

カント主義についての一考察——ポール・リクールの場合（１）

末永絵里子

本論の目的は、ポール・リクルの論文「希望による自由」（1969）を主導する、「ヘーゲル以後のカント主義」という観念の内容を明らかにすることにある。

われわれはまず、エリック・ヴェイユの自己規定に由来するこのカント主義の本質を、G・キルシャーおよびF・ギュバルによる「ヘーゲル以後のカント主義者」という定型句の受容の仕方を通して検討する。

次に、われわれは、リクールにおける「ヘーゲル以後のカント主義」の核心をなす、「2つの弁証論におけるカント」の意味を明らかにする。言いかえるなら、リクールが『純粹理性批判』および『実践理性批判』の弁証論に認める意義を明らかにする。リクルの考えでは、これら2つの批判書における弁証論の部分こそ、ヘーゲルによるカント批判の後もなお生き延びうる、しかも、ヘーゲル主義全体を凌駕しうる「カント主義の部分」だというのである。具体的には、カント的弁証論の2つの軸をなす「限界概念（Grenzbegriff）」および「仮象（Schein）」に光を当て、ヘーゲル主義との対立という観点から、カント哲学が「限界の哲学」であることを示す。

これに対し、今度はヘーゲル主義との親和性という観点から、この限界の哲学が、同時に「全体化の実践的要求」に貫かれていることを示すこと。それによって、「宗教における自由についての解釈学」というリクール論文の課題を再び視野に入れつつ、キリスト者の信の根幹をなす「宣教（proclamation du kérygme）」（リクルの言い方では「希望の宣教」、さらには「自由の宣教」）という言行為に、哲学者カントの言述の側で対応する事態を突きとめること。それが、次の研究におけるわれわれの課題となる。

Le but de cette étude consiste à éclaircir le contenu de l'idée de « kantisme post-hégélien » qui constitue l'idée directrice de l'article de Paul Ricœur « La liberté selon l'espérance »¹.

Dans cet article, Ricœur détermine d'abord le « concept de liberté religieuse » qui en constitue le thème comme « liberté selon l'espérance », sur la base de la christologie du théologien Jürgen Moltmann. Ensuite, il présente l'« idée d'un kantisme post-hégélien » (LE, 403) qui vaut comme réponse à la question de savoir quelle est l'« approximation philosophique la plus serrée de la liberté selon l'espérance ». De l'avis de Ricœur, c'est une telle sorte de kantisme qui donne, du côté du « discours philosophique », le concept de liberté correspondant à la notion de liberté selon l'espérance, qui est, elle, découverte du côté du « discours kérygmatisque et théologique ».

Or l'idée de kantisme post-hégélien est non seulement l'idée directrice de son article, mais aussi l'une des notions caractérisant la position intellectuelle de Ricœur ; l'expression en est d'ailleurs empruntée à Éric Weil (*ibid.*). D'après M. Perine, Weil se définissait comme « un *kantien post-hégélien* », encore que cette locution ne figure pas dans les textes publiés². G. Kirscher comprend cette expression qui marque la position de Weil comme suit : « La formule “ kantien post-hégélien ” exprime bien, non pas un retour à Kant, à la manière des post-kantiens, mais une traversée de Hegel à partir de Kant et en direction de Kant, mais de Kant transformé par cette traversée »³. Si Ricœur a adopté cette expression en tenant compte de la portée de cette « traversée », il nous faut alors montrer quelle a été la transformation apportée à Kant en passant par Hegel – ou plutôt, quelle caractéristique du kantisme est reprise à la lumière de l'hégélianisme – dans son kantisme et, de plus, comment elle oriente sa détermination du concept de liberté. Et plus généralement, nous pourrions aussi dire comme suit : c'est une réponse à la question de savoir comment pourraient répliquer à un penseur, qui a construit sa propre position à travers une critique aiguë envers son prédécesseur, ce prédécesseur ou ceux qui en héritent aujourd'hui, qui est recherchée par Weil autant que par Ricœur quand ils retravaillent Kant et Hegel. S'il en est ainsi, des considérations semblables seraient également envisageables par rapport aux autres formules caractérisant la position de Ricœur, comme par exemple celles de « cartésianisme post-nietzschéen » et de « marxisme post-wébérien »⁴. Notre étude constituera donc un exemple concret de telles considérations d'une portée plus vaste.

Ricœur considère le kantisme qu'il développe dans l'article comme ce qui est « plus à faire qu'à répéter » (LE, 402). Nous comprenons ainsi que l'image de Kant qu'il avait en tête était cruciale en tant qu'elle guide la détermination du concept de liberté selon l'espérance, et aussi, en tant qu'elle indique le lieu dans lequel Kant doit être retravaillé. Cette image est dessinée par le « Kant des deux *Dialectiques* » (LE, 405). Le fondement du kantisme ricœurien n'est rien d'autre que la « partie dialectique des deux *Critiques* kantiennes : Dialectique de la raison théorique, Dialectique de la raison pratique » (LE, 403).

Mais que le kantisme qui a pour sens concret le Kant des deux *Dialectique* soit le kantisme post-hégélien inspiré de Weil, que cela signifie-t-il ? Avant tout, quelle signification Ricœur accorde-t-il à la partie dialectique des deux *Critiques* ? Et par ailleurs, en quel sens notre jugement que l'idée de kantisme post-hégélien constitue l'idée directrice de l'argumentation tout entière de Ricœur serait-il valable, en particulier du point de vue de la « transformation » apportée via Hegel ?

Nous voudrions éclaircir le contenu du kantisme présenté dans « La liberté selon l'espérance », autour de ces trois questions.

