



## Architectonic and Freedom: The Dual Process of Pure Reason in Kant

### Architectonique et Liberté : le double procès de la raison pure chez Kant

Arsène Waota De Pogban Touré

#### Article history:

Submitted: March 24, 2026

Revised: April 20, 2026

Accepted: April 28, 2026

#### Keywords:

Freedom, knowledge, metaphysics, reason, system

#### Mots clés :

Connaissance, liberté, métaphysique, raison, système

#### Abstract

The notion of system is central to the *Critique of Pure Reason*. For Kant, reason constitutes an architectonic whole: it is not a mere aggregate of cognitions, but an organized unity that provides the ground for metaphysics, both theoretical and practical. Unlike the Hegelian totality, the Kantian “whole” designates the structure of reason taking itself as an instance of self-elucidation to demarcate its own boundaries. This study demonstrates that the systematic will originates in this very architectonic nature. We first examine the dual process of reason - acting simultaneously as the subject-matter of inquiry and the tribunal of its own legitimacy - to show how the transcendental method leads to the foundation of the system. Finally, we establish that this architectural unity is the only path toward the realm of autonomy, where freedom acts as the ultimate ground and telos of reason.

#### Résumé

La notion de système est au cœur de la *Critique de la raison pure*. Pour Kant, la raison constitue un tout architectonique : elle n'est pas un simple agrégat de connaissances, mais une unité organisée qui rend possible la métaphysique, tant théorique que pratique. Contrairement à la totalité hégélienne qui prétend absorber tout le réel, le « tout » kantien désigne la structure de la raison se prenant elle-même pour objet afin de tracer ses propres limites. Cette unité est l'œuvre de la raison : elle seule peut lier les principes de la connaissance à l'intérêt pratique (moral). La raison pure pose ainsi les conditions formelles du système à travers un double procès : elle est à la fois l'objet d'étude et le tribunal qui juge de sa propre légitimité. Cette étude entend démontrer que la volonté de système prend sa source dans cette nature architectonique. Nous éluciderons d'abord ce double procès de la raison, pour montrer ensuite qu'il constitue l'unique chemin vers le domaine de la liberté, expression ultime et finalité de la raison.

Uirtus © 2026

*This is an open access article under CC BY 4.0 license*

#### Corresponding author:

Arsène Waota De Pogban Touré,

Université Félix Houphouët-Boigny Cocody

E-mail : [toubyjunior@gmail.com](mailto:toubyjunior@gmail.com)

<https://orcid.org/0009-0001-6744-0372>

## Introduction

L'esprit humain, dans sa quête d'intelligibilité, cherche naturellement à bâtir des systèmes rigoureux pour expliquer le réel et organiser sa pensée. Cette ambition, au cœur de la tradition occidentale, pour remplir sa fonction épistémologique, doit à la fois être rigoureuse, cohérente et embrasser tout le domaine du réel. Elle doit être systématique et compréhensive, faute de quoi, elle se briserait sur la contradiction ou se dissoudrait dans l'incertitude. Cet objectif trouve un écho favorable chez Lalande qui définit le système comme un « tout organisé » (1096) où les éléments, matériels ou non, dépendent réciproquement les uns des autres. Cette exigence de cohérence répond à un désir profond : faire de la philosophie une « science rigoureuse » (Husserl 11), capable d'offrir une compréhension globale et rationnelle de l'expérience humaine. Dans cette perspective, le système n'est pas un simple agrégat d'idées, mais une structure solidaire où la validité de l'ensemble garantit la solidité des parties.

Il appert pourtant que, malgré cette visée scientifique, la philosophie demeure étrangère à l'unanimité et à la stabilité propres aux sciences de la nature. Pourquoi cette ambition systématique reste-t-elle si souvent inaboutie ? Cette apparente impuissance est-elle liée à une erreur de méthode ou à la nature même des objets métaphysiques qui résisteraient à toute démonstration ? Pour Emmanuel Kant, ce constat n'est pas une fatalité, mais le point de départ d'une réforme radicale. Pour fonder la métaphysique comme science, Kant rompt avec le dogmatisme de ses prédécesseurs. Il soutient que l'édification d'un système philosophique exige au préalable une double démarche de la raison : un procès en examen (la critique) et un procès en organisation (l'architectonique). Dès lors, comment la critique, en fixant les limites de la connaissance, permet-elle paradoxalement de structurer la métaphysique en un tout cohérent ? En répondant aux préoccupations essentielles de l'homme, nous verrons comment cette approche systématique libère la raison de ses illusions pour lui ouvrir, enfin, le champ de la liberté par l'usage pratique.

