

La nature dans la philosophie critique de Kant

Bernard Vandewalle¹

Introduction

Les premiers écrits de Kant portent sur la connaissance de la nature, ainsi de l'*Histoire générale de la nature et théorie du ciel*. Kant cherche dans cet ouvrage « à développer la constitution de l'univers à partir de l'état le plus simple de la nature, par les seules lois mécaniques »². Il s'agit pour lui d'expliquer la constitution systématique de l'univers par le jeu mécanique des forces d'attraction et de répulsion. On parle ainsi d'une hypothèse Kant-Laplace sur la formation du monde³. Cet ouvrage pré-critique évoque sans cesse le plaisir que prodigue la contemplation de l'ordre et de l'harmonie du monde. Kant parle du plaisir que suscite la vue du ciel étoilé, idée promise à un bel avenir, et des concepts suscités par le spectacle de la nature, concepts non encore éclos que l'on sent mais que l'on ne peut décrire. On trouve ici une préfiguration du mouvement sublime de l'imagination et de son impossible cristallisation conceptuelle (le sentiment esthétique est bien sans concept). La nature se prête à une véritable expérience esthétique que l'on ne peut décrire. Mais le concept de nature n'accède à un statut proprement critique qu'avec la *Critique de la raison pure* et plus précisément les "Analogies de l'expérience" dans l'"Analytique des principes". On y trouve la grande définition critique de la nature comme « l'existence des choses en tant que

¹ Professeur agrégé et docteur en philosophie, Bernard Vandewalle enseigne à l'IUFM de Saint Denis de La Réunion.

² *Histoire générale de la nature et théorie du ciel*, t.1, p. 51. Les références sont données dans l'édition des *Œuvres philosophiques* de la Pléiade en trois volumes, sous la direction de Ferdinand Alquié, NRF, Gallimard, 1980-1986, notées CRPure pour la *Critique de la raison pure* et CFJ pour la *Critique de la faculté de juger*.

³ Voir Adickes, *Kant als Naturforscher*, Berlin, 1925.

déterminée suivant des lois universelles »¹. Le concept de nature prend sens du point de vue des grands intérêts de la raison humaine. C'est dire qu'il n'y a pas de philosophie de la nature à proprement parler comme dans l'œuvre d'un Schelling. C'est bien plutôt une philosophie de l'esprit qui est en jeu ici. La révolution copernicienne en philosophie a pour effet de rapporter la nature comme ensemble de phénomènes à ses conditions de possibilité transcendantales, donc à un *a priori* en l'esprit. Le fil conducteur de ce cours consiste à montrer l'impossibilité pour une philosophie critique de constituer une philosophie de la nature comme telle, sauf à tomber dans l'apparence transcendantale. Du point de vue de l'intérêt théorique, la nature comme ensemble de règles et de lois causalement instruites renvoie, comme à sa condition de possibilité, au travail catégorial de l'entendement. Le concept de nature devient idée si l'on recherche l'unité inconditionnée des phénomènes externes dans la totalité du monde. S'ouvre alors l'apparence transcendantale propre à l'antinomie cosmologique. Ce n'est que du point de vue d'un intellect régulateur qu'une approche proprement critique de l'unité des lois de la nature est possible qui ne tombe pas dans la subreption transcendantale. Pour l'intérêt pratique, la nature n'a de sens que d'être confrontée à l'exigence inconditionnée de liberté propre à la raison. Le problème pratique est celui d'un dépassement de la nature en nous comme ensemble de désirs et de besoins pathologiques. Le désintéret esthétique enfin rend possible une expérience inédite de la nature dans la contemplation esthétique de ses belles formes. Il devient alors possible pour une faculté de juger de rapporter le domaine théorique de la nature au domaine pratique de la liberté. Seul un « terrain » esthétique peut permettre une telle mise en relation de deux domaines. A cette fonction critique d'unification des différents territoires de la critique il faut ajouter une fonction archéologique, celle qui permet de surprendre la naissance de l'esprit confronté à la toute puissance de la nature (le sentiment du sublime comme le foyer originaire de toute critique) et ce faisant d'interdire la constitution subreptice d'une philosophie de la nature dogmatiquement constituée.

I. La connaissance de la nature

Il s'agit ici de ce que nous pouvons connaître de la nature et non de ce que nous pouvons en penser, en somme du concept de la nature et non de son idée. Qu'est-ce que la nature ? Dans un sens purement formel, elle désigne « le principe premier et intérieur de tout ce qui appartient à l'existence d'une chose »², ou encore « la connexion des déterminations d'une chose suivant un principe interne de causalité »³. On parlera en ce sens de la nature du feu. Mais il s'agit aussi, en un deuxième sens, de l'ensemble des phénomènes, plus exactement de « l'unité synthétique du divers des phénomènes suivant des règles »⁴. La nature, d'un point de vue physique, est le règne des causes et des lois (« le mot nature implique déjà le concept de lois »⁵). Tout y est donc déterminé.

Cela ne préjuge pas, bien entendu, de l'existence de la liberté sur un autre plan qui est celui de la chose en soi. Car le fondement supra-sensible de la nature est, lui, inconnaissable. Comme ensemble de phénomènes, la nature, en effet, est l'objet de toute expérience possible, soit la totalité du schématisable. « Considérée *materialiter*, la nature est la somme de tous les

¹ *Prolégomènes*, t.2, p. 65.

² *Premiers principes*, t.2, p. 363.

³ *CRPure*, t.1, p. 1079.

⁴ *Ibid.*, t.1, p. 1426.

⁵ *Premiers principes métaphysiques*, t.2, p. 365. La préface des *Premiers principes* est essentielle pour une analyse du concept dans la pensée critique.

objets de l'expérience »¹. On peut ainsi identifier la nature à l'objet X. La question proprement critique est celle des limites d'une telle connaissance : qu'est-ce qui peut se connaître de la nature sans outrepasser les limites de l'expérience possible ? Par nature, on ne peut ainsi désigner l'existence des choses en soi². La nature est bien l'ensemble de tous les objets d'une expérience possible³ ou encore l'objet total de toute expérience possible. Elle comprend en ce sens le monde externe et le monde interne, les objets des sens externes et les objets du sens interne. De sorte qu'il y aura deux théories de la nature possible, une théorie des corps (la nature étendue) et une théorie de l'âme⁴.

La nature est ainsi une connexion réglée de phénomènes formant unité. Il ne s'agit pas ici d'une réalité en soi, puisque la légalité de la nature provient de l'activité de l'entendement. La nature ne renvoie donc pas à un ordre extérieur au sujet, mais au contraire à ce qui est constitué par le sujet même, à partir du moment où il est affecté par un divers sensible. « Je n'entends pas ici les règles pour l'observation d'une nature qui est déjà donnée » dit Kant⁵. « La législation suprême de la nature doit résider en nous-mêmes »⁶. Car « l'entendement ne puise pas ses lois (*a priori*) dans la nature, mais les lui prescrit »⁷. C'est ce qui explique que, sur le plan de l'expérimentation scientifique, il s'agit toujours de « forcer la nature » à répondre à de bonnes questions, où l'on voit, à l'exemple de Stahl, de Galilée ou de Toricelli, la raison « prendre les devants ». Le scientifique n'est pas un écolier instruit par un maître, mais un juge qui oblige les témoins à répondre⁸. Les expériences seront ainsi conçues d'après ces principes législateurs de la nature. La raison instruit dans la nature ce qu'elle doit en apprendre, car nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes.