1 . La source de l'idée de kantisme post-hégélien : Éric Weil

Nous réfléchissons d'abord, sur la base des explications de G. Kirscher et F. Guibal⁵, à l'attitude de pensée de Weil exprimée par la formule « kantien post-hégélien ». Car le kantisme ricœurien se meut toujours dans l'horizon de celui weilien, ou plutôt du kantisme post-hégélien mis à jour par « le philosophe weilien ». Après avoir résumé le sens de la formule dans son entier, Kirscher détermine celui du mot « kantien » ainsi :

La formule exprime un mouvement de pensée, qui, loin d'opposer rigidelement Kant et Hegel, loin aussi de viser on ne sait quelle confusion éclectique des deux, entreprend de développer, sous la responsabilité propre du philosophe, un discours orienté sur l'idée hégélienne de l'absolu, mais sans jamais oublier que la décision au discours est une décision arbitraire, qui s'ancre dans la *finitude irréductible* de l'homme philosophant et qui ne peut se justifier qu'après coup : la justification discursive de la décision est logiquement et philosophiquement postérieure à la décision. C'est surtout le rappel obstiné de ce fait qui est signifié par le mot « kantien » dans la formule dont Éric Weil se sera servi pour désigner sa propre voie en philosophie⁶.

Il détermine ensuite le sens du qualificatif « post-hégélien » comme suit :

Le qualificatif de « post-hégélien » désigne l'horizon philosophique et historique dans lequel le problème de la philosophie se pose à nouveau. Est-il besoin de redire que « post-hégélien » ne signifie pas « anti-hégélien » ? Si Éric Weil veut dépasser le discours hégélien de la raison absolue, ce n'est pas pour renoncer à la raison ou à l'idée de

l'absolu, mais pour repenser raison et idée de l'absolu à la lumière de ce fait : le choix du discours cohérent comme critère ne peut se justifier *a priori*⁷.

L'intention de Weil, qui se présente comme un kantien post-hégélien, consiste donc en premier lieu à assumer la distinction de l'hégélianisme et du kantisme. Il prend note, par exemple, de la distinction entre le savoir absolu et celui-ci comme simple Idée ou la finitude irréductible de l'homme, entre l'idée hégélienne de la réalité et la négation introduite dans la réalité par le fait de la liberté de l'être fini. Or d'après Weil, le contenu de leur pensée est aussi « identique » en ceci que l'un et l'autre pensent l'idée de la « réalité » ; on n'a donc pas besoin de choisir « entre Kant et Hegel ». Toutefois, tandis que celui-là pense la réalité seulement comme structurée selon l'Idée en tant que son principe régulateur, celui-ci prétend pouvoir la connaître dans son absoluité par ses propres capacités intellectuelles. Weil insiste ainsi sur la nécessité de choisir « entre la conscience kantienne et la prétention hégélienne ». Cependant, en second lieu, son intention ne consiste pas à réduire cette distinction à l'opposition, mais à « penser ensemble » les deux termes de la distinction. C'est l'« exigence de penser ensemble la liberté de l'être fini, ou la finitude de l'être libre, pour lequel la réalité est contradictoire, et la “ recherche d'un discours cohérent qui porte sur le tout de la réalité ” »⁸ qui constitue le motif de la pensée de Weil.

Mais que signifie ce « penser ensemble » ? Par ailleurs, selon Ricœur, étant donné que « nous sommes aussi radicalement post-hégéliens que nous sommes post-kantiens » aujourd'hui, ce « penser ensemble » ne devrait-il pas signifier en même temps un « penser autrement que Kant et Hegel » (LE, 403) ? Que cela signifie-t-il ?

Certes, dans l'interprétation du « penser autrement » assumé par le philosophe weilien, il serait possible d'introduire des motifs propres à la philosophie contemporaine tels le « langage » ou le « dialogue », comme l'a fait Guibal. En effet, selon Kirscher, Weil a en tête comme l'une des distinctions décrites ci-dessus celle entre le discours cohérent et la postériorité de la justification discursive de choisir ce type de discours comme critère : l'homme philosopant, qui est lui-même un être raisonnable et fini, ne peut démontrer la cohérence discursive d'un discours qu'il a choisi comme fondement de pensée et, par suite, la pertinence de son choix que postérieurement. Tous les discours sont hantés par une contingence et un arbitraire essentiels. À plus forte raison, lorsqu'il est traité de la raison comme capacité intellectuelle suprême et de l'Absolu inconnaissable, aucun discours d'êtres raisonnables et finis ne semblerait être justifié. Mais cela ne signifie pas pour autant qu'il nous faut renoncer à la raison et à l'idée de l'absolu. Là où « il [le philosophe] a conscience du fait que la philosophie repose sur une libre décision à la raison, et que sa liberté est *liberté de l'être fini et raisonnable* qui vise l'infini sans jamais se confondre avec lui »⁹, il reste encore la possibilité de dépasser le discours hégélien de la raison absolue spéculative ; là où « la

raison auto-critique [...] est et se sait rester toujours milieu et horizon de dialogues sans fin entre libertés finies conscientes de leurs limites »¹⁰, il reste encore la possibilité d'une autre auto-compréhension et d'un autre savoir que ceux de l'Esprit absolu. Guibal résume la vue weilienne sur la « philosophie » comme suit :

Rendue à sa vérité sobrement et simplement humaine, la philosophie ne s'avère jamais qu'à travers le philosophe d'existants finis dont la liberté est bien capable de raison, mais toujours à partir d'une créativité poético-langagière inépuisable dont la mise-en-discours reste sous le sceau d'une finitude plurielle mettant en échec toute prétention à un rassemblement définitif. L'espace du « sens » se configure à travers l'articulation dialogale ou dialogique de pensées responsables qui ne peuvent répondre d'elles-mêmes qu'en s'ouvrant ou en s'exposant à l'interpellation signifiante de cohérences différentes. Il y a là une systématisme ouverte, dont la cohérence dialogique ne cesse de renvoyer, comme à sa condition de possibilité, d'effectivité et de sens, à la finitude capable de raison (ou de violence) de libertés irréductibles¹¹.

Mais d'un autre côté, Guibal, qui insiste ainsi sur le kantien chez Weil, reconnaît lui-même en celui-ci une aspiration enracinée vers l'hégélien. S'il en est ainsi, lorsqu'il est question de l'« esprit de ce “ kantisme post-hégélien ” », et non de ses simples « versions »¹², ne devrait-on pas revenir à ce qui y est essentiel, un *Kant transformé* par une traversée de la critique de Hegel, avant d'ouvrir les considérations vers un espace dialogique sans fin entre libertés finies ? Résumons notre thèse sur cet essentiel : il s'agit du fait que, chez un penseur prenant en même temps ses distances avec la souveraineté dogmatique d'un Esprit absolu ainsi qu'avec le renoncement sceptique d'une finitude existentielle, la tendance hégélienne vers la totalisation et la systématisation agit de façon vivante, sans être réduite par la maîtrise kantienne essayant de se borner aux limites, et par ailleurs, agit à ces limites. C'est ce dynamisme que le philosophe weilien a dévoilé comme mode d'être d'une pensée qui mérite d'être celui d'un kantien post-hégélien, non d'anti-hégélien ni de post-kantien proclamant un simple retour à Kant.

