

Interculturalità e pluralismo

Scienze umane a confronto

a cura di
Caterina Genna

FILOSOFIA ITALIANA

FrancoAngeli

Collana di Filosofia Italiana

diretta da

Piero Di Giovanni e Caterina Genna

redazione

Maria Antonia Rancadore

I lettori che desiderano informarsi sui libri e le riviste da noi pubblicati possono consultare il nostro sito Internet: www.francoangeli.it e iscriversi nella home page al servizio “Informatemi” per ricevere via e-mail le segnalazioni delle novità.

Interculturalità e pluralismo

Scienze umane a confronto

a cura di
Caterina Genna

F **FILOSOFIA ITALIANA** **I**
FrancoAngeli

Interculturalità e pluralismo : scienze umane a confronto / a cura di Caterina Genna. –
Milano : FrancoAngeli, 2020.

ISBN 978-88-351-0864-1

(FI : Filosofia italiana)

1. Scienze umane – Atti di congressi.

I. Genna, Caterina <1963->.

001.3 CDD-23

SBN PAL0336494

CIP - Biblioteca centrale della Regione siciliana "Alberto Bombace"



REGIONE SICILIANA

Assessorato
dei Beni Culturali
e dell'Identità Siciliana

Copyright © 2020 by FrancoAngeli s.r.l., Milano, Italy.

L'opera, comprese tutte le sue parti, è tutelata dalla legge sul diritto d'autore. L'Utente nel momento in cui effettua il download dell'opera accetta tutte le condizioni della licenza d'uso dell'opera previste e comunicate sul sito www.francoangeli.it.

Indice

Prefazione, di Caterina Genna pag. 9

Parte prima Ragion pura ed etica civile

De l'usage théorique à l'usage pratique de la raison pure dans la perspective kantienne, di Sophie Grapotte » 15

Frontiere e interculturalità, di Giancarlo Magnano San Lio » 32

Il Denken nella Vita della mente. Pluralismo del soggetto, linguaggio e ricerca del significato secondo Hannah Arendt, di Stefano Azzarà » 48

Forme plurali della conoscenza e controversie in età moderna: l'epistolario di René Descartes, di Giulia Belgioioso » 81

Rileggere il Trattato sulla tolleranza di Voltaire o dell'utilità del relativismo, di Lorenzo Bianchi » 96

Benedetto D'Acquisto: Etica civile e Diritto di natura, di Caterina Genna » 116

Theodor Wiesengrund Adorno e la "dialettica negativa", di Maria Antonia Rancadore » 141

Sciacca interprete di Agostino, di Paolo De Lucia » 157

Parte seconda
Epistemologia e psicologia

- I filosofi e la costanza della percezione dei colori. Interculturalità e visione dei colori*, di Germana Pareti pag. 169
- Pluralità, lingue e cervello: il contributo delle neuroscienze allo studio dei processi interculturali*, di Riccardo Circi, Vincenzo Russo » 191
- Le fantasie dei frenologi. Élie de Cyon tra scienza sperimentale e fede*, di Luigi Traetta » 201
- Alle radici dell'evoluzionismo spenceriano*, di Lucia Monacis » 214
- I percorsi tortuosi della Völkerpsychologie tra scienze della natura e scienze dello spirito*, di Maria Sinatra » 223
- La Scuola Positiva italiana nella IV Sezione del V Congresso Internazionale di Psicologia: temi e prospettive filosofico-scientifiche tra Ottocento e Novecento*, di Giovanni Pietro Lombardo, Ester Acito » 236
- Sulla Wertfreiheit della scienza: conoscenza oggettiva ed axiologia*, di Fabio Minazzi » 251

