

UNIVERSITÉ PARIS-OUEST-NANTERRE-LA DÉFENSE
200, Avenue de la République
92001 NANTERRE CEDEX

Année 2008-2009

NOTES DE COURS A DIFFUSER

sur

Kant et la critique de la métaphysique dans la

Critique de la raison pure.

1^{ère} Partie.

LLPHI 414 & LLHUM 432 — PHILOSOPHIE MODERNE

Enseignant : M. Jean SEIDENGART

Kant et la critique de la métaphysique dans la *Critique de la raison pure*.

Il serait inexact et contraire à la pensée de Kant de réduire la "révolution copernicienne" à l'idée que les objets de l'expérience se règlent sur les concepts purs de l'entendement, ne laissant plus de place qu'à une connaissance phénoménale. Ce serait oublier que c'est précisément dans le but de constituer la *métaphysique comme science* que Kant mit en œuvre sa révolution copernicienne. La preuve en est que dès l'instauration de la solution critique, Kant rédigea une *Métaphysique de la Nature* et une *Métaphysique des Mœurs*. Ainsi, toute l'œuvre de Kant est dominée par un unique problème : « *Ist Metaphysik überhaupt möglich ?* », la métaphysique est-elle seulement possible ? Or, pour répondre à une telle question il est indispensable de dégager les conditions de possibilité de la connaissance scientifique afin de pouvoir déterminer en quel sens la métaphysique peut légitimement emprunter la voie sûre de la science et en quel sens elle doit définitivement y renoncer, même si elle doit permettre de « *s'orienter dans la pensée* ». L'objectif de ce cours sera d'étudier tout particulièrement la *Dialectique transcendantale* en nous référant de très près au texte de Kant, mais une fois seulement que les grandes lignes de l'*Esthétique transcendantale* et de l'*Analytique transcendantale* auront été tracées.

Bibliographie sommaire :

1°) Nous travaillerons le texte de la *Critique de la Raison pure*, 1781/1787, de préférence, dans la nouvelle traduction de A. Renaut, revue et corrigée (par rapport à son édition de 1997 et de 2001²), Paris, Garnier-Flammarion, 2006 ; mais on pourra également utiliser l'ancienne traduction Tremesaygues & Pacaud des PUF, rééditée dans la collection « *Quadrige* ».

Au cours des TD avec les étudiants de la Licence d'Humanités, nous travaillerons les *Prolégomènes à toute Métaphysique future* de Kant (1783), dans la traduction de Louis Guillermit, Paris, éd. Vrin, 1993², nouvelle édition revue et corrigée. Texte allemand aux éditions Reclam de Stuttgart : Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. La connaissance de l'allemand n'est pas requise, mais elle permet de vérifier les choix interprétatifs effectués par le traducteur français.

2°) Texte allemand en édition de travail commode :

Die Kritik der reinen Vernunft, en édition Reclam, avec un index utile à la fin de chaque volume, ou chez Meiner (à Hambourg), ou, mieux encore, chez Walter de Gruyter & Co, édition savante de l'Académie des sciences de Berlin (en *paper back*).

3°) Ouvrages généraux sur le kantisme et sur la première *Critique* :

V. DELBOS, *La philosophie pratique de Kant*, PUF, rééd. 1980.

J. VUILLEMIN, *Physique et Métaphysique kantienne*, Paris, PUF, 1955.

G. DELEUZE, *La philosophie critique de Kant*, PUF, 1967.

A. PHILONENKO, *L'Œuvre de Kant*, tome 1, Vrin, 1969.

F. MARTY, *La naissance de la métaphysique chez Kant*, Beauchesne, 1980.

F. ALQUIÉ, *La critique kantienne de la métaphysique*, PUF, 1968.

J. RIVELAYGUE, *Leçons de métaphysique allemande*, Grasset, t. II, 1992.

E. WEIL, *Problèmes kantien*s, Vrin, 1963.

4°) Quelques grandes interprétations :

H. COHEN, *La théorie kantienne de l'expérience*, 1885², tr. fr., Paris, Cerf, 2001.

M. HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, 1929, tr. fr. 1953, rééd. Gallimard, TEL, 1981.

E. CASSIRER/M. HEIDEGGER, *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Davos, 1929, tr. fr. Paris, Beauchesne, 1972.

Kant et la critique de la métaphysique dans la *Critique de la raison pure.*

I Introduction :

De la philosophie des « lumières » à la philosophie critique.

En Europe, au cours de la première moitié du XVIII^e siècle, se développe le courant appelé les "Lumières". Mais, pour éviter un très grave contresens, il faudrait se garder de voir dans l'*Aufklärung* la simple traduction des "Lumières" telles qu'elles furent diffusées en France. Ainsi, en France, par exemple, le courant des "Lumières" est profondément antireligieux et matérialiste. Au contraire, ce que l'on appelle l'"*Aufklärung*" revêt en Allemagne un caractère hautement spéculatif où le religieux et le philosophique sont étroitement liés. De plus, en France, on se passionne pour la psychologie, la morale et la politique en affectant du dédain pour la métaphysique et pour la religion. Ces deux dernières, au contraire, sont prépondérantes, du moins dans la formation universitaire en Allemagne.

La philosophie allemande se développe surtout dans les universités et dans les églises, présentant un caractère pesamment scolaire. Comme le dit à juste titre G. Tonelli : c'est "une philosophie de professeurs". En effet, ceci vient surtout du fait du contrôle omnipotent de l'administration sur la culture et sur l'enseignement. Enseigner <*vorlesen*>, c'était obligatoirement paraphraser le manuel imposé par les instances gouvernementales du moment. Parmi ces manuels classiques Kant a dû utiliser la *Métaphysique* de Baumgarten (1739 et 1757) et l'*Extrait de la théorie de la raison* (manuel de logique) de G.F. Meier (1752).

Précisons, enfin, que le trait caractéristique de la pensée allemande de cette époque, c'était l'absence de connaissance approfondie des sciences nouvelles. Ce qui plaçait l'Allemagne très loin derrière l'Angleterre, la France, les Pays-Bas et l'Italie. Car les travaux de Newton ne commenceront à être connus sérieusement qu'à partir de 1740-1750.

En Allemagne, l'*Aufklärung* se développe en suivant non pas Newton, mais Leibniz qui conduit à une réhabilitation de la métaphysique et de la religion. Les *Aufklärer* considèrent, comme Leibniz le fit auparavant, que la vérité ne saurait contredire la vérité. Mais, comme ils sont rationalistes et pensent que la raison est la pierre de touche de la vérité, ils considèrent que les mystères de la religion doivent être rationalisés. Il ne peut y avoir contradiction entre la vérité philosophique et la vérité religieuse. La vérité religieuse doit se rationaliser. Ainsi, on admet (comme Leibniz) que le principe de raison (qui est un principe d'intelligibilité totale) a une portée universelle. Ainsi, un philosophe dogmatique comme Wolff réduit le principe de raison suffisante au principe de non-contradiction. La méthode de la philosophie doit être aussi synthético-déductive que celle des mathématiques. Enfin, entre les vérités intellectuelles et religieuses, il y a la même différence qu'entre la connaissance claire et la connaissance confuse.

Dès sa période "précritique", Kant a combattu les "*Schwärmer*", c'est-à-dire les enthousiastes, les exaltés, qui prétendaient dépasser les limites de la raison humaine. Il condamne ces curiosités malsaines des visionnaires (cf. *Les rêves d'un visionnaire*, 1766). Kant reconnaît les mérites de l'*Aufklärung* qui combat aussi bien le mysticisme sentimental ou "*Schwärmerei*" que le scepticisme et la misologie. Toutefois,

l'*Aufklärung*, selon Kant, a tort d'ignorer les limites de la raison humaine, et c'est en cela qu'il faut placer les *Aufklärer* au-dessous de Socrate.

Kant condamne la science lorsqu'elle devient insatiable et vaine : il faut qu'elle renonce aux projets qui sont hors de la portée des hommes. Il n'est pas question de condamner la métaphysique en général, il faut qu'elle devienne la compagne de la sagesse. Pour qu'un scientifique prenne conscience de ses limites, il ne faut pas dénoncer l'inutilité d'une science, il faut que la philosophie elle-même recule ce fantôme de connaissance et nous persuade qu'il est situé hors de l'horizon humain (par exemple, la vie future). Ces thèmes de rêveries mettent en activité l'entendement humain avec ses facultés, ils attirent les hommes dans des assauts de spéculation où ils dogmatisent et réfutent, le tout indistinctement, comme c'est le cas quand il s'agit d'une recherche illusoire. Il faut le retour à une philosophie qui connaît ses démarches, ses objets, le rapport à l'entendement humain : alors, les limites se resserrent.

Ces thèmes de rêverie, Kant les reprendra dans ses œuvres critiques : tout se jugera devant le tribunal de la raison, à condition qu'elle se soit d'abord jugée elle-même. La raison, en effet, est une activité à la fois investigatrice et critique.

- Elle est investigatrice en ce sens qu'elle s'efforce d'étendre le champ de connaissance aussi loin que possible.
- Mais, si elle est ce qu'elle doit être, elle est en même temps critique, en s'interrogeant sur les conditions d'une connaissance valable. La critique de la raison par elle-même vise à déterminer la possibilité et l'étendue de notre connaissance *a priori*. Selon Kant, l'unique moyen d'extirper la "*Schwärmerei*", c'est de découvrir les limites de la raison.

* *
*

II La position du problème critique.

a) La lettre de Kant à Marcus Herz de 1772 :

Après avoir écrit sa célèbre *Dissertation Inaugurale sur la forme et les principes du monde sensible et intelligible* (1770), Kant reçoit plusieurs critiques de ses amis (Mendelssohn, Lambert et Sulzer) qui le conduisirent à formuler dans toute sa plénitude le problème critique. Voici comment Kant formula lui-même le problème dans une lettre célèbre à son ancien élève et confident Marcus Herz du 21 février 1772 :

« Tandis que je méditais, [...] je remarquais qu'il me manquait encore quelque chose d'essentiel que, tout comme d'autres, j'avais négligé dans mes longues recherches métaphysiques, et qui constitue, en fait, la clef de l'énigme tout entière, celle de la métaphysique jusqu'ici encore cachée à elle-même. Je me demandais, en effet, à moi-même : quel est le fondement sur lequel repose la relation de ce que l'on nomme en nous représentation à l'objet? »¹.

C'est bien le problème du transcendantal qui est posé ici, si l'on entend sous ce terme de transcendantal tout ce qui rend compte *a priori* de la relation sujet objet, ou plutôt du rapport du sujet connaissant avec sa connaissance. Certes, parmi toutes nos représentations, la question de l'origine de nos représentations sensibles ne fait pas vraiment problème puisque nos sens sont affectés par les réalités sensibles que coordonnent les "formes *a priori* de la sensibilité" à savoir : le temps et l'espace. Pour ce qui est des représentations mathématiques, leurs principes sont *a priori* et elles sont construites dans les formes pures de l'intuition, comme l'a clairement montré la *Dissertation de 1770*. Enfin, subsistent les représentations propres à la métaphysique. Dans la *Dissertation de 1770*, Kant avait abordé ce problème de façon dogmatique et il l'avait résolu dans un style philosophique assez platonicien en disant :

« les représentations sensibles représentent les choses telles qu'elles apparaissent, les représentations intellectuelles, les choses telles qu'elles sont »².

Ici, dans la lettre à Herz, Kant ne reprend que négativement la distinction de la *Dissertation de 1770* en disant des représentations propres à la métaphysique : « *qu'elles ne sont précisément pas des modifications de l'âme produites par l'objet* »³. La question de vie ou de mort de la métaphysique est bien de savoir comment une représentation qui se rapporte à un objet peut être possible si, d'une part, elle n'est en aucune façon affectée par lui, et si, d'autre part, elle n'est nullement la cause de son objet, à l'instar de l'entendement infini de Dieu (ou "*intellectus archetypus*"). Certes, en morale, Kant fait une exception et reconnaît volontiers que la raison, en tant qu'elle nous fait agir par principe et par représentation d'une fin jugée bonne, constitue son objet. Mais c'est en métaphysique, et dans la perspective qui est la nôtre (c'est-à-dire celle d'un sujet limité dans sa finitude <*intellectus ektypus*> que se pose le problème. Entre les représentations métaphysiques et les représentations sensibles se pose aussi le problème de l'objectivité de la physique, c'est-à-dire celui de la connaissance scientifique des phénomènes sensibles <*Erscheinungen*> qui ne sont pas de simples apparences <*Schein*>. Comme on sait, ce n'est qu'après avoir résolu le problème de l'objectivité de nos concepts purs (qu'il appelait les "inanalysables" durant la période précritique, et qu'il appellera les "catégo-

¹ Kant, Lettre à Marcus Herz du 21 février 1772, in Pléiade, tome 1, p. 691 ; Ak, X, 130. Notez que la dernière cote qui figure d'ailleurs dans les marges de l'édition de la Pléiade, est celle de l'édition savante des œuvres complètes de Kant réalisée par l'Académie des sciences de Berlin (Ak = Akademie ; X = tome X, suivi du numéro de la page de cette édition).

² Kant, *Dissertation de 1770* ; Ak, II, 393, tr. fr. Pléiade, tome 1, p. 637-638.

³ Kant, Lettre à Marcus Herz du 21 février 1772 ; Ak, X, 130, tr. fr. Pléiade, tome 1, p. 692.

ries" dans la *Critique de la raison pure*), que Kant détiendra la clef de l'énigme où était encore enfermée la métaphysique. Mais regardons de près ce texte très "parlant" :

« Dans la *Dissertation de 1770*, je m'étais contenté d'exprimer la nature des représentations *intellectuelles* de façon purement *négative*, en disant qu'elles n'étaient point des *modifications* de l'âme par l'objet. Mais comment donc était possible autrement une représentation qui se rapporte à un objet sans être d'aucune façon *affectée* par lui, voilà ce que j'avais passé sous silence. J'avais dit : les représentations sensibles représentent les choses telles qu'elles apparaissent, les représentations *intellectuelles*, les choses telles qu'elles sont. Mais par quel moyen ces choses nous sont-elles donc données, si elles ne le sont pas par la façon dont elles nous affectent? Et si de telles représentations intellectuelles reposent sur notre activité interne, d'où vient la concordance qu'elles doivent avoir avec des objets qui ne sont pourtant pas produits par elle? Et d'où vient que les *axiomes* de la raison pure concernant ces objets concordent avec eux sans que cet accord ait pu demander le secours de l'expérience? En *mathématiques*, cela peut se faire, puisque les objets pour nous ne sont que des grandeurs et, en tant que grandeurs, peuvent être représentés par l'acte d'engendrer leur représentation en prenant plusieurs fois l'unité. Par suite les concepts de grandeurs peuvent se former d'eux-mêmes, et leurs principes être constitués *a priori*. Mais sous le rapport des *qualités*, comment mon entendement va-t-il construire de lui-même, entièrement *a priori*, des concepts de choses avec lesquels les choses doivent nécessairement s'accorder ; comment va-t-il établir sur leur possibilité des principes *réels*, avec lesquels l'expérience doit fidèlement s'accorder quoiqu'ils en soient indépendants. Ces questions entraînent toujours une obscurité concernant la faculté de notre entendement : d'où lui vient cet accord avec les choses mêmes ?

