

Laval théologique et philosophique



L'a priori de Platon à Habermas. À propos du livre de Jean Grondin sur Kant

Laurent Giroux

Volume 46, Number 2, juin 1990

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400536ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400536ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Giroux, L. (1990). L'a priori de Platon à Habermas. À propos du livre de Jean Grondin sur Kant. *Laval théologique et philosophique*, 46 (2), 237–245.
<https://doi.org/10.7202/400536ar>

□ note critique

L'A PRIORI DE PLATON À HABERMAS

À PROPOS DU LIVRE DE JEAN GRONDIN SUR KANT¹

Laurent GIROUX

L'objectif de cet ouvrage, clairement défini dans l'avant-propos — et son originalité en même temps — consiste à chercher dans le « Canon de la raison pure » (cf. « Doctrine transcendantale de la méthode », chap. 2) la réponse tout sauf évidente à la question posée par Kant sur la possibilité de jugements synthétiques *a priori*, c'est-à-dire, selon l'hypothèse de l'auteur, de la philosophie même. En tant qu'« ensemble des principes *a priori* du légitime usage de certains pouvoirs de connaître en général » (cité p. 8 et p. 88), que permet ce canon en fait de savoir synthétique non empirique ? Telle est la question décisive posée par l'auteur dans son introduction.

L'A PRIORI AVANT KANT

Le premier chapitre présente simplement, *in a nut shell*, l'histoire de *l'a priori* avant Kant depuis la Grèce antique jusqu'à sa remise en question (titre du chapitre) par Hume où cette histoire se fait tragédie pour le sort futur de *l'a priori*. Réévaluer le statut de *l'a priori*, voilà qui résume, d'après l'auteur, l'intention de la *Critique de la raison pure*. En effet, contrairement à la lecture habituelle de Kant, celui-ci serait bien moins préoccupé de fonder l'objectivité des sciences de la nature que de vérifier les conditions de possibilité du savoir *a priori* dans la mesure surtout où il est synthétique (i.e. veut accroître nos connaissances), tant en mathématique, qu'en physique et en métaphysique. L'entreprise kantienne consiste à démontrer non seulement qu'il y a de fait connaissance *a priori*, mais que c'est justement *l'a priori* qui rend l'expérience possible, sans toutefois que cela permette de dépasser le champ de l'expérience.

L'A PRIORI CHEZ KANT

Le second chapitre porte sur la « critique transcendantale », toujours suivant le fil conducteur de *l'a priori*. À l'inverse, encore une fois, d'une interprétation courante, l'objectif de cette critique ne serait pas « d'expliquer *a priori* la possibilité de la

1. Jean GRONDIN, *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*. Paris, Librairie philosophique Vrin, 1989, 204 pages.

connaissance en général », mais bien « d'examiner la possibilité... de la connaissance *a priori*, rendue problématique depuis Hume » (p. 44). *L'Esthétique transcendantale* prendrait son sens dans cette perspective. De Platon à Leibniz, les mathématiques paraissent justifier la possibilité de la connaissance *a priori* absolument. Kant chercherait à démontrer que les mathématiques bénéficient d'un accès à l'intuition dont la métaphysique ne dispose pas quand elle disserte sur Dieu ou sur l'immortalité de l'âme, par exemple. Cette perspective est éclairante. L'auteur escamote toutefois ici le rôle positif que joue le moment de l'*esthétique* dans l'appareil kantien de connaissance comme première disposition spatio-temporelle intuitive du divers sensible et condition *a priori* de toute connaissance empirique. Il y reviendra explicitement plus loin (pp. 68–70) dans le chapitre sur la *Déduction transcendantale*, mais avec des restrictions que nous aurons à examiner.