Parte terza
Scienze sociali e antropologiche

- Authority, Order and Pluralism*, di Petru Bejan » 291
- Transplantation et fécondité: le nom, le sang, la sève*, di Jad Hatem » 306
- Spatialité et subjectivité dans les cultures japonaise et occidentale*, di Makoto Sekimura » 311
- “Come un piccolo pensiero può riempire tutta una vita”. L’Offerta musicale (1747) di J.S. Bach e Proverb (1995) di Steve Reich su testo di Ludwig Wittgenstein*, di Dario Oliveri » 322
- Migrazioni e cultura. Riflessioni minime sugli esseri umani in movimento*, di Paolo Contini » 339
- Il dialogo interculturale tra pluralismo e multiculturalismo per una convivenza di pace tra le “differenze”*, di Gaetano Dammacco » 349

<i>On being in-between: re-suturing the self as a border subject</i> , di William A. Calvo-Quirós	pag. 370
<i>Processi culturali: l'identità virtuo tattile e la magia del Terzo Millennio</i> , di Annamaria Amitrano	» 384
<i>Conclusioni</i> , di Piero Di Giovanni	» 391

Prefazione

di *Caterina Genna*

Gli *Atti* del volume sul tema “Interculturalità e pluralismo” sono strettamente correlati agli *Atti* del convegno di studi organizzato a Palermo sul tema “Filosofia e scienza a confronto” (nei giorni 24 e 25 ottobre del 2019). I due volumi possono essere relazionati agli *Atti* su *Le “scienze umane” in Italia tra Otto e Novecento*; in questo caso le cronache conducono all’iniziativa realizzata nell’Università de L’Aquila da Marco Antonio D’Arcangeli nel 2017. In effetti il sottotitolo (*Le scienze umane a confronto*) di questo volume (*Interculturalità e pluralismo*) si richiama al sottotitolo (*Pedagogia, psicologia, sociologia e filosofia*) del volume aquilano (*Le “scienze umane” in Italia tra Otto e Novecento*). Non bisogna però trascurare, oltre che il volume su *Filosofia e scienza a confronto* del 2019, il volume su *Filosofia e psicologia in Italia tra Otto e Novecento*, pubblicato nel 2015. Seguendo il segmento cronologico di questi ultimi anni, le iniziative culturali ed editoriali, realizzate a Palermo, denotano un progetto tematico svoltosi in un contesto nazionale e internazionale. In tal senso, dobbiamo menzionare gli *Atti* del convegno di studi del 2015 su *Le filosofie del Mediterraneo e della Magna Graecia*.

Con questi volumi, alle soglie del secolo XXI, si è voluto prestare la dovuta attenzione alla connotazione specifica delle scienze umane, senza comunque trascurare la connotazione delle scienze della natura. Non volendo ignorare il confronto tra filosofia e scienza o, se si preferisce, tra scienza e filosofia, risulta opportuno prendere in analisi le singole discipline dell’area umanistica, ancor prima di relazionarle, nel loro complesso, alle discipline dell’area scientifica. Questa esigenza, nella parte finale del secolo XIX, è stata avvertita Wilhelm Dilthey, autore nel 1883 dell’*Introduzione alle scienze dello spirito*. Giunto a Berlino, nel 1882, per assumere la titolarità della cattedra di Filosofia precedentemente tenuta da Rudolf Lotze, Dilthey si distinse, oltre che sul versante del nascente storicismo, sul modello culturale secondo il quale bisogna superare la concezione dicotomica tra scienze umane e scienze fisico-positive. In tal senso, nel 1875, Dilthey aveva pubblicato *Lo studio delle scienze umane, sociali e*

politiche, anticipando l'intenso dibattito che si sarebbe sviluppato nel corso del secolo XX. Sicché, dopo l'*Introduzione alle scienze dello spirito* del 1883, va menzionata *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, data alle stampe nel 1910. La distinzione tra "scienze dello spirito" (*Geisteswissenschaften*) e "scienze della natura" (*Naturwissenschaften*) di Dilthey fu ripresa da Wilhelm Windelband, per il quale sarebbe da preferire la denominazione di scienze della cultura, anziché di scienze dello spirito.