Platon prenait, comme source originelle des concepts purs de l'entendement, une ancienne intuition spirituelle de la divinité, Malebranche une intuition permanente et encore actuelle de cet être originel. Différents moralistes firent justement de même en ce qui concerne les premières lois morales. Crusius admit certaines règles innées de jugement, et certains concepts que Dieu a déjà implantés dans l'âme humaine sous la forme qu'ils doivent avoir pour se trouver en harmonie avec les choses. De ces *systèmes*, le premier pourrait se nommer *influxus hyperphysicus*, et le dernier *harmonia praestabilis intellectualis*. pourtant le *deus ex machina* est, dans la détermination de l'origine et de la validité de nos connaissances, ce qu'on peut choisir de plus extravagant, et il comporte, outre le cercle vicieux dans la série logique de nos connaissances, l'inconvénient de favoriser tout caprice, toute pieuse ou creuse chimère »⁴.

Donc, Kant écarte les réponses traditionnelles du vieux rationalisme : la réminiscence platonicienne, la vision en Dieu de Malebranche, et l'harmonie préétablie leibnizo-crusienne.

La solution du problème critique passe, pour Kant, par la "révolution copernicienne", ce après quoi il lui faudra rendre compte du processus qui constitue au niveau de l'entendement les phénomènes (ou divers éparpillé, recueilli et simplement coordonné par la réceptivité) en objets déterminés de la connaissance. Mais ce dernier point ne recevra de solution achevée que lors de la seconde édition de la *Critique de la raison pure* (1787), dans ce que Kant appellera la "*Déduction transcendantale*" et dans sa théorie de l'imagination médiatrice entre la sensibilité et l'entendement. A cet égard M. A. Philonenko a parfaitement raison de dire dans sa préface à la traduction de la lettre à Herz que nous venons en partie d'analyser : « *qu'elle peut être considérée comme le début de la métaphysique moderne* »⁵.

* *
*

⁴ Kant, Lettre à Marcus Herz du 21 février 1772 ; Ak, X, 130-131, tr. fr. Pléiade, tome 1, p. 692-693.

⁵ Philonenko, traduction de la lettre à Herz de 1772, in *Dissertation de 1770*, Paris, Vrin, 1976, p. 129.

b) La méthode critique chez Kant⁶ :

Pour Kant, il s'agissait de montrer dans ce texte que lorsque la raison s'engage dans une solution dogmatique des grands problèmes métaphysiques, son effort est inutile et il est nécessairement condamné à l'échec. Certes, la raison ne saurait éviter ces problèmes, car ils lui sont imposés par sa nature même. La crise de la métaphysique signifie l'incapacité à lui donner le statut d'une science. Prendre une attitude d'indifférence à l'égard des recherches métaphysiques ce serait de l'affectation. Même ceux qui ne cessent de disserter sur la stérilité de la métaphysique et qui ne cessent de prétendre qu'ils sont intéressés seulement par les problèmes scientifiques, débouchent en fin de compte sur la métaphysique. C'est une marque de maturité de la part du XVIII^e siècle et de l'*Aufklärung* que de refuser de se prendre au piège de la métaphysique. Cependant, on ne peut y renoncer. Il faut juste passer d'une manière dogmatique (démarche de la raison sans critique préalable) à une manière critique de philosopher qui se donne pour tâche de passer au crible de la raison pour se demander comment nous pouvons connaître ce que nous connaissons. C'est lorsqu'on connaîtra le pouvoir et les limites de la raison qu'elle renoncera aux prétentions sans fondement ; elle s'attellera à une tâche à sa mesure et sera consciente de son propre statut.

Si la raison est dans l'embarras, c'est qu'il y a un malentendu de la raison avec elle-même. Au sens large du mot, la raison <*Vernunft*> est la faculté de connaître *a priori*, c'est-à-dire indépendamment de l'expérience. Elle nous fournit les principes d'une connaissance *a priori* ; donc, elle est pure, car elle se présente comme un système de connaissances *a priori*. Au sens restreint du mot, Kant oppose la raison <*Vernunft*> à l'entendement <*Verstand*>. C'est une reprise de la définition de Leibniz qui y voit une faculté. Toutefois, il y a un élément nouveau dans la conception kantienne de la raison :

-Pour Leibniz, la raison est indépendante de l'expérience, car elle porte sur des vérités nécessaires, universelles et éternelles.

-Pour Kant, la raison est un système de *catégories* et de *principes*. (catégories = concepts purs de l'entendement qui sont des fonctions liantes, c'est-à-dire qui opèrent une synthèse du divers que nous fournit l'intuition sensible ; principes = ce sont les règles qui président à l'application des catégories à l'expérience).

Un des thèmes les plus importants de la *Critique de la raison pure*, c'est que l'on fait des principes un usage valable dans la mesure où cet usage est *immanent* aux conditions de l'expérience possible. D'où la nécessité d'aller d'une explication à une autre sans jamais achever l'explication. C'est dans ce cas que l'usage des principes, inévitable dans l'expérience, est en même temps garanti par eux. Soit, par exemple, le principe de substance : les phénomènes contiennent quelque chose de changeant et quelque chose de permanent (le permanent étant le substrat de l'objet). Ce principe s'applique à l'expérience et il est confirmé par l'expérience. D'où les concepts de conservation de la masse et de la force vive.

Mais il y a une rage de connaître de la part de la raison (prise au sens restreint, c'est-à-dire comme opposée à l'entendement). Cette rage finit par l'aveugler : elle s'efforce d'accéder à une explication totale et définitive. Les questions qui se posent lorsque la raison fait un usage immanent et donc légitime de ses principes (c'est-à-dire dans le champ de l'expérience possible) sont des questions qui n'ont jamais de fin. Aussi, la raison a-t-elle recours à un usage des principes qui *dépasse* l'expérience possible : elle fait alors un usage "*transcendant*" de ses principes en les appliquant au-delà des limites

⁶ Cf. *Critique de la raison pure*, Préface à la 1^{ère} édition, PUF, p. 5-7 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 63-65.

de l'expérience possible. Cet usage transcendant qui cherche à étendre l'usage des principes au-delà de l'expérience possible ne choque personne, car il n'est pas contraire au bon sens. Le bon sens applique de lui-même ses principes sans chercher de quelle manière et de quel *droit* il agit de cette façon. Pourtant, il est normal que dans l'usage transcendant des principes, la raison tombe dans la contradiction et dans l'obscurcissement, sans pouvoir arriver à des idées universellement acceptables. La raison est alors amenée à s'interroger sur elle-même et à se demander si son échec n'est pas dû à des erreurs cachées. Mais comment dépister ces erreurs qui, une fois connues, seules, permettraient de discerner le vrai du faux, alors que l'on manque de la pierre de touche de la vérité qu'est l'expérience? La raison dans ses dérèglements finit par produire la métaphysique comme un terrain d'affrontements < *Kampfplatz* >.

La métaphysique est un terme plurivoque chez Kant qui nécessite quelques précisions. Kant emploie le mot métaphysique en deux principaux sens assez différents :

1°- la métaphysique en tant qu'ontologie, c'est-à-dire science de l'être.

2°- la métaphysique en tant que science qui prétend nous faire passer *a priori* du sensible au suprasensible et que Kant appelle "hyper-physique" dans les *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

-1° La métaphysique était définie par Aristote comme science de l'être en tant qu'être, c'est-à-dire comme ontologie :

« Il y a une science qui étudie l'Être en tant qu'Être, et les attributs qui lui appartiennent essentiellement. Elle ne se confond nullement avec aucune des sciences dites particulières, car aucune de ces autres sciences ne considère en général l'Être en tant qu'Être. [...] C'est pourquoi nous devons, nous aussi, appréhender les causes premières de l'Être en tant qu'Être »⁷.

Le philosophe rationaliste dogmatique, Wolff (1679-1754), disciple de Leibniz, reprend le terme "ontologie" et lui donne comme objet la détermination des propriétés générales de tous les êtres : tant spirituels que matériels (existence, essence, possibilité, réalité, durée, etc...). Mais Wolff pensait que l'ontologie pouvait et devait être une science aussi démonstrative que les mathématiques elles-mêmes. Kant, pour sa part, pense que toute connaissance d'objet implique de l'*a priori*, mais que l'usage des concepts et principes n'est légitime que si on fait un usage *immanent* de la raison. La métaphysique est une science qui dégage tous les concepts purs de l'entendement dans la mesure où ils s'appliquent aux objets des sens et peuvent être confirmés par l'expérience. Donc, l'*ontologie* se ramène chez Kant à la *philosophie transcendantale*. En ce sens Kant ne renonce nullement à la métaphysique, puisqu'il publie juste après la première *Critique* une *Métaphysique de la nature* et une *Métaphysique des Mœurs*.

-2° La métaphysique est la science qui prétend passer, grâce à la raison, du sensible au suprasensible. Ici, la métaphysique est définie par son objet : le méta-physique, c'est-à-dire ce qui est au-delà des conditions de l'expérience possible. Lorsque la raison se donne comme tâche de suspendre la totalité du savoir humain à un absolu inconditionnel en voulant ainsi se livrer au repos comme ayant accompli son œuvre, elle fait de la métaphysique une prétendue connaissance du suprasensible.

Elle prend ainsi comme objet : la substance pensante (âme, ou psychologie rationnelle), le système complet des événements du monde (le monde ou cosmologie rationnelle), et la synthèse absolue de tout objet (Dieu, théologie rationnelle). Après avoir traité de l'ontologie générale, comme dit Wolff, on passe à la "métaphysique spéciale" :

⁷ Aristote, *Métaphysique*, Γ, 1, 1003a, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1974, tome 1, p. 171-175.

c'est-à-dire à la psychologie, à la cosmologie et à la théologie rationnelles, qui sont des connaissances rationnelles *a priori* par concept.

Ce que Kant désigne parfois par "ontologie" est une science à constituer et qui pré-suppose une *Critique de la raison pure*. Lorsque Kant dit de la métaphysique qu'elle est un "*Kampfplatz*", c'est en tant qu'elle prétend être une connaissance du suprasensible. Toutefois, il ne s'agit pas d'une désaffection personnelle, dit Kant, à l'égard de la métaphysique ; il s'agit d'un fait collectif, car certains philosophes des "*Lumières*" parlent avec mépris de la métaphysique. La philosophie des Lumières en Angleterre <*Enlightenment*> et en France se méfie des déductions et des romans de métaphysique. La seule philosophie valable étant à leurs yeux la "philosophie naturelle", c'est-à-dire la physique newtonienne qui s'élabore à partir d'un usage combiné de la raison et de l'expérience, tout en privilégiant la méthode inductive. Ce courant anti-métaphysique finit par pénétrer en Allemagne où l'on suivait pourtant l'éclectisme de Leibniz. Étant donné le mépris pour la métaphysique, celle-ci pourrait dire comme Hécube délaissée sur les remparts de Troie :

« J'étais jadis la plus grande souveraine, puissante parmi les hommes, à présent je suis exilée parmi les pauvres < [...] *modo maxima rerum, tot generis natisque potens... Nunc trahor exul inops* > »⁸.

Sous le règne des Dogmatiques (c'est-à-dire de ceux qui prétendent tout savoir et qui expriment leur opinion de manière péremptoire) son pouvoir était despotique (c'est-à-dire absolu, mais arbitraire). Elle ne laisse aucune place à la discussion. C'est pourquoi la philosophie dogmatique porte la marque de l'antique barbarie. A la longue, les gens n'admettent pas ce despote et donnent lieu à des guerres civiles (c'est-à-dire à une multiplicité de systèmes opposés entre eux). Ce despotisme provoque des discordes : à la fin, on a autant de métaphysiques que de métaphysiciens : d'où une anarchie intellectuelle. Cette attitude d'anarchie se retrouve chez les Sceptiques, c'est-à-dire chez ceux qui affirment l'impuissance politique et qui, tels les nomades, ont horreur de se fixer sur une terre. Ces Sceptiques ont tâché de rompre le lien social, c'est-à-dire de ruiner définitivement la métaphysique. Mais les métaphysiciens ont tâché de rétablir peu à peu la métaphysique. De nos jours on assiste à une tentative (cf. Locke) pour mettre la métaphysique sur la bonne voie. Chez Locke, il y a une "physiologie" de l'entendement. Locke rejette l'innéisme cartésien et montre comment les idées complexes dérivent des idées simples que l'on découvre dans l'expérience. La tentative de Locke consiste à élaborer une métaphysique non pas à partir de concepts purs, mais à partir de la vulgaire expérience commune. Mais une telle métaphysique, c'est-à-dire une reine nommée non pas par la raison, mais par le suffrage commun est non pas une véritable reine, mais une usurpatrice. Le principe du suffrage universel est impraticable ici. Après l'échec de Locke à formuler une généalogie de l'entendement, tout retomba dans un dogmatisme "vermoulu".

Au "siècle des Lumières" apparaît alors l'indifférentisme à l'égard de la métaphysique. Cet indifférentisme devait conduire à une science des connaissances métaphysiques qu'un usage maladroit avait rendues obscures, confuses et inutilisables. L'*Aufklärung* est le passage à la *maturité* :

« Notre siècle est proprement le siècle de la critique à laquelle tout doit se soumettre. La *religion*, parce qu'elle est *sacrée*, et la *législation*, à cause de sa *majesté*, veulent communément s'y soustraire. Mais elles suscitent dès lors vis-à-vis d'elles un soupçon légitime et ne peuvent prétendre à ce respect

⁸ Kant cite ici Ovide, *Métamorphoses*, XIII, v. 508-510.

sans hypocrisie que la raison témoigne uniquement à ce qui a pu soutenir son libre et public examen »⁹.