### 1. Élucidation de la notion de système chez Kant

L'élucidation de la notion de système chez Kant suppose de comprendre comment l'homme, « simple partie de la nature » (Guyer 2), peut prétendre en saisir l'unité totale. Cette capacité ne relève pas d'une observation passive,

mais d'une révolution méthodologique : la raison cesse d'être un spectateur pour devenir l'architecte de son propre savoir. Pour Kant, le système est ce qui permet de passer d'une « rhapsodie » - un agrégat de connaissances empiriques et éparses - à un organisme vivant, structuré par une unité de plan *a priori*. Cette accession à la scientificité exige que la raison sorte de sa « minorité » (Kant 209) intellectuelle en engageant son propre procès critique. Ce double mouvement juridique vise moins à restreindre la raison qu'à établir sa légitimité. Ce n'est qu'une fois débarrassée des illusions du dogmatisme que la raison peut déployer sa méthode architectonique. En effet, la métaphysique, aux yeux de Kant, désigne, dans un premier temps, « l'enchaînement systématique de toutes les connaissances provenant de la raison pure » (Morais 2). Comme le souligne Pierobon, cette méthode est l'instrument même qui rend possible la métaphysique comme science (284), en transformant le savoir en un système de certitude apodictique. Dès lors, le système ne se contente pas de classer les connaissances ; il en est la condition de possibilité. L'unité que nous cherchons dans la nature - même pour les parties qui échappent à notre portée physique - est en réalité une projection nécessaire de la raison. Sans ce cadre régulateur et ces idées qui unifient les actes de l'entendement, aucune science ne serait possible. La systématisme devient ainsi le garant de la vérité : en définissant ses propres lois et en se saisissant elle-même, la raison pure évite le cercle vicieux du dogmatisme et fonde un ordre naturel qui n'est autre que le miroir de sa propre exigence d'unité. Toutefois, cet enchaînement spéculatif ne constitue que le premier jalon de l'édifice kantien ; il trouve, dans un second temps, sa finalité véritable dans la dimension pratique, où l'unité architectonique devient le socle nécessaire à l'exercice de la liberté et de la loi morale.

### 1.1. La raison pure comme instance d'auto-élucidation

Le projet kantien du système exige pour être pleinement saisi, une compréhension profonde. Pour marcher dans les pas d'un philosophe, il faut d'abord commencer par sa compréhension. « Comprendre un philosophe, c'est en un certain sens le réinventer » (Pierobon 5). Réinventer Kant ici, c'est dégager la nécessité du système comme un « tout architectonique » afin de refonder la métaphysique. Pour Kant, le système n'est pas un assemblage arbitraire, mais une unité organique dont la raison pure constitue à la fois le fondement et l'architecte.

Cependant, cette unité ne peut être décrétée : elle doit être conquise par un procès que la raison intente contre elle-même. Puisque la raison tend naturellement à franchir les limites de l'expérience pour errer dans le vide de la spéculation. « La valeur inconditionnelle que nous possédons en tant qu'êtres rationnels » (Guyer 2) impose « une discipline » (Kant 1296) rigoureuse de la raison, afin d'éviter que sa puissance ne se transforme en délire spéculatif. Cette discipline n'est pas une simple contrainte extérieure, mais un système de précaution où la raison, se prenant pour objet, installe un tribunal intérieur. Dès lors, pour Kant, avant de vouloir bâtir le système de la connaissance, la raison doit d'abord s'imposer une police intérieure pour ne pas prendre ses rêves de grandeur pour des vérités scientifiques. La Discipline de la raison pure se présente donc comme une fonction cruciale de la raison lorsqu'elle tente de s'aventurer au-delà de l'expérience sensible. Pour Kant, la discipline ne se contente pas de limiter la raison ; elle instaure :

Une législation toute spéciale, mais négative, qui, sous le nom de discipline, institue, à partir de la nature de la raison et des objets de son usage pur, comme un système de précaution et de l'examen de soi-même devant lequel aucune apparence et sophistication ne peut subsister, mais doit au contraire se trahir aussitôt, nonobstant toutes les raisons dont elle peut se farder. (1296-97)

L'objectif de Kant est de dénoncer la vaine subtilité des métaphysiciens dogmatiques. En soumettant la raison à cet examen réflexif, il dépouille les sophismes de leur éclat trompeur et les démasque grâce à la rigueur structurelle du système. L'enjeu est vital : de la réussite de cette autocritique dépend le salut ou la ruine de la métaphysique. Cette mise à nu soulève alors le problème de la réflexivité transcendante : comment la raison peut-elle être à la fois le juge et l'architecte de son propre tribunal ? Kant résout cette circularité apparente en montrant que la raison ne se contente pas de s'observer ; elle s'élève au-dessus de ses processus pour isoler les principes *a priori* qui rendent la connaissance possible. Elle découvre ainsi qu'elle est une sphère à part, si unifiée qu'on ne peut en modifier une partie sans ébranler l'ensemble. Dès lors, l'architecture n'est plus seulement une méthode, mais l'expression de la nature même de la raison. En se soumettant à la critique, la raison passe d'une unité technique (un agrégat de savoirs) à une unité architectonique (un système organisé selon des fins). Cette systématisme n'est pas une option, mais une disposition innée qui pousse la raison à « ne

retrouver de repos que dans l'achèvement de son cercle » (Kant 1359). En définissant ses limites, la raison ne s'appauvrit pas ; elle fonde la légitimité de son usage et ouvre la voie à une métaphysique scientifique.