Avec le troisième chapitre, on passe aux *Déductions* kantienne, métaphysique et transcendantale. Cette section, suivant de près les études de H.J. De Vleeschauwer (p. 58) tout en leur apportant certaines corrections (p. 71), prend le temps de situer la place et la fonction de la *Déduction transcendantale* dans la *Critique* : celle à la fois d'établir contre le scepticisme humien la possibilité d'une connaissance *a priori* — qui est la condition même du savoir empirique — et, contre la métaphysique, les limites d'un tel savoir. L'auteur dénonce le rapport ambigu entre la légitimation de la connaissance *a priori* et la position de l'*a priori* comme condition de toute expérience possible, ce qui, paradoxalement, constitue sa justification même. L'expérience « possible » ou « pure » est elle-même une synthèse *a priori* de l'entendement que Kant pose comme condition de possibilité de la science pour autant que celle-ci s'affirme comme universelle et nécessaire. Or, c'est cette synthèse ou liaison *a priori* des phénomènes selon des lois qui constitue la nature comme objet d'expérience. Comment est-ce possible ? C'est que l'entendement n'a affaire qu'à des phénomènes déjà soumis aux formes *a priori* de l'espace-temps (p. 68). On distingue ici une intuition empirique correspondant au jugement d'expérience et une intuition pure correspondant au jugement *a priori*, comme s'il allait de soi que le « divers de la sensibilité *a priori* » dont il est question à A 77, B 102, pouvait fournir une matière aux concepts de l'entendement en dehors de toute intuition empirique. Cela n'est sans doute pas possible même en géométrie et en mathématiques ; dans ce cas, les *Principia mathematica* de Newton ne pourraient faire exception. Ce divers de l'intuition pure ou « diversité pure » n'est rien d'autre que l'élément formel sensible impliqué dans toute connaissance. Il est vrai que la citation de la lettre à Reinhold en note 2, p. 69, va dans le sens non seulement d'une distinction, mais d'une dichotomie. Or, selon H.J. Paton (*Kant's Metaphysics of Experience*, tome I, p. 275), et justement à propos de ce passage, la synthèse du divers pur de l'espace et du temps s'opère dans la foulée même de la synthèse des intuitions empiriques, constitutives, par exemple, de l'objet « maison ». La synthèse *a priori* elle-même s'actualise « whenever we know any sensible object ». Ce qui permet de relier étroitement, encore que cela n'aille pas sans difficultés (*ibid.*, note 1), la synthèse pure et la synthèse empirique du divers donné et rend difficilement concevable un fondement de l'*a priori* qui ne fonde pas du même coup la connaissance empirique ; non seulement la connaissance empirique, mais celle de tout objet en général ! Dans la *Thèse de Kant sur l'être* (*Questions II*, p. 87), Heidegger montre bien que la pensée, selon Kant, ne

peut poser (*a priori*) dans l'être que ce qui est donné dans l'intuition, c'est-à-dire dans l'affection par les sens (p. 88). Un passage de la *Critique* en ses deux versions est cité à l'appui : « Pour qu'une connaissance puisse avoir une réalité objective, c'est-à-dire se rapporter à un objet et avoir en lui sens et signification, il faut que l'objet puisse être donné de quelque façon (A 155, B 194). » C'est une dynamique qui se joue d'ailleurs réciproquement comme il apparaît dans la version B de la *Déduction* elle-même. Il y est dit de mes représentations (bien singulières et empiriques) qu'elles « doivent tout de même nécessairement être conformes à la condition sous laquelle seule elles peuvent se trouver ensemble dans une conscience-de-soi commune » — cette condition étant que le divers de mes représentations, accompagné seulement de « conscience empirique », soit relié, à travers l'appareil catégoriel, dans l'unité de l'aperception du « je pense » (synthèse transcendantale). De la chose en soi (pur *a posteriori*) qui sous-tend les phénomènes à l'ego transcendantal (pur *a priori*), Kant semble avoir voulu établir une chaîne continue et sans failles, encore que de la chose en soi la faculté de connaître ne puisse capter pour ainsi dire que l'envers tourné vers elle (finitude)².

Notons enfin qu'il y a une étroite analogie entre la relation des phénomènes ainsi représentés à la chose en soi et celle des propriétés de la substance chez Descartes à cette substance même. Dans un cas comme dans l'autre, il ne s'agit pas d'annihiler soit la substance, soit la chose en soi, mais de fixer les conditions et les limites de leur cognoscibilité.