La question est bien ici transcendantale, celle des conditions de possibilité d'une expérience ou d'une connaissance de la nature, comme en témoignent les *Prolégomènes* : « Comment la science pure de la nature est-elle possible ? »⁹. Il faut remonter alors du fait de l'existence d'une physique newtonienne à ses conditions de possibilité : « C'est donc nous-mêmes qui introduisons l'ordre et la régularité dans les phénomènes que nous nommons nature, et nous ne pourrions les trouver, s'ils n'avaient été mis originairement par nous ou par la nature de notre esprit. En effet, cette unité de la nature doit être une unité nécessaire, c'est-à-dire certaine *a priori*, de la liaison des phénomènes »¹⁰. La nature, comme ensemble réglé de phénomènes, suppose ainsi l'activité d'un sujet transcendantal, plus exactement l'activité de l'unité originellement synthétique de l'aperception. « Mais la nature, comme objet de la connaissance dans une expérience, avec tout ce qu'elle peut contenir, n'est possible que dans l'unité de l'aperception. Or, l'unité de l'aperception est le principe transcendantal de la conformité nécessaire de tous les phénomènes à des lois dans une expérience. Cette même unité de l'aperception par rapport à un divers de représentations (il s'agit de la déterminer à partir d'une seule) est la règle, et la faculté de ces règles est l'entendement »¹¹. Or la règle, en

¹ *Prolégomènes*, t.2, p. 67.

² *Ibid.*, t.2, p. 65.

³ *Ibid.*, t.2, p. 68.

⁴ *Premiers principes métaphysiques d'une science de la nature*, t2, pp. 363-364 .

⁵ *Prolégomènes*, t.2, p. 69.

⁶ *Ibid.*, t.2, p. 96.

⁷ *Ibid.*, t.2, p. 97.

⁸ Préface de la *Critique de la raison pure*, t.1, pp. 737-739.

⁹ *Prolégomènes*, t.2, p. 47.

¹⁰ *Ibid.*, t.1, pp. 1424-1425.

¹¹ *Ibid.*, t.1, p. 1426.

tant qu'elle est objective, est la loi. La loi peut se définir comme un principe « de la nécessité de ce qui appartient à l'existence d'une chose »¹.

L'entendement joue donc ici un rôle essentiel, comme la raison sur le plan d'une législation pratique. « L'entendement n'est donc pas simplement une faculté de se faire des règles par comparaison des phénomènes ; il est lui-même la législation pour la nature ; autrement dit, sans entendement, il n'y aurait nulle part de nature, c'est-à-dire d'unité synthétique du divers des phénomènes suivant des règles »². L'entendement, comme faculté des règles, est législateur pour la nature ; il est « la source des lois de la nature, et par conséquent de l'unité formelle de la nature ». Ainsi, comme matière, la nature est l'ensemble de tous les phénomènes. Comme forme, elle est conformité des phénomènes à la loi. « Par nature (dans le sens empirique), nous entendons l'enchaînement des phénomènes, quant à leur existence, d'après des règles nécessaires, c'est-à-dire d'après les lois »³. La nature est un domaine, au sens précis du territoire où s'exerce une législation, celle de l'entendement. Ce n'est donc pas un champ où l'on dépasserait l'expérience possible dans ce qui formerait alors une hyper-physique. Les *Prolégomènes* renvoient la possibilité d'une nature, au sens matériel, à l'intuition et au sens formel, à la constitution même de notre entendement⁴.

L'étude transcendantale de cette connexion réglée des phénomènes qui fait la nature se trouve dans les analogies de l'expérience de la *Critique de la raison pure*. Il faut introduire ici la notion de principe de l'entendement pur. Les principes sont les conditions de l'expérience scientifique, donc de l'application des catégories à une objectivité. Ils sont nécessaires et universels. Ils correspondent aux lois suprêmes de la nature qui conditionnent les lois particulières de la nature et en dernier ressort la possibilité d'une succession réglée de phénomènes. Ils distinguent ainsi l'expérience objective et le vécu subjectif.

Le premier principe est celui d'une liaison nécessaire en une seule conscience de soi-même de toute conscience empirique. Ainsi, tout divers doit être soumis aux conditions formelles de l'espace et du temps, ainsi qu'aux conditions de l'unité originellement synthétique de l'aperception. Le principe suprême de tous les jugements synthétiques est que « tout objet [tout phénomène naturel] est soumis aux conditions nécessaires de l'unité synthétique du divers de l'intuition dans une expérience possible »⁵. De sorte que l'expérience donne le cas de la règle et l'entendement, la règle pure.

L'application des catégories à l'expérience possible passe par des principes mathématiques ou par des principes dynamiques. Les principes mathématiques renvoient à l'intuition en ses conditions de possibilité, les principes dynamiques à l'existence d'un phénomène en général. Les principes règlent ainsi l'usage objectif des catégories. Les deux premiers principes donnent une certitude intuitive dans les axiomes de l'intuition ou les anticipations de la perception. Les deux derniers, une certitude discursive dans les analogies de l'expérience et les postulats de la pensée empirique. L'analytique des principes est donc le lieu transcendantal précis où le concept de nature, comme connaissance possible, est ramené à ses conditions de possibilité. Les principes, en effet, sont les règles de l'usage objectif des catégories. Le principe de l'entendement pur gouverne ainsi l'instruction des lois de la nature en leurs conditions de possibilité. Un principe est une règle qui ne peut être dérivée d'une autre règle.

Le principe vaut pour un divers phénoménal particulier et donc pour une intuition au sein de l'expérience possible et non pour des choses en général ou en soi. Il faut ainsi

¹ *Premiers principes métaphysiques*, t.2, p. 366.

² *Ibid.*, t.1, pp. 1425-1426.

³ *Ibid.*, t.1, p. 946.

⁴ *Prolégomènes*, t.2, pp. 94-95.

⁵ *Prolégomènes.*, t.1, p. 898.

distinguer un usage empirique et un usage transcendant des principes. Le principe est bien synthèse des intuitions empiriques, principe d'explication des phénomènes. Les lois de la nature sont ainsi les principes de l'expérience possible. Il faut parler alors d'une « science de la nature proprement universelle et pure » comme un « système physiologique », « autrement dit un système de la nature, qui précède toute connaissance empirique de celle-ci, [et] fait que celle-ci devienne possible »¹.

La préface des *Premiers principes* renvoie la possibilité d'une science de la nature à la nécessité première d'une métaphysique de la nature traitant des lois qui rendent possible le concept d'une nature en général². Les *Prolégomènes* parlent d'une science pure de la nature comme propédeutique de toute théorie de la nature (principes philosophiques, mathématiques et discursifs d'une connaissance pure de la nature) qui précède la physique fondée, elle, sur des principes empiriques³. Le fil conducteur sera ici la table des catégories, comme ensemble des concepts purs susceptibles de porter sur la nature des choses. Quantité, qualité, relation et modalité permettent de rassembler toutes les déterminations du concept de matière en général⁴.

Les principes mathématiques gouvernent la constitution de l'intuition comme grandeur extensive dans les axiomes de l'intuition et grandeur intensive dans les anticipations de la perception, donc la possibilité d'une physique mathématique. La synthèse successive du divers de partie à partie est composition de l'homogène que l'on peut penser comme une grandeur. La conscience du divers homogène est le concept de grandeur même. L'intuition est donc grandeur extensive dans l'application des catégories de quantité au divers sensible.

Par ailleurs, l'intuition possède une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré, comme le montrent les anticipations de la perception. Le réel, comme objet de la sensation, possède un degré, c'est précisément ce que l'entendement peut anticiper. Il y a bien un continuum de la sensation qui peut décroître de la réalité d'une perception ou d'une sensation donnée à zéro d'intuition, avec tous les degrés intermédiaires possibles. C'est ce qui permet l'application des catégories de qualité au divers phénoménal.

L'axiome de l'intuition est la première application de la mathématisation à la science de la nature (le phénomène comme grandeur), l'anticipation de la perception, la seconde (le phénomène comme degré). La mathématisation est le critère de scientificité d'une théorie de la nature : « j'affirme que, dans toute théorie particulière de la nature, on ne peut trouver de science à proprement parler que dans l'exacte mesure où il peut s'y trouver de la mathématique »⁵. Ainsi, la chimie ne peut prétendre échapper à un statut purement empirique qu'en incluant la construction mathématique d'un concept rendant compte des actions chimiques des matières les unes sur les autres. De même, c'est ce qui explique pour Kant le fait que la psychologie ne puisse devenir une théorie mathématique rigoureuse du sens interne. Les phénomènes du sens interne, en effet, ne sont pas mathématisables. Il y a donc toute une partie de la théorie de la nature qui n'est pas scientifique, d'où la substitution à cette science du sens interne (psychologie scientifique) introuvable d'une anthropologie de l'homme comme phénomène externe.