C'est donc à juste raison qu'on refuse à la métaphysique la prétention d'être une science, du moins avant d'avoir justifié sa valeur : la critique est inévitable. Mais la critique qu'on pratiquait au XVIII^e siècle doit changer. Avant d'être une critique de la métaphysique, elle doit être une *Critique de la raison pure* elle-même. Il faut s'atteler à une tâche plus difficile, à une tâche socratique : la connaissance de soi par soi-même. Cependant, alors que chez Socrate (tel que nous l'a dépeint Platon) la finalité du "*connais-toi toi-même*" était d'ordre éthique (c'est-à-dire connaître les vertus qui constituent l'essence de notre humanité), chez Kant elle est d'ordre épistémologique : convoquer la raison devant son propre tribunal. Il faut que la critique de la raison porte non point sur ses *produits*, mais sur elle-même. C'est ainsi qu'on pourra préciser un point de vue de *droit* < *quid juris* = qu'en est-il de droit ? > pour déterminer en quel sens et dans quelles limites l'usage de la raison est légitime. C'est la critique de la raison investigatrice. Elle se critique suivant "ses lois immuables et éternelles". D'où l'on voit que le terme de *critique* n'a pas le même sens que dans le long courant du siècle des Lumières où il manifestait une attitude orgueilleuse. Ici, au contraire, elle est une manifestation de sa propre modestie qui la conduit à renoncer à sa rage de connaître. Le mot "critique" vient du verbe grec "*krinein* < κρίνειν >" qui signifie examiner, juger, séparer. Ainsi, dans la *Critique de la raison pure*, avant d'énoncer un jugement philosophique, la raison se propose d'examiner les sources, l'étendue et les limites de la connaissance *a priori* (la raison pure).

* *
*

c) La révolution copernicienne¹⁰ :

La solution critique du problème de l'objectivité et du statut de la métaphysique réside essentiellement dans ce que Kant appelle sa "*révolution copernicienne*". C'est bien là recourir à une image qui doit beaucoup à l'histoire de la cosmologie même si la révolution kantienne dépasse de très loin le projet du chanoine-astronome polonais qu'était Copernic.

Pour ce qui est de Copernic, il ressort de sa démarche qu'elle s'est détachée du témoignage immédiat des sens pour construire un système du monde plus cohérent et plus unifié que celui de Ptolémée. Copernic n'est pas avant tout le défenseur de l'héliocentrisme ou de l'héliolâtrie, mais plutôt un théoricien soucieux d'extirper de la cosmologie les illusions dont notre position d'observateurs terrestres risque de faire de nous les dupes. En ce sens, Copernic montre qu'il est possible d'expliquer les mouvements célestes en tenant compte des mouvements propres aux *observateurs* que nous sommes. De Ptolémée à Copernic, on passe de l'apparence décrite (ou "sauvée" comme disait Simplicius) à l'apparence déjouée et comprise, c'est-à-dire reconduite aux raisons par l'effet desquelles l'apparence ne peut être autrement qu'elle n'est. Ce renversement opéré par Copernic n'est pas le simple passage d'un modèle cosmologique (le géocentrisme) à un autre modèle (l'héliocentrisme). Bien au contraire, c'est surtout une révolution dans la manière de penser et dans la méthode qu'effectua Copernic.

⁹ Kant *Critique de la raison pure*, Préface à la 1^{ère} édition, 1781, PUF, p. 6 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, note p. 65.

¹⁰ Cf. Kant, *Critique de la raison pure*, Préface à la 2^{ème} édition, Ak III, 11-13 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 77-79.

En cela, Kant ne s'est pas trompé. Analogiquement, du reste, Kant montre que c'est en tenant compte de l'activité du sujet (les mouvements du spectateur copernicien) que l'on peut expliquer la possibilité d'une connaissance objective. Certes, cette idée, Kant ne l'a pas empruntée à Copernic (qui ne lui sert que de référence exemplaire) mais à Lambert, auteur d'un ouvrage sur la théorie de la connaissance intitulé *Neues Organon* et publié en 1764, dans lequel on peut lire :

« Dans toute connaissance, il faut considérer le contenu ou la matière donnée par la perception, et la forme qui n'est autre que la pensée retrouvable dans les lois logiques et mathématiques ».

Cette idée souleva l'enthousiasme de Kant, dont les lettres à Lambert portent une trace très significative. Seulement, de la forme de la connaissance, au sens de Lambert, aux formes et aux fonctions liantes transcendantales de Kant, il reste un énorme pas à franchir. Ce pas consiste à faire des catégories non point des essences logiques, mais des fonctions liantes et constituantes dans lesquelles il n'y a rien à connaître, mais par l'activité desquelles nous connaissons tout ce qui est donné dans le champ de l'expérience possible. Cela revient à dire que c'est la raison (prise au sens large du terme) qui apporte à la matière de la connaissance sa forme et lui confère par là même son caractère objectif, c'est-à-dire sa nécessité et son universalité.

Est-ce à dire que Kant ait correctement compris Copernic ? Ne pourrait-on pas voir plutôt dans la révolution copernicienne de Kant une trahison à l'égard de la révolution que Copernic fit subir à la cosmologie ? En effet, avec Copernic, l'homme en tant que terrien n'est plus au centre de l'univers, puisque la Terre devient un satellite du Soleil comme toutes les autres planètes connues d'alors. C'en est fini des privilèges dont jouissait l'homme dans les cosmologies anthropocentriques et géostatiques. En revanche, Kant écrit au sujet de sa propre "révolution copernicienne" :

« Que l'on fasse donc une fois l'essai de voir si nous ne réussirions pas mieux, dans les problèmes métaphysiques, dès lors que nous admettrions que les objets doivent se régler d'après notre connaissance — ce qui s'accorde déjà mieux avec la possibilité revendiquée d'une connaissance de ces objets *a priori* qui doit établir quelque chose sur des objets avant qu'ils ne nous soient donnés »¹¹.

On a comme l'impression que Kant renverse tout bonnement Copernic et revient au géocentrisme de Ptolémée ainsi qu'à l'anthropocentrisme antico-médiéval. Et le comble, c'est que Kant compare explicitement sa solution à celle de Copernic : plus qu'une méprise, il semble que Kant ait commis un scandaleux contresens sur la signification du copernicianisme. En effet, Kant poursuit ainsi sa comparaison :

« Il en est ici comme avec les premières idées de Copernic, lequel, comme il ne se sortait pas bien de l'explication des mouvements célestes en admettant que toute l'armée des astres tournait autour du spectateur, tenta de voir s'il ne réussirait pas mieux en faisant tourner le spectateur et en laissant au contraire les astres immobiles. [...] La transformation dans le mode de penser qui est exposée dans la *ritique* et qui est analogue à l'hypothèse de Copernic, je ne la mets en place dans cette préface moi aussi que comme une hypothèse »¹².

En réalité, Kant a parfaitement compris Copernic et il pousse les conséquences de la révolution copernicienne jusqu'à ses ultimes aboutissements philosophiques les plus féconds. En fait, il convient de distinguer le statut empirique de l'homme et son statut transcendantal de sujet connaissant. Chez Copernic, ce n'est qu'en tant qu'habitant de la Terre que l'homme est satellisé autour du Soleil désormais pris comme centre de l'univers. Mais si l'on se tourne vers l'homme en tant que sujet connaissant, on décou-

¹¹ Kant, *Critique de la raison pure*, préface à la seconde édition, ; Ak III, 12 ; PUF, p. 18-19 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, -2001, p. 77-78.

¹² *Critique de la raison pure*, préface à la seconde édition, Ak III, 12, 15 ; PUF, p. 18-19 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 78 et 80 note ** de Kant.

vre qu'il est bien le centre transcendantal et épistémique capable de déjouer les illusions dont il est le jouet de par sa position de spectateur empiriquement exempt de tout privilège. C'est bien le fait du sujet transcendantal que de pouvoir surmonter et démonter les apparences dont le sujet empirique ne cesse d'être la dupe. Ce que Kant découvre à travers Copernic, ce n'est pas l'astronomie ou la science, mais les conditions de possibilité de toute connaissance. Or, ce sera précisément de ces conditions de possibilité *a priori* de la connaissance que s'occupera la *Critique* en établissant l'anatomie et la physiologie des formes *a priori* de la sensibilité et de l'entendement, tout en déterminant très rigoureusement la méthodologie à respecter dans l'exercice même de la connaissance.

Enfin, il serait inexact et contraire à la pensée de Kant de réduire la "révolution copernicienne" à l'idée que les objets de l'expérience se règlent sur les concepts purs de l'entendement, ne laissant place qu'à une connaissance phénoménale. Ce serait oublier que c'est précisément dans le but de constituer la *métaphysique comme science* que Kant a mis en œuvre sa révolution copernicienne. D'ailleurs, la preuve en est que dès l'instauration de la solution critique, Kant a rédigé une *Métaphysique de la Nature* et une *Métaphysique des Mœurs*. Ainsi, toute l'œuvre de Kant est dominée par un unique problème : « *Ist Metaphysik überhaupt möglich ?* », la métaphysique est-elle seulement possible ?

* *

*

III La structure et le dessein de la philosophie théorique.

La philosophie théorique, que développe la *Critique de la raison pure*, se propose de faire l'inventaire des éléments qui interviennent dans toute connaissance d'objet, d'en analyser le fonctionnement, d'en justifier les principes *a priori*, mais d'en limiter l'emploi légitime au champ de l'expérience possible. Il nous faut d'abord examiner les temps forts de la philosophie théorique de Kant. Pour y parvenir, revenons sur la structure même et sur le plan de la première *Critique*.

La *Préface à la seconde édition* de la première *Critique* annonce¹³ la nécessité de recourir à une analyse réflexive passant au crible de la critique les différentes connaissances relevant de la raison afin d'en dégager les méthodes, les démarches et d'en apprécier la valeur, c'est-à-dire la légitimité et la fécondité. Le ton est proprement méthodologique ici : ce ne sont pas les vérités qui comptent, mais le chemin qui y conduit. Kant procède donc à une sorte de bilan à la fois historique et systématique en passant en revue les différentes formes de connaissance où la raison a proprement un rôle prépondérant : la logique, les mathématiques, la physique et la métaphysique. On est frappé par le contraste énorme qui caractérise la voie sûre des sciences et l'échec de la métaphysique (jusqu'à présent) pour se constituer comme science. Certes, la logique n'est pas une science, mais le « vestibule des sciences » : « elle expose les règles formelles de toute pensée [...] soit *a priori* soit empirique » ; son caractère formel consiste à « faire abstraction de tous les objets de la connaissance », ainsi elle ne peut à elle seule nous pourvoir d'aucune vérité objective. Cela ne veut pas dire que Kant veut faire un simple bilan sur les acquisitions des sciences. Il veut dégager, avant tout, ce que la raison met d'elle-même dans la connaissance scientifique lorsqu'elle « détermine un objet et son concept qui doit être donné ». C'est donc essentiellement sur la mathématique et sur la physique que doit porter toute l'analyse. Ce qui les distingue, c'est que, bien qu'elles portent toutes deux sur des objets (idéalités/phénomènes), la mathématique est entièrement pure (sans *datum* empirique), alors que la physique comporte une partie pure (théories, lois, concepts) et une partie empirique (faits, observations, mesures, expérimentation).

-L'exemple des Mathématiques :

C'est une science très ancienne, mais qui, pourtant, est encore inachevée (contrairement à la logique aristotélicienne). Ce qui compte, c'est qu'elle n'est devenue science que par une « révolution dans la méthode < *Revolution der Denkart* > ». Cette révolution consista à répudier le recours à l'intuition sensible (méthode empirique), à laisser de côté les simples secours de la logique formelle (contrairement à la méthode leibnizowolffienne) qui se contente du seul principe d'identité et des seuls jugements analytiques. De façon positive, elle consista à « *construire a priori par concepts la figure* ». La raison n'est donc plus passive (contrairement à la conception empiriste ou même à l'intuitionnisme cartésien), ni à la merci du hasard (elle ne "tâtonne" pas) : elle construit elle-même son objet et ses démonstrations conformément à ses exigences naturelles.

-L'exemple de la Physique :

C'est le plus récent pour Kant, car il n'a vraiment commencé à se constituer que depuis un siècle et demi environ. Or, pour la physique comme pour les mathématiques, son succès est dû à une « révolution subite dans la manière de penser ». Les exemples de Galilée et de Torricelli rendent manifeste que l'expérimentation ne fait que tester et préciser la valeur d'un schéma intellectuel préalable qui, seul, ne suffit pas, tout comme la simple manipulation empirique n'apprend rien. Pour le cas de Galilée (1564-1642)

¹³ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak, III, 7-26 ; PUF, p. 15-30 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 73-92.

que Kant évoque en suivant la relation qu'en fait son porte-parole dans le *Discours sur deux Sciences nouvelles* (3ème journée) : la découverte est que le mouvement de la sphère le long du plan incliné est un mouvement de chute et que cette chute détermine une accélération où les espaces parcourus sont entre eux comme les carrés des temps, quelle que soit l'inclinaison du plan.

Torricelli (1608-1647), reprenant les suggestions de Galilée à propos de la mésaventure d'un maître fontainier de Florence surpris que l'eau refuse de monter dans une pompe aspirante au-dessus de 18 brasses (10,33 m) par rapport à la surface du puits. Ce fait allait à l'encontre de l'adage péripatéticien courant, selon lequel : « la nature a horreur du vide ». Torricelli dépasse l'opinion courante en concevant que l'atmosphère forme au-dessus de la surface terrestre une colonne d'air d'un poids déterminé, dont la pression sur les corps placés à cette surface s'exerce comme celle des corps solides et liquides. Ainsi, les deux "fluides" (mercure et air) se font équilibre dans le tube en U. On sait, en outre, quels succès expérimentaux remporta la théorie de Torricelli sur le vide en 1648 lors des tests réalisés par Florin Périer (beau-frère de Pascal, sur les instances de ce dernier).

Le cas de Stahl (1660-1734) est moins heureux. Du reste, Kant le rejettera au profit de l'adoption de la chimie de Lavoisier en 1793...

Dans tous les cas, Kant fait ressortir que dans l'élaboration de la science, c'est l'initiative du sujet pensant et de ses structures cognitives *a priori* qui en fonde l'objectivité. L'esprit impose ses structures *a priori* au donné pour découvrir, par delà la contingence des faits, la nécessité des lois. D'ailleurs, tel est le sens de la "révolution copernicienne" que nous avons présentée plus haut. Kant montre que c'est en tenant compte de l'activité du sujet connaissant que l'on peut expliquer la possibilité d'une connaissance objective. Dès lors tout devient clair : les mathématiques, depuis les Grecs, et la Physique plus récemment, ont été constituées comme sciences par l'activité de la raison (au sens large) qui soumet ses objets à ses exigences *a priori* : « nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons de nous-mêmes »¹⁴. La connaissance objective n'est possible que si les objets de l'expérience (donnés) se règlent sur les concepts, sur les règles et sur les principes *a priori* qui sont constitutifs de notre entendement. La connaissance résulte d'une coopération de la sensibilité et de l'entendement, et plus précisément d'une construction des données *a posteriori* de la sensibilité opérées par les fonctions liantes de l'entendement. Comme dit Kant :

« L'expérience [...] nous dit certes ce qui est, mais non point qu'il faut que cela soit ainsi, de manière nécessaire, et non pas autrement »¹⁵.