### **1.2. De la méthode transcendantale à l'unité architectonique : la fondation du système**

L'exigence de système au sein de la *Critique de la raison pure* s'incarne dans la méthode transcendantale. Plutôt que d'analyser les objets, cette démarche interroge notre propre faculté de connaître *a priori*. Elle offre à la raison un accès privilégié au système en substituant au tâtonnement empirique un plan architectural rigoureux. En isolant les conditions de possibilité de toute expérience, la raison ne se contente plus de répertorier ses facultés ; elle dessine les plans d'un édifice où chaque concept occupe une place nécessaire. Ce passage de l'introspection à la construction législatrice transforme ainsi la critique en une véritable fondation du système philosophique.

Le problème du système chez Kant impose une refonte de la métaphysique, où la systémativité n'est plus une option mais une nécessité. Cette exigence est rendue possible par la nature même de la raison pure, qui se présente comme un tout organique et non comme un simple agrégat. En réalité, le fonctionnement de la raison pure obéit à des lois internes unifiées qui structurent toute pensée et toute expérience. C'est précisément ce que Kant énonce en ces termes : « notre raison est elle-même un système, quoique dans son usage pur [...] elle ne soit qu'un système de recherche » (1316). Ainsi, dans son essence même, la raison se définit comme une structure de principes *a priori* organisant la totalité du connaissable afin de fonder la métaphysique comme science. Pour Kant, la sensibilité, l'entendement et la raison sont trois facultés distinctes dont la coopération est indispensable à la connaissance : « toute notre connaissance commence par les sens, passe de là à l'entendement et finit par la raison. Il n'est pas en nous de faculté au-dessus de cette dernière » (1016). Ici, la raison apparaît comme une faculté de totalité qui unifie le savoir en lui donnant une forme architectonique. Cette capacité à organiser la connaissance selon un principe unique fait de la raison humaine une entité « de par sa nature, architectonique, c'est-à-dire qu'elle envisage toutes les connaissances comme appartenant à un système possible » (Kant 1125-26). Cette exigence signifie que la raison doit intégrer chaque fait dans une structure où chaque partie est déterminée par le tout. Si Kant s'appuie sur l'analogie des mathématiques, il souligne l'impossibilité de réduire ce

mouvement à une simple démarche géométrique. Contrairement à la physique qui dépend d'un contenu extérieur, l'enjeu est ici radicalement différent : l'objet que la raison cherche à comprendre n'est autre qu'elle-même. Ce qui est décisif, c'est la capacité de la raison à s'auto-constituer en système indépendant, trouvant en sa propre structure sa seule légitimité.

Ce cheminement vers le système révèle une double nature de la raison. Kant se rend compte que la raison est à la fois l'instrument qui rend possible la métaphysique et l'objet même que nous étudions. Cette unité est incontournable : la raison accepte de se soumettre à un tribunal intérieur, sans le secours de l'expérience, au risque de tout perdre de ses illusions extérieures. L'originalité de Kant réside dans ce double statut : la raison est phénomène lorsqu'elle se soumet à la Critique comme objet d'étude, mais elle est noumène lorsqu'elle répond par elle-même à sa propre destination. Elle devient alors pratique dès qu'elle se rapporte à l'homme. Ici, le principe premier n'est plus une entité métaphysique comme l'âme, mais la liberté. En plaçant la liberté au fondement, Kant substitue au dogmatisme une métaphysique de l'autonomie. En toute rigueur, l'unité architectonique de la raison n'est pas une simple exigence logique, mais la condition de possibilité de la liberté comme « clé de voûte » de tout l'édifice de la raison pure. En soumettant la raison à sa propre législation, Kant transforme l'obligation de système en un acte d'autonomie souveraine : le système n'est plus une prison conceptuelle, mais l'espace même où la raison réalise sa destination finale.

## **2. L'accomplissement pratique du système : la liberté comme destination de la raison**

Pour résoudre l'impasse de la métaphysique, Kant place la liberté au fondement du système. En s'élevant au-dessus de l'entendement, la raison soustrait l'homme à la seule loi de la causalité phénoménale. Si l'homme, en tant qu'être sensible, est soumis au déterminisme, il se découvre en tant qu'être de raison capable de dépasser cette nécessité empirique. L'autonomie se révèle ainsi par la raison, laquelle « se crée l'idée d'une spontanéité qui peut commencer d'elle-même à agir » (Kant 1168). Dans cette perspective, la liberté est dite transcendantale : elle est ce pouvoir de commencer un état de soi-même. Puisque ce commencement absolu prend sa source dans la structure même de nos facultés, la raison s'impose comme le fondement ultime de la liberté. Elle est ce « commencement absolument premier » (1183), une

puissance « présente et identique en toutes les actions de l'homme » (1184). Dès lors, la liberté n'est plus une simple hypothèse, mais la condition de possibilité du système, garantissant à l'homme la capacité d'être l'auteur de ses propres actes.