Les principes dynamiques sont ainsi les lois naturelles mêmes. Le problème de Kant, suite à son réveil dogmatique, est bien celui de Hume, mais monnayé sous des espèces transcendantales et critiques. Hume constate empiriquement le travail associatif de l'imagination selon la contiguïté, la relation de cause à effet et la connexion par ressemblance.

¹ *Ibid.*, t.2, pp. 79-80.

² *Premiers principes*, t.2, p. 366.

³ *Ibid.*, t.2, p. 66.

⁴ *Ibid.*, t.2, pp. 371-373.

⁵ *Premiers principes*, t.2, p. 367.

Mais il ne donne pas la raison de cette association qui reste subjective et ne déduit pas d'organisation *a priori* de la nature comme ensemble réglé. Pour cela, il faut passer dans le vocabulaire de Kant du jugement de perception à valeur subjective au jugement d'expérience à valeur objective, nécessaire et universel. L'un associe subjectivement des perceptions (quand le soleil éclaire la pierre, elle s'échauffe) ; l'autre, sous l'instruction du concept pur, ici à partir du concept intellectuel de cause, présente une expérience objective et nécessaire (la chaleur du soleil est cause de l'échauffement de la pierre). Le jugement de perception devient alors jugement d'expérience, on passe d'une succession subjective réglée par l'habitude à une succession objective instruite par le concept de cause.

Les principes dynamiques ne sont plus constitutifs de l'intuition ou de la perception mais régulateurs et concernent l'existence même du phénomène. Le principe fondamental des analogies de l'expérience est que l'expérience n'est possible que par la représentation d'une liaison nécessaire des perceptions. Il faut ainsi distinguer la composition mathématique dans l'agrégation extensive (les axiomes de l'intuition) ou la coalition intensive (les anticipations de la perception) de la liaison dynamique des phénomènes de par leur appartenance nécessaire dans les analogies de l'expérience. Celles-ci déterminent le rapport des phénomènes entre eux, relativement à leur existence. Il y a trois analogies : le principe de permanence de la substance, la succession du divers selon la loi de la causalité, la simultanéité selon la loi de l'action réciproque, soit le temps comme grandeur, série et ensemble de toutes les existences dans la simultanéité. Permanence, succession et simultanéité sont les grands principes gouvernant la constitution catégoriale du temps. Tous les phénomènes contiennent quelque chose de permanent (permanence de la matière), car ce qui change, c'est la détermination de son existence, de sorte que succession et simultanéité sont deux manières d'exister pour le permanent. De la succession témoigne l'ordre dans la succession réglée des positions d'un bateau sur le fleuve. L'effet peut certes être contemporain de la cause dans l'épreuve subjective du cours du temps, mais il y a toujours un rapport déterminable de l'un à l'autre selon l'ordre du temps (la boule sur le coussin ou le poêle dans la pièce). Relativement à la simultanéité, tous les phénomènes dans le temps sont en communauté d'action réciproque. C'est en fait le rapport du temps à l'aperception qui est présenté ici, dans la synthèse suivant des règles de l'unité de la nature. Les analogies gouvernent ainsi l'enchaînement de l'existence des intuitions au sein d'une expérience objective.

Dans cette détermination transcendantale du temps propre au schématisme théorique, on rend compte de la possibilité d'une expérience. Ainsi, le schème de la causalité est la succession du multiple en tant qu'elle est soumise à une règle, donc l'instruction d'un ordre du temps qui est bien plus que la simple épreuve subjective d'un cours du temps propre à la succession de mes perceptions. Ce n'est pas un hasard que la théorie du schématisme débute l'analytique des principes. Elle délivre en effet la possibilité pure d'une organisation *a priori* de notre expérience que les principes de l'entendement pur, mathématiques et dynamiques, appliqueront à l'expérience comme telle.

Les modalités de la pensée empirique en général décrivent trois degrés de l'expérience scientifique, du point de vue de l'entendement (le possible), de la faculté de juger (le réel) et de la raison (le nécessaire), donc les conditions de l'accord avec les conditions formelles, matérielles ou générales de l'expérience. Le troisième moment, celui de la nécessité, montre la nécessité des effets dans la nature : tout ce qui arrive est nécessaire (rien n'arrive par hasard) est une loi *a priori* de la nature. Lui fait suite le principe selon quoi il n'y a pas de nécessité aveugle, mais toujours intelligible, et qu'il y a une continuité dans l'enchaînement des phénomènes (la nature ne fait pas de saut)¹.

¹ *CRPure.*, t.1, p. 960-961.

Les *Premiers principes métaphysiques d'une science de la nature* donnent les premiers fondements d'une physique mathématique possible. Cette théorie scientifique de la nature a pour objet la matière et plus précisément le mouvement qui peut seul affecter nos sens externes. « Ainsi la science de la nature est de part en part une théorie du mouvement, soit pure, soit appliquée »¹.

Cette théorie du mouvement comportera quatre chapitres. Comme quantité, le mouvement est considéré comme pur *quantum* dans une phronomie. Comme qualité, une dynamique identifie une force motrice de la matière. La mécanique décrira les relations des matières entre elles. Une phénoménologie, enfin, déterminera le mouvement ou le repos de la matière par rapport à la représentation. Kant établit ici les principes purs qui rendent possible une physique newtonienne. Kant cite d'ailleurs les *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* de Newton dans sa préface. La phronomie applique les axiomes de l'intuition à la construction des concepts de mouvement et de repos dans une théorie quantitative pure du mouvement. La dynamique applique les anticipations de la perception à une théorie de la matière comme force motrice remplissant un espace (dynamique du conflit réel de la force d'attraction et de la force de répulsion dans la matière). Elle montre que la quantité de matière ne change pas, première loi de la mécanique ; que tout changement de la matière a une cause extérieure, sinon le corps persiste dans son état, seconde loi de la mécanique ; puis l'égalité de l'action et de la réaction dans toute communication du mouvement, troisième loi de la mécanique. La notion de substance perd ainsi son statut métaphysique pour caractériser une permanence dans le temps d'une quantité de matière. De même, la causalité instruit la possibilité de la seconde loi de la mécanique. La communauté d'action réciproque, la troisième. La phénoménologie, enfin, détermine la possibilité, la réalité et la nécessité du mouvement, successivement dans la phronomie, la dynamique et la mécanique. Elle n'a pas d'objet propre et n'est qu'un moment de réflexion de la science pure de la nature, comme récapitulation et hiérarchisation du savoir scientifique.

II. L'idée de nature (le passage à l'antinomie cosmologique)

Il ne s'agit pour l'instant que du concept de nature et non de son idée. La nature, objet de la physique, est ce que nous pouvons connaître dans la limite de l'expérience possible, donc à partir de principes conditionnés (les principes de l'expérience). Mais il y a aussi ce que nous pouvons penser de la nature. Il existe en effet une disposition naturelle, un désir de savoir qui nous pousse à rechercher l'unité inconditionnée des objets du sens externe, soit l'idée de monde dans une cosmologie. De même, nous sommes poussés à rechercher l'unité inconditionnée du sens interne en un sujet substantiel objet d'une psychologie rationnelle et ce qui réunit ces deux formes d'unité, à savoir l'idée de Dieu en une théologie rationnelle.

L'antinomie consomme le passage d'un concept de la nature, dans une connaissance de celle-ci, à une idée de la nature en un discours métaphysique sur l'idée de monde. La nature comme idée est donc le monde, comme l'inconditionné de la synthèse hypothétique. L'idée de monde est le jugement hypothétique poussé au bout. En ce sens, le monde comme idée est le devenir nécessaire de la nature comme concept. Rechercher les conditions de la régularité des phénomènes naturels amène à mettre en évidence l'inconditionné de ces conditions dans l'idée d'une totalisation possible des phénomènes externes. Ce faisant, l'idée cosmologique, par opposition à l'idée psychologique ou théologique, ne quitte pas le sensible. Elle recherche « l'unité inconditionnée des conditions objectives dans le phénomène »². Elle

¹ *Premiers principes*, t.2, p. 375.