À notre avis, l'idée de kantisme dans ce sens passe de Weil à Ricœur, notamment comme idée directrice de « La liberté selon l'espérance ». Si nous concentrons notre attention sur ce texte, c'est qu'il contient les éléments qui font que cette idée soit un kantisme *ricœurien*, et d'origine weilienne.

Le premier élément est ce qui correspond au « penser ensemble » weilien, c'est-à-dire la détermination ricœurienne du kantisme : « Une philosophie des limites, qui est en même temps une exigence pratique de totalisation » (LE, 403). En deuxième lieu, en tant qu'exemple concret du

« penser autrement » weilien, un Kant qui *peut être transformé* via Hegel est pris comme le « Kant des deux *Dialectiques* ». En d'autres termes, le lieu où réside la transformation qui peut être apportée au kantisme par cette traversée est désigné comme la « partie dialectique des deux *Critiques* kantienne ». Le troisième élément est formé par les motifs qui prennent un tel kantisme pour fil conducteur de l'élucidation du « mal » et de l'« espérance » (LE, 414). Il est vrai que le mal a constitué de longues années une préoccupation importante de Ricœur ; en outre, il existe un travail qui prolongerait l'interprétation de Kant développée dans « La liberté selon l'espérance »¹³. Cependant, le rapport entre le problème du mal et le « Kant des deux *Dialectiques* » qui caractérise son kantisme n'y est pas abordé de front. Comme partie de ce troisième élément, il serait nécessaire de prêter attention aussi au caractère du texte lui-même, qui vaut comme l'un des essais ricœurriens d'herméneutique. En effet, les motifs qui se présentent au cours de son « herméneutique de la liberté religieuse » (LE, 393) sont le mal et l'espérance. Ricœur y procède d'une manière à « entrer dans le mouvement de l'espérance de la résurrection [du Christ] d'entre les morts » (LE, 397) pour comprendre ce que veut dire espérer la régénération de sa propre liberté à partir du mal. Par ailleurs, étant donné qu'il se pose comme kantien post-hégélien, non comme post-kantien ou anti-hégélien, Ricœur aurait dû établir, et autrement que Weil¹⁴, « un style philosophique qui n'est pas très loin de celui de Hegel ». Selon lui, il s'agit d'une « philosophie de l'interprétation ou philosophie herméneutique » ; avec quelques réserves, on peut dire que l'hégélianisme aussi est « une philosophie de l'interprétation, maquillée dans une philosophie du savoir »¹⁵.

Dans la partie suivante, nous voudrions éclaircir le contenu du kantisme ricœurrien en confrontant « La liberté selon l'espérance », comme texte qui contient ces trois éléments, avec les textes de Kant.

2 . Le kantisme en rapport avec l'hégélianisme : le Kant des deux *Dialectiques*

(1) Kantisme pré-hégélien/Kantisme post-hégélien ?

Nous voudrions d'abord citer des extraits qui éclairent la pensée de Ricœur sur la relation que le « Kant des deux *Dialectiques* » pourrait avoir avec Hegel.

La dialectique, au sens kantien, est à mon sens la partie du kantisme qui, non seulement

survit à une critique hégélienne, mais qui triomphe de l'hégélianisme tout entier (LE, 403-404).

« La philosophie vient toujours trop tard » ; la philosophie, sans doute. Mais qu'en est-il de la raison ? C'est cette question qui me renvoie de Hegel à Kant, à un Kant qui ne sombre pas avec l'éthique de l'impératif, à un Kant, qui, à son tour, comprend Hegel. Je l'ai dit, c'est le Kant de la dialectique ; le Kant des deux *Dialectiques* (LE, 405).

Ici, Ricœur reconnaît une certaine valeur à la position qui met le Kant des deux *Dialectiques* à son centre. Toutefois, il ne proclame jamais que tous les aspects du kantisme puissent échapper à la réfutation hégélienne. En effet, avec l'expression de kantisme post-hégélien d'origine weilienne, il désigne, d'une part, la partie dialectique des deux *Critiques* comme partie du kantisme qui pourrait dépasser l'hégélianisme ; d'autre part, il renvoie implicitement par là à l'expression d'un kantisme *pré-hégélien*, de manière qu'elle désigne la *partie analytique* comme celle du kantisme qui pourrait être dépassée par Hegel. Par exemple, en rapport avec le problème de l'effectuation ou réalité effective de la liberté, Ricœur fait mention de la « doctrine du devoir » (LE, 413) qui caractérise le concept de liberté dans l'*Analytique* de la seconde *Critique*, autrement dit l'autonomie. Et puis, il met prudemment en balance la signification que possèdent les deux *Dialectiques* et la validité de la critique par Hegel des *Analytiques*. Par exemple, Ricœur suit la critique hégélienne de la *Moralität* subjective et abstraite élaborée dans l'*Analytique* et apprécie son idée de *Sittlichkeit* qui signifie le « réseau des croyances axiologiques qui règlent le partage du permis et du défendu dans une communauté » réelle comme éthique concrète (cf. LE, 404)¹⁶. Malgré cela, Ricœur déclare définitivement vainqueur le côté kantien.

