

REPUBLIQUE DU CAMEROUN
Paix-Travail-Patrie

UNIVERSITE DE YAOUNDE I

FACULTE DES ARTS, LETTRES ET
SCIENCES HUMAINES

CENTRE DE RECHERCHE ET DE
FORMATION DOCTORALE EN SCIENCES
HUMAINES, SOCIALES ET EDUCATIVES

UNITE DE RECHERCHE ET DE FORMATION
DOCTORALE EN SCIENCES HUMAINES ET
SOCIALES

DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE



REPUBLIC OF CAMEROON
Peace-Work-Fatherland

UNIVERSITY OF YAOUNDE I

FACULTY OF ARTS, LETTERS AND
SOCIALS SCIENCES

POST COORDINATE SCHOOL FOR THE
SOCIAL ANS EDUCATION SCIENCES

DOCTORAL RESEARCH
UNIT FOR SOCIAL SCIENCES

DEPARTMENT OF PHILOSOPHY

**LE CONCEPT DE « CHOSE-EN-SOI » CHEZ EMMANUEL KANT.
AU- DELA DE LA CRITIQUE, L'HUMANITE COMME FINALITE
COSMIQUE**

Thèse de Doctorat/Ph.D en philosophie soutenue le 19 Avril 2024

par

FRANTZ OLIVIER SANAMA

Spécialite : Ontologie et Métaphysique



En présence du jury composé ainsi qu'il suit :

Président : MOUCHILI NJIMOM Issoufou Soulé, Pr.

Rapporteur : AMOUGOU Jean Bertrand, Pr.

Membres : OTTOU Benoît, MC

MENYOMO Ernest, MC

MANGA NOMO Lucien, MC

Université de Yaoundé I

Université de Yaoundé I

Université de Douala

Université de Yaoundé I

Université de Yaoundé I

Avril 2024

ATTENTION

Ce document est le fruit d'un long travail approuvé par le jury de soutenance et mis à disposition de l'ensemble de la communauté universitaire élargie.

Il est soumis à la propriété intellectuelle de l'auteur. Ceci implique une obligation de citation et de référencement lors de l'utilisation de ce document.

Par ailleurs, le Centre de Recherche et de Formation Doctorale en Science Humaines, Sociale et Éducatives de l'Université de Yaoundé I n'entend donner aucune approbation ni improbation aux opinions émises dans cette thèse ; ces opinions doivent être considérées comme propres à leur auteur.

À mes parents bien aimés.

REMERCIEMENTS

Pour réaliser ce travail, nous avons eu l'aide matérielle et intellectuelle des personnes que nous tenons à remercier. Nous pensons précisément à notre Maître, le professeur Jean Bertrand AMOUGOU, pour sa rigueur et sa disponibilité dans la mise en forme et en acte de ce travail. Il nous a toujours montré le sens du devoir en nous faisant travailler dans l'exigence du respect du délai, et son souci a été tout au long de ce travail, de stimuler en nous, l'amour, le sens et l'esprit heuristique.

Nos remerciements sont aussi adressés à tous nos enseignants qui œuvrent au quotidien pour notre formation.

Cette rédaction, la plus longue de toutes nos dissertations jusqu'ici présentées, n'aurait sans doute pas pu être réalisée sans l'obligeant et gracieux concours financier et logistique de nos amis parmi lesquels Huguette ASSIENE AMANA, Francis OLOUNA, Stève DONGMO, Vincent BAHETEN, Alain YENE BOMBA, Prince EOG, Vadous YOMI Njantou, Raphaël Aimé AYISSI, Thomas BIKAI BIKAI, Charita KEMEGNE TALLA et Audrey VAVOUA MAYONOU.

Nous ne pourrions, en outre, jamais nous acquitter de lourdes dettes imposées à nos autres proches qui ont fait montre d'une patience à toute épreuve face aux sollicitations de toutes sortes alors que nous étions seul dans l'adversité. Toute notre gratitude à Monsieur Emmanuel ABOMO.

Que soient enfin remerciés ici, tous ceux qui d'une manière ou d'une autre, ont contribué pour que ce travail soit effectif.