Nel contesto del secolo XX, non va dimenticato il contributo dato dall'epistemologia, così come risulta esposta, sulla scia del neo-positivismo e dell'empirismo logico, dall'empiriocriticismo di Richard Avenarius ed Ernst Mach, dal convenzionalismo di Jules-Henri Poincaré e Pierre-Maurice-Marie Duhem, dal materialismo razionale di Gaston Bachelard, dal razionalismo critico di Karl Popper, dal relativismo scientifico di Thomas Kuhn, dal falsificazionismo di Imre Lakatos e dal metodo anarchico di Paul Feyerabend. Noi sappiamo che i teorici dell'epistemologia contemporanea sostennero il primato delle scienze della natura nei confronti delle scienze dell'uomo, presupponendo comunque l'esigenza inderogabile del confronto costruttivo tra l'uno e l'altro ambito della cultura umana. In Italia, ad inizio del Novecento, Tale ipotesi fu sostenuta da Federigo Enriques, autore di due monografie (*Problemi della scienza* nel 1906 e *Scienza e razionalismo* nel 1912), che tra l'altro giustificano il suo impegno (dal 1906 al 1913) come presidente della Società Filosofica Italiana.

Prescindendo dal ruolo primario riconosciuto all'uno o all'altro ambito della cultura, la storia della filosofia, così come ogni altra disciplina di tipo umanistico, non può rinunciare al proprio ruolo. Al di là dell'esigenza epistemologica di riconoscere piena legittimità alle discipline fisico-matematiche, che indagano sul come delle cose, la filosofia si fonda sull'esigenza di indagare sul perché delle cose, transitando (ove si avverta tale prospettiva) dal condizionato all'incondizionato. Nell'ambito generale delle cosiddette scienze dell'uomo, la filosofia deve riconoscere pieno rispetto nei confronti delle altre discipline (psicologia, sociologia, antropologia, pedagogia). Oggi, più di ieri, tale prospettiva di una totalizzazione della realtà, ovvero di una visione generale del mondo, rimane lo scopo finale di ogni forma di conoscenza. La gnoseologia, se correttamente intesa come teoria della conoscenza, deve presupporre un confronto costruttivo tra le scienze umane, nella prospettiva dell'interculturalità e del pluralismo.

Alle soglie del secolo XXI, bisogna evitare che ciascuna componente delle scienze dell'uomo proceda, per così dire, in ordine sparso. Non volendo presupporre la formazione di un sapere unico dell'area umanistica, solo dal confronto critico e costruttivo tra le discipline di questa area si può giungere ad una seconda fase, che preveda il confronto tra scienze dell'uomo e scienze della natura. All'interno delle scienze dell'uomo, ciascuna disciplina può anche presupporre il primato del proprio sapere rispetto al sapere delle altre discipline; in ogni caso, deve mantenere pieno rispetto nei confronti di ogni componente del sapere. L'obiettivo finale non può essere costituito dal progetto del Circolo di Vienna e del Circolo di Berlino, elaborato intorno agli anni 1920 per la fon-

dazione di una filosofia scientifica. Il confronto, da realizzare all'interno e tra le scienze umane, non presuppone l'elaborazione di una nuova disciplina, che assorba in sé i contenuti e i temi delle singole discipline dell'area umanistica. Che la filosofia, ad esempio, presupponga il confronto con la sociologia o con l'antropologia, non significa che la filosofia abbia rinunciato al proprio statuto e alla propria autonomia disciplinare. Tale principio vale anche per la sociologia e l'antropologia, menzionate come discipline da porre a confronto con la filosofia, senza con ciò rinunciare alla specificità disciplinare che caratterizza sia l'una che l'altra.

Gli esempi vanno riferiti anche alla psicologia e alla pedagogia, senza comunque trascurare la storia e la filologia; in tale senso la filosofia non intende inseguire l'attualità della cronaca, ma gli eventi della storia, in genere, e della storia della cultura, in particolare. Perciò la filosofia può, ancora una volta, essere concepita come sapere puro, che si confronta con la realtà e il suo divenire. Anche se la filosofia è determinata nel contesto spaziale e temporale in cui viene concepita, non può rinunciare ad una funzione critica fondata sulla facoltà pura. Potremmo, quindi, dire che teoria e prassi non possono essere disgiunte nel rispetto dell'antico insegnamento che ci proviene da Aristotele, per il quale comunque non si doveva distogliere l'attenzione dalle discipline naturali.