Dans la section sur les « jugements de perception et jugements d'expérience » (pp. 76–81), le processus d'autonomisation de l'*a priori* fait un nouveau pas plus inquiétant en avant. On sait que le jugement d'expérience (ex. : « la pierre *est* lourde ») a précisément pour fonction d'introduire dans la perception sensible le moment de la nécessité et de l'universalité. Or l'auteur, à ses « risques et périls » (p. 80), écarte tout uniment du projet initial de la *Critique* le rôle de la *Déduction* comme « fondement *a priori* du jugement empirique » par delà celui de fonder « l'objectivité du jugement *a priori* » tout simplement, et reproche quasiment à Kant d'avoir introduit cette problématique dans les *Prolegomènes* et dans l'édition B. Mais si la *Déduction* ne fonde plus les jugements de la science même empirique, on confine sa démarche dans l'immanence pure, et la *Critique* risque bien de reposer sur les tablettes de l'histoire, ce qui a failli arriver et que Kant a cherché à éviter, au dire même de l'auteur (p. 78), en lançant la question du jugement d'expérience dans l'arène de la *Déduction*. De ce point de vue, l'explication du retournement kantien aux pages 78–81, en minimisant l'intelligence que Kant avait de sa propre entreprise, ne peut que décevoir, même si elle s'appuie sur De Vleeschauwer. H.J. Paton, mentionné une seule fois par l'auteur pour le titre de son ouvrage, *Kant's Metaphysics of Experience* (s'agit-il ici de la seule expérience pure ?), aurait mérité d'être introduit dans le débat pour nuancer l'interprétation phénoménaliste extrême de De Vleeschauwer. Entre l'idéalisme transcendantal

2. Voir H.J. PATON, *Kant's Metaphysics of Experience*, tome I, p. 70 : « (Kant) would seem to regard the thing-in-itself as immediately present to us in all appearances, although its real (as opposed to its apparent) character is to us unknown. » Paton réserve même à la chose en soi un droit de véto non pas, certes, dans la « constitution » de l'objet, mais quant à son contenu : « Because of the nature of our mind things must appear to us as spatial and temporal; but it is because of the thing-in-itself that we see one object as round and another as square. » (II. p. 417)

pur et un certain réalisme empirique, tous deux présents et en tension chez Kant, il y a, bien entendu, tout un espace-jeu pour l'interprétation, d'autant plus qu'avec la *Déduction*, comme le suggère Dieter Henrich dans une citation à la page 80 (note 1), on a affaire à (je traduis) « des superpositions de différentes démarches fondatives dans une seule et même séquence d'énoncés ». Mais suffit-il alors de rétablir la cohérence à tout prix, ou bien ne doit-on pas chercher la raison intrinsèque des rectifications qui ont entraîné d'inévitables incohérences ? Le fait qu'un vêtement ait été mal rapiécé ne prouve pas qu'il n'aurait jamais dû être recousu. Un avantage incontestable de ce reprisage, c'est, en tout cas, d'avoir fourni du boulot à des générations d'académiciens.

Ce travail vigoureux sur la *Déduction* se termine avec un bilan des résultats : les concepts *a priori* de l'entendement peuvent s'appliquer à l'expérience possible, c'est-à-dire pure, telle que définie, et ne peuvent s'appliquer qu'à elle (pp. 70-76), ce que l'auteur nommera plus loin l'« horizon limité et presque suffoquant de l'expérience possible » (p. 109). Ce qu'il reste à faire pour rejoindre l'intuition sensible, c'est de déployer la schématisation des catégories et la panoplie des principes de l'entendement pur qui structurent l'expérience et fondent les lois de la nature, ce sur quoi l'auteur ne sent pas le besoin de s'appesantir dans le cadre de ses préoccupations. À quoi, du reste, pourraient bien servir le schématisme et les « postulats de la pensée empirique » si la *Déduction* n'est pas concernée par les jugements d'expérience ?

Il reste toutefois une question majeure à traiter. Comment, en tenant compte de la finitude de notre pouvoir de connaître, expliquer « l'intérêt de la raison » à transgresser par des jugements synthétiques *a priori* les limites de l'expérience possible, à « dépasser les bornes du sensible » (p. 86) ? C'est à quoi veut répondre, avec Kant, le chapitre IV qui, dès le début, met en scène la raison pure prise au piège de ses propres antinomies.