Ce qui est à remarquer est que, même si Ricœur introduit provisoirement ce point de vue qui divise le kantisme en deux, il n'existe originairement ni deux Kant, ni deux kantismes. Où que soit son centre de gravité à chaque moment, *une* position qui possède cette ambivalence constitue le kantisme dans sa totalité. On ne serait donc pas en droit de juger de la partie analytique même, qui pourrait être réfutée par Hegel, en l'abstrayant du kantisme tout entier. Alors, le kantisme qui prend le Kant des deux *Dialectiques* pour noyau et que Ricœur nomme post-hégélien ne serait-il pas la chose suivante ? Le kantisme tout entier, au sens que sa partie dialectique comprend en elle une référence à celle analytique sous le coup d'une réfutation hégélienne, et que celle-là possède ainsi la fonction de rétablir la valeur perdue de celle-ci ? Car, si Ricœur ne visait pas d'emblée le kantisme tout entier en ce sens dans cette partie qu'est la dialectique, l'expression forte de triomphe sur l'hégélianisme *tout entier*, qui comprend naturellement en lui une référence à sa *partie* qui a réfuté la partie analytique kantienne, ne se serait alors pas présentée.

Mais que signifie le fait que la partie dialectique des deux *Critiques* contienne en elle une référence à celle analytique ? Et quelle est la valeur positive qui surpasse même l'hégélianisme que la dialectique kantienne possède comme telle ? En bref, quelle signification Ricœur lui reconnaît-il ?

(2) La dichotomie kantienne

Notre première question concerne l'optique de base kantienne qu'implique la constitution des *Critiques*, c'est-à-dire la constitution de l'analytique et de la dialectique. D'après Ricœur, les deux *Dialectiques* kantiennes résultent d'une première et décisive « distinction » (LE, 403) ou bien « écart » (LE, 405), celle entre l'entendement et la raison, autrement dit entre l'*Erkennen* et le *Denken*. Ce que Ricœur indique par le *Denken* est une « pensée de l'inconditionné », alors que l'*Erkennen* est une « pensée par objets, procédant du conditionné au conditionné ». Avant de penser au rapport entre les deux parties des *Critiques*, nous voudrions d'abord vérifier quelle est la dichotomie fondamentale qui traverse la critique kantienne au moyen de cette distinction ou écart que Ricœur fait remarquer.

Kant introduit dans la *Critique* de la raison théorique une distinction importante entre le phénomène et la chose en soi qui gît au fond de celui-ci. Comme l'indique Ricœur, cette distinction du côté de l'objet de connaissance correspond, du côté du pouvoir humain de connaître, à la distinction entre l'entendement et la raison, entre l'*Erkennen* (au sens étroit) et le *Denken*. Par exemple, ce qui joue un rôle important dans l'acte de connaissance sont les concepts purs de l'entendement comme formes de pensée, c'est-à-dire les catégories, ainsi que les intuitions sensibles comme matières de pensée. Par leur collaboration à laquelle participent les actes de l'aperception et de l'imagination transcendantes se forme notre connaissance empirique. Kant appelle monde sensible le domaine où celle-ci se constitue et nomme ce qui est compris dans ce domaine notamment phénomène¹⁷. En revanche, ce qui joue un rôle important dans l'acte de pensée sont, encore une fois, les catégories et, c'est nouveau, les concepts purs de la raison qui, en fournissant l'« inconditionné », donnent une unité *a priori* aux connaissances diverses de l'entendement qui ne concerne que les conditionnés et ainsi achèvent ces connaissances ; il s'agit des « Idées transcendentes »¹⁸. Kant appelle monde intelligible le domaine où se forme la pensée pure au moyen des catégories et des Idées qui les dirigent et dans laquelle aucune intuition ne se mêle, et il nomme ce qui est compris dans ce domaine notamment chose en soi.

Cependant, la dichotomie kantienne entre mondes sensible et intelligible, entre phénomène et chose en soi ou entre *Erkennen* et *Denken*, se trouve exposée à une crise du fait de la nature de la raison pure, qui exige l'extension de sa connaissance en outrepassant ses propres droits. C'est cette situation critique que Kant a évoquée comme celle où la raison humaine tombe inévitablement par sa nature dans l'apparence (*Schein*) ; c'est le lieu dans lequel cette apparence devient problématique comme « apparence transcendantale »¹⁹ qui constitue la dialectique kantienne appelée « *logique de l'apparence* ». Par exemple, dans le cas de la première *Critique*, la partie analytique est le lieu de la construction de la théorie autour des conditions de possibilité des premiers termes de la dichotomie, c'est-à-dire de l'« expérience » comme domaine dans lequel l'entendement et la sensibilité peuvent s'étendre ; en revanche, la partie dialectique est le lieu où, après avoir sciemment ébranlé cette dichotomie, Kant élucide la formation de l'apparence et essaie d'extirper celle-ci en procédant à nouveau à la démarcation entre le domaine de l'expérience possible et l'espace extérieur.

Mais avant tout, que veut dire Kant par le terme de « limite » dont il est question dans ce travail de démarcation ?

(3) Du concept-limite : Idée et le concept du souverain Bien

À la fin de la dernière section, nous avons fait remarquer que les parties dialectiques des *Critiques* sont les lieux du travail de « détermination des limites (*Grenzbestimmung*) »²⁰ par Kant qui est l'exécutant de la Critique, donc finalement, par la Raison elle-même. Ce qui caractérise la dialectique dans ce sens est, dans la première *Critique*, l'Idée transcendantale, et, dans la seconde *Critique*, le concept pratique du « souverain Bien »²¹. Dans cette section, nous voudrions éclaircir l'essence de la dialectique kantienne, en mettant d'abord en lumière la première : l'« Idée ». Toutefois, nous n'avons pas l'intention de parler de ses objets de référence, c'est-à-dire l'immortalité de l'âme, la liberté et l'existence de Dieu. Nous voudrions plutôt nous attarder sur le caractère particulier de l'Idée elle-même en tant que concept pur de la raison. Si nous anticipons sur la conclusion, nous dirons que ce caractère particulier est la fonction de limite assumée par la raison.

Ce qui mérite en premier lieu notre attention est que Kant appelle le concept pur de la raison, en tant qu'il est une « simple Idée », un « problème », ou encore qu'il le qualifie de « problématique »²². Alors, quel est le concept problématique chez Kant ?

J'appelle problématique un concept qui ne contient nulle contradiction, et qui en outre s'enchaîne à d'autres connaissances pour constituer la limite (*Begrenzung*) de concepts donnés, mais dont en aucune manière la réalité objective ne peut être connue²³.