² *CRPure*, t.1, p. 1070.

reste dans le contenu sensible de la nature, mais à un certain degré elle dépasse l'expérience possible en prétendant déterminer la totalité des phénomènes naturels.

Or il existe deux synthèses possibles, l'une qui remonte aux conditions ultimes en une régression et l'autre qui descend dans la série des conséquences. L'idée cosmologique ne sollicite que la première. Elle est donc l'inconditionné de la synthèse régressive vers les conditions des phénomènes. Il y a alors quatre synthèses régressives possibles. La synthèse régressive peut en effet s'appliquer aux séries du temps et de l'espace, aux parties de la matière, aux causes et aux effets et au contingent et au nécessaire. Il s'agit ainsi successivement de l'intégralité de la composition, de la division d'un tout, de l'apparition d'un phénomène et de la dépendance propre à l'existence du variable dans les phénomènes. Il y a donc quatre inconditionnés possibles du mouvement hypothétique de la raison dans la recherche de l'absolu totalité de la série des conditions. Deux sont des idées mathématiques (idées mathématiques de la composition ou de la division de l'homogène), deux sont des idées dynamiques (fondation du conditionné sur l'inconditionné).

L'inconditionné de la composition tombe dans une antithétique où le monde a d'un côté un commencement dans le temps et une limite dans l'espace et de l'autre ni commencement ni limite. L'inconditionné de la division postule ou refuse l'existence dans le monde de parties simples. Dans les deux cas, les deux thèses sont fausses. Car il n'y a pas de discours possible sur le monde en soi comme un tout fini ou un tout infini. De même la multitude des parties n'est en soi ni finie ni infinie. Il faut dénoncer l'amphibolie d'un discours cosmologique qui parle alternativement de la nature et du monde, d'un concept, celui d'une expérience possible et d'une idée transcendante. L'expérience donne la connexion réglée des phénomènes naturels, mais jamais l'unité absolue de cette connexion (le monde) sauf dans un discours antinomique. Il n'y a pas ainsi de totalisation possible des phénomènes en un maximum. Les deux antinomies cosmologiques dynamiques admettent ou refusent l'existence d'une causalité par liberté distincte de la causalité de la nature ou bien d'un être nécessaire par rapport au monde. La troisième antinomie en instruisant la possibilité d'une liberté transcendante libère la possibilité d'une liberté pratique dans le domaine moral. Le concept de nature accèdera alors à un statut tout à fait différent, comme ce qu'il faut dépasser ou dominer dans l'exercice du devoir (le pathologique de l'impulsion ou du besoin naturel).

Le scandale cosmologique d'une contradiction de la raison avec elle-même est ce qui a réveillé Kant de son sommeil dogmatique. La nature, quand elle devient idée, est ainsi à l'origine de ce qui a provoqué un véritable sursaut critique.

III. L'unité de la nature d'un point de vue régulateur

Mais un usage immanent de cette idée de nature reste possible comme principe heuristique ou idée régulatrice. Ainsi, l'unité systématique des forces de la matière peut, de manière régulatrice, constituer un principe de recherche. L'intellect régulateur, comme raison « défétichisée », permet de rendre compte du problème d'une unité des lois de la nature. L'entendement, on l'a vu, par son activité de liaison rend possible une régularité dans la connexion des phénomènes naturels, mais cela ne préjuge pas de la relation des lois de la nature les unes avec les autres et donc de la possibilité d'une unité systématique de la nature. Comment les lois particulières de la nature rentrent-elles sous les lois générales ? Les choses individuelles doivent se rapporter aux espèces et les espèces aux genres. Ceci doit être admis comme un principe fondamental de l'usage de la raison.

Cela ne revient pas à rapporter l'ensemble des forces de la nature à une force fondamentale. Il n'y a pas d'ontologie de la force fondamentale dans ce qui serait une métaphysique de la nature dogmatique. Là encore, il ne s'agit pas d'une détermination en soi

de la nature comme unité systématique. Mais ce principe d'économie de la raison s'applique à la nature, car « cette unité rationnelle est conforme à la nature même ». Comme le souligne une nouvelle fois Kant, « la raison ici ne prie pas mais commande »¹. « On veut dire par là que la nature même des choses offre une matière à l'unité de la raison »². Kant donne l'exemple de la chimie où l'on ramène les sels à deux genres principaux, acides et alcalins. Une diversité excessive dans la nature, quant au contenu des phénomènes, rendrait impossible l'expérience et même l'entendement. C'est l'hypothèse limite d'une nature marâtre, du cinabre tantôt rouge, tantôt noir³, dans une nature dérégulée qui est comparée à une attribution linguistique elle-même dérégulée, le mot ne correspondant plus à une chose déterminée. Il faut se souvenir que les concepts purs sont à la connaissance empirique ce que la grammaire est à la langue commune : il y a toute une grammaire transcendantale du concept⁴. Cette hypothèse d'un phénomène naturel sans cesse changeant revient régulièrement sous la plume de Kant, car une diversité sans unité des phénomènes naturels rendrait problématique tout principe de l'homogénéité du divers dans une expérience ou d'identité des genres. Le travail de liaison de l'entendement suppose l'existence de principes rationnels régulateurs, à savoir le principe logique de l'identité des genres et la loi de spécification dans la diversité des espèces et des sous-espèces.

Ces principes régulateurs favorisent le progrès de la connaissance de la nature puisqu'il faut toujours rechercher un genre supérieur dans un sens ascendant et une spécification plus poussée dans le sens descendant. L'intégralité systématique de toutes les connaissances fonctionne ici comme un principe heuristique qui oriente le travail conceptuel de l'entendement du point de vue de l'intérêt de l'extension (diversité des espèces) et de la compréhension (unité du genre), soit un progrès dans la diversité (extension) et dans l'unité (compréhension). L'intellect régulateur assigne ainsi à l'entendement les tâches qui lui reviennent, relativement à la connaissance de la nature possible. Le concept lui-même est un horizon qui ne se rapporte jamais directement au divers intuitif mais toujours à un concept inférieur, donc à un horizon plus petit. Là où le concept contient sous lui d'autres concepts, l'intuition contient en elle un divers. La possibilité même du concept comme horizon suppose l'existence des principes rationnels de l'homogénéité du genre et de spécification des espèces. Le principe de l'homogénéité est un principe d'orientation qui permet à l'entendement de ne pas s'égarer dans la diversité des espèces. Le principe de variété prévient, lui, la constitution d'une uniformité factice en « défendant » l'intérêt de la diversité. Un troisième principe est indispensable comme l'unité des deux intérêts de l'unité et de la diversité, soit le principe de la continuité des formes ou de l'affinité de tous les concepts. Il faut, en effet, qu'un passage graduel d'une espèce à l'autre soit possible et donc que les genres ne soient pas séparés radicalement. C'est cette loi « qui a proprement parler produit d'abord ce qu'il y a de systématique dans les lois de la nature »⁵.

Ces principes synthétiques *a priori* ont une valeur objective mais qui reste indéterminée, « comme principes heuristiques dans l'élaboration de l'expérience »⁶. Ce dont il s'agit ici, c'est au fond de l'idée d'un accomplissement rationnel de la connaissance de la nature. A cette idée ne peut correspondre un objet dans l'expérience possible. Est possible simplement un progrès asymptotique vers cette perfection de la connaissance de la nature, donc une approximation. L'unité systématique des lois de la nature n'est pas schématisable en

¹ *CRPure*, t.1, p. 1255.

² *Ibid.*, t.1, p. 1254.

³ *Ibid.*, t.1, pp. 1407-1408.

⁴ *Prolégomènes*, t.2, p. 100.

⁵ *CRPure*, t.1, p. 1260.