L'intérêt de la raison est d'ordre *pratique*. La raison contient une donnée positive *a priori*, l'obligation morale. Y a-t-il de ce côté un usage légitime de la raison pure ? Si oui, cet usage ne peut être que formel et universel, comme tout ce qui est de raison, c'est-à-dire diriger en principe le vouloir humain sans lui dire quoi faire. Il prendra la forme d'une maxime, valable *a priori*, qui puisse être érigée en loi universelle. Ces éléments de l'éthique kantienne sont connus. La suite ne va pas sans embarras. Indirectement, l'auteur s'en excuse : « Le vocabulaire de Kant est ici un peu glissant. » (p. 92) D'ailleurs, on se promène en pleine métaempirie à coups de jugements synthétiques. Essayons de résumer.

La *Critique* ayant d'abord servi jusqu'à présent à nettoyer le champ théorique de toute prétention à s'aventurer au-delà de l'expérience possible, Kant peut se tourner vers la question de l'intérêt pratique ou fin ultime « où tend l'effort tout entier de la raison pure » (cité p. 94), objet d'un vouloir et non d'un savoir théorique : le souverain bien. Chercher à atteindre ce souverain bien, c'est se soumettre à la loi morale pour se rendre à tout le moins digne d'être heureux, puisque nous n'avons pas de prise sur la fin elle-même (le bonheur). C'est dans ce contexte que doivent être *posées* l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme ; sans quoi l'impératif moral se vide de sens. Or, les deux propositions : il y a un Dieu, il y a une vie future, sont des jugements synthétiques *a priori*. Pour des raisons pratiques, la raison pose ce que l'entendement ne peut connaître. Kant appelle cela les idées ou idéaux (dans le cas de Dieu) de la raison. On

peut ici se référer avec profit à la thèse de doctorat de Claude Piché publiée chez Bouvier (Bonn, 1984) : *Das Ideal: Ein Problem der Kantischen Ideenlehre*.

L'intérêt de la raison pour le souverain bien, en tant qu'il valide la loi morale, ne peut pas être privé de son objet. Dieu existe donc. Tel est l'optimisme de l'*Aufklärung* aux yeux duquel la raison éclairée est en principe infaillible. On atteint ainsi, selon l'auteur, « la clef de voûte de la philosophie transcendantale » (p. 100) et la métaphysique (théologie) y trouve son terrain fertile. L'intention ultime de Kant, dans sa *Critique*, n'était donc pas de sacrifier la métaphysique à la science exacte, mais de la sauver en délimitant le champ de cette dernière. La façon dont on parle ici de « science exacte » (p. 102) ou, dans la citation de Findlay (note 1), de « solidly based empirical knowledge » pourrait laisser croire qu'on vient d'oublier que la *Critique* devait n'avoir en vue que l'expérience *pure*. Ces glissements sont significatifs. Quoi qu'il en soit, la philosophie pratique déborde les *deux* niveaux de l'expérience et il y a lieu de se demander si Kant aurait été infidèle aux limites qu'il a imposées lui-même au savoir *a priori* (p. 104). De cette percée transempirique, nous sommes maintenant en présence de deux moments : l'obligation morale et sa finalité, le bien suprême, qui lui confère son sens.

Il nous manque encore l'assise phénoménale permettant d'éviter que l'idéal de la raison soit un simple « *als ob* » (comme si...). Cette assise serait la liberté, « seule idée qui soit directement démontrée par l'expérience » (p. 105). Or, la loi morale et le souverain bien sont, respectivement en tant que *principe* et en tant que *telos*, les conditions de possibilité (*a priori*) de la liberté et de l'agir moral (expérience pratique). La *Critique* kantienne atteint ainsi son but : après le fondement apriorique de l'expérience possible, le fondement apriorique de l'expérience pratique, ce dernier ayant sur le premier l'avantage de permettre à la philosophie d'« élargir l'horizon de ses connaissances synthétiques par raison » (p. 109). Ainsi, grâce à la philosophie pratique de Kant, la théologie se retrouve-t-elle dans une meilleure posture que les sciences, même mathématiques, en matière de jugements synthétiques *a priori* !

L'A PRIORI APRÈS KANT

Le cinquième chapitre se lance ensuite dans une chevauchée épique à travers l'histoire de l'*a priori* après Kant, avec le regret formulé que les limites tracées par Kant à la raison auraient plutôt servi à provoquer un retour en force de l'intuition de la totalité (de l'absolu).