À partir de cela, nous pouvons abstraire trois caractères du concept problématique chez Kant. Le premier caractère est que nous pouvons penser sans contradiction l'objet correspondant à ce concept, non pas comme objet des sens, mais comme simple objet en général, c'est-à-dire suivant uniquement les catégories en tant que formes de pensée. Le deuxième caractère est, comme l'envers du premier, qu'il n'existe aucun objet sensible correspondant à ce concept et qu'il est donc impossible de connaître sa réalité objective. Le troisième caractère est qu'il fonctionne comme « concept-limite (*Grenzbegriff*) » au profit d'autres concepts donnés.

Certes, ce dont il est question dans le contexte de la citation donnée ci-dessus est uniquement le concept problématique et, par suite, le concept-limite pour autant qu'il désigne le « noumène » comme chose en soi gisant au fond du phénomène. Mais, d'un autre point de vue, sa définition générale donnée ici devrait être valable dans tous les contextes où Kant emploie l'adjectif de problématique, en bref, pour tous les concepts concernant le domaine de la chose en soi pour autant que cet adjectif leur est attribué. Concrètement dit, quand Kant qualifie de problématique les Idées transcendantes (surtout le concept de liberté) et quand il appelle problème le concept du souverain Bien²⁴ qui est le but ultime de la raison pratique, les trois caractères analytiquement contenus dans le concept problématique en général nous sont déjà donnés en tant que moyens de compréhension des propriétés de l'Idée et du concept du souverain Bien chez Kant. De là, ce que nous voudrions notamment faire remarquer est que ceux-ci, en tant qu'ils sont des concepts problématiques, doivent nécessairement assumer le rôle de concept-limite.

De plus, ce qui importe par rapport à notre interprétation du texte de Ricœur est la chose suivante : chez Kant, l'Idée transcendante, de même que le concept du souverain Bien, n'est rien d'autre que le concept pur que la Raison elle-même produit ; par conséquent, la fonction de limite suggérée par l'expression de « fonction d'horizon qu'assume la raison » (LE, 403), c'est-à-dire la fonction de limite confiée à l'Idée et au concept du souverain Bien, est celle envisagée à partir de la position de la raison elle-même, « considérée subjectivement comme un pouvoir humain de connaître »²⁵. En effet, comme l'indique l'expression « fonction d'horizon qu'assume la raison dans la constitution de la connaissance et de la volonté », la raison peut fixer, avec les concepts purs qu'elle produit, les bornes au pouvoir de connaître (au sens étroit) ainsi qu'au pouvoir de désirer qui sont de son ressort²⁶, et donner par là les contours propres à la connaissance (à distinguer de la pensée) ainsi qu'à la volonté (à distinguer de l'espoir²⁷) comme actes étant de son ressort. En ce sens, la fonction de limite confiée aux concepts purs est l'expression de celle

qu'elle assume la raison elle-même comme l'exécutant de la Critique. Mais avant de poursuivre, nous devons nous demander ce que veut dire Kant quand il parle de l'« image sensible d'une *limite* »²⁸.

Mais comme une limite est elle-même quelque chose de positif, qui appartient aussi bien à ce qu'elle enclot qu'à l'espace situé à l'extérieur d'un ensemble donné, il y a donc bien une connaissance positive réelle à laquelle la raison ne prend part qu'en s'étendant jusqu'à cette limite, pourvu toutefois qu'elle ne tente pas de la transgresser [...]. Or, la *limitation* du champ de l'expérience par quelque chose qui lui est au demeurant inconnu est bien une connaissance qui de ce point de vue reste acquise pour la raison ; par cette connaissance, la raison, sans être bornée au monde sensible et sans non plus s'égarer au-delà, s'en tient strictement, comme le permet une connaissance des limites, au rapport entre ce qui se situe à l'extérieur de ces limites et ce qui est contenu à l'intérieur²⁹.

Ce que Ricœur a en tête avec la notion de limite est le concept-limite de noumène qui signifie la chose substantielle gisant derrière la simple apparition. Or, Kant dit encore ici deux choses importantes à propos des limites en général. L'une est cette image qui concrétise et rend sensible la limite, c'est-à-dire une sorte de mur d'une épaisseur qui « appartient aussi bien à ce qu'elle enclot qu'à l'espace situé à l'extérieur d'un ensemble donné ». L'autre est que la pensée de la Critique qui essaie d'aménager minutieusement l'intérieur des limites du pouvoir de la raison humaine ne permet certes pas à celle-ci de s'égarer au-delà des limites, mais elle ne l'autorise pas non plus à se maintenir simplement dans le domaine intérieur des limites, ni à se river aux limites elles-mêmes. En d'autres termes, cette image sensible de la limite présuppose une sorte de jeu qui rendrait possible une « connaissance des limites », c'est-à-dire une sorte de jeu qui donne au moins à penser le « rapport » entre l'intérieur et l'extérieur des limites à ces limites, sans qu'elle n'engendre un savoir absolu hégélien ou une vue globale sur ces deux espaces. De toute façon, ces deux points constituent la positivité des limites en général chez Kant. Par le moyen de celle-ci, nous pouvons donner une réponse à notre question de savoir ce que signifie le fait que la partie dialectique des deux *Critiques* contienne en elle une référence à l'analytique. Etant donné que celle-là est un lieu qui met en question, comme concepts-limites, les limites que la raison humaine impose aux pouvoirs étant de son ressort, le rapport entre les domaines intérieur et extérieur y est toujours visé via une connaissance des limites. Dans cette mesure, nous pouvons dire que la dialectique kantienne contient toujours en elle une référence au domaine intérieur des limites que l'analytique kantienne thématise.

Or, dans l'Idée et dans le concept du souverain Bien en tant que concepts-limites produits par la Raison elle-même, de quelles limites entre quels domaines que la raison pure traite s'agit-il ? Et,

quant aux limites elles-mêmes, qu'est-ce qui est encore plus concrètement supposé dans chaque concept-limite ?