⁶ *Ibid.*, t.1, p. 1262.

une intuition déterminée. On ne peut en proposer qu'un analogon dans l'idée régulatrice d'un maximum de la division et de la liaison de la connaissance de l'entendement en un seul principe. Ainsi, « la seconde idée régulatrice de la raison purement spéculative est le concept du monde en général. En effet la nature n'est proprement que l'unique objet donné par rapport auquel la raison a besoin de principes régulateurs »¹. L'explication des phénomènes naturels dans cet usage régulateur de la raison fonctionne sur le mode du « comme si ». On fait « comme si » la série des phénomènes naturels dans la régression compréhensive était infinie, dans le but de stimuler le travail de l'entendement.

La *Critique de la faculté de juger* attribue à la faculté de juger cette tâche de subsumer le particulier sous le général, la loi particulière de la nature sous la loi générale. L'hypothèse d'une diversité infinie des lois de la nature et d'une hétérogénéité des formes naturelles est évoquée pour être aussitôt rejetée². Le problème posé est celui de transformer l'agrégat des expériences en un système, de rechercher la totalité des lois naturelles. « Sans cette présupposition, aucune connexion légale complète, c'est-à-dire aucune unité empirique de ces expériences ne peut avoir lieu »³. L'idée d'une finalité formelle de la nature ou encore de la nature comme art ou technique est la condition transcendantale d'une unité de la connexion légale de la nature. L'entendement rend compte de la possibilité d'une connexion réglée, donc des conditions de possibilité d'une expérience en général mais non de la possibilité d'une affinité des lois particulières de la nature, ce qui est l'œuvre propre de la faculté de juger⁴. Dire que la nature est économe, qu'elle ne fait pas de sauts, qu'elle prend la voie la plus courte, tout cela procède de la faculté de juger⁵.

Ainsi, « le principe propre de la faculté de juger est donc : la nature spécifie ses lois universelles en lois empiriques conformément à la forme d'un système logique, au profit de la faculté de juger »⁶. Ce principe d'une finalité formelle de la nature dans la diversité de ses lois empiriques particulières est un objet d'admiration pour le philosophe transcendantal. Il détermine la manière dont nous devons procéder dans la réflexion sur les objets de la nature dans l'exercice du jugement téléologique. Cette unité légale insondable pour nous est représentée comme une finalité de la nature, comme si elle était l'œuvre d'un entendement supérieur. C'est en dernier ressort un principe de conformité de la nature à notre faculté de connaître ou d'accord de la nature et de notre entendement.

IV. Nature et finalité : la question téléologique

La troisième critique instruit en réalité une critique de la finalité, qu'elle soit subjective dans la convenance d'un objet avec la faculté de connaître qui suscite un vif sentiment de plaisir provoqué par un accord harmonieux de l'imagination et l'entendement (faculté de juger esthétique) ou objective et réelle (faculté de juger téléologique) Cette dernière est rattachée à la connaissance, donc à la partie théorique de la philosophie critique, car elle suppose un concept, là où le sentiment esthétique est sans concept. Seule l'analyse de la faculté de juger esthétique impose une élucidation transcendantale dans un « terrain » nouveau qui n'appartient ni au domaine théorique, ni au domaine pratique.

¹ *Ibid.*, t.1, p. 1277.

² *CFJ*, t.2, p. 855.

³ *Ibid.*, t.2, pp. 855-856.

⁴ *Ibid.*, t.2, p. 862.

⁵ *Ibid.*, t.2, p. 863.

⁶ *Ibid.*, t.2, p. 869.

Qu'est-ce que la finalité ? La finalité est « la causalité d'un concept relativement à son objet »¹. C'est l'insuffisance de l'explication mécanique par l'efficace des causes qui impose le recours à la notion de finalité. Certains produits de la nature obligent à recourir à une double explication mécanique et causale, téléologique et finale. Une fin naturelle est un produit de la nature qui est cause et effet de lui-même, comme l'arbre qui engendre d'autres arbres et qui suppose un type de rapport des parties au tout où les parties n'existent que par le tout et le tout par ses parties (« une structure où tout est organe, c'est-à-dire où tout est pour chacun, et chaque individu pour tous »²). Chaque partie n'existe que par et pour les autres parties et pour le tout. Se trouve ici identifié un ordre naturel spécifique qui est l'organisme supposant une force formatrice. La matière organisée contient en soi son propre concept comme fin naturelle. L'être organisé s'organise lui-même, tout y est fin et réciproquement moyen (« Un corps organisé est une machine s'engendrant elle-même quant à la forme, dont la force motrice est tout à la fois moyen et fin »³). C'est donc également un certain rapport des moyens aux fins qui définit l'être organisé, comme finalité naturelle interne (« le concept d'être organisé implique l'existence d'une matière au sein de laquelle tout entretient un rapport réciproque de fin à moyen, et que cela même ne peut être pensé que comme un *système de causes finales*, qui donc, pour être possible, oblige à recourir, du moins pour la raison humaine, à une méthode d'explication téléologique »⁴). Une explication simplement mécanique ne peut rendre compte de l'être organisé. La cause finale détermine un nouvel ordre de légalité qui n'entre pas en contradiction avec l'ordre des causes mécaniques mais le complète plutôt⁵. C'est donc d'un élargissement ou d'une extension de la connaissance de la nature qu'il s'agit ici.

Mais il ne faut pas confondre fin naturelle et fin de la nature : il ne s'agit pas de supposer une finalité intentionnelle de la nature de manière constitutive. Il y a donc un double principe de réflexion sur la nature, mécanique et téléologique. Il n'y a pas contradiction entre les deux, le second vient en fait pallier l'insuffisance du premier. Une explication purement mécanique ne pourrait rendre compte, selon une formule célèbre, de l'existence d'un simple brin d'herbe. Une raison purement téléologique serait purement délirante, une raison purement mécanique fantastique. Exposer la possibilité d'un tel produit naturel n'est pas l'expliquer⁶. Nous faisons comme si certains produits naturels (les êtres organisés) répondaient dans leur constitution à une finalité, car la constitution particulière de ma faculté de juger impose de juger ceux-ci à partir du concept d'une causalité intentionnelle. Le problème posé ici est celui de l'unité des lois mécaniques et téléologiques ou de l'unité de deux formes de causalité, mécanique et finale.

V. La nature dans la philosophie morale

Du point de vue de l'intérêt de la connaissance, la nature est un concept, comme ensemble réglé de phénomènes, une idée dialectique, celle de monde, et une idée « dédialectisée », celle d'une unité finale en un système des lois de la nature. Mais la nature en l'homme impose une autre distinction fondamentale, celle de deux formes de causalité, naturelle et par liberté. Tout se joue ici dans le passage de la nécessité naturelle à la nécessité

¹ CFJ, t.2, p. 979.

² CRPure, t.1, p. 753.

³ *Opus postumum*, AK XXI, p. 196.

⁴ *Sur l'usage des principes téléologiques en philosophie*, t.2, p. 586.

⁵ CFJ, t.2, p. 1172.

⁶ *Ibid.*, t.2, p. 1212.

morale, de la loi de la nature à la loi morale, du *müssen* au *sollen*. Il s'agit bien ici d'une morale comme *dépassement* de la nature, arrachement à la nature et non d'une éthique qui resterait dans la continuité de la nature, comme dans les pensées stoïciennes et épicuriennes. Il s'agit moins de chercher les conditions éthiques d'un accord avec la nature où l'action humaine reste dans le prolongement de la nature que de définir les conditions d'une domination morale de l'être naturel en nous, comme un être pathologiquement affecté (les besoins naturels ou les impulsions sensibles).