Ad inizio del terzo millennio, per un verso non possiamo fare a meno di un confronto costruttivo tra le diverse scienze umane; per un altro verso, non possiamo fare a meno di un confronto, altrettanto costruttivo, tra le scienze umane e le scienze naturali. La teoria del tutto, elaborata da Stephen Hawking sul piano dell'astronomia e della cosmologia, e la eco-filosofia, elaborata da Ilya Prigogine sul piano della "nuova alleanza" ci suggeriscono di ripensare a nuovi modelli culturali. Tale prospettiva implica la presa di coscienza, da parte delle singole scienze dell'uomo e delle singole scienze della natura, per l'elaborazione di una nuova visione del mondo.

Parte prima
Ragion pura ed etica civile

De l'usage théorique à l'usage pratique de la raison pure dans la perspective kantienne

*Sophie Grapotte**

Afin d'explicitier le passage que Kant opère de la raison en son usage spéculatif/théorique à cette même raison en son usage pratique¹, j'ai choisi de prendre comme point de départ et comme fil directeur de cette contribution l'affirmation centrale, mais aussi, au premier abord, problématique, de la « Préface » à la seconde édition de la *Kritik der reinen Vernunft* [= *KrV*] : « Ich mußte also das *Wissen* aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen » (BXXX, AA 03:19 note)². Ce qui, à mon sens, fait essentiellement problème dans cette affirmation, c'est le verbe « *aufheben* » particulièrement difficile à traduire en français : « supprimer » selon Barni³, Marty et Delamarre⁴, « abolir » selon Tremesaygues et Pacaud⁵, ou encore « mettre de côté » selon Renaut⁶.

Afin de saisir la signification du verbe « *aufheben* », par suite, le sens et la portée de cette affirmation, il me semble indispensable de la resituer dans son contexte et, plus particulièrement, de la rapprocher de l'interrogation que Kant formule,

* Société d'Etudes Kantiennes de Langue Française.

1. Il n'y a qu'une seule raison, mais deux usages de la raison qui correspondent à deux intérêts différents de la raison. L'usage spéculatif de la raison répond à un intérêt (c'est-à-dire à un principe qui contient la condition de l'exercice d'une faculté) de la raison différent de celui qu'elle a dans son usage pratique. Alors que, dans son usage spéculatif, l'intérêt de la raison consiste dans la connaissance de l'objet poussée jusqu'aux principes *a priori* les plus élevés, l'intérêt de la raison en son usage pratique réside dans la détermination de la volonté eu égard à la fin [*Zweck*] ultime (voir AA 05:120). Il suit que la *Kritik der reinen Vernunft* et la *Kritik der praktischen Vernunft* ont à résoudre deux problèmes distincts. La première doit déterminer comment la raison pure peut connaître *a priori* des objets, la seconde, comment cette même raison peut être immédiatement un principe déterminant de la volonté.

2. *Les œuvres de Kant, Gesammelte Schriften* (Berlin, 1900 *sqq.*) sont citées AA (pour Akademie Ausgabe) suivi du numéro du tome et de la page.

3. Germer-Baillière, Paris, 1869, p. 34.

4. Traduction française dans *Œuvres Philosophiques*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », t. I, 1980, p. 748.

5. Presses Universitaires de France, « Quadriges », Paris, 1993 (4^e éd.), p. 24.

6. Aubier, Paris, 1997, p. 84.

au tout début de cette même « Préface », sur la capacité des connaissances de la raison à emprunter, ou non, le chemin sûr d'une science⁷. Ce problème se pose tout particulièrement pour la métaphysique, conçue alors comme connaissance spéculative de la raison, qui s'élève entièrement au-dessus de l'enseignement de l'expérience, et ce, au moyen de simples concepts, plaçant la raison dans un continuel embarras. Comment faire confiance à la raison « si, dans l'une des plus importantes parties de notre désir de savoir [*Wissbegierde*] [...], elle nous abuse au moyen d'artifices et à la fin nous trompe ! » (B XV, AA 03:11) ?