### **2.1. L'unité inconditionnée : la liberté comme fondement ultime du système de la raison**

La déduction de la raison pure se situe au fondement même de la liberté. Cette dernière n'est pas un simple ajout, mais une exigence de la raison qui trouve, dès la *Critique de la raison pure*, sa forme réelle. En tant qu'être de raison, l'homme accède à une double conscience : il se reconnaît d'une part comme phénomène du monde sensible, soumis au déterminisme des lois empiriques, et d'autre part comme être intelligible capable de transcender cette nécessité. Comme l'indique Kouassi, « l'homme n'a pas seulement une nature empirique, mais il a aussi une grandeur dans sa nature intelligible » (499). Cette nature phénoménale, marquée par l'inachèvement, appelle ainsi un dépassement vers le sublime. Pour Kant, l'élévation au-delà de l'entendement est indispensable, car la seule sensibilité réduit l'homme aux conditions spatio-temporelles, lui fermant l'accès à sa véritable destination. C'est ce qui ressort de ce passage crucial :

Dans la nature inanimée ou purement animale, nous ne trouvons aucune raison de concevoir quelque pouvoir conditionné autrement que de manière simplement sensible. Mais l'homme, qui par ailleurs ne connaît toute la nature que par les sens, se connaît lui-même aussi par simple aperception, et cela, à la vérité, en des actions et des déterminations internes qu'il ne peut aucunement mettre au compte de l'impression des sens. Lui-même, il est sans doute, par un côté, phénomène ; mais il est aussi, par un autre côté, c'est-à-dire eu égard de certains pouvoirs, un objet purement intelligible, puisque son action ne peut pas du tout être attribuée à la réceptivité de la sensibilité.

Ces pouvoirs nous les appelons entendement et raison. (Kant 1177)

L'exigence de s'affranchir du sensible libère l'homme d'une réduction à sa seule dimension phénoménale. Dès lors, ce n'est plus sous l'angle empirique que la raison pure révèle son sens véritable, mais dans sa vocation pratique. De ce point de vue, elle ne se contente pas de penser la liberté, elle l'affirme comme sa source et son fondement. En tant que pouvoir purement intelligible, la raison se détache du déterminisme temporel pour devenir une

causalité autonome, comme Kant l'établit ici :

La raison pure, comme pouvoir simplement intelligible, n'est pas soumise à la forme du temps ni non plus par conséquent aux conditions de la succession de temps. La causalité de la raison dans son caractère intelligible ne naît pas, ou ne commence pas dans un certain temps à produire un effet. Car autrement elle serait soumise à la loi naturelle des phénomènes. (1181)

La raison possède le pouvoir de s'affranchir du déterminisme de la nature phénoménale pour s'ouvrir à la dimension intelligible. Son autorité se déduit de l'autonomie de la raison pure, laquelle confère une unité et un sens aux rapports établis au sein de l'expérience empirique. Puisqu'elle n'est déterminée par aucune cause externe, mais par ses propres lois, la raison agit comme une puissance souveraine. En se légiférant elle-même, elle devient, selon les termes de Kant : « la condition permanente de tous les actes volontaires dans lesquels l'homme se manifeste (...) celle-ci agit librement, sans être déterminée dynamiquement, dans la chaîne des causes naturelles, par des principes externes ou internes » (1182). L'enjeu est désormais clair : la raison pure est la faculté qui permet à l'homme de s'élever au-delà des limites de l'expérience sensible pour accéder à la dimension intelligible de la réalité. Elle s'établit ainsi comme le fondement de la liberté, en substituant au déterminisme des facteurs externes une capacité d'agir selon des principes purement rationnels. Dès lors, quel est l'impact concret de cette liberté dans l'existence humaine ? Kant parvient-il réellement à concilier la liberté nouménale du sujet et la nécessité phénoménale de ses actes dans le monde ? En dernière analyse, nous verrons comment cette démarche, en plaçant la liberté au cœur du système, parvient à sauver simultanément la dignité humaine et la possibilité d'une métaphysique comme science.

## **2.2. De la souveraineté de la raison à l'autonomie du sujet : la destination pratique de l'homme**

La question de la liberté est la clé de voûte de tout le système moral de Kant. Répondre à cette préoccupation implique de ressaisir le sens même de l'acte de « percevoir ». Loin d'être une simple opération intellectuelle, la perception est, selon Maurice Merleau-Ponty, une expérience vécue et corporelle qui définit notre « être-au-monde ». Or, quel est cet être-au-monde pour l'homme contemporain ? Si pour Kant, la liberté était un postulat de la raison, elle

s'offre aujourd'hui à nous comme une évidence sensible, frappée du sceau de l'immédiateté.

Notre espace vital est désormais rythmé par l'exigence de manifestations concrètes de cette autonomie : le pouvoir de se déplacer sans entrave, la souveraineté sur son propre corps et son emploi du temps, ou encore le droit de vivre sa vie sans le poids du jugement social ou religieux. Cette liberté « perçue » s'incarne dans le refus des régimes dictatoriaux, dans la revendication d'une parole libre sur les réseaux sociaux et dans la protection farouche d'une vie privée. Ce que Kant déduisait comme une loi de la raison, l'homme d'aujourd'hui le vit comme une nécessité de son incarnation, prouvant que la liberté est devenue la texture même de notre présence au monde. Une vérité élémentaire s'offre à nous, la liberté est avant tout quelque chose qui se donne à percevoir. La liberté se lit et se perçoit dans le vécu de l'être au monde. Elle a par conséquent une visée phénoménologique. Ce constat, pour important et nécessaire qu'il est, nous dit que la liberté se présente comme une démarche phénoménologique nécessaire pour sortir de la métaphysique et clarifier ce qu'il faut entendre par le rapport entre les lois du monde sensible et la liberté.