Kant ne va pas jusqu'à dire que la raison peut produire le contenu ou la matière de la connaissance ; au contraire, c'est la raison qui, en mettant en forme cette matière lui confère ainsi son objectivité en en faisant une connaissance nécessaire et universelle.

-L'échec de la Métaphysique dogmatique :

Sa première faiblesse est de n'avoir pu « s'engager dans la voie sûre d'une science ». Pourtant, son ancienneté prouve qu'elle est connaturelle à l'esprit humain. Mais elle n'a jamais établi quoi que ce soit de définitif ; au contraire, elle reste dans l'embarras, elle se perd en combats vains, rebrousse chemin et ne cesse de « tâtonner

¹⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak, III, 13 ; PUF, p. 19 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 79.

¹⁵ Kant, *Critique de la raison pure*, Introduction, note a, Ak, IV, 17 ; PUF, p. 32 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 96.

entre de simples concepts ». Pour finir ce constat d'échec, Kant soulève un paradoxe d'ordre téléologique : comment se fait-il que la raison nous pousse à des recherches où nous sommes totalement impuissants ? Kant lèvera le paradoxe au prix d'un postulat : certainement, la métaphysique a dû se fourvoyer dans sa méthode, et à son tour il lui faut opérer une révolution à la manière des sciences solidement établies : « *Peut-être, jusqu'ici, ne s'est-on trompé que de route ?* ».

L'échec de la métaphysique est-il sans issue ou bien est-il dû à une erreur de méthode ? Dans le cas où la métaphysique s'est trompée de route, on peut admettre qu'un changement dans la manière de penser pourrait lui rendre la voie du succès. En quoi consiste le changement qui peut faire sortir la métaphysique de son embarras ? Kant répond ici qu'elle doit faire une "*révolution copernicienne*" comme le firent les mathématiques et la physique. Revenant au cas de la métaphysique, Kant entend ce terme à présent en un sens non-dogmatique. Les deux parties de cette Métaphysique ou « *philosophie pure* »¹⁶ sont la métaphysique de l'usage spéculatif de la raison pure et celle de son usage pratique. Tout d'abord, la première partie de cette métaphysique n'est autre que la « *déduction de notre pouvoir de connaître a priori* ».

En elle-même, elle n'est pas la "science" (ou système de la raison pure), mais une critique (c'est-à-dire une propédeutique) qui « examine le pouvoir de la raison par rapport à toute connaissance pure *a priori* ». Ici Kant dit que sa tentative critique : « promet à la Métaphysique [...] le sûr chemin d'une science » (PUF, 20). Donc, le premier sens de la Métaphysique, c'est d'être une théorie de la connaissance, c'est-à-dire une analyse de nos facultés cognitives. Cette critique n'est pas seulement positive, elle est aussi restrictive, puisque la conséquence principale de ses recherches est de fixer les limites de l'usage légitime de notre pouvoir de connaître. Or, la connaissance humaine est limitée au « *champ de l'expérience possible* ». Mais, comme toute limite est quelque chose qui sépare deux domaines entre lesquels elle établit une différence radicale, Kant opère la distinction fondamentale entre le connaissable (les *phénomènes*) et l'inconnaissable qui demeure toutefois pensable (les *choses en soi*).

* La chose en soi <*das Ding an sich*>, c'est la chose prise en elle-même absolument, c'est-à-dire indépendamment de toute relation possible ou réelle et en dehors de toute connaissance : elle est absolument inconnue.

* Les phénomènes <*die Erscheinungen*>, ce sont les objets indéterminés d'une intuition empirique. C'est le réel tel qu'il se donne ou tel qu'il apparaît à notre capacité de représentation : « *Ce sont les représentations que les objets produisent en nous, en affectant nos sens* »¹⁷.

Ce coup d'arrêt rend impossible la Métaphysique au sens dogmatique qui se définit par son objet : le méta-physique ou suprasensible. Non seulement qu'entendue en ce sens, la métaphysique est incapable de progresser, mais elle est même une démarche impraticable. Car il est impossible de passer *a priori* à l'aide de la seule raison pure du sensible au suprasensible, c'est-à-dire à ce qui est finalement au-delà des conditions de l'expérience possible. On l'a vu, toutes les fois que la "métaphysique" prétend être la connaissance du suprasensible, elle devient un lieu d'affrontements <*Kampfplatz*>. L'inconditionné (ou l'absolu pris au sens platonicien d'anhypotheton), qui est le caractère propre des choses en soi et qui seul pourrait mettre fin à l'interminable série des

¹⁶ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak, III, 544 ; PUF, p. 563 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 679.

¹⁷ *Prolégomènes à toute Métaphysique future*, 1^{ère} Partie, Remarque II, éd. Vrin, p. 52.

conditionnés, est désormais considéré comme inconnaissable (même s'il demeure pensable).

C'est bien la contre-épreuve de la "révolution copernicienne", car si la connaissance se réglait sur les objets pris comme choses en soi, la raison humaine devrait alors pouvoir atteindre l'absolu. Or, l'insuccès des métaphysiques dogmatiques apporte un démenti incontestable. Surtout, la connaissance est une relation sujet/objet, or l'inconditionné est absence de toute relation, donc les termes de connaissance et d'inconditionné s'excluent réciproquement. Dans la perspective kantienne, l'inconditionné est de l'ordre de l'inconnaissable, c'est-à-dire des choses en soi.

La seconde partie de la Métaphysique, au sens kantien cette fois, c'est la métaphysique de l'usage pratique de la raison pure. La philosophie pratique apparaît comme la seule extension du savoir qui se restreint sous le coup de l'autocensure du connaître (nous ne connaissons que des phénomènes). Toutefois, il ne s'agira pas d'un savoir au sens strict du terme, puisque le suprasensible est absolument inconnaissable pour nous ; il s'agira d'une "*foi rationnelle*" dans des Idées transcendantales entrevues simplement comme possibles (Kant dit "*problématiques*" dans son vocabulaire technique) dans la première *Critique*. A ce stade, la philosophie kantienne apparaît comme une philosophie des limites, donc une philosophie du jugement <Urteil>, de la différence, de la distinction ou du partage originaire (pour reprendre le sens étymologique du *Ur-teil*).

Toute la *Critique de la raison pure* est un traité de la méthode et non pas un système de la science. Elle est une propédeutique, un prélude, un préliminaire à la Métaphysique qu'elle se propose de fonder comme science et qui doit se développer de façon systématique. La *Critique* est le plan, l'idée intégrale de la philosophie transcendantale : elle dénombre les concepts primitifs (catégories), mais elle n'en fait pas une analyse détaillée pas plus que des concepts qui en dérivent (prédicables). La *Critique* en tant que telle « dessine cependant tout le contour [du système de la science elle-même] en prenant en considération ses limites »¹⁸.

* *
*

A présent, il nous reste précisément à dégager le plan suivi par Kant dans la présentation de sa première *Critique*. Kant, on l'a vu, avait comme seule préoccupation directrice de chercher à quelles conditions la métaphysique est possible comme science « *Ist Metaphysik überhaupt möglich ?* ». Pour répondre à cette question, il fallait à coup sûr rechercher dans une étude analytique les caractères propres et les fondements de la scientificité. Il se trouve que Kant était particulièrement au fait de la science de son temps, comme en témoignent ses ouvrages depuis les écrits précritiques jusqu'à l'*Opus postumum*.

C'est ainsi que toute la *Critique* se compose d'étages consacrés chacun pour sa part à l'étude des fondements transcendantsaux d'une science particulière :

- L'Esthétique transcendantale ⇒ pour les mathématiques (géométrie et arithmétique) et la cinématique (ou phoronomie).
- L'Analytique transcendantale ⇒ pour la physique.
- La Dialectique transcendantale ⇒ pour la métaphysique : c'est-à-dire qu'elle met à l'épreuve tout le contenu traditionnel de la métaphysique classique à partir

¹⁸ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak, III, 15 ; PUF, p. 21 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 81.

de ses trois Idées essentielles (le moi ou l'âme [psychologie rationnelle], le monde [cosmologie rationnelle], et Dieu [théologie rationnelle]).

La démarche effective de Kant n'est donc nullement déductive comme celle de Spinoza ou de Christian Wolff ; au contraire, elle est inductive : elle part d'un état de fait incontestable (c'est la question "*quid facti*") pour remonter à ses *conditions a priori de possibilité* (c'est la question "*quid juris*", qu'en est-il de droit ?). Plus particulièrement, Kant part ici du succès éclatant de la science newtonienne (dont ne pouvaient rendre compte ni l'empirisme sceptique de Hume ni le dogmatisme cartésio-leibnizien) et de l'échec des systèmes de métaphysique dogmatique, pour chercher les fondements transcendants de la première et pour remédier aux causes des erreurs des seconds à l'aide de la méthode critique :

« Il n'y a nul besoin d'une critique dans son usage empirique, puisque ses principes, confrontés à la pierre de touche de l'expérience, se trouvent soumis à une épreuve continuelle ; de même ce besoin n'existe-t-il pas non plus en mathématiques, où les concepts de la raison doivent nécessairement être aussitôt représentés *in concreto* dans l'intuition pure, chaque élément non fondé et arbitraire devenant par là d'emblée manifeste. Mais là où ni l'intuition empirique ni l'intuition pure ne maintiennent la raison sur une voie bien claire [...] elle a un tel besoin d'une discipline freinant son penchant à s'étendre au-delà des limites étroites de l'expérience possible et lui épargnant les excès et les erreurs que c'est même toute la philosophie de la raison pure qui se consacre uniquement à cette utilité négative. Aux erreurs particulières on peut remédier par la *censure*, et à leurs causes par la critique »¹⁹.

La philosophie antérieure à Kant allait du possible au réel de façon déductive *a priori* ; Kant, avec sa "révolution copernicienne", remonte du réel à ses conditions de possibilité. Cette démarche fut elle-même très influencée par la méthode newtonienne. Du reste, Kant avait écrit lui-même en 1763 dans ce que l'on appelle son "*Preisschrift*" intitulé *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale* :

« La vraie méthode de la métaphysique est au fond identique à celle que Newton a introduite en physique, et qui eut dans cette science de si utiles conséquences »²⁰.

Évidemment, on l'aura compris, il ne peut être question d'utiliser la méthode newtonienne en métaphysique entendue comme prétendue connaissance du suprasensible, puisque là on ne saurait partir de "faits". En revanche, si la métaphysique porte sur les conditions *a priori* de notre connaissance telle qu'elle se manifeste dans les sciences exactes, elle s'identifie à la philosophie transcendantale et elle est bien une connaissance *a priori* par concepts.

Cette démarche caractéristique de la philosophie critique de Kant qui en appelle du fait au droit, c'est la méthode transcendantale. Malheureusement, Kant emploie un terme qui pourrait laisser planer une équivoque sur le sens de sa démarche, c'est le terme de *déduction*. Or, ce terme doit être entendu en son vieux sens juridique traditionnel et non pas logique : c'est-à-dire comme un examen qui se propose d'établir le bien-fondé ou la légitimité d'un titre ou d'un droit. De là vient tout le malentendu :

« Les juriconsultes, lorsqu'ils parlent de droits et d'usurpations, font une différence, dans une cause, entre la question concernant ce qui est de droit (*quid juris*) et celle qui porte sur le fait (*quid facti*), et puisqu'ils exigent une preuve de chacune d'elles, ils désignent la première, qui doit faire apparaître le droit ou la légitimité de la prétention, sous le nom de *déduction*. [...] J'appelle par conséquent l'explication de la manière dont les concepts peuvent se rapporter *a priori* à des objets leur *déduction transcendantale*, et je la distingue de la *déduction empirique*, laquelle montre de quelle façon

¹⁹ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak, III, 467-468 ; PUF, p. 492 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 602-603.

²⁰ Kant, *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*, 1763, Ak II, 286 ; Pléiade, tome 1, p. 229.

un concept est acquis par expérience et par réflexion sur celle-ci, et ne concerne pas la légitimité de ce concept, mais le fait d'où procède sa possession »²¹.

Pour la première fois, dans la philosophie classique Kant a eu le souci de ne pas compromettre la théorie de la connaissance (donc le fondement du savoir) avec les dogmes de la théologie (qui ne reposent que sur le croire). Ainsi fut évité le risque mortel, pour la philosophie, de faire reposer le savoir sur le croire, la science sur la foi. Sinon elle sombre dans le dogmatisme qui consiste précisément à ériger une croyance en savoir. Comme l'écrivit très justement M. Jules Vuillemin :

« La théorie kantienne de la connaissance est la première théorie conséquente et vraiment philosophique d'une connaissance sans Dieu »²².

Ainsi, la théologie n'avait désormais plus rien à craindre de la science, de même que la science se voyait affranchie de toute tutelle extra-scientifique. On peut comprendre alors que Kant soit parti effectivement de l'état factuel des sciences de son temps pour rechercher quels en pouvaient être les fondements transcendants. Il ne faut donc pas confondre l'*ordre d'exposition* suivi par Kant dans ses écrits depuis la première *Critique* avec l'*ordre effectif de sa démarche de découverte*.

* *
*

La *Critique de la raison pure* comporte en dehors de ses préfaces une *Théorie transcendantale des Éléments* et une *Théorie transcendantale de la méthode*. La première comporte :

- une *Esthétique transcendantale* qui traite des formes pures de la *sensibilité* (Espace, Temps) ;
- une *Logique transcendantale* qui traite de l'*Entendement* et de la *Raison* et qui se subdivise donc en deux parties : une *Analytique transcendantale* (Entendement) et une *Dialectique transcendantale* (Raison).

Ainsi, comme on peut le constater, à chaque étage de la première *Critique* correspond d'une part un domaine de connaissance à fonder (Mathématiques, Physique, Métaphysique), et d'autre part une faculté sur la quelle repose ce fondement (Sensibilité, Entendement, Raison). Toutefois, il serait extrêmement simpliste et réducteur de croire que tout l'intérêt de la *Théorie transcendantale des Éléments* résidait dans cette mise en correspondance. Ce qui compte, au contraire, c'est plutôt de s'élever à la physiologie globale de tout cet édifice pour en comprendre le fonctionnement. En ce sens, s'il est vrai, par exemple, que la géométrie est fondée *a priori* dans l'*espace* comme forme pure du sens externe, on ne saurait dire que la raison et l'imagination n'interviennent pas également. En fait, toute la connaissance est le résultat d'une coopération entre la forme et la matière de la connaissance. Avant tout, les facultés aussi distinctes soient-elles (comme la sensibilité qui est passive et l'entendement qui est actif) doivent œuvrer de concert pour produire la connaissance. Pour revenir à notre exemple de la géométrie, il faut bien comprendre que s'il est indispensable que l'esprit construise et exhibe des figures géométriques dans l'espace pur de la représentation (géométrie euclidienne), il faut aussi qu'il construise ses concepts et qu'il ordonne ses raisonnements à l'aide de l'entendement pur. Tout cela va même soulever le délicat problème de la collaboration entre deux formes de représentations tout à fait hétérogènes comme l'intuition pure et le

²¹ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III, 99-100 ; PUF, p. 100 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, § 13, p. 169-170.