(4) De la dialectique kantienne : le concept-limite et l'apparence

D'abord, au sujet de l'Idée transcendantale³⁰, ce dont il s'agit sont les limites entre le monde sensible et le monde intelligible ou entre le phénomène et la chose en soi, et, pour reprendre la parole de Ricœur, entre l'entendement et la raison, l'*Erkennen* et le *Denken*. Par ailleurs, la nature concrète des limites que la raison pure dans son usage spéculatif fixe aux pouvoirs étant de son ressort (l'entendement et la sensibilité) via de « simples Idées », c'est l'« unité synthétique inconditionnée de toutes les conditions en général » constituant le contenu de sens de l'Idée, ou plus précisément, l'« absolue (inconditionnée) unité du sujet pensant », l'« absolue unité de la série des conditions du phénomène » et l'« absolue unité de la condition de tous les objets de la pensée en général »³¹. D'après Kant, la racine de l'apparence dans laquelle la raison spéculative tombe inévitablement se situe là où la raison pure spéculative transgresse les limites en ce sens. Autrement dit, elle s'ancre là où la raison pure exige, à propos des trois objets de référence des concepts rationnels, la même possibilité de connaissance que pour celle des objets empiriques, si bien qu'elle prend les Idées qu'elle produit par elle-même, c'est-à-dire les principes subjectifs du jugement, pour des principes objectifs de la chose. Dans la *Dialectique* de la raison spéculative, les trois classes d'Idées restent définitivement à l'état de « problèmes » qui désignent des objets certainement pensables, mais inconnaissables.

Ensuite, au sujet du concept pratique du souverain Bien³², ce dont il s'agit sont les limites, selon Kant, entre les deux domaines de la morale et de la religion ou, pour suivre la parole de Ricœur, « entre l'*Erkennen* et le *Denken* », entre le vouloir et l'espérer. Par ailleurs, la nature des limites que la raison pure dans son usage pratique fixe aux pouvoirs de désirer étant de son ressort via le concept du souverain Bien, c'est la « totalité inconditionnée de l'ob-jet de la raison pratique pure »³³ constituant le contenu de sens de ce dernier ; il s'agit plus précisément du « rapport nécessaire entre la moralité et le bonheur » ou bien de l'« accord exact entre le bonheur et la moralité »³⁴. D'après Kant, c'est en ce que la raison pure pratique transgresse les limites en ce sens que consiste la racine de l'apparence dans laquelle la raison pratique tombe inévitablement. En d'autres termes, elle exige, à propos du contenu de sens du concept du souverain Bien, la même possibilité de réalisation que pour celle des objets du désir sensible, si bien qu'elle prend, de même

que dans le cas de la raison pure spéculative, les principes subjectifs du jugement pour des principes objectifs de la chose.

Bref, tout le problème réside en ce que la Raison pure prend des phénomènes pour des choses en soi, en appliquant les Idées de totalité absolue des conditions (par conséquent de l'inconditionné) à de simples phénomènes³⁵.

Or, en ce qui concerne la *Dialectique* de la seconde *Critique*, il reste encore à noter ceci : Kant y réunit, à titre de conditions nécessaires de la possibilité du souverain Bien, les trois objets de référence des Idées qui ont été écartés comme simples apparences dans la *Dialectique* de la première *Critique* – l'immortalité de l'âme, la liberté et l'existence de Dieu – dans ce concept pratique et ultime³⁶. Le travail auquel Kant a procédé dans la seconde *Dialectique* sous le nom du « postulat de la raison pratique pure »³⁷ consiste donc, d'une part, dans le rappel des trois objets transcendants précédemment écartés en tant que conditions nécessaires dont la raison pure pratique a « besoin » pour satisfaire son « exigence » de réalisation du souverain Bien³⁸. D'autre part, Kant précise que, cette fois-ci, la raison pure pratique n'exige pas leur possibilité de connaissance théorique comme dans la première *Dialectique* ; cette fois, elle suppose leur possibilité de connaissance pratique « sur le mode de l'attente, de l'espérance » (LE, 411). En fin de compte, le comportement par lequel la raison suppose la réalité objective des trois sortes d'Idées sur le mode de l'attente et de l'espérance, donc indirectement, suppose celle du concept du souverain Bien qui prend pour conditions de possibilité leurs objets de référence – ce comportement n'est rien d'autre que le travail par excellence de détermination des limites auquel la raison pure dans son usage pratique procède envers les pouvoirs de désirer qui sont de son ressort. Par conséquent, nous pouvons dire que ce qui fonctionne comme véritables limites dans le concept-limite de souverain Bien sont les trois Idées rappelées auprès de ce concept pratique et ultime.

Maintenant, nous sommes prêts à comprendre la citation qui suit, ainsi qu'à donner une réponse à notre question de savoir quelle est la valeur positive qui surpasse même l'hégélianisme et que la partie dialectique possède en tant qu'elle contient une référence à la partie analytique. Juste après avoir déclaré qu'il a adopté le Kant des deux *Dialectiques* comme nœud de son kantisme, Ricœur en explique la raison comme suit :

Car l'une et l'autre [ces deux *Dialectiques*] accomplissent un même mouvement, creusent un même écart, en instituant la tension qui fait du kantisme une philosophie des limites et non une philosophie du système (LE, 405).

Quelle est la situation que désigne la première partie de la citation, ce « même mouvement » que les deux *Dialectiques* accomplissent, ce « même écart » qu'elles creusent ?

Si nous nous rappelons que, premièrement, dans les deux *Dialectiques*, il est question de deux sortes d'apparences ainsi que de deux espèces de concepts-limites, et que, deuxièmement, les trois Idées y jouent également la vraie fonction de limite, et que, finalement, Ricœur emploie notamment le mot « champ » (LE, 414) pour désigner le lieu dans lequel une apparence naturelle et inévitable se trahit par un conflit de la raison avec elle-même³⁹, nous comprenons alors ce que Ricœur veut dire par un même mouvement ou écart : il s'y agit d'un *champ-limite* que la Raison marque en y situant les Idées comme les concepts-limites qu'elle produit par elle-même. En effet, ajouter l'image d'une certaine largeur ou d'un certain écart, véhiculée par le mot de champ, à celle d'une ligne, portée par le mot de limite, coïncide avec le fait que Kant concrétise l'image de la limite comme une sorte de mur qui possède une épaisseur. Certes, il faut faire attention quand on appelle ce champ-limite *un* champ-limite. Car, les champs que les deux concepts-limites bornent, aussi bien que les modes d'usage de la raison de ces deux moments, sont très différents. Toutefois, il est aussi vrai que, comme l'indique Kant, ce dont il est question dans les deux premières *Critiques* concerne la critique d'« une seule et même raison »⁴⁰ à partir de deux points de vue. Et ainsi, comme l'indique Ricœur, les deux champs-limites, en tant qu'ils s'appellent et se répondent par l'intermédiaire des trois sortes d'Idées, forment les limites appartenant à une continuité du sens, encore qu'elles soient situées à des endroits différents. Enfin, les limites dans ce sens constituent le nœud du kantisme concrétisé sous la forme de la Critique.