La réponse à cette question, c'est la critique de la raison pure elle-même qui nous l'apporte. Précisément, il résulte du changement dans la manière de penser que met en œuvre la *KrV* que l'on ne doit jamais se risquer avec la *raison en son usage théorique* au-delà des limites de l'expérience – c'est l'utilité négative de la critique, utilité qui devient positive, dès lors que l'on aperçoit que les principes avec lesquels la raison spéculative se risque hors des limites de l'expérience entraînent – inévitablement – le *rétrécissement* (*Verengung*) de l'usage de notre raison, dans la mesure où ils menacent d'étendre les limites de notre sensibilité et de *supplanter* (*verdrängen*) l'*usage pratique* de cette même raison⁸.

C'est dans ce contexte que prend tout son sens l'affirmation de la nécessité de 'supprimer', de 'mettre de côté' le savoir pour faire place à la foi. Dans ce contexte, en effet, cette affirmation exprime la nécessité de *restreindre* (*einschräncken*) la raison spéculative, *restriction* qui seule permet de *supprimer* (*aufheben*) un obstacle qui menace d'anéantir (*vernichten*) l'usage pratique de cette même raison ; *restriction* qui permet, dans cette mesure, l'*extension de la raison*, en son usage *pratique*, au-delà des limites de la sensibilité et de l'expérience⁹. Pour le dire autrement : ce n'est que pour autant que l'on *démet* (*benehmen*) la *raison spéculative* de sa prétention à connaître des objets situés au-delà du champ de l'expérience possible que l'on peut *admettre* (*annehmen*) Dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme au service de l'*usage pratique* nécessaire de la raison¹⁰. Ce n'est qu'après avoir refusé (*absprechen*) à la raison spéculative tout progrès dans le champ du suprasensible que l'on peut chercher si la connaissance pratique de cette même raison ne contient pas des données permettant de déterminer le concept rationnel de l'inconditionné et de parvenir, avec notre connaissance *a priori*, au-delà des limites de toute expérience possible, mais *seulement dans une visée pratique*. Et Kant reconnaît que la raison spéculative permet assurément d'aménager une place pour un tel élargissement, place qu'elle a certes dû laisser vide – c'est la conséquence de la 'suppression' du savoir –, mais que nous pouvons remplir avec des données pratiques¹¹.

7. Voir AA 03:07.

8. Voir AA 03:16.

9. Voir *ibid.*

10. B XXX, AA 03:18.

11. Voir B XXI-XXII, AA 03:14.

C'est ce 'passage' du savoir à la foi, partant, de l'usage théorique à l'usage pratique de la raison, que je me propose de reconstruire dans cette contribution. Précisément, dans un premier temps, je m'attacherai à mettre en lumière la signification qui revient aux idées de la raison pure dans la *Dialectique transcendante*, lorsque Kant démet la raison pure spéculative de ses prétentions au savoir. Dans un second temps, j'expliciterai comment un concept de la raison pure *théorique* – l'idée de liberté – reçoit pour la première fois de la réalité dans l'usage *pratique* de la raison avant d'expliciter, dans un troisième temps, en quoi l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme sont, dans l'usage pratique de la raison, des objets de foi et comment la foi vient remplir la place laissée vide par l'*Aufhebung des Wissens*.