Il nous semble qu'une telle écoute de l'expérience de la liberté peut se lire dans la démarche phénoménologique, dans son effort incessant d'élucider le sens cette préoccupation : la liberté a-t-elle un sens dans l'existence humaine ? La phénoménologie semble être le site à partir duquel le sens véritable de la liberté se découvre à nous. Est-elle l'étoile unique qui aiguillonne le penser de l'être du rapport entre l'homme et la liberté ? La phénoménologie est une démarche complexe. La phénoménologie de Heidegger et celle de Husserl ne sont pas identiques, ce qui rend les choses encore plus compliquées en abandonnant la nécessité de l'être des rapports à des ambiguïtés d'ordre phénoménologiques. Dans quelle mesure la pratique phénoménologique peut-elle rendre compte de la réalité du rapport de l'homme et de la liberté ? Pour l'expliquer, il convient de replacer la chose dans son contexte d'apparition.

La phénoménologie est susceptible d'être étudié sous un double aspect d'existence et d'essence. À la question de savoir qu'est-ce que la phénoménologie, il répond :

La phénoménologie, c'est l'étude des essences, et tous les problèmes, selon elle, reviennent à définir des essences : l'essence de la perception,

l'essence de la conscience, par exemple. Mais la phénoménologie, c'est aussi une philosophie qui replace les essences dans l'existence et ne pense pas qu'on puisse comprendre l'homme et le monde autrement qu'à partir de leur facticité. (Merleau-Ponty I)

Sous son aspect essentiel, la phénoménologie s'intéresse aux structures de l'être en tant qu'être. Sous l'aspect existentiel, l'être est mis en relation avec l'homme dans sa réalité concrète et subjectivement vécue. C'est justement dans ce double aspect de la phénoménologie que va s'inscrire Merleau Ponty pour aborder la liberté en sa vérité substantielle. La lecture phénoménologique de Merleau-Ponty de la liberté consistera à chercher l'essence de la liberté comme un fait incontournable. Encore faut-il comprendre l'essence ici, comme le point à partir duquel l'essence et l'existence prépare fluidement leur nuit de noce. Mais, n'avons-nous pas perdu le chemin kantien ? En quoi la thèse de l'être de la liberté est-elle nécessaire ?

En conséquence, si l'on veut parler de l'être de la liberté dans le monde, il doit être présupposé comme un « déjà là » (Merleau-Ponty I), c'est-à-dire qu'il faut faire un retour à l'expérience vécue, directe et sensible, avant tout jugement intellectuel ou scientifique. L'homme est dans le monde en vue d'en faire une expérience profonde. La liberté n'est pas totalement achevée et clarifiée, l'homme est dans le monde et c'est dans le monde qu'il doit manifester sa liberté. La liberté est donc une conquête puisqu'elle doit se placer constamment dans la capacité de donner une signification au monde par notre engagement dans une situation donnée. Elle nous engage dans une situation c'est-à-dire dans un monde qui nous impose des contraintes.

Déterminer phénoménologiquement l'être de la liberté ne se réduit pas à une série d'actions libres, car la liberté est la structure de notre être au monde qui rend l'action possible, indépendamment du fait que nous subissons des contraintes ou non. Ce qu'il faut saisir c'est que pour Merleau Ponty, la liberté est la condition fondamentale de l'existence, sous-jacente à toute action. Ainsi, l'achèvement de la liberté et de l'homme à la liberté est lié à la lutte qui libère et prend sens dans « notre engagement effectif dans le monde ». (Merleau-Ponty IX). Par un discours visant à une compréhension rationnelle qui dépasse les simples limites et révèle que le rapport de l'homme à la liberté est concret, la phénoménologie devient une voie, un chemin. Selon lui : « la phénoménologie se laisse pratiquer et reconnaître comme manière ou comme style, elle existe comme mouvement, avant d'être parvenue à une

entière conscience philosophique » (Merleau Ponty II).

La phénoménologie, dans sa filiation husserlienne réinvestie par Merleau-Ponty, impose une attention rigoureuse car elle privilégie la description sur l'explication. Comme le souligne Merleau-Ponty : « Le réel est à décrire, et non pas à construire ou à constituer. Cela veut dire que je ne peux pas assimiler la perception aux synthèses qui sont de l'ordre du jugement, des actes ou de la prédication » (IV). Entamer le projet d'un dépassement de la métaphysique classique, c'est donc s'acheminer vers une vérité radicale : la priorité de l'homme sur le monde.