SERMENT DE PROBITE

Je soussigné M. SANAMA FRANTZ OLIVIER, reconnais par ce serment de probité et de propriété intellectuelle que cette thèse de Doctorat/Ph.D en PHILOSOPHIE est entièrement l'œuvre de mon esprit, ainsi que le produit de mes propres investigations intellectuelles. Elle ne fait par conséquent, d'aucune façon quelconque, l'objet de plagiat ou contrefaçon. Tout emprunt a été explicitement signalé et cité conformément aux conventions en vigueur dans la science en général et dans ma discipline en particulier. J'admets par-là que toute falsification probante de cette assertion puisse conduire à sa nullité.

RESUME

La question de la chose-en-soi est non seulement l'un des thèmes les plus complexes de la pensée de Kant, mais aussi elle interpelle sur la cohérence même du kantisme. D'où le problème de la pertinence de la conception kantienne de la chose-en-soi. En effet, comment la thèse fondamentale de la philosophie transcendantale voulant que l'objectivité de l'expérience repose sur une synthèse *a priori* au sein de nos représentations, et la position de la chose-en-soi comme principe d'une donation réelle des phénomènes peuvent se concilier ? La critique de la raison pure parvient-elle à dépasser cette antinomie de l'idéalisme et du réalisme qui semble traverser son propos ?

Même si l'auteur ne donne lui-même aucune définition claire du concept, les passages où le terme est employé nous permettent de comprendre l'en-soi comme une idée, qui sert de fondement et de cause à tous les phénomènes. Son caractère principal est donc qu'elle est distincte du phénomène. Dans ce sens, si le phénomène est une représentation qui existe en nous, alors la chose-en-soi existe indépendamment de nous.

Bien plus, comme toute connaissance est bornée aux phénomènes, la chose-en-soi reste donc inconnaissable. Mais alors, au regard de la rigueur méthodologique, de son propre système de pensée et des logiques ontiques, le concept kantien de la chose-en-soi reste très problématique. Cela nous amène à présenter les défaillances de la méthode hypothético-déductive en tant qu'obstacle à la saisie de l'en-soi. Aussi, doit-on admettre que, le problème de la raison unique chez Kant, c'est de se poser comme le modèle absolu de rationalité.

Dans un dépassement du kantisme, nous établissons le *distingo* entre la philosophie transcendantale de Kant et notre conception de la transcendance. Cette démarcation nous l'avons dit, trouve son fondement dans la compréhension des concepts de **métaphysique de proximité** et d'**onto-cosmologie**. L'une étant tributaire de l'autre, il s'agit d'une philosophie de la transition doublée d'humanisme, opération faite en esprit et par l'esprit, et qui arrime l'homme vers la marche de son histoire.

C'est précisément sur ce point que l'on peut et doit formuler le problème de la chose-en-soi, relativement à l'Afrique. Il s'agit donc d'une utopie positive, en tant qu'elle promeut l'authenticité dans la réforme et l'ascension des africains vers la re-conquête de l'adéquation entre leur être-profond, et leur être-dans le monde avec les autres peuples. La philosophie a donc toujours quelque chose de dialectique.

ABSTRACT

The problem of the thing-in-itself is not only one of the most complex themes of Kant's thought, but it raises the question of the very coherence of Kantianism. Indeed, how can the fundamental thesis of transcendental philosophy that the objectivity of experience rests on an a priori synthesis within our representations be reconciled with the position of a thing-in-itself as a principle of a real gift of phenomena? Does the critique of pure reason manage to overcome this antinomy of idealism and realism that seems to cross its subject? Even if the author himself does not give any clear definition of the concept, the passages where the term is used allow us to understand the in-itself as an idea, which serves as the foundation and cause of all phenomena. Its main character is therefore that it is distinct from the phenomenon. In this sense, if the phenomenon is a representation that exists in us, then the thing-in-itself exists independently of us.

Moreover, as all knowledge is limited to phenomena, the thing-in-itself therefore remains unknowable. But then, with regard to methodological rigor, its own system of thought and ontic logics, the Kantian concept of the thing-in-itself remains very problematic. This leads us to present the shortcomings of the hypothetico-deductive method as an obstacle to grasping the in-itself. Also, we must admit that the problem of the single reason in Kant is to pose as the absolute model of rationality.

In going beyond Kantianism, we establish the distinction between Kant's transcendental philosophy and our conception of transcendence. This demarcation as we have said, finds its foundation in the understanding of the concepts of metaphysics of proximity and onto-cosmology. One being dependent on the other, it is a philosophy of transition coupled with humanism, an operation carried out in the spirit and by the spirit, and which anchors man towards the march of his history. .