Connaître la nature du point de vue de l'intérêt de la connaissance et la penser du point de vue de l'intérêt pratique, c'est en fait passer d'un régime de causalité à un autre, d'un type de loi à un autre. Ainsi, la connaissance de la nature n'admet qu'une causalité conditionnée, on l'a vu, là où une pensée de la nature admettra un autre type de causalité d'un point de vue pratique, comme une causalité inconditionnée. Si la physique ne connaît qu'une causalité conditionnée, l'éthique pense, elle, une causalité par soi de ce qui peut arriver dans la nature. Dépasant l'expérience possible, cette dernière ne peut être connue. Ce concept de liberté transcendantale (un inconditionné ou un pouvoir inaugural commençant une série de phénomènes) est fondateur de la liberté pratique comme capacité de domination des impulsions sensibles et des besoins naturels en nous. La thèse de la troisième antinomie cosmologique admet deux régimes de causalité, l'une procédant de la nature, l'autre, de la liberté. Son antithèse admet la seule détermination par les lois naturelles. Elles sont vraies toutes les deux. Mais, de manière dogmatique, chacune prétend présenter l'idée de nature en une schématisation.

Un phénomène naturel peut ainsi être pensé selon deux régimes de causalité, comme effet d'un état antérieur dans une causalité sensible ou encore effet d'une chose en soi et donc commencement véritable, dans une causalité intelligible. C'est que le sujet doit être pensé dans un double registre : comme phénomène, ses actions s'ordonnent de manière empirique conformément aux lois de la nature ; comme noumène, il est cause de ses actes comme phénomènes se déroulant dans l'ordre du temps. Il faut donc admettre deux caractères, l'un empirique et l'autre intelligible. Le sujet est à la fois dans la nature et le temps comme caractère empirique et hors de la nature et du temps, comme caractère intelligible, en ce qu'il peut commencer quelque chose et inaugurer une série d'effets temporels. Le sujet, en son caractère nouménal, introduit un autre ordre que celui de la nature, même si son action vient bien sûr s'inscrire dans la nature comme série d'effets phénoménaux (causalité d'une cause naturelle soumise à la liberté).

L'ordre naturel, avec ses mécanismes de causalité naturelle, peut ainsi coexister sans contradiction avec un ordre pratique où le sujet commence par soi ses actions en dominant sa nature. La loi morale énonce une obligation inconditionnée, un devoir. Contrairement à la connaissance du sujet qui reste finie, puisque notre faculté de connaître suppose une réceptivité intuitive, une affection par l'extériorité sensible, l'obligation morale, en son caractère inconditionné, manifeste l'infini de la raison pratique. C'est l'être raisonnable qui est sollicité ici et non l'être naturel, sensible, pathologiquement affecté. Est morale l'intention d'agir par respect pour la loi du devoir et non conformément à notre intérêt, à nos impulsions ou à nos besoins naturels. Le sujet est confronté à une alternative : désirer comme être naturel soumis à ses inclinations ou vouloir rationnellement comme être raisonnable dans un ordre qui n'est plus naturel mais pratique.

Désirer, c'est agir au nom de sa particularité comme être naturel ; vouloir, c'est au contraire vouloir ce que tous les sujets raisonnables pourraient vouloir, donc s'élever à une condition d'universalité, première formulation de l'impératif catégorique. Dans sa seconde formulation, l'impératif catégorique montre que l'humanité vaut absolument comme fin en soi, dans son caractère nouménal et non dans son caractère sensible. La personnalité est fin car se manifeste en elle une capacité à dépasser son être naturel particulier, capacité qui fait

obligation. La troisième formulation propose enfin l'idée d'une république supra-sensible, d'un règne des fins radicalement non naturel comme communauté des sujets de la loi morale. La nature est plutôt, quant à elle, le règne de l'égoïsme. L'évidence de la bonne volonté, l'obligation en son caractère inconditionné, sont autant de manifestations de cette capacité morale de dépasser la nature en nous. Apparaît ainsi un nouveau domaine, pratique, celui de la liberté, bien distinct du domaine théorique de la nature.

Les lois de la nature sont relatives à ce qui arrive, les lois de liberté à ce qui doit arriver¹.

Toute chose dans la nature agit d'après des lois, seul l'être raisonnable agit d'après la représentation des lois, donc par volonté et devoir. Pour la volonté libre, ce qui compte, c'est la pure forme législative de sa maxime, la forme pure de la loi morale et non la matière, car la détermination par la matière nous ramènerait nécessairement à des mobiles sensibles et donc à une détermination naturelle et non pratique.

Le problème est que le bien suprasensible ne se laisse pas schématiser. Il n'en est pas de présentation directe possible dans le sensible. C'est ce qui explique le recours à la typique pratique. La faculté de juger pratique a à charge de décider si une action accomplie dans le sensible est le cas ou non de la règle pratique. De sorte que c'est la loi de la nature dans sa forme qui servira de type à la loi pratique. Il ne faut pas confondre ici un motif déterminant de la volonté et un simple instrument permettant une appréciation ou une épreuve de la validité de sa maxime. La nature sensible peut servir de type de la nature intelligible. Comparer la maxime de mon action à une loi universelle de la nature me sert ainsi de test. Elle constitue une épreuve pour la moralité de mon action du point de vue de la règle formelle d'une loi de la nature en général. Là où le schématisme théorique explique comment rapporter un concept pur à une intuition, la typique pratique, elle, montre comment la loi morale peut devenir action dans la nature et le monde sensible.

La loi pratique a un effet sur le sujet. Celui-ci est le sentiment du respect. Le respect est la conscience que je prends de la loi morale ou encore de la nécessaire subordination de mon être naturel à la loi pratique. C'est le seul sentiment qui n'est pas reçu mais spontanément produit par un concept de la raison et à ce titre connu *a priori*. Il est la moralité même devenue subjectivement mobile. Le respect est ainsi double. Il atteste de la coercition de notre être naturel par la détermination morale et de notre libre soumission à la loi. Le respect manifeste comme sentiment à la fois la violence qui est faite à notre être naturel (besoins et inclinations naturels) et notre capacité à dépasser ce registre naturel au profit d'un autre ordre, pratique. C'est cette problématique que l'on retrouve sur un terrain différent, esthétique, dans l'analytique du sublime. Aussi le respect s'adresse-t-il non à l'autre comme tel, dans son humanité empirique, mais à la présence de la loi morale en lui.

Il y a ainsi une extension pratique de la raison qui n'est pas un élargissement théorique de notre connaissance. Du concept de nature à son idée pratique, la conséquence n'est pas bonne, puisqu'il y a changement d'ordre.

VI. Nature et histoire

La nature est pensée dans la philosophie de l'histoire kantienne dans un double registre, comme lieu d'accomplissement de celle-ci (les actions humaines en tant qu'elles sont régies par des lois naturelles, donc comme événements naturels) et comme principe orientant de manière finale le cours même de l'histoire (« la nature a voulu que » etc...). Dans les limites réfléchissantes du « comme si », la téléologie de la nature intéressait l'histoire

¹ *CRPure*, t.1, p. 1363.

humaine. Il y a un passage possible de la nature à l'histoire, si l'on veut bien voir, comme l'affirme la première proposition de l'*Idée d'une histoire universelle d'un point de vue cosmopolitisme*, que toutes les dispositions naturelles d'un être sont appelées à se développer totalement de manière finale, sans quoi, « nous n'avons plus affaire à une nature conforme à des lois, mais à une nature qui joue sans aucun but », « dans une indétermination désolante »¹. C'est une autre figure d'une nature marâtre qui apparaît ici, véritablement anti-finale. Or Kant défend l'idée d'une histoire humaine pensée téléologiquement comme la réalisation d'une constitution civile parfaite à l'intérieur et d'une fédération des Etats à l'extérieur et apparaissant comme un grand dessein de la nature.

Quel est ce dessein ? La dotation naturelle lui ayant été mesurée au plus juste, l'homme est appelé par la nature à ne pas être gouverné par l'instinct mais par la raison et la liberté du vouloir, de sorte qu'il doit tout tirer de lui-même, ce qui a pour nom travail ou culture. D'un point de vue réfléchissant, il y a un dessein de la nature relatif à l'espèce humaine qui est non pas la vie agréable, mais une vie de travail. La nature semble avoir tout fait pour que l'homme échappe à la nature et dépasse la nature.