Un long développement est consacré à l'effort consenti par Reinhold pour retracer le principe *a priori* fondateur de la philosophie transcendantale elle-même. La raison est ramenée à son ultime principe en ce que la représentation consciente est capable de se représenter à elle-même le jeu réciproque des moments de sa structure interne : sujet, objet et la représentation même. Visiblement on s'achemine vers Fichte, à la suite d'une escale chez Schulze qui reproche à Kant (avec ou sans raison ?) l'application de ses catégories d'entendement, confinées dans l'expérience possible, à l'ordre transcendantal lui-même qui serait la condition de possibilité apriorique de la connaissance empirique. À ce type de question qui nous saute à la figure dès qu'on lit Kant une première fois, l'auteur ne tente pas de répondre, sans doute parce que ce

n'est pas l'objectif de son essai, encore moins de ce dernier chapitre. La réponse supposerait une analyse poussée de la place de la raison dans la *Critique* kantienne et de sa fonction eu égard aux concepts de l'entendement (*Dialectique transcendantale*).

Fichte reprend la problématique de Reinhold, celle d'un principe premier des fondements du savoir eux-mêmes, sauf qu'il l'établira sur une activité pure (*Tathandlung*), l'activité du Je se posant lui-même. Ce qui n'est pas explicité ici, c'est que cette activité pure est déjà présente chez Kant comme pouvoir originaire de synthèse (« unité synthétique originaire de l'aperception »), à cette différence près qu'elle ne se revire pas sur sa propre dynamique interne pour se poser : Je = Je. « L'acte originaire du Moi (je traduirais *Ich* plutôt par Je) fait donc office de principe *a priori* dans le système de Fichte (p. 127). » Le non-Je étant nécessairement posé dans l'opération même du Je se posant, l'*a priori* et l'*a posteriori* résultent d'une seule et unique activité. On voit déjà poindre Hegel. L'auteur semble bien admettre que cette position extrême n'est que le prolongement de la thèse kantienne de l'*a priori* pour autant que celui-ci ne prend appui que sur l'expérience « pure » et, faudrait-il ajouter, sur l'aperception originaire. Ainsi l'idéalisme post-kantien viendrait-il paradoxalement — c'est mon interprétation — confirmer la thèse de l'auteur sur l'*a priori* chez Kant en fusionnant le Je et le non-Je dans une unique synthèse originaire, sauf qu'on n'aurait pas tenu compte — on a l'impression parfois qu'il s'agit là d'une sorte de trahison — des précautions kantiennees quant à la *connaissance* de ce Je et de ce non-Je. Et Hegel est cité à l'appui : le Je de Fichte serait « le véritable jugement synthétique *a priori*, selon l'appellation de Kant » (p. 130). Tout va donc pour le mieux et l'idéalisme allemand s'illumine autour de l'*a priori* absorbant l'*a posteriori* renié. Pour l'idéalisme comme pour Kant, le processus *a priori* de pensée tourne sur lui-même au-dessus ou en dehors de l'expérience réelle, même si l'un et l'autre prétend rejoindre éminemment ce réel. Si effectivement, déjà chez Kant, le système de l'*a priori* ne se laissait pas toucher par l'empirie concrète, c'est-à-dire par un quelconque *a posteriori* *x*, il n'y a plus de bornes à la spirale de l'Ipséité absolue. Les sections que l'auteur consacre à Schelling et à Hegel ne font qu'illustrer le jeu continu de cette spirale. Au reste, peut-on interroger, Kant était-il si loin de l'absolu schellingien en identifiant le « sujet pensant en nous, comme pure intelligence » à l'« être suprême » (B 770, 11. 22-23), quelque chose comme le *prius* absolu de Schelling (p. 141) ? Cet aveu qui, selon Georg Picht, « déchire le voile avec lequel Kant nous dissimule par ailleurs sa métaphysique secrète »³, passe inaperçu dans tous les commentaires de Kant que je connaisse, y compris celui-ci. Ainsi le ton facilement péjoratif de ces sections cadre-t-il mal avec l'accent mis aux chapitres II, III et IV justement sur l'isolement incurable de l'*a priori* kantien en sa sphère fermée, « presque étouffante ». Schelling et Hegel auraient donc refusé d'étouffer en élargissant l'espace-jeu de l'*a priori* ! Le paradoxe s'accroît du fait qu'on aboutit à assimiler l'absolu hégélien, en lequel l'Idée neutralise son autre en le posant, à l'*a priori* purement formel (selon Hegel seulement ?) de Kant (p. 149). Ce rapprochement, perçu négativement en ce qui concerne Hegel, ne risque-t-il pas de faire autant de mal à Kant qu'à Hegel, l'auteur n'ayant pas voulu démontrer que l'*a priori* kantien ne reste pas