Revenir à l'homme saisi comme conscience, c'est opérer cette réduction par laquelle le monde se déploie dans sa clarté originelle. Dès lors, l'ontologie doit se transmuier en phénoménologie : là où la métaphysique traditionnelle figeait la liberté dans un concept abstrait, la phénoménologie s'attache à décrire l'état concret de l'action. Elle délaisse l'homme-objet - ce produit des déterminismes biologiques ou sociaux - pour retrouver le sujet conscient, seul véritable moteur du sens que la science a fini par occulter. Toutefois, se disposer à cette auto-révélation de la vérité exige, selon Merleau-Ponty, une véritable cure. Il nous faut quitter le sol rassurant des certitudes scientifiques qui prétendent expliquer le rapport de l'homme à sa propre liberté. Y répondre, c'est comprendre que :

La science n'a pas et n'aura jamais le même sens d'être que le monde perçu pour la simple raison qu'elle en est une détermination ou une explication. Je suis non pas un « être vivant » ou même « un homme » ou même « une conscience [...] - je suis la source absolue : mon existence ne vient pas de mes antécédents, de mon entourage physique et social, elle va vers eux et les soutient. (Merleau-Ponty III)

La phénoménologie replace l'expérience vécue au cœur de la connaissance. En méditant le lien entre cette vérité et l'existence, on comprend que l'essence de l'homme est le fondement de tout savoir : la conscience n'est pas un simple réceptacle, elle est le mouvement par lequel le monde prend sens. Dès lors, la liberté ne peut se définir par une logique individualiste qui isolerait les sujets. Elle se déploie dans l'entrecroisement des expériences : notre liberté n'est pas une abstraction solitaire, elle est un engagement au sein d'un monde que l'on partage avec autrui. C'est dans cette rencontre des perspectives que la liberté trouve sa réalité concrète.

Marquons à présent un court silence de recueillement ! Ce silence

permet d'établir ceci : le legs des traces laissées par les expériences du passé nourrit le patrimoine spirituel des générations à venir. Ces connaissances sont des arbres plantés dans la conscience, formant une historicité transcendante. Comprendre, c'est prendre appui sur les autres pour honorer notre dette envers leur héritage. Comme l'écrit Husserl, il existe une unité qui lie les générations de philosophes dans leur vouloir commun (Husserl 81).

Ce passé comme trace a permis de comprendre que Kant était animé par la conviction d'offrir à l'homme une place centrale dans l'élaboration du savoir. La métaphysique kantienne, loin d'être isolée, est le fruit d'un effort collectif. Selon Kouassi, Kant insiste sur ce qui est commun à tous et dépasse l'avis individuel (553). Dans la *Critique de la raison pure*, ce saut hors du monde phénoménal vers la région de l'impensé - le transcendantal - révèle l'acte d'une conscience qui dépasse chaque connaissance finie. Les questions sur la grandeur ou la variation du temps trouvent ici leur réponse : la métaphysique ne contredit pas les sciences, elle les complète et les transcende par les dispositions *a priori*.

Cependant, la critique de Merleau-Ponty à l'égard de la conception kantienne est sans équivoque. Selon lui, Kant a commis l'erreur de vouloir fonder la liberté sur une souveraineté abstraite de la raison pure, en la reléguant au seul domaine de la morale formelle. En agissant ainsi, il a fait de la liberté un « fantôme » : une puissance purement consciente, déconnectée de la vie sensible. Dans *Le Visible et l'Invisible*, Merleau-Ponty exige que le domaine théorique soit mis en retrait. La pensée ne doit plus être ce regard surplombant qui prétend constituer le monde à distance ; contrairement à la démarche kantienne, elle ne part pas d'un système théorique pour déduire une pratique, mais s'immerge dans l'expérience brute. La liberté n'est plus une loi intelligible, elle est l'épaisseur même de notre contact avec le réel.

L'approche phénoménologique juge la théorie kantienne de la liberté insuffisante. L'échec de Kant réside dans la rupture instaurée au cœur même de la philosophie transcendante : en séparant le sujet du monde, il a survolé la liberté au lieu de l'habiter. Husserl et Merleau-Ponty entendent alors réinventer cet héritage : pour résoudre l'impasse, la liberté ne doit plus opposer ses termes, mais les saisir comme les moments d'une seule et même réalité. Si elle se manifeste pratiquement dans l'extériorité spatiale, elle témoigne d'une intériorité qui, elle, demeure dans l'obscurité.

Cette obscurité révèle la fragilité de notre perception, une fragilité qui

ébranle l'image que l'homme se fait de lui-même. C'est ici qu'il faut se battre pour reconnaître l'homme comme personne car, comme l'affirme Emmanuel Mounier, « la personne n'est pas un objet » (Mounier 5). La phénoménologie de la liberté devient ainsi la révélation d'une puissance qui, tout en transcendant l'homme, constitue sa dignité. Elle ouvre un espoir grandissant : la liberté n'est pas une donnée de nature, elle est une conquête. Mais ce mouvement vers l'absolu ne nous ramène-t-il pas, in fine, à l'exigence d'une liberté transcendantale réconciliée avec le sensible ?