I

L'usage empirique auquel la première *Kritik* restreint l'entendement ne remplit pas la destination propre de la raison. L'expérience ne satisfait jamais entièrement la raison et repousse toujours plus loin la réponse à ses questions, la laissant « désappointée » (*unbefriedigt*)¹². Chaque expérience particulière n'est qu'une partie de la sphère totale du domaine de la raison et, même si la totalité absolue de toute expérience n'est pas elle-même une expérience, cette totalité constitue pour la raison un problème nécessaire, dont la représentation requiert des concepts différents de ceux de l'entendement pur. La raison contient en soi le fondement pour de tels concepts, que Kant appelle « idées », par où il entend des concepts nécessaires *dont l'objet ne peut être donné dans aucune expérience*¹³. Ces concepts portent, en effet, sur l'intégralité, c'est-à-dire sur l'unité collective de l'expérience entière, partant, ils dépassent le champ de toute expérience possible et deviennent transcendants. Dans la perspective kantienne, sont transcendants des principes qui non seulement repoussent les limites de l'expérience, mais qui, de surcroît, nous enjoignent de franchir ces limites, argeant à la raison un domaine entièrement nouveau où elle ne reconnaît plus nulle part aucune démarcation¹⁴.

Or, l'erreur qui se glisse dans les connaissances transcendantales de la raison est d'autant plus difficile à déceler que la raison, au moyen de ses idées, est naturellement dialectique et comporte une apparence que Kant qualifie d'inévitable (*unvermeidlich*)¹⁵ et de transcendante. Kant appelle « transcendante » l'apparence qui influe sur des principes dont l'usage ne s'applique jamais dans l'expérience, apparence qui nous entraîne, partant, hors de l'usage empirique des catégories et nous abuse par l'illusion d'une extension

12. AA 04:351.

13. Voir AA 04:328.

14. Voir A 296/B 352, AA 03:236.

15. Voir notamment A 642/B 670, AA 03:427 ; AA 04:328 et 329.

de l'entendement pur. Qui plus est, l'apparence transcendantale a la spécificité de ne jamais cesser, y compris une fois qu'on l'a mise au jour et qu'on en a reconnu la vanité, et ce, parce qu'il y a, dans notre raison, des règles de son usage qui ont l'apparence de principes objectifs et qui font que la nécessité subjective de ces règles passe pour une nécessité objective de la détermination des choses en soi¹⁶. Cela étant dit, si cette apparence ne pourra jamais se dissiper et cesser d'être apparence, on peut cependant éviter qu'elle pervertisse¹⁷.

Kant est catégorique : seul un examen subjectif de la raison elle-même, en tant que source des idées, peut contenir l'apparence inévitable que comportent les idées dans des bornes¹⁸. Il est indispensable de dériver les concepts purs de la raison de leur source pour déterminer leur usage avec sûreté, autrement dit : il est indispensable de soumettre les idées à une *déduction métaphysique*¹⁹.

Il est nécessaire de procéder à la *déduction métaphysique* des idées pour mettre au jour l'apparence dialectique naturelle et inévitable qu'elles comportent. Cela étant dit, cette déduction métaphysique ne suffit pas, à elle seule, à empêcher que cette apparence ne nous trompe. La déduction métaphysique des idées doit également être accompagnée de leur déduction *transcendantale*, c'est-à-dire de la détermination des conditions sous lesquelles les idées de la raison pure sont susceptibles de validité objective et de réalité.

En premier lieu, déterminer les conditions sous lesquelles les idées ont de la validité objective requiert de définir leur 'bon' usage. Le 'bon' usage des idées est, premièrement, l'usage conforme à leur « destination bonne et finale (*zweckmäßige*) dans la constitution naturelle de notre raison » (A 669/B 697, AA 03:442), c'est-à-dire l'usage dans lequel elles servent la fin de la raison : l'enchaînement systématique que la raison peut donner à l'usage empirique de l'entendement. Le 'bon' usage des idées est, par suite, l'usage dans lequel elles sont appliquées à l'entendement en général eu égard aux objets auxquels il a affaire, en un mot, l'usage des idées que Kant définit comme *immanent*²⁰. De même que l'entendement, au moyen des catégories, unifie le divers dans l'objet, la raison, au moyen de ses idées, unifie le divers des concepts d'entendement en vue de l'enchaînement de ses connaissances en un seul principe. Le 'bon'