3. « *Aufklärung und Offenbarung* » in *Glauben, Wissen, Bildung*, II. Abteilung : Vorträge, Freiburg i.B., 8 Januar 1966.

prisonnier de sa « pureté », de sa formalité ou de son universalité abstraite ? Enfin, demandons-nous si la philosophie kantienne saurait être sauvée de l'idéalisme absolu autrement qu'en en faisant ressortir le réalisme empirique — si maladroit soit-il — qui le sous-tend, comme le fera, à l'écart, toutefois, de la dimension transcendantale, le néo-kantien Hermann Cohen, tel qu'il est présenté brièvement aux pages 153–155.

L'A PRIORI AU 20^e SIÈCLE

Que reste-il à faire ? Achever l'histoire inachevée de l'*a priori* jusqu'à aujourd'hui en Allemagne (les traditions française et anglo-saxonne n'étant pas incluses dans cette histoire *générale* de l'*a priori*) : Husserl, Heidegger, Gadamer, Habermas. C'est beaucoup en vingt-cinq pages. Mais c'est peu si l'on prétend enregistrer « l'histoire de l'*a priori* ». Défini aussi largement, celui-ci concerne tout autant (et cela en Allemagne même) Marx et les conditions socio-économiques de la science, le retournement de la valeur de vérité chez Nietzsche, les idéaux-types de Max Weber, pour ne rien dire de tout le courant herméneutique, du néo-kantisme à peine effleuré et de la théorie critique dans l'École de Francfort. Quant aux auteurs touchés, la présentation en est à ce point réductrice qu'une réponse adéquate ne saurait être envisagée qu'au prix d'une reprise de leurs œuvres au complet, ce qui, il va sans dire, n'a pas « sa place » ici. Voici tout de même certaines indications. La critique du formalisme kantien chez Max Scheler, un monument d'argumentation articulée et serrée, n'est que mentionnée (pp. 158 et 160). L'entreprise husserlienne est déclarée « faillite » (p. 160) après cinq pages de résumé, toujours au nom de Kant dont le formalisme n'est pourtant pas non plus « partagé par tout le monde » (p. 100) — argument dont on peut se demander ce qu'il vient faire ici. On n'aurait pourtant qu'à rappeler la longue postérité intellectuelle de Husserl, depuis Geiger, Conrad et Pfänder, en passant par Max Scheler, Roman Ingarden et Edith Stein jusqu'à Landgrebe et Eugen Fink, puis à Jan Patocka en Tchécoslovaquie, sans mentionner, bien entendu, Heidegger lui-même et, enfin, Habermas avec sa théorie de l'agir communicationnel fondé dans l'intersubjectivité.

Nouvelle interprétation de l'*a priori* chez Heidegger, cette fois sur la base de la temporalité de l'être et non de l'éternité des essences (comme chez Platon et Husserl). L'*a priori* fondateur de toute connaissance est la compréhension d'être que le *Dasein* humain a à chaque moment de son destin historial. Les existentiels représenteraient donc une version temporelle-historiale des catégories kantienne. Inutile d'entrer dans la présentation rapide de *Être et temps* qui suit cette constatation de base, en particulier dans l'interprétation étonnante de la quotidienneté comme « répétition infinie du maintenant présent » (p. 164), sorte d'*Ersatz* de l'immortalité et de l'éternité : « Le temps de l'inauthenticité est infini et scrupuleusement immortel. » (*ibid.*) Cette lecture est douteusement heideggerienne, l'existence non appropriée ne se projetant même pas vraiment au-delà de l'instant, encore moins dans l'au-delà tout court. L'auteur montre cependant avec justesse que l'appareil des existentiels caractéristique du *Dasein* (pris absolument) entre en conflit avec la temporalité constitutive de l'être de ce dernier. Cette tension interne de *Être et temps*, qui se trouve paradoxalement à projeter toute l'entreprise dans le système même de la métaphysique à surmonter (p. 166), évoque celle qui a été relevée chez Kant entre les limites de l'entendement et la