Even if the ideas that we defend come from a utopia, it is a positive utopia, as it promotes authenticity in the reform and the ascent of Africans towards the light that illuminates and directs the history of the great states of the world. Philosophy therefore always has something dialectical about it.

SOMMAIRE

DEDICACE.....	ii
REMERCIEMENTS	ii
SERMENT DE PROBITE	iii
RESUME.....	iv
ABSTRACT	v
SOMMAIRE.....	v
INTRODUCTION GENERALE.....	1
PREMIERE PARTIE :LE STATUT DE LA CHOSE-EN-SOI CHEZ KANT	11
INTRODUCTION PARTIELLE.....	12
CHAPITRE I :LA CONCEPTION KANTIENNE DE LA CHOSE-EN-SOI	13
CHAPITRE II :LA REDUCTION DU CONNAITRE AUX DONNEES EMPIRIQUES	54
CHAPITRE III :L'EN-SOI DANS L'ORDRE POSTULATIF	80
CONCLUSION PARTIELLE.....	106
DEUXIEME PARTIE :EVALUATION CRITIQUE DE LA PENSEE DE KANT AU SUJET DE LA CHOSE-EN-SOI	108
INTRODUCTION PARTIELLE.....	109
CHAPITRE IV :LES LIMITES DE LA PENSEE DE L'AUTEUR.....	111
CHAPITRE V :L'INFLUENCE DU KANTISME SUR LES JUGEMENTS	140
CHAPITRE VI :L'IDEOLOGIE DANS LE KANTISME.....	172
CONCLUSION PARTIELLE.....	192
TROISIEME PARTIE :AU DELA DE LA CRITIQUE : L'HUMANITE COMME FINALITE COSMIQUE	194
INTRODUCTION PARTIELLE.....	195
CHAPITRE VII :LA CONNAISSANCE DE LA CHOSE-EN-SOI EN QUESTION	197
CHAPITRE VIII :LES THEORIES POSITIVISTES DE LA CHOSE-EN-SOI DANS LES PHILOSOPHIES ORIENTALES	228
CHAPITRE IX :L'ULTIME QUESTION DE LA FINALITE COSMIQUE : L'HUMAIN.....	253
CONCLUSION PARTIELLE.....	327
CONCLUSION GENERALE	328
GLOSSAIRE	336
BIBLIOGRAPHIE	339
INDEX RERUM	345
INDEX NOMINUM.....	350
TABLE DE MATIERES.....	354

INTRODUCTION GENERALE

La philosophie repose fondamentalement sur la question du sens ; bien entendu, le sens a une consistance seulement dans une existence. C'est la raison pour laquelle le philosophe cherche toujours à échanger l'habit ascétique du prêtre contre le léger costume des conventions qu'on retrouve dans les journaux. C'est précisément ce qui fait de lui le fruit de son époque, et la philosophie reste ainsi la prise en charge des problèmes de son époque par la pensée.

C'est dire en fait que, chaque penseur appartient à une ère culturelle bien connue. En effet, c'est notre espace-temps qui nous singularise, nous essentialise, et nous spécifie. Parlant de spécificité de chaque ère, notamment à partir du siècle des lumières, KANT est alors ce philosophe allemand qui partit d'un si bon pas. Né en 1724 et mort en 1804 dans la ville de KÖNIGSBERG, il a vite compris que chaque philosophie est fille de son temps. La pertinence de la pensée Kantienne permet à la philosophie d'être vraiment fille de son temps à travers son discours et son déploiement. Cette pensée est également une remise en question de la survalorisation des pouvoirs de la science fictive à saisir le réel dans ses lois. Une invitation à la prise de conscience de soi commence forcément par un principe d'éclairage, synonyme de sortie des ténèbres et de l'obscurantisme. Ainsi, le XVIII^e siècle est un siècle sujet à de nombreuses émancipations intellectuelles particulièrement en Allemagne.

Dès lors, toute la pensée de Kant devient ce projet qui traduisait déjà le dynamisme et le désir de « s'éclairer ¹ ». Nous devons donc comprendre pourquoi, à la question de savoir qu'est-ce que les Lumières, il répond :

C'est la sortie de l'homme de sa minorité dont il est lui-même responsable. Minorité c'est-à-dire incapacité de se servir de son entendement (pouvoir de penser) sans la direction d'autrui ; minorité dont il est lui-même responsable puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la direction d'autrui. Sapare aude ! (ose penser) ait le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des lumières ²

Cette affirmation de Kant nous montre combien il est bénéfique à l'homme de faire usage de sa raison, de penser par soi-même, abstraction faite de tous les préjugés. D'ailleurs dans son chapitre intitulé « architectonique de la raison » de son ouvrage *critique de la raison pure*, il précise déjà clairement qu'il « n'y a pas de philosophie qu'on puisse apprendre, car où

¹ Kant, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Gallimard, 1986, p.6

² *Ibid.*

est-elle et à quoi peut-on la réduire ? On ne peut qu'apprendre à philosopher, c'est-à-dire exercer le talent libre de la raison ³».