²² Vuillemin, *Physique et Métaphysique kantienne*, PUF, 1955, p. 358.

concept de l'entendement : c'est là que Kant fera intervenir le schématisme de l'imagination. Sans entrer pour l'instant dans de telles considérations techniques, il faut retenir que Kant, fidèle à sa méthode analytique commence d'abord par distinguer nos différentes facultés de connaître pour les analyser une à une séparément avant d'aborder le délicat problème de leur coopération. C'est pourquoi il nous faut étudier tout d'abord la distinction qu'il opère entre les *phénomènes* et les *choses en soi* au niveau de l'*Esthétique transcendantale*.

IV L'espace et le temps, les phénomènes et les choses en soi

dans l'Esthétique transcendantale.

§ 1. L'*intuition* est le mode par lequel la connaissance se rapporte *immédiatement* à des objets. L'*intuition* est, pour nous hommes, une condition de toute connaissance. L'*intuition* humaine n'est pas créatrice et dépend toujours d'une "*donation*" comme dit Heidegger²³. On nomme *sensibilité* la capacité d'acquérir des représentations des objets qui nous affectent. C'est au moyen de la sensibilité que nous avons des intuitions. Chez les humains, il n'y a pas d'entendement intuitif. L'entendement véhicule des concepts, c'est de lui que les concepts naissent. La *sensation* est l'effet immédiat d'un objet sur la faculté de représentation. Il ne faut pas confondre *intuition* et *sensation*.

- L'*intuition* ne signifie pas toujours l'effet de l'objet sur la faculté représentative. L'*intuition empirique* est due à la *sensation*.
- La *sensation* est l'effet d'une *affection* par opposition à l'*intuition* qui est un mode de connaissance.

Les *phénomènes*, ce sont « les objets indéterminés d'une intuition *empirique* », c'est-à-dire d'une sensation²⁴. C'est le réel tel qu'il est par rapport à notre capacité de représentation. Les phénomènes eux-mêmes sont, selon Kant, déterminés par les concepts (*catégories*) et les principes de l'entendement. Que signifie objet *indéterminé* ? Selon l'*Esthétique transcendantale*, il s'agit d'objets non encore déterminés où l'entendement introduit une détermination. La notion de phénomène intervient dès l'*Esthétique* et par conséquent aussi la notion de *chose-en soi*.

Dans un phénomène, on peut distinguer une *matière* et une *forme*. La *matière*, c'est le déterminable en général ; la *forme* est ce qui fait que le divers est lié selon des rapports déterminés ; la matière est donnée par la sensibilité. La forme se trouve d'un côté dans les *intuitions pures* et de l'autre dans les *catégories*. L'originalité de la philosophie de Kant, c'est que selon lui il y a des intuitions pures au niveau de la sensibilité. Si l'on détache d'un corps ce qui est apporté par l'entendement et par la sensation : restent l'espace et le temps qui sont l'objet d'une *intuition pure*.

Kant soutient que les dimensions spatiales, les différences de ses régions (gauche/droite, haut/bas, avant/arrière) sont des qualités de l'*espace* qui ne se laissent pas réduire à des relations logiques. Les formes pures de la sensibilité (*espace* et *temps*) sont ce dans quoi tout *donné* peut être rencontré : ce sont des structures d'accueil en quelque sorte, c'est-à-dire des *réceptacles*. Il faut distinguer entre le sens externe et le sens interne.

- Le sens *externe* c'est la propriété que possède notre esprit <*Gemüt*> de nous représenter des objets distincts de nous et situés dans l'espace, présentant une figure, une grandeur et une situation les uns par rapport aux autres.
- Le sens *interne* est la faculté qu'a l'esprit <*Gemüt*> de saisir ses propres états. Si l'on entend par "objet" ce qui est connu par la conscience empirique (perception interne), il y a un *moi-objet*. Le temps ne peut pas être perçu extérieurement, mais il est la condition *a priori* de la perception de *tout* phénomène successif (qu'il soit externe ou interne). L'espace est la condition *a priori* de la saisie de tout ce qui est dans l'extériorité, mais qui nécessite préalablement la détermination du *temps* pour être appréhendé.

²³ Cf. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, 1929, tr. fr. 1953, rééd. Gallimard, TEL, 1981, p. 87 sq.

²⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III, 50 ; PUF, p. 53 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 117.

- Newton avait affirmé que l'espace et le temps sont des êtres *réels et absolus*, c'est-à-dire qui existent *indépendamment* des objets qui s'y trouvent ou des phénomènes qui s'y déroulent. Il va même jusqu'à affirmer que c'est le "*sensorium Dei*", c'est-à-dire ce à travers quoi Dieu perçoit toutes choses.

- Leibniz de son côté avait affirmé que l'espace et le temps ne sont que des *relations* : l'espace est l'ordre des coexistences possibles et le temps l'ordre des successions ; il affirme qu'ils sont réductibles à des concepts ou à des éléments intelligibles pour Dieu.

- Enfin, Hume faisait de l'espace une *idée générale* qui est le résultat d'une *abstraction* à partir des choses étendues que nous percevons de façon courante, c'est-à-dire un concept empirique.

Kant, pour sa part, va démontrer : contre Newton que l'espace et le temps ne sont pas des réalités absolues (ils relèvent du « *sensorium hominis* » et non pas du « *sensorium Dei* »), contre Leibniz que ce ne sont pas des concepts rationnels et discursifs relevant de la logique (sinon l'orientation dans l'espace n'aurait aucune signification), contre Hume que ce ne sont pas des concepts empiriques formés médiatement par le truchement d'une abstraction (car avant même que nous ayons des expériences externes, nous avons déjà l'espace qui est même ineffaçable). Bref, pour Kant ce sont des formes *a priori* de la sensibilité.

§ 3. L'*espace* a tous les caractères de l'*intuition pure*, forme *a priori* de la sensibilité et, en tant que tel, il rend raison des connaissances géométriques²⁵. Donc il résulte qu'on ne peut parler de l'espace qu'en se plaçant au point de vue de l'homme, c'est-à-dire du « *sensorium hominis* ». L'espace n'exprime pas un rapport de coexistence des choses en soi. Si l'on fait abstraction des conditions subjectives de l'intuition, on ne saurait, selon Kant, rendre raison de la spatialité. C'est de là que vient le fait que l'on parle de *relativisme* dans la connaissance chez Kant. L'espace n'est pas « une propriété [...] des choses en soi »²⁶, car il conditionne la connaissance des *phénomènes* (c'est-à-dire, non pas la connaissance des choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais telles qu'elles nous apparaissent, telles qu'elles sont *pour nous*) :

« L'espace ne représente nulle propriété de quelconques choses en soi, ni ces choses dans la relation qu'elles entretiennent les unes avec les autres ; c'est-à-dire, nulle détermination de ces choses qui serait inhérente aux objets <*Gegenständen*> eux-mêmes et qui subsisterait même si l'on faisait abstraction de toutes les conditions subjectives de l'intuition. Car il n'est pas de déterminations, ni absolues ni relatives, qui soient intuitionnées antérieurement à l'existence des choses auxquelles elles appartiennent, par conséquent *a priori* »²⁷.

Dans le vocabulaire de Kant, il y a une ambiguïté à propos du terme "objet". Par objet, il désigne tantôt ce qui existe *en soi* (c'est-à-dire la chose en soi), et tantôt il désigne ce qui nous apparaît extérieurement, c'est-à-dire localisé dans l'espace, forme *a priori* de la sensibilité.

Les phénomènes sont *en nous*, car il s'agit de représentations, et *hors de nous* car ce sont des représentations de phénomènes localisés dans l'espace. Ici l'on rencontre la distinction des phénomènes et des choses en soi :

« Le concept transcendantal des phénomènes dans l'espace constitue un avertissement critique qui rappelle qu'absolument rien de ce qui est intuitionné dans l'espace n'est une chose en soi <*eine Sache*>

²⁵ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III, 54 ; PUF, p. 57 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 122.

²⁶ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III, 55 ; PUF, p. 58 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 123.

²⁷ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III, 55 ; PUF, p. 58 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 123.

an sich>, et que l'espace n'est pas non plus une forme des choses <*der Dinge*> qui leur appartiendrait pour ainsi dire en elles mêmes, mais qu'au contraire les objets <*die Gegenstände an sich*> ne nous sont nullement connus en eux-mêmes et que ce que nous appelons objets <*Gegenstände*> extérieurs ne correspond à rien d'autre qu'à de simples représentations de notre sensibilité, dont l'espace est la forme, mais dont le vrai corrélat, c'est-à-dire la chose en soi <*das Ding an sich*>, n'est aucunement connu par là ni ne peut l'être — corrélat sur lequel au reste on ne s'interroge jamais dans l'expérience »²⁸.

Si nous ne connaissons que des phénomènes, c'est que la réceptivité est condition *sine qua non* de l'affection des objets extérieurs. La distinction entre *phénomènes* et *choses en soi* comporte des difficultés. Kant ne nie pas l'existence des choses en soi : il affirme même que si nous connaissons des phénomènes, c'est que nous sommes affectés par les choses en soi. Du moment qu'il y a apparition <*Erscheinung*>, il faut que quelque chose apparaisse. Mais il n'est pas possible de dire qu'entre chose en soi et phénomène il y a une relation de causalité, car l'usage légitime de l'entendement doit rester immanent (c'est-à-dire rester à l'*intérieur* du champ de l'expérience possible). Ainsi peut-on dire avec Bernard Rousset que le phénomène est *lié à la chose en soi*, mais non pas qu'il est l'apparition de la chose en soi.

Certes, on peut bien concevoir d'autres êtres pensants doués d'autres pouvoirs que nous-mêmes, et alors chez ces êtres la perception de la spatialité n'est pas soumise à l'espace entendu comme forme pure du sens externe. Aussi, peut-on se demander si le relativisme kantien n'aboutit pas à un subjectivisme? C'est, du moins, le reproche que Schopenhauer opposera à Kant. Or, le relativisme kantien n'est pas un relativisme qui dépendrait de la constitution du sujet humain. L'espace, condition de l'extériorité des objets appartient nécessairement aux phénomènes, mais il est chez nous hommes la condition nécessaire et universellement valable de la perception des objets. Kant dit :

« La proposition : toutes choses sont juxtaposées dans l'espace, possède sa valeur en se soumettant à cette limitation, que ces choses soient prises comme objets de notre intuition sensible. Si j'ajoute ici la condition au concept et si je dis : toutes les choses comme phénomènes externes, sont juxtaposées dans l'espace, cette règle vaut universellement et sans limitation »²⁹.

Ces deux affirmations ne sont pas contradictoires. Mais dire qu'il y a une restriction entraîne qu'il n'y a application qu'aux seuls phénomènes. On ne tombe pas pour autant dans un relativisme subjectiviste. En effet, la constitution de la sensibilité (pure) étant la même chez tous les hommes, le criticisme est un relativisme dans la mesure où il part du fait que la sensibilité est une condition fondamentale de l'apparition des phénomènes extérieurs (condition subjective, certes, mais condition formelle propre à *tout* homme). La condition subjective est ici la condition de toute saisie du donné. L'espace est un représenté pur, il est « ce qui est nécessairement représenté d'avance » comme le dit Heidegger³⁰ ; en tant que ce représenté est valable dans chaque subjectivité humaine, il est *universellement valable*.

Cependant, l'espace n'est pas un *concept discursif*, mais une *intuition*. Or, en raison du fait que tout espace est toujours un espace, il est universel "pour-tous-les-hommes". Nous avons donc vu que l'espace et le temps sont les seules conditions formelles de la sensibilité : tous les autres concepts (couleur, dureté, etc...) sont *empiriques* et échappent à la sphère de l'*a priori*. Pourtant, on pourrait du moins objecter que le mouvement, objet de la mécanique rationnelle, n'est pas un concept empirique, mais pur. Ain-

²⁸ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III, 57 ; PUF, p. 60-61 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 125.

²⁹ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III, 56 ; PUF, p. 59 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 124.

³⁰ Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, 1929, tr. fr. 1953, rééd. Gallimard, TEL, 1981, p. 105.

si, pourrait-on dire à Kant que tout *mouvement* s'exprime par une formule mathématique et que, comme l'espace et le temps sont des formes pures, il doit en être de même du *mouvement*. Kant répond à ces objections que tout mouvement implique quelque chose de mobile et que l'espace n'est rien de mobile :

« dans l'espace considéré en soi, il n'y a rien de mobile ; par conséquent le mobile doit nécessairement être quelque chose qui n'est *trouvé dans l'espace que par expérience*, et donc il doit être un donné empirique »³¹.

Il y a certes du donné dans l'espace lui-même, mais l'espace est lui-même entièrement *a priori* : il est quelque chose d'*ineffaçable*. L'*Esthétique transcendantale* n'a pas pour objet le mouvement, pas plus qu'elle ne peut admettre le changement parmi les conditions formelles de la sensibilité. L'idée de changement implique celle d'altération. Or, ce qui change n'est pas le temps : le changement présuppose, outre le temps, la perception d'un *donné* quelconque envisagé dans ses déterminations successives. Le changement présuppose une donnée empirique.

§ 8. Kant résume ainsi tous les acquis dans ses *Remarques générales sur l'Esthétique transcendantale* :

« Ce que nous avons voulu dire, c'est que toute notre intuition n'est rien que la représentation du phénomène ; que les choses que nous intuitionnons ne sont pas elles-mêmes telles que nous les intuitionnons, que leurs relations ne sont pas non plus constituées par elles-mêmes telles qu'elles nous apparaissent, et que si nous supprimions par la pensée notre subjectivité ou même la constitution subjective des sens en général, toutes les propriétés, tous les rapports des objets dans l'espace et le temps, l'espace et le temps eux-mêmes disparaîtraient et ne peuvent, comme phénomènes, exister en soi, mais seulement en nous. Quant à ce qui pourrait être tenu pour une caractéristique des objets eux-mêmes et abstraction faite de toute cette réceptivité de notre sensibilité, cela nous reste entièrement inconnu. Nous ne connaissons rien d'autre que notre manière de les percevoir, laquelle nous est propre et peut même ne pas appartenir nécessairement à tout être, bien qu'elle appartienne à tout homme. C'est à elle que nous avons exclusivement affaire. L'espace et le temps en constituent les formes pures, la sensation en général en est la matière. Ces formes, nous ne pouvons les connaître qu'*a priori*, c'est-à-dire avant toute perception réelle, et c'est pourquoi on les nomme intuitions pures »³².