déduction transcendantale des conditions *a priori* de la connaissance. Ce que Heidegger, conscient de cette impasse, fera par la suite de l'*a priori* est particulièrement bien campé dans les pages qui suivent (166–169) : « L'*a priori* kantien... ne sera plus qu'une manifestation de la frénésie métaphysique qui vise à assujettir tout étant à son principe de raison » (p. 167), frénésie à laquelle n'avait pas échappé la démarche de *Être et temps*.

Après avoir élégamment enjambé Gadamer et l'avoir passablement débordé, me semble-t-il, vers sa propre éthique de la pratique philosophique, l'auteur termine son enquête avec une visite chez « le philosophe qui a le plus milité en faveur du maintien du concept de raison » (p. 174), Jürgen Habermas. La raison dont il s'agit est une raison humaine historique traversée par un intérêt primordial, l'intérêt à l'émancipation (*Mündigkeit*) saisissable *a priori*, et dont Habermas assoit le caractère général sur la communication langagière non détériorée (i.e. transparente) visant une entente, et sur ses conditions de valabilité, non nommées par l'auteur, mais bien connues : compréhensibilité, vérité, véracité et justesse. L'auteur met en doute la possibilité de vérifier l'existence d'une telle communication où les quatre conditions seraient réalisées, ce qui obligerait Habermas à les loger dans un « als ob » (litt. « *so tun... als sei* », p. 177, note 1) contrafactuel, caractérisé ici, en un *wholesale judgment* final, de « chimère métaphysique » (p. 178), d'« étalon atemporel » et d'« *a priori* désincarné » (p. 179). La « faillite » de Husserl nous avait habitués à semblable exécution. Ce « *als ob* » est pourtant du même ordre que les idées de la raison chez Kant : c'est un principe régulateur (l'auteur le dit aussi à la page 178), et même si la véracité n'est ni garantie ni vérifiable, elle demeure toujours implicitement présente comme une exigence intrinsèque de la communication⁴. Une sorte de phobie du « vertical » (métaphysique) doublée d'un culte de l'horizontalité (p. 178) traverse toute cette critique de Habermas.

Il m'est impossible, enfin, d'entrer sans réticence dans l'éloge de la démocratie, avec ce nouvel *a priori* qu'est la légitimité de la position majoritaire, qui vient clore de façon inattendue cette section sur Habermas ; ni non plus dans la rhétorique finale sur la « souffrance vécue » (autre *a priori* empirique ?), sur « l'expérience du malheur essuyé et du désir de justice » qui devrait appuyer désormais la « critique des ignominies » (p. 179).

Abstraction faite de cette conclusion déroutante dans un ouvrage académique et des exécutions sommaires qui l'ont précédée — seuls Kant, Gadamer et Heidegger ont obtenu leur visa —, on pourrait caractériser l'essai de J. Grondin comme un beau risque, calculé sans doute et habilement documenté. Le livre a les avantages et les inconvénients de sa méthode, qui est la « simplification ». Tout paraît si net, clair et direct, qu'on en vient à se demander comment on a pu prendre tant d'années à comprendre Kant et pourquoi tant d'encre continue de couler autour de son œuvre. Si l'on me permet une telle comparaison, ça fait penser aux tracés de l'Hydro-Québec : on passe là où on veut, mais en coupant bien des branches et en expropriant au besoin.

4. Pour élargir ce débat inévitablement trop court, nous ne pouvons que référer le lecteur aux analyses aussi subtiles que nuancées de Gérard Raulet dans *Marxisme et théorie critique* (PBP, 1978), pp. 149–237.

Néanmoins, éclairante pour le débutant, stimulante pour le connaisseur et peut-être provoquante pour le spécialiste, toute la partie sur Kant (en y incluant Reinhold, Fichte et Schelling) mérite sans contredit de prendre sa place dans le débat toujours actuel autour de l'incontournable *Critique* kantienne. À moins qu'enfin, Kant ait définitivement été expliqué !