Le retour à la liberté transcendantale se traduit chez Kant par la recherche de l'idéal. Sa force réside dans sa capacité à désigner l'homme comme le cœur même de la liberté. Kant lui rend la parole : c'est au sujet de dire en quoi la liberté authentique parvient à sa pleine effectivité. La liberté devient alors le trait fondamental de la condition humaine, accédant à l'ordre de l'essentiel. Comme l'écrit Kant : « Liberté et nature, chacune dans son sens complet, se rencontreraient ensemble et sans aucun conflit dans les mêmes actions, selon qu'on les rapproche de leur cause intelligible ou de leur cause sensible » (Kant 1174). L'originalité kantienne consiste à affirmer que, bien que l'homme soit un être de nature soumis au déterminisme, il demeure un être de liberté. Cette liberté devient la marque distinctive de l'humain. En ce sens, l'essence de l'homme s'exprime dans l'acte d'agir dans le monde ; et dans cet acte même, c'est la question de l'homme qui est posée.

Si l'homme est fondamentalement un être d'existence, et si l'existence est le mouvement par lequel la vie s'accroît, c'est que la vie est au cœur même de la liberté. Chez Kant, le sens de cette liberté prend sa source dans la raison pure pour s'objectiver dans l'existence à travers la morale. Ainsi, l'homme n'est libre que lorsqu'il habite authentiquement l'espace éthique. Comme le souligne André Comte-Sponville : « La morale commence où nous sommes libres : elle est cette liberté même, quand elle se juge et se commande » (Comte-Sponville 17). En ce sens, la liberté ne trouve sa vérité que dans l'action morale. Une évidence s'impose alors : si tu renonces à voler un objet par simple peur du vigile ou du système de surveillance, « ce n'est pas de l'honnêteté ; c'est du calcul » (Comte-Sponville 18). Une telle action n'est pas morale car elle relève de la prudence ou de la précaution, et non de l'exercice souverain de la liberté.

Pour Kant, la morale est ce que l'on exige de soi, indépendamment du regard d'autrui ou des menaces extérieures, au nom du devoir et de l'humanité.

Elle est l'ensemble des règles auxquelles on se soumettrait même si l'on était invisible ou invincible. Cela implique que la morale ne s'épuise pas dans la sphère spatio-temporelle, mais s'ancre dans un lieu métaphysique. N'est-ce pas là signifier que la morale se pense comme l'unité de l'intériorité et de l'extériorité de l'homme ? Une telle unité suppose une intériorité souveraine qui guide l'agir extérieur.

La morale répond à la question fondamentale : « Que dois-je faire ? » (Kant 25). Elle repose sur l'idée que seul l'homme est cet « être raisonnable qui ait la faculté d'agir d'après la représentation des lois » (274), c'est-à-dire selon ses propres règles et en toute liberté. En arrière-plan de cette capacité à résister aux penchants naturels se trouve une idée profonde : la sublimation des instincts. Ce dépassement de soi et cette maîtrise des mobiles sensibles permettent à l'homme de faire place à autrui. La vraie valeur d'une action ne réside donc pas dans ce qui est visible, « mais dans ses principes intérieurs » (267), ces mobiles secrets qui relèvent de la raison pure et d'une intention désintéressée.

En dernière analyse, cette intention pure, que Kant logeait au cœur de la raison, ne demeure pas une relique métaphysique ; elle s'affirme, pour l'homme moderne, comme l'ultime rempart de sa dignité. Face à une société de plus en plus régie par l'efficacité technique, les algorithmes de prédiction et les déterminismes sociaux, l'intention pure est cet espace d'irréductibilité où le sujet reprend la parole. Elle est ce sanctuaire intérieur qui permet de refuser le simple calcul d'intérêt pour agir au nom d'un impératif supérieur.

La dignité humaine ne réside plus seulement dans ce que l'homme réussit à produire, mais dans la qualité de son vouloir. Là où la technique réduit l'individu à une donnée ou à une fonction, l'intention pure le restaure comme personne. Elle prouve que, même au sein d'une « situation » contrainte, l'homme conserve le pouvoir de donner un sens à ses actes. En agissant non par peur ou par automatisme, mais par une volonté consciente et désintéressée, le sujet moderne échappe à la réification.

Ainsi, la liberté « perçue » par Merleau-Ponty et la liberté « déduite » par Kant se rejoignent dans un engagement éthique radical. La dignité n'est pas un état de fait, c'est une conquête quotidienne de l'esprit sur la matière. En transformant chaque geste technique ou social en un acte de conscience, l'homme prouve que l'architecture de la raison n'est pas un édifice du passé, mais l'horizon vivant de sa liberté. Il s'établit alors comme le seul

véritable législateur de son destin.

### Conclusion

Conclure est un exercice délicat, particulièrement en philosophie où l'on peut se demander s'il est réellement possible de clore un travail de pensée. Comme le souligne Flaubert, « la bêtise consiste à vouloir conclure » (680). Le parcours effectué aux côtés de Kant nous conforte dans cette idée : il semble impossible d'épuiser une question abordée par l'auteur, et encore moins l'intégralité de son système, avec la complétude que l'entreprise exigerait. Nous ne saurions donc prétendre ici à une fin définitive.