Or, en ce qui concerne l'expression de la seconde partie de la citation, « la tension qui fait du kantisme une philosophie des limites et non une philosophie du système », il faut encore quelques éclaircissements. Car ce que Ricœur veut dire par cette « tension » est que la tendance incessante vers la systématisation et la maîtrise essayant de se borner à la détermination des limites agissent « en même temps » (LE, 403) dans le kantisme, et que sa valeur positive qui triomphe de l'hégélianisme consiste en ce que le côté de cette maîtrise est par ailleurs supérieure dans l'ensemble. Cependant, notre présente argumentation se borne à expliquer en quel sens le kantisme est une philosophie des limites et n'arrive pas à saisir le dynamisme de cette tension.

Dans cette partie, nous avons décrit la balance entre la maîtrise qui essaie de se borner à une philosophie des limites et la tendance vers une philosophie du système, en d'autres termes, l'écart des deux forces contraires dans le kantisme, comme écart visible qu'est le champ-limite. De plus, nous avons montré que la connaissance des limites dans ce sens est une attestation d'un savoir du rapport entre l'intérieur et l'extérieur des limites qui se distingue nettement d'un savoir absolu hégélien et d'une vue globale de l'esprit absolu ; attestation donc du pouvoir limité de la raison humaine dans sa capacité du moins à prendre part à ce savoir-là. Par là, nous avons pu présenter les deux *Dialectiques*, en rapport à l'hégélianisme que Ricœur a toujours en tête comme philosophie

du système, comme lieux de la pensée qui font du kantisme une philosophie des limites. Toutefois, pour montrer la valeur du kantisme qui triomphe même de l'hégélianisme, il ne suffit pas d'opposer simplement ces deux positions. En effet, la valeur positive que Ricœur reconnaît au kantisme dont le Kant des deux *Dialectiques* constitue le nœud consiste également dans la tendance incessante vers la systématisation et la totalisation qui sont aussi l'essence de l'hégélianisme. Or, toutes ces idées correspondent à l'essence du kantisme post-hégélien que nous avons exposée avec Weil. Par conséquent, saisir correctement la signification de cette tendance dans le kantisme et, par là, donner une réponse à la dernière des questions que nous avons posées au commencement constitueront notre tâche dans la prochaine étude.

Notes

¹ Paul Ricœur, « La liberté selon l'espérance » (noté LE), in : *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris : Seuil, 1969, p. 393-415. Cet article a été initialement publié sous le titre « Approche philosophique du concept de liberté religieuse » (1968). Voir *ibid.*, p. 491.

² Voir Marcelo Perine, *Philosophie et violence. Sens et intention de la philosophie d'Éric Weil*, traduit du brésilien par J.-M. Buée, Paris : Beauchesne, 1991, p. 10.

³ Gilbert Kirscher, « Éric Weil et le Kantbuch de Krüger » (1994), in : *Éric Weil ou la raison de la philosophie*, Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion, 1999, p. 237-258, ici, p. 238. Tenant compte de la remarque de Perine, Kirscher essaie toutefois d'identifier quand cette formule – du moins la pensée confiée à celle-ci – est devenue publique. Selon lui, il s'agit de la discussion qui suit la conférence que Weil a donnée en 1963 : « Philosophie et Réalité ». Voir *ibid.*, p. 237 et 239-240.

⁴ J. Michel cite trois expressions qui caractérisent la position de Ricœur : « [...] le philosophe [Ricœur] travaille sans cesse “ au milieu ” des grandes contradictions intellectuelles, au point de former des couples conceptuels en apparence surprenants tels un “ kantisme post-hégélien ”, un “ marxisme post-weibérien ”, un “ cartésianisme post-nietzschéen ” » (Johann Michel, « Le modernisme paradoxal de Paul Ricœur », in : *Archives de Philosophie*, Tome 67, 2004, p. 643-657, ici, p. 643).

⁵ Voir Kirscher, *op. cit.* (notamment p. 237-241) et Francis Guibal, « Reprises, compréhension et relances de la pensée du sens. Héritages contrastés de Kant chez É. Weil et E. Lévinas », in : *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, Tome 91, 2007, p. 449-481 (notamment p. 463-480). Nous avons choisi ces deux chercheurs comme deux types possibles de l'acceptation de la formule weilienne : tandis que Kirscher met le centre de gravité dans le mot « post-hégélien » pour interpréter « le philosophe weilien », Guibal le met plutôt dans le mot « kantien ». Cette différence se reflète dans l'objet de leur intérêt. Par exemple, Guibal dit de E. Lévinas qu'il hérite de Kant avec la « pensée du “ sens ” toujours présent mais jamais maîtrisable ni objectivable » (*ibid.*, p. 478) et il le met enfin, avec Weil, dans la catégorie du *kantien* post-hégélien (sur le point de désaccord entre Lévinas et Weil, voir *ibid.*, p. 463, 464 et 469). En revanche, Kirscher, qui a autrefois poursuivi ses études auprès de Weil, apprécie sa compréhension ricœurienne (Kirscher, *op.*

cit., p. 11 et 237) : en effet, Ricœur accepte la formule de kantien post-hégélien comme « les [Kant et Hegel] penser toujours mieux, en les pensant ensemble, l'un contre l'autre, et l'un par l'autre », voire « penser autrement que Kant et Hegel » (LE, 403). Nous pourrions dire que sa compréhension kirscherienne qu'est « Kant transformé par cette traversée [de Hegel] » est proche de celle ricœurienne. Cependant, il faut admettre que Guibal aussi partage, à sa manière, le sens du problème propre au « discours philosophique d'aujourd'hui » (LE, 403) qu'il formule comme suit : « Mais ne sommes-nous pas condamnés à essayer de penser *après* l'une et l'autre [Kant et Hegel] et donc aussi *avec* l'une et l'autre ? » (Guibal, *op. cit.*, p. 478)

⁶ Kirscher, *op. cit.*, p. 238.