Il y a ainsi toute une téléologie naturelle à l'œuvre dans l'histoire dont le moyen est l'insociable sociabilité de l'homme et la finalité le développement des *Lumières* et de la liberté humaine. Ainsi, les *Lumières* sont d'abord un germe naturel appelé de manière téléologique à se développer, tout de même que les révolutions sont interprétées comme de véritables cris de la nature. De même, la raison est une force vivante appelée, elle aussi comme un germe, à se développer complètement, dans un procès téléologique, ce qui permet de comprendre le fait que la métaphysique soit elle-même une disposition naturelle (comme mouvement vers l'unité).

Il y a toute une ambiguïté de cette articulation téléologique de la nature et de l'histoire, l'histoire apparaissant comme l'œuvre souterraine de la nature, ou à l'inverse, l'homme comme tirant tout de lui-même dans ce qui est en définitive un arrachement à toute naturalité. Il faut revenir ici à la notion de finalité. Il y a, en effet, toute une chaîne de la finalité qui relie les êtres naturels. Ainsi, dans la finalité externe, certains éléments ou produits naturels peuvent servir à d'autres, les éléments naturels pour le règne végétal, celui-ci pour le règne animal et celui-là pour l'homme. Mais ce système des fins, plus, la nature elle-même comme fin, ne sont possibles que par l'existence de l'homme comme but final. La nature prépare la culture humaine d'un point de vue téléologique (il y a bien une tendance finale de la nature à une formation), c'est-à-dire une aptitude générale aux fins, mais cette téléologie n'est pensable elle-même que du point de vue de l'homme comme but final. C'est l'homme comme but final, donc comme être moral non astreint à des déterminations naturelles, qui permet de penser l'humanité et sa culture comme fin dernière de la nature.

Il est, en effet, le seul être à ne pas pouvoir être pensé comme un moyen, à ne pas avoir besoin d'une autre fin² et à évoluer sur un double registre naturel et nouménal. La culture humaine est sans doute la fin dernière de la nature, qui prépare en cela l'homme comme but final, mais, comme tel, il s'agit de ce que l'homme peut faire lui-même : « nous devons rechercher ce que la nature peut faire pour le préparer à ce qu'il peut faire lui-même pour être but final et le séparer de toutes les fins, dont la possibilité repose sur des choses que

¹ *Idée d'une histoire universelle*, t.2, p. 189.

² « Un but final est une fin qui n'a besoin d'aucune autre comme sa condition de possibilité, *CFJ*, t.2, p. 1237. « Mais sur l'homme (et donc sur tout être raisonnable dans le monde) en tant qu'être moral, on ne peut continuer à demander pourquoi il existe. Sa présence a la plus haute fin en soi-même, à laquelle, autant qu'il le peut, il peut soumettre la totalité de la nature, ou du moins à l'encontre de laquelle il peut se tenir dans une totale indépendance des influences naturelles ». C'est ce qui « le rend seul capable d'être un but final auquel est subordonné téléologiquement la nature tout entière », *CFJ*, t.2, p. 1239.

l'on ne peut attendre que de la nature »¹. Le but final suppose une relation à des fins qui est indépendante de la nature². Il y a donc un saut entre l'homme comme fin dernière de la nature (dans la continuité de la nature) et l'homme comme but final (arrachement à la nature, passage à un autre ordre). Ainsi, la nature est subordonnée au « sujet de la moralité comme but final de la création »³. La fin dernière est ce qui reste dans la continuité d'un mouvement de la nature ; le but final, ce qui manifeste une aptitude non naturelle à dépasser les déterminations naturelles et à penser des fins sans rapport avec elles.

VII. Beauté et sublimité de la nature

Mais qu'en est-il de notre rapport à la nature quand celui-ci n'est plus gouverné par un intérêt de connaissance (un ensemble réglé de phénomènes) ou un intérêt pratique (causalité inconditionnée de la causalité naturelle) ? Le désintérêt esthétique modifie notre rapport à la nature en suspendant les intérêts théoriques et pratiques. Elle n'est plus alors objet de connaissance ou théâtre de notre action comme lieu d'inscription phénoménale de notre liberté dans son caractère supra-sensible. Dans l'expérience esthétique, la nature offre gracieusement de belles formes à la contemplation, comme autant de beautés libres. Kant montre que la libre beauté naturelle ne met pas en jeu un concept déterminé, même si celui-ci existe par ailleurs. Ainsi, la fleur est une libre beauté, le botaniste qui en possède le concept scientifique n'en fait pas usage dans son appréciation esthétique⁴. Il ne faut pas confondre la libre beauté et la beauté adhérente qui suppose un concept. Ces libres beautés plaisent par elles-mêmes, sans concept de la fin de ces objets, comme les oiseaux ou les coquillages. Mais un cheval et un homme supposent un concept de la fin de leurs objets et proposent à ce titre un concept de beauté adhérente. En ce sens, la beauté naturelle est supérieure à la beauté de l'art, comme en témoigne le chant des oiseaux qui l'emporte sur une imitation humaine jugée insipide⁵.

Kant se demande pourquoi la nature a prodigué des belles formes en des lieux inaccessibles à l'homme, comme dans les fonds marins, alors que le concept de fin ne prend sens que pour un œil humain⁶. Mais cette question, téléologique, n'a pas sa place comme telle dans une esthétique de la faculté de juger. Elle est à renvoyer à l'examen de la possibilité d'un système naturel des fins du point de vue de l'homme comme but final. Sur l'opposition d'un réalisme de la finalité esthétique de la nature, les belles formes semblant être disposées en vue de notre contemplation, et une conception mécanique de la production de ces mêmes formes, il faut se reporter au paragraphe 58 de la troisième critique⁷.

L'expérience esthétique du beau dans l'art peut produire un intérêt empirique d'ordre social, car le goût est lié à un penchant social, comme en témoigne sa genèse empirique où l'on voit peu à peu la forme s'émanciper de la matière et la valeur d'échange l'emporter sur la valeur d'usage et accroître ainsi infiniment la valeur de l'objet. Mais celui-ci n'est pas en jeu du point de vue d'une enquête transcendantale sur un principe de l'appréciation esthétique qui doit être nécessairement *a priori*. Par contre, la contemplation du beau naturel dans la solitude

¹ *CFJ*, t.2, p. 1234.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, t.2, p. 1239. Cette question d'une téléologie naturelle appliquée à l'homme est exposée dans les § 82 à 84 de la *Critique de la faculté de juger*.

⁴ *Ibid.*, t.2, p. 990.

⁵ *Ibid.*, t.2, p. 1008.

⁶ *Ibid.*, t.2, p. 1054.

⁷ *CFJ*, t.2, p. 1137.

(ce qui a pour effet de suspendre tout intérêt social empirique, Kant souligne le fait qu'il ne doit pas avoir d'intention de communication) est le signe d'une bonne âme. Le plaisir lié à la contemplation de la nature, de ses belles formes et de l'existence même de ses objets, témoigne d'une capacité d'appréciation désintéressée, non pathologique, qui est l'introduction esthétique d'une manière de penser morale. Substituer des fleurs artificielles ou des oiseaux sculptés fait disparaître cet intérêt immédiat au profit d'un intérêt social de vanité¹. Il y a bien un privilège de la beauté naturelle sur la beauté de l'art, une sorte de naturalisme esthétique, comme en témoigne l'expérience décevante de l'artifice (une beauté de l'art se faisant passer pour une beauté naturelle) : « La pensée que c'est la nature qui a produit cette beauté doit accompagner l'intuition et la réflexion et fonder à elle seule l'intérêt immédiat qu'on prend à cette beauté »². La nature, en effet, donne des signes, offre des traces ou des indices, dans une véritable sémiologie naturelle, d'un accord de ses produits avec notre satisfaction désintéressée. L'expérience esthétique montre ainsi comment, antérieurement à tout intérêt théorique ou pratique, la nature peut manifester de manière primordiale un accord avec nos facultés. Plus, la contemplation des belles formes naturelles est la promesse d'une manière de penser morale. De la manière de sentir à la manière de penser, la conséquence est bonne. Il y a ainsi tout un langage chiffré de la nature³, un symbolisme, où le beau naturel devient le symbole du bien (une présentation indirecte, puisque le bien ne se schématise pas). Ainsi, le lys symbolise l'innocence et le chant des oiseaux, la joie de vivre. Le sentiment de la nature est déjà une introduction au sentiment moral. Là encore l'attrait s'envole si l'on se rend compte de la supercherie : il faut que la beauté soit naturelle (l'exemple de l'imitation par un jeune plaisantin du chant du rossignol).