En distinguant les *phénomènes* (manifestations des choses selon les conditions formelles de notre sensibilité) des *choses en soi* (c'est-à-dire telles qu'elles sont indépendamment de la connaissance que nous pouvons avoir, donc inconnues de nous), Kant soutient que l'impossibilité de connaître les *choses en soi* ne vient pas de la confusion de nos représentations des choses sensibles, mais de la subordination de la connaissance sensible aux conditions transcendantales de la sensibilité.

• Leibniz³³, pour sa part, envisageait la connaissance confuse dans son opposition à la connaissance distincte (c'est-à-dire distinguante). L'essayeur d'or connaît distinctement l'or. Une idée distincte est analysée et analysable. Une connaissance confuse peut être claire en ce sens qu'elle nous permet de reconnaître la chose dont il s'agit et non pas d'en connaître les propriétés. Leibniz oppose le confus au distinct. Une idée est claire lorsqu'il arrive de reconnaître la chose sans en avoir pour autant une connaissance scientifique exhaustive. Lorsque l'esprit comprend à la fois tous les ingrédients d'une chose, il est intuitif ; mais seul Dieu connaît toutes choses à la fois en elles-mêmes. Nous hommes, nous en avons des connaissances différentes les unes des autres selon les degrés de difficulté et de distinction. Une connaissance claire peut être confuse : notre

³¹ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III, 64 ; PUF, p. 67 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 133.

³² Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III, 65 ; PUF, p. 68 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 133-134.

³³ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III, 66 ; PUF, p. 69 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 135.

âme, telle un miroir, reflète l'infinité de l'univers à des degrés de clarté et de distinction différents. C'est pourquoi la représentation des choses n'implique pas la connaissance distincte des choses. Nous n'avons pas conscience des perceptions obscures qui accompagnent notre représentation (par exemple, le bruit de la mer où l'on n'a pas conscience de chaque goutte en particulier). La simplicité d'une couleur résulte de la sommation ou de l'intégration d'un nombre immense de petites perceptions. Au fond, la connaissance que Dieu et les humains ont des choses est de même nature (d'après Leibniz). Il n'y a, entre la connaissance claire et distincte de Dieu et la nôtre, qu'une différence de degrés. Nous-mêmes, nous nous représentons les choses comme Dieu lui-même, mais d'une façon confuse. D'où cette affirmation chez Leibniz : qu'il n'y a qu'une différence de degrés entre la connaissance intellectuelle et sensible.

- Kant pour sa part rejette cette distinction de Leibniz. D'ailleurs, il ne soutient pas comme Leibniz qu'une connaissance est phénoménale en raison de sa distinction : ceci dénaturerait la notion même de phénomène. La distinction entre une connaissance claire et une connaissance obscure ne porte pas sur le contenu, mais sur la manière dont les choses s'offrent à nous. Prenons, par exemple, le concept de droit. N'importe qui connaît ce concept plus ou moins confusément. Le juriste et le philosophe en ont une connaissance distincte, tandis que le profane en a une idée confuse. Mais personne ne dira que ce concept vulgaire du droit est un concept sensible! Personne ne dira que c'est en raison de la confusion du concept vulgaire de droit que ce dernier revêt une réalité phénoménale ! Qu'il s'agisse du concept vulgaire de droit ou du concept que le philosophe ou le juriste en ont, ils résultent de l'entendement. Tout le monde entend par "droit" une qualité de nos actions qui consiste à être conforme à la loi. Au fur et à mesure que progresse notre connaissance juridique du concept, ce concept se précise.

Envisageons la façon dont les corps se manifestent en nous. Cette manifestation dépend de la manière suivant laquelle ils nous affectent. Ils dépendent de la représentation liée au mode humain de se représenter les choses. Il y a en lui quelque chose d'irréductible à notre savoir : sa manifestation, sa présence en nous, bien qu'il soit distingué de nous. Même si l'on pouvait rendre cette connaissance analysable et analysée, il y aurait toujours quelque chose qui résiste à notre esprit. C'est pourquoi la distinction des objets et des phénomènes ne résulte pas de la clarté plus ou moins grande de nos connaissances, mais de la différence de nos facultés. Pour Kant, Leibniz a adopté un point de vue erroné sur la question : dans la mesure où il affirme que la différence entre la sensibilité et l'entendement est purement logique (c'est-à-dire liée à une analyse plus ou moins poussée de nos idées). En fait, Kant montre que la distinction entre le sensible et l'intelligible est purement transcendantale. La distinction vient de la différenciation du rôle que remplissent respectivement la sensibilité et l'entendement dans la connaissance des objets. Elle ne porte pas sur la clarté ou l'obscurité de la forme : du reste, la géométrie euclidienne est tout à fait claire. L'entendement, c'est l'activité de l'esprit en tant que pensée réfléchie ; la sensibilité, c'est l'esprit humain envisagé dans sa réceptivité (c'est-à-dire dans son ouverture au monde). Il est donc faux de dire, avec Leibniz, que la sensibilité nous fait connaître obscurément la nature de la chose en soi : elle ne nous fait rien connaître du tout de celle-ci! Toute connaissance disparaît si l'on sépare entendement et sensibilité. Il est dans la nature d'un ici d'être lié à un maintenant, et dans la nature d'un là d'être lié à un "pas encore". Si l'on fait abstraction de l'espace et du temps, il n'y a plus d'ici ni de maintenant, et plus d'objet-pour-nous.

Comment se fait-il, alors, que Leibniz et Wolff aient pu affirmer qu'entre phénomène et chose en soi il y a une différence de degré ? Kant, on le voit, ne se borne pas à relever

et à réfuter les erreurs des autres, il cherche aussi à les expliquer³⁴. On peut chercher dans les phénomènes :

- 1°) ce qui est lié à la constitution générale de la sensibilité et ce qui est valable pour toute sensibilité humaine ;
- 2°) ce qui dépend de la constitution particulière de chaque sens.

C'est ainsi que le célèbre "paradoxe des objets symétriques" appartient à la subjectivité de la sensibilité de tout homme (constitution générale). En revanche, entendre tel ou tel bruit, dépend de l'organisation particulière de tel sens.

Mais si l'on prend une distinction *empirique* pour une distinction *transcendantale*, notre distinction transcendantale entre les phénomènes et les choses en soi disparaît. Prenons un exemple. On affirme parfois que l'arc-en-ciel est un pur phénomène, alors que la pluie elle-même est un objet en soi³⁵. Cette manière de parler est acceptable à condition que l'on fasse la différence entre ce qui appartient essentiellement à la constitution de la sensibilité humaine et ce qui dépend accidentellement de chaque sens. Nous dirons alors que l'arc-en-ciel est toujours placé à l'opposé du Soleil et qu'il est un phénomène dû à la pluie, car sa manifestation dépend des lois optiques qui régissent le fonctionnement de nos yeux. Or, la pluie aussi est de l'ordre des phénomènes. Mais, par le fait que nous confondons une distinction empirique avec une distinction transcendantale, nous considérons la pluie comme une chose en soi. Les gouttes de pluie sont de purs phénomènes, car nous percevons la pluie dans la mesure où elle affecte notre faculté réceptive et où les gouttes d'eau sont spatiales et relèvent de la forme *a priori* de notre sensibilité. Mais que signifie "*objet transcendantal*" <*das transzendentale Objekt*> ici chez Kant lorsqu'il affirme que « l'objet transcendantal nous demeure [...] inconnu »³⁶, lui qui semble employer cette expression comme synonyme de "*chose en soi*" ? Il ne faut pas confondre chez Kant : *chose en soi*, *noumène*, et *objet transcendantal*.

a)- La chose en soi : c'est la chose prise en elle-même indépendamment de toute connaissance possible ou réelle : elle est absolument inconnue.

b)- Le noumène : c'est cette même chose en soi conçue hypothétiquement non pas comme objet de l'intuition sensible, mais de l'intuition intellectuelle, dont nous autres humains, selon Kant, nous sommes dépourvus. C'est la chose en soi telle qu'elle serait connue par un entendement intuitif (comme celui de Dieu), et non pas discursif comme le nôtre. Le noumène n'est pas un concept pour nous, mais un problème : car chez nous les humains, la connaissance ne peut dépasser le champ de l'expérience possible. Négativement, le *noumène* est la chose en soi (c'est-à-dire ce qui échappe à la sensibilité). Positivement, il est ce qui serait l'objet d'une intuition intellectuelle si, du moins, nous en étions capables.

c)- L'objet transcendantal : il demeure inconnu. Ici, Kant est très ambigu, car il confond *transcendantal* et *transcendant*. Pourtant, Kant répète souvent qu'il ne faut surtout pas confondre transcendantal et transcendant³⁷, mais il lui arrive parfois d'oublier lui-

³⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III, 66 ; PUF, p. 69 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 135.

³⁵ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III, 67 ; PUF, p. 70 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 135-136.

³⁶ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III, 67 ; PUF, p. 70 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 136.

³⁷ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III, 236 ; PUF, p. 253 ; tr. fr. Renault, Paris, GF, 2001, p. 331 : « Le transcendantal et le transcendant ne sont pas la même chose ».

d'oublier lui-même cette distinction³⁸. Le concept d'« *objet transcendantal* » est présenté ailleurs³⁹ que dans le passage que nous analysons ici dans un tout autre sens, comme étant quelque chose en général d'indéterminé (c'est-à-dire « = x »), déterminable par nous sous le divers de la sensibilité, corrélatif de l'unité d'aperception, c'est-à-dire du sujet transcendantal.

³⁸ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III, 204 ; PUF, p. 217 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 296.

³⁹ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak IV, 163 ; PUF, p. 225 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 302

V Introduction à l'étude de l'Analytique transcendantale.

Il avait été précisé que la connaissance vient de deux sources fondamentales : la réceptivité des impressions sensibles et la spontanéité des concepts purs de l'Entendement. L'*Esthétique transcendantale* s'est occupée de l'étude de notre réceptivité a priori ; en revanche, l'*Analytique transcendantale* aura pour finalité de se livrer à une anatomie et à une physiologie de notre *Entendement*, c'est-à-dire à une étude analytique de notre spontanéité et de son rapport avec notre réceptivité dans la connaissance, car :

« Sans la sensibilité nul objet ne nous serait donné, et sans l'entendement, aucun ne serait pensé. Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles. Par conséquent, il est tout aussi nécessaire de rendre sensibles ses concepts (c'est-à-dire de leur adjoindre l'objet dans l'intuition) que de se rendre intelligibles ses intuitions (c'est-à-dire de les subsumer sous des concepts). [...] L'entendement ne peut rien intuitionner et les sens ne peuvent rien penser. C'est seulement dans la mesure où ils se combinent que peut se produire de la connaissance »⁴⁰.

La *Logique transcendantale* se divise en *Analytique* et en *Dialectique*. L'*Analytique transcendantale* détermine et établit le fondement de la connaissance (tant scientifique que perceptive) en garantissant ainsi les prétentions légitimes de la Raison (prise au sens large) dans son usage immanent (c'est-à-dire dans le champ de l'expérience possible). L'*Analytique transcendantale* constitue donc le fondement de la connaissance objective ou de l'objectivité. En revanche, la *Dialectique transcendantale* est une présentation des illusions de la métaphysique (au sens dogmatique du terme) et une condamnation des usurpations illégitimes de la Raison (au sens étroit opposé à l'Entendement) dans son usage transcendant (c'est-à-dire quand elle outrepassé le champ de l'expérience possible).

A) Brèves remarques sur la structure de toute la Logique transcendantale :

a) L'ordre d'exposition de l'Analytique de la raison pure :

On sait que Kant, dans l'économie de la *Critique*, part de l'antériorité du *jugement* par rapport au *concept* pour établir sa table des catégories à partir de la table aristotélicienne des jugements. On a l'ordre suivant : 1°) le fil conducteur < *Leitfaden* > 2°) la table logique des jugements 3°) la table des catégories. Si, dans l'ordre d'exposition suivi dans la *Critique de la raison pure*, Kant part du problème des jugements synthétiques *a priori* (cf. l'*Introduction* de la *Critique*) pour analyser ensuite les formes pures de la sensibilité (espace, temps) dans l'*Esthétique transcendantale*, puis les concepts purs de l'entendement (catégories) dans l'*Analytique des concepts*, puis les schèmes transcendants de l'imagination, puis les principes < *Grundsätze* > de l'entendement pur dans l'*Analytique des principes*, puis les Idées transcendantales et les raisonnements dialectiques de la raison pure dans la *Dialectique transcendantale*, cela ne veut pas dire que c'est l'ordre qu'il a effectivement suivi dans l'élaboration de ses recherches.

B) Les concepts purs de l'entendement ou catégories :

Bien que ressemblant d'assez près à celles d'Aristote, les catégories kantienne n'ont pas du tout le même statut. En outre, si Kant s'est « inspiré » de la table des catégories que nous a léguée Aristote (puisqu'il reconnaît expressément que celle-ci lui a servi de « fil conducteur < *Leitfaden* > permettant de découvrir tous les concepts purs de

⁴⁰ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III, 75 ; PUF, p. 77 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 144.

l'entendement »⁴¹), cela ne signifie nullement qu'il n'ait eu qu'à la transcrire comme telle ni à la modifier légèrement en peu de temps pour établir sa propre table des catégories. C'est d'ailleurs ce que montre manifestement le *Manuscrit de Duisbourg* qui présente quelques unes des esquisses ou des tentatives effectuées par Kant entre 1774 et 1775 et même entre 1772 et 1777, car ses moutures successives s'étalent sur près de dix années⁴².

• Pour Aristote, les *catégories* ou *prédicaments* (comme disaient les péripatéticiens médiévaux) sont les « genres de l'être ». En effet, ce qu'on peut appeler le « réalisme » aristotélicien vient subordonner la *pensée* à l'*être*, et la *vérité* à la *réalité*. L'énumération des 10 catégories d'Aristote figure dans l'*Organon*, notamment dans le traité intitulé *Les catégories* :

« Les expressions sans aucune liaison signifient la substance (*οὐσία*), la quantité (*πόσος*), la qualité (*ποιόν*), la relation (*πρὸς τι*), le lieu (*ποῦ*), le temps (*πότε*), la position (*κεῖσθαι*), la possession (*εἶχειν*), l'action (*ποιεῖν*), la passion (*πάσχειν*) »⁴³.