Toutefois, cette impossibilité n'autorise pas à renoncer à l'effort de compréhension, ni à succomber au découragement face à une pensée jugée hermétique. Si la langue de Kant dérouté, c'est qu'elle est celle de la raison pure. Ce sentiment d'égarement vient peut-être du fait qu'à force de présumer de notre direction, nous avons délaissé le véritable chemin de la pensée. Pour rejoindre Kant, nous avons suivi la voie de la raison, dont le rôle est de rendre les prédicats déterminables pour l'entendement. Le système kantien s'établit ici comme un acte de réflexion : la raison se penche sur elle-même grâce à l'idée transcendante. Ce « concept originnaire » (Kant 1197) devient alors le concept d'un objet singulier, intégralement déterminé par l'idée, que Kant nomme « idéal de la raison pure » (1192). La raison pure est ainsi le moteur de la systématisme kantienne ; c'est elle qui orchestre le tout en articulant la logique et le transcendantal.

C'est précisément dans cet achèvement du système que s'opère la bascule vers l'existence. Par cette démarche, Kant démontre que ce qui est scientifiquement possible l'est aussi métaphysiquement, levant toute opposition interne à la raison. En découvrant que la raison peut s'affranchir des déterminismes de la nature phénoménale, Kant la place au cœur de la liberté humaine. Dès lors, la raison ne se contente plus de connaître : elle devient le fondement même de l'action morale. En définitive, la phénoménologie ne contredit pas le système de la raison ; elle lui offre son ultime terrain de vérité. La liberté n'est plus seulement une structure intelligible surplombant l'existence, elle devient la texture même de nos luttes et de nos choix. En percevant sa liberté dans l'action morale et sociale, l'homme réconcilie enfin l'essence et l'existence. Le sujet n'est plus un spectateur désincarné, mais le seul véritable législateur d'un destin qu'il forge

à chaque geste, prouvant que l'architectonique de la raison et la fragilité de la vie se rejoignent dans un même souffle de dignité.

### Œuvres citées

- Comte-Sponville, André. *Présentations de la philosophie*. Albin Michel, 2000.
- Flaubert, Gustave. "Lettre du 4 septembre 1850 à Louis Bouilhet." *Correspondance*, tome 1, Gallimard, 1973.
- Folscheid, Dominique. *La philosophie allemande de Kant à Heidegger*. PUF, 2012.
- Grapotte, Sophie, Mai Lequan, et Margit Ruffing. *Kant et la science, la théorie critique et transcendantale de la connaissance*. J. Vrin, 2011.
- Guyer, Paul. *Kant*. Routledge, 2006.
- Husserl, Edmund. *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*. Gallimard, 1962.
- . *La philosophie comme science rigoureuse*. Translated by Marc de Launay, Presses Universitaires de France, 1989.
- Kant, Emmanuel. *Critique de la raison pratique*. Translated by Luc Ferry and Heinz Wismann, *Emmanuel Kant: Œuvres philosophiques II*, Gallimard, 1985.
- . *Critique de la raison pure*. Translated by Alexandre J. L. Delamarre and François Marty, based on the translation by Jules Barni, *Emmanuel Kant: Œuvres philosophiques I*, PUF, 1980.
- . *Logique*. Translated by L. Guillermit, J. Vrin, 1989.
- . "Réponse à la question: Qu'est-ce que les Lumières?" Translated by Heinz Wismann, *Emmanuel Kant: Œuvres philosophiques II*, Gallimard, 1985.
- Kouassi, Kpa Yao Raoul. *Analogie et science chez Emmanuel Kant*. Thèse d'État, Université Félix Houphouët-Boigny de Cocody, 2013.
- Lalande, André. *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*. 18th ed., Presses Universitaires de France, 1996.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Gallimard, 1964.
- . *Phénoménologie de la perception*. Gallimard, 1945.
- Morais, Marceline. "Le concept de système chez Kant." *Études kantienne*, vol. 2, no. 1, 2014.
- Mounier, Emmanuel. *Le personnalisme*. PUF, 1979.
- Pierobon, Frank. "L'architectonique kantienne. Existe-t-elle comme méthode?" *Kairos: Revue de la faculté de philosophie de l'université de Toulouse-Le Mirail*, no. 22, 2003.

- . *Kant et la fondation de l'architectonique*. Jérôme Millon, 1990.  
---. *Système et représentation*. Millon, 1993.

#### About the Author

**Arsène Waota De Pogban Touré** est Docteur en philosophie (Université Félix Houphouët Boigny Cocody [Côte d'Ivoire]), spécialisé en métaphysique et en esthétique. Ses recherches doctorales ont porté sur la notion de système chez Kant, au terme duquel il a consacré l'article « L'idée de Dieu et le fondement du système kantien » dans la revue dénommée : journal de communication scientifique et technologie, Édition IPNET (Côte d'Ivoire). Au-delà de l'exégèse kantienne, ses travaux actuels explorent les articulations entre la pensée systémique et les enjeux de la science, du numérique, de la politique, de la morale, de la religion et de l'éducation.

#### How to cite this article/Comment citer cet article:

**MLA:** Touré, Arsène Waota De Pogban. "Architectonique et Liberté : le double procès de la raison pure chez Kant." *Uirtus*, vol. 6, no. 1, April 2026, pp. 288-304, <https://doi.org/10.59384/uirtus.apr2026.n160>.