16. Voir AA 03:235-236.

17. Voir AA 03:236. Cf. AA 04:328.

18. Voir AA 04:329.

19. De même que l'origine des catégories a été trouvée dans les quatre fonctions logiques de tous les jugements, il faut chercher l'origine des idées dans les trois fonctions du raisonnement. La différence formelle des raisonnements impose leur division en catégoriques, hypothétiques et disjonctifs. Les concepts de la raison, qui y trouvent leur fondement, contiennent, par suite, d'abord l'idée du sujet complet (substantiel) – c'est l'idée psychologique –, ensuite, l'idée de la série complète des conditions – c'est l'idée cosmologique –, enfin, la détermination de tous les concepts dans l'idée d'un ensemble complet du possible – c'est l'idée théologique. Voir AA 04:330.

20. Kant oppose l'usage *immanent* de l'idée à son usage *transcendant* quand elle est appliquée à un objet censé lui correspondre. Ce n'est pas l'idée en elle-même qui est transcendantale ou immanente, mais l'usage que l'on en fait.

usage des idées est ainsi l'usage dans lequel elles valent comme règles pour diriger l'entendement vers la plus grande unité possible, ce que Kant appelle leur usage *régulateur* (en opposition à l'usage constitutif dans lequel les idées participeraient à la constitution de l'objet).

Dans ce bon usage, usage immanent et régulateur, les idées sont susceptibles d'une certaine *validité objective*, que Kant qualifie d'*indéterminée*²¹, par opposition à la validité *absolument objective*²² qu'ont les catégories et qu'auraient les idées s'il était légitime d'en faire un usage constitutif. Or, si les idées sont susceptibles d'une certaine validité objective, une déduction « transcendantale »²³, aussi problématique que cela puisse paraître au premier abord, doit en être possible.

La déduction transcendantale des idées de la raison pure repose sur la distinction nécessaire entre deux façons de donner un objet à la raison : l'objet est soit donné *absolument*²⁴ ou comme *objet dans la réalité*²⁵ – ce qui implique que les concepts visent à la détermination de l'objet –, soit comme *objet dans l'idée*²⁶, auquel cas l'idée fournit seulement un *schème* auquel aucun objet n'est donné (ni directement ni même hypothétiquement), schème qui sert simplement à représenter d'autres objets dans leur unité systématique *via* la relation à cette idée, donc indirectement. Cette distinction va de pair avec une seconde distinction, dont Kant souligne l'importance pour la philosophie transcendantale, entre deux modalités de la supposition : *suppositio relativa* et *suppositio absoluta*. Que je sois autorisé à admettre quelque chose *relativement* n'implique pas que je sois autorisé à l'admettre *absolument*. En effet, lorsque je suppose un objet *relativement*, je le pose simplement comme *fondement* dans l'idée et *non en soi*, afin d'exprimer l'unité systématique qui doit servir de principe directeur en vue du plus grand usage empirique possible de la raison, et nullement afin d'étendre ma connaissance des choses avec des concepts transcendants. Lorsque je suppose relativement un objet, mon idée est rapportée, non pas à un objet qui en est distinct, mais toujours uniquement au principe *régulateur* de l'unité systématique à laquelle tend la raison. Kant nous met en garde, en revanche, contre la *supposition absolue* de l'objet d'une idée. Une telle supposition absolue est tout simplement impossible dans la perspective théorique, dans la mesure où, comme l'a suffisamment établi l'*Analytique transcendantale*, les catégories n'ont d'application (*Anwendung*) qu'aux objets susceptibles d'être donnés dans une expérience possible : les phénomènes.

Ainsi, par exemple, il ressort de la déduction transcendantale de l'idée théologique que le concept d'un être suprêmement réel donne simplement l'idée de quelque chose qui constitue le fondement de l'unité suprême et nécessaire

21. « *unbestimmte* » (A 663/B 691, AA 03:439 ; A 669/B 697, AA 03:442).

22. « *schlechthin objektive Gültigkeit* » (A 698/ B 726, AA 03:458).

23. A 671/B 699, AA 03:443.

24. A 670/B 698, AA 03:442.

25. A 697/B 725, AA 03:457.

26. A 670/B 698, AA 03:442.