Cette liste était la suivante :

- 1- La substance (*οὐσία*),
- 2- la quantité (*πόσος*),
- 3- la qualité (*ποιόν*), mais elle est de 4 sortes :
 - la manière d'être (*ἕξις*)
 - les qualités physiques ou capacités/ incapacités (*δύναμις, ἀδυναμία*)
 - les qualités affectives (*παθητικαὶ ποιότητες*)
 - la figure (*σχῆμα, μορφή*)
- 4- la relation (*πρὸς τι*),
- 5- le lieu (*ποῦ*),
- 6- le temps (*πότε*),
- 7- la position (*κεῖσθαι*),
- 8- la possession (*εἶχειν*),
- 9- l'action (*ποιεῖν*),
- 10- la passion (*πάσχειν*).

Ajoutons à cela que Aristote n'ignorait pas la notion de *modalité*, car il distinguait l'*assertorique* (*τοῦ ὑπάρχειν*), l'*apodictique* (*τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν*), et le *problématique* (*τοῦ ἔδεχθαι ὑπάρχειν*). Ce sont, pour Aristote, les cadres les plus généraux à l'intérieur desquels se situent les différents types d'attributs.

• Chez Kant, la logique (formelle ou transcendantale) n'est pas science de l'être. Or, ce que l'on prenait pour des « genres de l'être < *τά γένη τοῦ ὄντος* > » dans l'aristotélisme, ce ne sont plus que « des genres de la pensée » que le jugement renferme, c'est-à-dire des fonctions liantes de la pensée dans l'acte de juger. Il apparaît ici clairement que chez Kant, les concepts-souches de l'entendement ne sont pas à confondre avec des genres de l'être, autrement dit : la pensée est, sinon coupée de l'être, du moins distincte de lui.

Dans la *Critique*, la démarche de Kant consiste à partir de l'analyse du jugement, car il définit l'entendement comme un pouvoir de juger :

⁴¹ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III, 85 ; PUF, p. 86 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 154.

⁴² Cf. à ce sujet, l'article remarquable de R. Theis, *Le silence de Kant*, in **RMM**, 1982, p. 200-239 et le *Manuscrit de Duisbourg* de Kant traduit par X. Chenet, Paris, Vrin, 1988.

⁴³ Aristote, *Les Catégories*, 4, 1b 25 – 2a 4, tr. fr. Tricot, Paris, Vrin, rééd. 1997, p. 5-6.

« Nous pouvons ramener toutes les actions de l'entendement à des jugements, tant et si bien que l'entendement en général peut être représenté comme un *pouvoir de juger* < *Vermögen zu urteilen* > »⁴⁴.

Or, la théorie du jugement avait été déjà établie par Aristote dans sa logique formelle. C'est pour cette raison que Kant peut considérer la théorie du jugement comme « *fil conducteur* » permettant de découvrir les catégories. Mais attention à ne pas confondre la *table des jugements* (qui ne concerne que la logique formelle, c'est-à-dire les jugements analytiques *a priori* où le prédicat est contenu dans le sujet), avec la *table des catégories* (qui concerne la logique transcendantale, c'est-à-dire les jugements synthétiques *a priori*) qui portent sur tous les objets de l'expérience possible et même sur tous les objets de pensée en général. Pour Kant, il doit y avoir autant de catégories qu'il y a de jugements.

1°/ Table des jugements :

1	
<i>Quantité des jugements</i>	
Universels < <i>Allgemeine</i> >	
Particuliers < <i>Besondere</i> >	
Singuliers < <i>Einzelne</i> >	
2	3
<i>Qualité</i>	<i>Relation</i>
Affirmatifs < <i>Bejahende</i> >	Catégoriques < <i>Kategorische</i> >
Négatifs < <i>Verneinende</i> >	Hypothétiques < <i>Hypothetische</i> >
Infinis < <i>Unendliche</i> >	Disjonctifs < <i>Disjunktive</i> >
4	

Modalité

Problématiques < *Problematische* >
 Assertoriques < *Assertorische* >
 Apodictiques < *Apodiktische* >

⁴⁴ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III, 86 ; PUF, p. 88 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 156.

2°/ Table des catégories :

	1	
	<i>De la quantité</i>	
	Unité < <i>Einheit</i> >	
	Pluralité < <i>Vielheit</i> >	
	Totalité < <i>Allheit</i> >	
2		3
<i>De la qualité</i>		<i>De la relation</i>
Réalité		Inhérence et subsistance
< <i>Realität</i> >		< <i>Inhärenz und Subsistenz</i> >
		(<i>Substantia et accidens</i>)
Négation		Causalité et dépendance
< <i>Negation</i> >		< <i>Kausalität und Dependenz</i> >
		(<i>Ursache und Wirkung</i>)
Limitation		Communauté < <i>Gemeinschaft</i> >
< <i>Limitation</i> >		Action réciproque entre l'agent et le patient
		(<i>Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden</i>)
	4	
	<i>De la modalité</i>	
	Possibilité — Impossibilité < <i>Möglichkeit</i> — <i>Unmöglichkeit</i> >	
	Existence — Non-existence < <i>Dasein</i> — <i>Nichtsein</i> >	
	Nécessité — Contingence < <i>Notwendigkeit</i> — <i>Zufälligkeit</i> >	

Kant apporte d'utiles précisions à cette table des catégories pour montrer en quoi consiste sa spécificité par rapport à celle des jugements :

« La même fonction qui fournit de l'unité aux diverses représentations *dans un jugement* donne aussi à la simple synthèse de diverses représentations *dans une intuition* une unité qui, exprimée de façon générale, s'appelle le concept pur de l'entendement. C'est donc le même entendement, et cela par les mêmes actes grâce auxquels il instaurait dans des concepts, par l'intermédiaire de l'unité analytique, la forme logique d'un jugement, qui introduit aussi dans ses représentations, par l'intermédiaire de l'unité synthétique du divers dans l'intuition en général, un contenu transcendantal : ce pourquoi celles-ci s'appellent des concepts purs de l'entendement, lesquels se rapportent *a priori* à des objets — ce que ne peut pas faire la logique générale »⁴⁵.

Contrairement à la *logique formelle* classique d'Aristote et des Médiévaux qui se contentait de faire un inventaire des formes de pensée (c'est-à-dire ici des *jugements indépendamment* de l'objet, la *logique transcendantale* est un retour de la logique à l'objet et à l'activité *synthétique* du sujet pensant. Ce n'est plus une logique analytique, formelle, abstraite, mais une logique *objective*, en ce sens qu'elle met en lumière les conditions pures et *a priori* de la connaissance d'objets. La *logique transcendantale* dégage les *formes* de l'usage objectif de l'Entendement : elle opère donc un retour à l'objet qu'avait écarté par principe la logique formelle. Ce sont les *catégories* de l'entendement qui, en tant que fonctions liantes, permettent d'opérer la synthèse des objets de connaissance et de pensée.

Kant reconnaît qu'il a dû procéder à certains aménagements de la table logique des jugements léguée par la tradition pour établir la table des catégories. Or, comme celle-ci doit pouvoir permettre de rejoindre les objets de la connaissance, il y a lieu de penser que Kant a dû partir *en fait* des sciences constituées de son temps (c'est-à-dire surtout

⁴⁵ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III, 92 ; PUF, p. 93-94 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 162.

de la physique newtonienne) pour remonter de là vers la table logique des jugements et la modifier en sorte qu'elle permette de retrouver les opérations logiques qui sous-tendent les sciences de son temps. C'est ce qu'ont clairement compris les néo-kantiens de l'École de Marbourg : Hermann Cohen⁴⁶, Paul Natorp et Ernst Cassirer, ainsi que Jules Vuillemin en France qui leur rendit hommage et poussa plus loin l'analyse dans son ouvrage sur Kant⁴⁷, tout comme Alexis Philonenko un peu plus tard⁴⁸.

Surtout, ce qui préoccupait Kant, c'était d'établir une table des catégories qui soit *systématique* (c'est-à-dire ordonnée nécessairement suivant une règle, un concept, un principe ou une Idée) et complète (c'est-à-dire close et achevée) :

« La philosophie transcendantale a l'obligation de rechercher ses concepts [...] et ils doivent donc eux-mêmes être reliés les uns aux autres en un ensemble d'après un concept ou une Idée. [...] Sinon, ils dépendraient du caprice et du hasard »⁴⁹.

§ 11. Kant pense avoir atteint la systématisme requise et complète (contrairement à Aristote qui avait fourni une simple liste rhapsodique, dépourvue de systématisme) car il précise que ces douze catégories regroupées dans 4 classes que l'on peut encore répartir en 2 parties, puisqu'il appelle *mathématiques* les catégories de la quantité et de la qualité (car elles concernent l'intuition *pure* et l'intuition *empirique* des objets), tandis qu'il nomme *dynamiques* les catégories de la relation et de la modalité (car elles portent sur l'*existence* des objets dans leurs relation entre eux ou avec l'entendement)⁵⁰.

On apprend aussi que dans chacune des 4 classes de catégories :

« la troisième catégorie procède toujours de la liaison de la deuxième avec la première de sa classe. Ainsi la *totalité* n'est autre que la pluralité considérée comme unité, la *limitation* que la réalité liée à la négation, la *communauté* que la causalité d'une substance en relation de détermination réciproque avec les autres, enfin la *nécessité* que l'existence qui est donnée par la possibilité même »⁵¹.

Ainsi, Kant a réussi, non sans peine, à dresser sa table *définitive* des catégories qui présente l'unité systématique indispensable à la logique transcendantale, mais qui totalise également les concepts fondamentaux que les sciences *physiques* ont découvert successivement depuis qu'elles ont emprunté la voie sûre de la science au début du XVII^e siècle. Autrement dit, comme le remarque très justement Philonenko, « la table des catégories [...] est à la fois une *logique des sciences* et une *histoire des sciences* »⁵². Philonenko ne fait que suivre sur ce point les enseignements de Hermann Cohen⁵³. En

⁴⁶ Cf. Hermann Cohen, *La théorie kantienne de l'expérience*, 1885², tr. fr. 2001, Paris, Cerf, p. 417 : « Kant n'a pas suivi la voie qui mène des catégories aux principes, mais celle qui mène des principes aux catégories ».

⁴⁷ Jules Vuillemin, *Physique et Métaphysique kantienne*, PUF, 1955, p. 357.

⁴⁸ Philonenko, *L'Œuvre de Kant*, 2 vols, Vrin, 1969.

⁴⁹ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III, 84-85 ; PUF, p. 86-87 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 155.

⁵⁰ Cf. Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III, 95 ; PUF, p. 96 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 166.

⁵¹ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III, 96 ; PUF, p. 97 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, p. 166.

⁵² Philonenko, *L'Œuvre de Kant*, Paris, Vrin, 1969, t. 1, p. 113.

⁵³ Cf. Hermann Cohen, *La théorie kantienne de l'expérience*, 1885², tr. fr. 2001, Paris, Cerf, p. 273 : « La logique est née [...] en liaison avec la pensée scientifique qui s'engendre ». Cohen précise que Newton a « systématisé la science mathématique de la nature » et qu'il a ajouté « la permanence de Galilée aux nouvelles configurations régulières découvertes par Kepler ». Kant a donc dégagé l'ensemble de ces acquis historiques à partir de l'œuvre de Newton : « Cependant, Kant est parti des principes <Prinzip> de Newton pour en faire ses principes <Grundsatz> synthétiques » p. 274. « Il y a donc une « liaison, tout aussi historique que scientifique, des trois espèces de membres de la division » p. 275.

ce sens, la classe de la *quantité* représente la science cartésienne (qui réduisait sa physique à la géométrie), celle de la *qualité* représente la science leibnizienne (qui fait appel au passage de la réalité à la négation et inversement par le truchement du calcul infinitésimal), celle de la *relation* représente la science newtonienne (qui étudie les relations causales réciproques entre les substances phénoménales). Mais alors, la classe de la *modalité* représente la philosophie kantienne qui juge la valeur respective de ces différents états de la connaissance scientifique : la science cartésienne est simplement *possible* (car elle reste abstraite et formelle au niveau de la géométrie), la science leibnizienne est *réelle* en ce sens où elle atteint la connaissance des états *instantanés* des phénomènes dynamiques, tandis que la science newtonienne est *nécessaire* parce qu'elle s'élève à la connaissance du système des lois fondamentales de la mécanique (c'est-à-dire des mouvements des corps). La classe de la *modalité* est donc le moment de la philosophie qui prend conscience de l'*apriorité* des *a priori* qui rendent possible la science de la nature. C'est le moment où la philosophie réfléchit sur la science et c'est bien à ce niveau un savoir sur le savoir, c'est-à-dire un savoir second.

Malgré la haute perfection de cette table des catégories close et achevée, on est en droit de faire 2 remarques :

- D'une part, comment se fait-il que Kant n'ait pas fait de place à d'autres sciences qu'aux sciences dites exactes (mathématiques et physique) tout en privilégiant la mécanique rationnelle galiléo-newtonienne ?
- D'autre part, Kant pensait-il que cet ensemble immuable de catégories pourrait être encore pertinent dans l'évolution future de la connaissance scientifique ?

Tout se passe comme si Newton avait atteint une maturité scientifique indépassable, en ce sens que toutes les découvertes futures pourraient rester à l'intérieur du cadre de la science défini par les *Principia* de Newton⁵⁴. Le siècle suivant la mort de Kant donnera de cruels démentis avec l'essor de la thermodynamique, la mécanique statistique, pour ne rien dire de la théorie de la relativité ni de la mécanique quantique au début du XX^e siècle ! Cette conception figée de l'entendement fut déjà vivement attaquée par les philosophes post-kantiens comme Fichte et Hegel.

C) La « déduction transcendantale des concepts purs de l'entendement » :

Du § 9 au § 12, il fallait établir la table systématique et complète des catégories. A présent, Kant doit encore montrer 1°/ que l'application de ces catégories à l'expérience est légitime et 2°/ comment cette application peut être effectuée, puisque les catégories de l'entendement sont absolument pures et *a priori*, alors que le divers des sensations que nous fournit l'intuition sensible est *a posteriori* ? Le premier point sera réglé par la « *déduction transcendantale des concepts purs de l'entendement* » (qui est la partie la plus difficile de la *Critique*), tandis que le second sera traité dans la partie extrêmement brève (7 pages) intitulée *Du schématisme des concepts purs de l'entendement* (que nous étudierons au point D), mais dont l'importance est capitale pour ce que l'on appelle, depuis l'heureuse formule de Bernard Rousset, « la doctrine kantienne de l'objectivité ».