Si l'art est un faire, la nature est un agir, de même que les belles formes de la nature sont des effets et non des œuvres. Si l'on trouve un morceau de bois taillé dans un marécage, on l'attribuera à l'art et non à la nature, car une représentation de sa fin et de l'objet précède sa réalisation⁴. La beauté naturelle est une chose belle, la beauté artistique, une belle représentation de la chose⁵. Mais l'art doit apparaître comme nature, l'œuvre doit se présenter comme un effet et le « faire » artistique comme un « agir » naturel libre de contrainte. On est ici dans le « comme si ». L'intention artistique doit être visible (on sait bien qu'on est confronté à un produit de l'art), mais en même temps tout cela ne doit pas paraître intentionnel. Il ne faut pas que l'on sente la contrainte des règles ou d'un concept. L'art joue à se présenter comme une nature, de même que la nature prenait l'apparence de l'art⁶.

L'analytique du sublime renvoie à une expérience de la nature bien différente. Il ne s'agit plus ici des belles formes de la nature offertes à une calme contemplation, mais de l'informe de la nature dans sa toute puissance dévastatrice. Ce n'est plus alors un rapport de l'imagination à l'entendement qui est exigé, mais une relation transcendentale plus ancienne de l'imagination à la raison, comme exigence de totalité. Le spectacle de la nature provoque alors tout un mouvement syncopé particulièrement violent du sens vital en nous, dans une alternance de tension et de détente des forces vitales. L'animation de la vie en nous est le reflet du spectacle de la nature, comme si le mouvement violent de la force vitale mimait le jeu dévastateur des forces dans la nature. De même, le calme plaisir contemplatif du beau est bien l'effet d'une régularité, d'un équilibre des formes naturelles, offrant le spectacle d'une libre unification du divers sensible. Le sublime suppose que soit fait violence au sens

¹ *Ibid.*, t.2, p. 1079.

² *Ibid.*, t.2, pp. 1079-1080.

³ *Ibid.*, t.2, p. 1081.

⁴ *Ibid.*, t.2, p. 1084.

⁵ *Ibid.*, t.2, p. 1094.

⁶ *Ibid.*, t.2, p. 1088.

interne et à l'imagination. L'exigence inconditionnée de la raison s'appliquant au jeu de l'imagination ne peut déboucher sur aucune présentation sensible de l'infini de la nature en extension (le sublime mathématique) ou en intensité (le sublime dynamique).

Kant distingue deux expériences de la nature qui correspondent à deux dispositions de l'imagination. La nature peut se présenter comme un absolu de grandeur d'un point de vue mathématique ou comme un absolu de puissance d'un point de vue dynamique. Le sublime mathématique est l'expérience de la nature comme le purement et simplement grand. L'imagination dans son progrès vers l'infini échoue bien sûr à présenter cette totalité de la nature, comme si nous vivions sur le mode du sentiment ce qui est le mouvement même de l'idée cosmologique. La retombée de l'imagination en elle-même est l'effet esthétique de ce qui est antinomie dans le discours rationnel de la métaphysique. Il n'y a pas de totalisation possible d'une progression sans fin pour une imagination écartelée dans son effort de présentation de l'infini de la nature entre le mouvement de progression (appréhension successive) et la compréhension (simultanéité) du divers comme unité. La compréhension a pour effet de supprimer la condition temporelle de l'appréhension, comme s'il fallait rendre simultané ce qui est successif. L'intérêt de l'unité et l'intérêt de la pluralité entre en contradiction dans l'exigence métaphysique de totalité. On ne saura jamais penser l'infini comme entièrement donné. Alors « notre esprit se sent enfermé dans des limites sur un mode esthétique »¹. Le sublime est l'épreuve esthétique de la limite et à ce titre une expérience proprement critique.

Dans le second cas, celui du sublime dynamique, la nature, en son caractère informe, apparaît comme une force chaotique, brute, vide de sens, ou plus exactement en attente de sens. Le sensible naturel avoue sa vacuité dans l'expérience du sublime. Nous faisons alors l'expérience de la nature comme ensemble déréglé de phénomènes, plus que comme un ensemble réglé, comme dans l'intérêt théorique de la raison.

Le sublime est moins une dynamique de la nature que de l'esprit. Il s'agit, en effet, moins de la nature comme telle que de faire usage d'une représentation de la nature, ce qui est tout à fait différent². Ce n'est que par subreption que la nature sera dite sublime (la tempête, le volcan en éruption) : « Il s'ensuit que le sublime n'est pas à rechercher dans les choses de la nature, mais seulement dans nos idées »³. Au sens strict, seul l'esprit est sublime, plus exactement les idées de la raison. Ce sont donc les idées de la raison suscitées par le spectacle de la nature qui sont sublimes, plus que ce spectacle en lui-même. Dans le sublime, je fais l'expérience d'un passage à un autre ordre, pratique, bien distinct de celui de la nature. Aussi la nature est-elle un pouvoir mais jamais une puissance qui n'appartient qu'à l'esprit. La constitution idéaliste ou romantique d'une *Naturphilosophie* relèverait pour Kant de la faute de subreption consistant à manquer la processualité véritable de la nature comme passage de la force de la nature à la puissance de l'esprit. Le philosophe de la nature rabat la puissance sur la force, plus exactement, il attribue à la nature une puissance qui n'appartient qu'à l'esprit. La puissance de l'esprit humain ne se place pas dans la continuité de la force de la nature, bien au contraire. L'informe de la nature éveille la conscience des forces humaines en leur disponibilité pour une création de formes (théoriques, pratiques, historiques). Le sublime décrit le délitement d'une forme naturelle travaillée par une force qui la dépasse, donc la nature comme chaos, dans un dérèglement en extension et en intensité. Et la vacance de la forme naturelle introduit la possibilité de formes historiques, comme réponse à ce vide.

L'écart du pouvoir et de la puissance contient ainsi en germe toute une philosophie de la culture et de l'histoire. Le sublime cultive et est exigence d'une culture des forces

¹ *CFJ*, t.2, p. 1029.

² *Ibid.*, t.2, p. 1012.

³ *Ibid.*, t.2, p. 1017.

humaines. Dans le sentiment du sublime, je parviens à tenir pour rien ce qui fait ma santé et ma vie même, ce qui a pour effet de provoquer un vif mouvement du sens vital en moi. Le sublime est ainsi l'énigme d'une exaltation du sentiment vital qui ne s'obtient que d'un arrachement de la naturalité en nous et hors de nous. Si l'homme naturel, physique, est vaincu, l'humanité pratique reste invaincue¹. Le sublime est la naissance de l'esprit.

Il n'y a pas de philosophie de la nature possible comme telle pour une pensée critique. Celle-ci relèverait de la subreption propre à l'apparence transcendantale. Ce qui ne signifie pas qu'il n'y ait pas de pensée de la nature dans la réflexion kantienne, mais la notion de nature ne prend sens qu'en relation aux grands intérêts de la raison humaine et donc du point de vue d'une philosophie de l'esprit. La nature n'est plus un ordre des matières indépendant de l'homme, mais un objet de connaissance, nécessairement finie, engageant toujours une activité de notre pouvoir de représentation et un enjeu pratique, celui de l'inscription de la raison de l'homme dans l'histoire.

Pour citer cet article

Bernard Vandewalle, « La nature dans la philosophie critique de Kant », (2001), *Philosoph'île*, site de philosophie de l'Académie de la Réunion, mis en ligne en juillet 2007.

¹ *CFJ.*, t.2, p. 1032.