratique n'a aucun sens ici. La liberté n'est alors même pas posée comme un fait empirique, ce qui serait pour Kant une contradiction dans les termes, ni comme un fait métaphysique: elle n'est pas un fait, voilà tout, mais un postulat sans lequel, apparemment, l'univers de l'action n'aurait aucun sens et ne serait susceptible d'aucune analyse philosophique, c'est-à-dire sans lequel l'entreprise de la critique se terminerait avec l'analyse des seules conditions de possibilité de la connaissance scientifique. L'idée de liberté, tout comme l'idée de Dieu du reste, sont pour Kant des suppositions de la raison pratique: elles s'imposent à l'esprit, nous les acceptons d'emblée dans notre vie rationnelle pratique, mais elles ne sont pas des objets de connaissance. Il nous est à strictement parler impossible de *savoir* que nous sommes libres, et pour cette raison Kant n'ouvre pas à la connaissance scientifique l'univers de l'existence sociale de l'être humain. Or ce projet est précisément celui des sciences humaines. C'est ce domaine de connaissance que la philosophie transcendantale ne permet pas de mettre en place et de fonder. Par voie de conséquence, ce savoir ne deviendra historiquement possible qu'en dehors d'elle. Là se trouve une partie de l'héritage légué par Kant à la postérité, là aussi sans doute ce qui peut rendre partiellement compte du destin ultérieur du transcendantalisme.

[Cap-aux-Meules, août 1990.]