§ 13. Kant emploie dans cette partie très difficile de la *Critique* un terme qui pourrait laisser planer une équivoque sur le sens de sa démarche, c'est celui de *déduction*. Or, il faut bien noter que Kant nous avertit que ce terme doit être entendu en son vieux sens *juridique* traditionnel et non pas logique : c'est-à-dire comme un examen qui se propose d'établir le bien-fondé ou la légitimité d'un titre ou d'un droit :

⁵⁴ En ce sens, Jules Vuillemin remarque dans *Physique et Métaphysique kantienne*, Paris, PUF, 1955, p. 3 : « L'idéalisme transcendantal apparaîtra comme la science des actes intellectuels par lesquels l'homme pense la Mécanique rationnelle ».

« Les juristes, lorsqu'ils parlent de droits et d'usurpations, font une différence, dans une cause, entre la question concernant ce qui est de droit (*quid juris*) et celle qui porte sur le fait (*quid facti*), et puisqu'ils exigent une preuve de chacune d'elles, ils désignent la première, qui doit faire apparaître le droit ou la légitimité de la prétention, sous le nom de *déduction*. [...] J'appelle par conséquent l'explication de la manière dont les concepts peuvent se rapporter *a priori* à des objets leur *déduction transcendantale*, et je la distingue de la *déduction empirique*, laquelle montre de quelle façon un concept est acquis par expérience et par réflexion sur celle-ci, et ne concerne pas la légitimité de ce concept, mais le fait d'où procède sa possession »⁵⁵.

Le problème de la légitimité de l'application des catégories à l'expérience consiste à se demander les raisons pour lesquelles les intuitions sensibles reçoivent docilement les catégories de l'entendement. Certes, il était facile de comprendre pour quelles raisons les objets de l'expérience étaient recueillis au sein des formes *a priori* de l'intuition pure (interne et externe). En revanche, il est beaucoup plus difficile d'expliquer pourquoi les catégories, qui sont des fonctions liantes de la *pensée* dans l'acte de juger, peuvent légitimement s'appliquer aux objets qui nous sont *donnés* dans l'intuition. On peut bien comprendre que l'on ne saurait *connaître* un objet indépendamment des catégories de l'entendement, mais cela ne nous dit pas pourquoi les objets *donnés* dans l'intuition se soumettent aux catégories de notre entendement. En effet, les catégories ne sont pas un absolu, ce sont *nos* catégories que nous appliquons à la connaissance d'un monde qui pourrait très bien nous sembler absurde ou étranger à nos catégories.

Sur ce point, Kant nous offre une solution pour résoudre ce problème suivant deux perspectives différentes qui procèdent chacune en sens inverse de l'autre selon que l'on suit l'ordre de 1781 ou de celui de 1787. L'ordre suivi en 1781 part du bas, c'est-à-dire de l'appréhension des intuitions sensibles pour s'élever progressivement vers l'unité du « *je pense* », qu'il appelle « l'unité originellement synthétique de l'aperception » (autrement dit du multiple pour remonter vers l'un). En revanche, l'ordre suivi en 1787 est inverse, puisqu'il part de l'unité du « *je pense* » pour redescendre jusqu'au divers de l'intuition.

• Édition de 1781 :

Kant suit un ordre simple : il part de l'*Esthétique transcendantale* et s'élève à l'*Analytique transcendantale*. Il part du bas vers le haut dans une anabase transcendantale vers l'instance première. Comme il y a trois étapes, il y a trois synthèses :

a) *De l'appréhension dans l'intuition* (GF, p. 179).

b) *De la reproduction dans l'imagination* (GF, p. 180).

c) *De la reconnaissance dans le concept* (GF, p. 181).

Il faut remarquer la place centrale de l'*imagination*, place de médiation, car elle est la source commune de la sensibilité et de l'entendement. Cette place centrale est surtout occupée par le *temps* : la deuxième synthèse découvre la temporalité comme fonction fondamentale. Enfin, la synthèse de *la reconnaissance dans le concept* ouvre sur le pôle d'unité, l'unité primordiale (non-dérivée) qui rend raison des trois synthèses successives : le *je pense*, c'est-à-dire l'unité transcendantale de l'aperception.

• Édition de 1787 :

C'est la démarche inverse, c'est une redescente. Elle établit la table des catégories. Le problème est alors celui de la *Déduction transcendantale* des concepts purs de l'entendement (c'est-à-dire celui de la légitimation des catégories). Kant part de l'unité primordiale au § 16, du pôle originaire d'unité qui est le "je pense". Les trois synthèses sont rejetées au profit du "je pense" :

⁵⁵ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III, 99-100 ; PUF, p. 100 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, § 13, p. 169-170.

« Le : *je pense* doit pouvoir accompagner toutes mes représentations. [...] Donc, tout le divers de l'intuition entretient une relation au : *je pense*, dans le même sujet où ce divers se rencontre. Mais cette représentation est un acte de la *spontanéité*, c'est-à-dire qu'elle ne peut pas être considérée comme appartenant à la sensibilité. Je l'appelle l'*aperception pure* pour la distinguer de l'*aperception empirique*, ou encore l'*aperception originaire*, parce qu'elle est cette conscience de soi qui, en produisant la représentation : *je pense*, laquelle doit pouvoir accompagner toutes les autres et est une et identique dans toute conscience, ne peut être accompagnée d'aucune autre. Je nomme encore l'unité de cette représentation l'*unité transcendantale* de la conscience de soi, pour désigner la possibilité de la connaissance *a priori* qui en procède »⁵⁶.

Les diverses intuitions sont référées à une instance première qui fait que toutes ces impressions sont *miennes*. Le "*je pense*" accompagne toutes mes représentations, mais il n'est pas lui-même objet d'une représentation : il est la synthèse ultime, le foyer ultime de toutes mes représentations, mais il n'est pas saisissable lui-même comme objet (contrairement à l'*ego* cartésien qui se donne à moi dans une intuition apodictique). Kant subordonne la notion de synthèse à celle d'*unité*. Cependant, il a montré que l'*unité analytique* de l'*aperception* n'est possible que sous la supposition de quelque *unité synthétique* :

« Donc, ce n'est que dans la mesure où je puis lier dans une conscience un divers de représentations données qu'il m'est possible de me représenter l'*identité de la conscience dans ces représentations* mêmes — ce qui veut dire que l'*unité analytique* de l'*aperception* n'est possible que sous la supposition de quelque *unité synthétique* »⁵⁷.

Cette formule difficile signifie que l'unité du sujet transcendantal implique ou pré-suppose quelque unité synthétique (d'un objet quelconque, comme le rouge par exemple) dont elle n'est que la conscience de cette synthèse. L'unité du sujet requiert la synthèse d'un objet quelconque à laquelle il puisse s'appliquer, qu'il puisse accompagner pour pouvoir exercer son principe d'unité en unissant cette synthèse dans une conscience pure. Ce qui veut dire très globalement qu'il n'y a pas d'objet sans sujet et réciproquement. Kant résume ce lourd développement un peu plus clairement :

« La liaison n'est pas dans les objets et ne peut pas être pour ainsi dire empruntée par la perception et reçue dans l'entendement en passant d'abord par celle-ci : elle n'est au contraire qu'une opération de l'entendement, lequel n'est lui-même rien de plus que le pouvoir de lier *a priori* et d'inscrire le divers de représentations données sous l'unité de l'*aperception* — principe suprême de toute la connaissance humaine »⁵⁸.

L'*ego* transcendantal kantien est *formel* : ce n'est pas un être, il n'est pas découvert dans une expérience ontologique. L'*ego* est découvert dans sa fonction formelle, comme une *forme*; Kant se débarrasse ainsi de l'élément ontologique de Descartes. Je *je pense* n'est qu'une pensée et non pas une connaissance, car il lui manque un contenu intuitif :

« au contraire, j'ai conscience de moi-même, dans la synthèse transcendantale du divers des représentations en général, par conséquent dans l'unité synthétique originaire de l'*aperception*, non pas tel que je m'apparais phénoménalement, ni non plus tel que je suis en moi-même, mais j'ai seulement conscience du *fait que je suis*. Cette *représentation* est une *pensée*, et non pas une *intuition*. Or, étant donné que pour la *connaissance* de nous-mêmes, outre l'acte de la pensée qui rapporte le divers de toute intuition possible à l'unité de l'*aperception*, se trouve encore requise une espèce déterminée d'intuition par laquelle ce divers est donné, ma propre existence n'est certes pas une simple apparition phénoménale <*Erscheinung*> (bien moins encore une simple apparence <*Schein*>), mais la détermination de mon existence ne peut s'accomplir que suivant la forme du sens interne, d'après la façon particulière dont le divers que je lie est donnée dans l'intuition interne ; et je n'ai donc, de ce fait nulle

⁵⁶ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III, 108-109 ; PUF, p. 110 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, § 16, p. 198-199.

⁵⁷ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III, 109 ; PUF, p. 111 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, § 16, p. 199.

⁵⁸ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III, 110 ; PUF, p. 112 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, § 16, p. 200.

connaissance de moi tel que je *suis*, mais seulement tel que je m'*apparais* à moi-même. La conscience de soi-même n'est donc pas encore, tant s'en faut, une connaissance de soi »⁵⁹.

Revenons à ce difficile § 16 pour préciser l'ensemble de la démarche de Kant dans cette 2^e édition de la *Déduction transcendantale*. Seule l'union de la *réceptivité* et de la *spontanéité* peut fournir une connaissance d'objet. Donc, l'*unité de l'objet* dépend de l'*union* des facultés du *sujet*. Précisément, Kant découvre dans l'*unité transcendantale* de la *conscience de soi* la condition de toute expérience comme connaissance. La sensibilité fournit une *diversité* non pas informe, mais informée par l'espace et le temps, mais nécessitant une *liaison* <*Verbindung*>. La liaison du divers nécessite un acte d'unification dont la seule spontanéité est susceptible : cet acte est précisément l'opérateur d'une *synthèse*. C'est cet *acte d'unification* que Kant baptise du nom encore leibnizien d'*aperception originaire* ou pure : le « *je pense* ».

Le « *je pense* » est un réquisit, c'est-à-dire la condition nécessaire et ultime de nos représentations et par laquelle celles-ci nous appartiennent. Pas de représentation sans une *conscience* de représentation pour qu'une représentation devienne *ma* représentation. Encore faut-il que cette conscience demeure *une et la même* derrière la *succession* des représentations, sinon le moi ne serait qu'une « collection de perceptions » comme dit Hume⁶⁰. Or, c'est justement ce foyer ou ce pôle d'*identité* qui *unifie* et réalise la liaison du divers pour Kant. Il faut bien comprendre que l'*aperception transcendantale* unifie non seulement la *connaissance d'objets*, mais elle unifie également le *sens interne* (que Kant appelle « *l'aperception empirique* »). Le Moi (c'est-à-dire plus exactement le « *je* » en tant que sujet transcendantal) ne peut saisir sa propre identité qu'en exerçant sa fonction *originellement synthétique*. Ainsi, Kant nous donne à comprendre que l'*unité de la conscience* et l'*unité de l'objet représenté* sont corrélatives, c'est-à-dire indissociablement solidaires l'une de l'autre et réciproques.

La conséquence de cette solidarité entre le *sujet* (connaissant) et l'*objet* (connu ou représenté), c'est que le sujet transcendantal ne pourra jamais être à soi-même un objet de connaissance, puisque toute connaissance est une connaissance d'objet. Le « *je pense* » n'est ni un *phénomène* (contrairement au *moi empirique*), ni un *noumène* (c'est-à-dire une *chose en soi* connue par une intuition intellectuelle) : il est une simple *forme*, c'est-à-dire un sujet logique (au sens de la logique transcendantale), une activité constructrice ou constituante. Le *sujet transcendantal* est au-delà du divers sensible donné dont il constitue et achève la *synthèse*. L'activité unifiante du sujet transcendantal ne peut être saisie par ledit sujet lui-même, mais seulement par rapport à la diversité qu'elle unifie dans l'objet représenté. Ce qui veut dire, en conclusion, que le *sujet transcendantal* a nécessairement besoin du *divers* que lui fournit l'intuition sensible pour exercer son activité unificatrice, de même que l'intuition sensible éparpillée a absolument besoin de l'activité unificatrice du sujet transcendantal pour qu'il réduise la pluralité des synthèses du divers opérées par les catégories à l'unité de l'*objet*. Au § 17, Kant définit l'*objet* de connaissance ainsi :

⁵⁹ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III, 123 ; PUF, p. 135-136 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, § 25, p. 213.

⁶⁰ Cf. Hume, *Traité de la Nature humaine*, 1739-1740 ; tr. fr. André Leroy, Paris, 1962, rééd. 1968, Aubier-Montaigne, Livre I, 4^e Partie, Section VI, t. 1, p. 344 : « Je peux m'aventurer à affirmer du reste des hommes qu'ils ne sont rien qu'un faisceau ou une collection de perceptions différentes qui se succèdent les unes aux autres avec une rapidité inconcevable et qui sont dans un flux ou un mouvement perpétuels. [...] L'esprit est une sorte de théâtre où diverses perceptions font successivement leur apparition ; elles passent, repassent, glissent sans arrêt et se mêlent en une infinie variété de conditions et de situations. Il n'y a proprement en lui ni simplicité à un moment, ni identité dans les différents moments, quelque tendance naturelle que nous puissions avoir à imaginer cette simplicité et cette identité. Ce sont les seules perceptions successives qui constituent l'esprit ».

« L'objet est ce dans le concept de quoi le divers d'une intuition donnée se trouve réuni »⁶¹.

Tout le sens de ce § 16 n'apparaît nettement qu'à la lumière de la « révolution copernicienne » : l'objet n'est pas ce sur quoi la connaissance doit se régler ; au contraire, c'est l'objet qui se règle sur notre pouvoir de connaître. Cette théorie du sujet n'est nullement applicable à tout être pensant (elle ne convient pas à Dieu, par exemple) : elle est simplement nécessaire à tout entendement fini qui reçoit de l'extérieur, par l'intermédiaire de la sensibilité, les *données* diverses à *penser*. Un *entendement intuitif*, comme l'entendement divin qui est créateur, n'aurait nullement besoin de la forme constructrice de l'*aperception transcendantale*. La philosophie de Kant est bien une philosophie du *sujet*, mais d'un sujet entaché de finitude :

« Un entendement dans lequel, par la conscience de soi, tout le divers serait en même temps donné *intuitionnerait* ; le nôtre ne peut que *penser* et il lui faut chercher l'intuition dans les sens »⁶².

---oOo---

(à suivre...).

⁶¹ Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III, 111 ; PUF, p. 115 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, § 17, p. 201.

⁶² Kant, *Critique de la raison pure*, Ak III, 110 ; PUF, p. 113 ; tr. fr. Renaut, Paris, GF, 2001, § 16, p. 200.