⁷ *Ibid.*, p. 238-239.

⁸ *Ibid.*, p. 241. L'expression de « penser ensemble » est à la fois de Ricœur et de Kirscher. Voir notre note 5.

⁹ Kirscher, *op. cit.*, p. 238.

¹⁰ Guibal, *op. cit.*, p. 478. Cf. Ricœur, « La raison pratique » (1979), in : *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Paris : Seuil, 1998 [1986], p. 263-288, ici, p. 285 : « Tous les fanatismes posthégéliens sont contenus *in nuce* dans l'idée que l'individu se sait dans l'État qui lui-même se sait dans l'Esprit objectif. [...] C'est ainsi qu'un savoir de l'Esprit objectif engendre la tyrannie ».

¹¹ Guibal, *op. cit.*, p. 477-478.

¹² Voir respectivement, Guibal, *Le Courage de la raison. La philosophie pratique d'Éric Weil*, Paris : Félin, 2009, p. 14 et *id.*, « Reprises, compréhension et relances de la pensée du sens [...] », *op. cit.*, p. 479.

¹³ Voir par exemple Ricœur, « Une herméneutique philosophique de la religion : Kant » (1992), in : *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, Paris : Seuil, 1994, p. 19-40. Comme ses travaux portant sur le problème du mal, voir Ricœur, *Philosophie de la volonté II. Finitude et Culpabilité II. La symbolique du mal*, Paris : Aubier, 1960 et *id.*, « Le mal : un défi à la philosophie et à la théologie » (1986), in : *Lectures 3*, p. 211-233.

¹⁴ Quant à Weil, il examine avec prudence la théorie de l'État de Hegel, qui est considéré en général comme « apologiste de l'État prussien », dans *Hegel et l'État* (1950) et analyse les problèmes auxquels est confronté l'État moderne où la liberté réelle de l'individu est mise à l'épreuve dans *Philosophie politique* (1956).

¹⁵ Voir Ricœur, « Hegel aujourd'hui » (1974), in : *Esprit*, n° 323, mars-avril 2006, p. 174-194, ici, p. 192-193.

¹⁶ Voir Ricœur, « La raison pratique », *op. cit.*, ici, p. 278-288. O. Mongin fait mention du kantisme chez Ricœur sur la base de l'argument de cet article (voir *ibid.*, p. 274-278), mais sans toutefois mentionner son origine weilienne. Cf. Olivier Mongin, *Paul Ricœur*, Paris : Seuil, 1994, p. 62-63.

¹⁷ Sur le terme « domaine » ou « champ », voir Emmanuel Kant, *Critique de la faculté de juger*, *Kant's gesammelte Schriften, herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften* (noté Ak dans la suite), V, 174-176, trad. fr. A. Renaut, Paris : Flammarion, 2000 [1995], p. 152-154 et E. Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, Ak, IV, 360, trad. fr. L. Guillermit, Paris : Vrin, 2008 [1993 pour l'édition de poche], p. 140.

¹⁸ Voir E. Kant, *Critique de la raison pure*, A302/B359 et A321-338/B377-396, trad. fr. A. Renaut, 3^e éd. corrigée, Paris : Flammarion, 2006 [1997], p. 334-335 et 346-357.

¹⁹ *Ibid.*, A293/B349, trad. fr., p. 329.

²⁰ *Prolégomènes*, Ak, IV, 350, trad. fr., p. 129.

²¹ E. Kant, *Critique de la raison pratique*, Ak, V, 108, trad. fr. J.-P. Fussler, Paris : Flammarion, 2003, p. 228.

²² Voir *ibid.*, Ak, V, 7, 49, 134, trad. fr., p. 94, 150, 261 et *Critique de la raison pure*, A328/B384 et A339/B397, trad. fr., p. 350 et 358.

²³ *Ibid.*, A254/B310, trad. fr., p. 306.

²⁴ Voir *Critique de la raison pratique*, Ak, V, 112 et 126, trad. fr., p. 234 et 251.

²⁵ *Critique de la raison pure*, A297/B353, trad. fr., p. 331.

²⁶ Voir *Critique de la faculté de juger*, Ak, V, 197, trad. fr., p. 177.

²⁷ Selon Ricœur, cet espoir signifie chez Kant le « mode » (LE, 411) de la croyance rationnelle pratique pure.

²⁸ *Prolégomènes*, Ak, IV, 360, trad. fr., p. 140.

²⁹ *Ibid.*, Ak, IV, 361, trad. fr., p. 141. Cf. Ricœur, « Hegel aujourd'hui », *op. cit.*, p. 191.

³⁰ Voir *Critique de la raison pure*, A321-338/B377-396, trad. fr., p. 346-357.

³¹ *Ibid.*, A334/B391, trad. fr., p. 354.

³² Voir *Critique de la raison pratique*, Ak, V, 110 *sqq.*, trad. fr., p. 231 *sqq.*

³³ *Ibid.*, Ak, V, 108, trad. fr., p. 228.

³⁴ *Ibid.*, respectivement, Ak, V, 124 et 125, trad. fr., p. 249 et 250.

³⁵ Voir *ibid.*, Ak, V, 107-108, trad. fr., p. 227-228 et *Critique de la raison pure*, A293-298/B349-355, trad. fr., p. 329-332.

³⁶ Voir *Critique de la raison pratique*, Ak, V, 133, trad. fr., p. 260.

³⁷ *Ibid.*, Ak, V, 122-134, trad. fr., p. 246-261.

³⁸ Plus précisément, selon Kant, les trois objets des Idées sont postulés en tant que « besoin » du côté de la « volonté » déterminée par la raison pratique au moyen de la loi morale. Sur ce point, voir *ibid.*, Ak, V, 132 et 142-146, trad. fr., p. 258-259 et 271-276.

³⁹ Voir *ibid.*, Ak, V, 107, trad. fr., p. 227.

⁴⁰ *Ibid.*, Ak, V, 121, trad. fr., p. 245.