C'est dire avec Kant que, le dogmatisme métaphysique est l'illusion d'une raison qui présume de ses propres forces, illusion rationaliste qui est philosophique, tandis que l'extravagance et le mysticisme sont une renonciation à la pratique même de la raison, et donc mettent en cause la liberté humaine. Bref, dans un contexte où la raison est mise en congé, sous le prétexte de la vocation d'un culte quel qu'il soit, aussi sous le prétexte d'institutions ou de génie, il y'a risque d'auto-assujettissement, puisque même « l'obéissance à la loi ⁴» qu'on s'est prescrite, reste une autre forme de contrainte. Nous devons donc comprendre pourquoi Kant distingue deux états à savoir : la minorité et la majorité au sens clair de ces termes. Son souci est de faire de l'homme un être « majeur » par les Lumières. Dès lors, un majeur est caractérisé par la raison éclairée. Ainsi, cette lumière le sort de l'immaturité qui est l'incapacité d'employer son propre entendement sans être guidé par quelqu'un. Lisons encore ces propos, qu'il inscrit en caractère et en lettres d'or au fronton de son ouvrage :

Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung.

Cette affirmation nous donne la traduction littérale suivante:

L'Aufklärung permet à l'homme de sortir (Ausgang) de l'immaturité dont il est lui-même responsable. L'immaturité est l'incapacité d'employer son entendement sans être guidé par autrui. Cette immaturité lui est imputable non pas si le manque d'entendement mais si le manque de résolution et de courage d'y avoir recours sans la conduite d'un autre en est la cause. Sapere aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement ! Voilà donc la devise de l'Aufklärung. 5.

En outre, les Lumières constituent aussi une interpellation de ceux qui se laissent guider par des « tuteurs » autoproclamés, qui au-delà de dicter la conduite et les décisions de chacun,

³ Kant, *Critique de la raison pure*, PUF, 1986, p. 561.

⁴ Pour Rousseau, le respect aux règles qu'on s'est prescrites est liberté. Or même l'obéissance à cette règle est une contrainte par les clauses du contrat.

⁵ Kant, *Op.cit.* p.7.

les rendent plutôt dépendants en prétendant que toute décision prise sans consultation est dangereuse. Très drôle et en fin de compte pathétique d'observer des « adultes mineurs » selon la terminologie de Ferdinand Alquié ⁶ qui se plaisent et se complaisent dans cet état, puisqu'ils sont à la fois peureux et lâches, voire même paresseux, parce qu'ils n'osent plus prendre des décisions à la suite d'une mauvaise expérience. Voilà donc la posture de l'homme minoritaire ou mineur kantien, qui sombre désormais dans un repli identitaire, plus que jamais inapte à l'usage de son propre entendement. Kant appelle alors au vécu de sa propre expérience et demande de subir ses propres échecs. Une analyse du « sapor Aude » de Kant nous amène à dire que, la seule façon d'apprendre à un homme à penser c'est de le laisser s'exercer lui-même. C'est sans doute la raison pour laquelle il fait cette précision :

La paresse et la lâcheté sont les causes qui expliquent qu'un si grand nombre d'hommes, après que la nature les a affranchis depuis longtemps de toute direction étrangère, restent cependant volontiers, leur vie durant, mineurs, et qu'il soit si facile à d'autres de se poser comme leurs tuteurs. Il est si commode d'être mineur. Si j'ai un livre qui me tient lieu d'entendement, un directeur qui me tient lieu de conscience, un médecin qui juge de mon régime à ma place, etc., je n'ai pas besoin de me fatiguer moi-même. Je ne suis pas obligé de penser, pourvu que je puisse payer ; d'autres se chargeront pour moi de cette besogne fastidieuse (...). Or le danger n'est sans doute pas si grand que cela, étant donné que quelques chutes finiraient bien par leur apprendre à marcher ; mais l'exemple d'un tel accident rend malgré tout timide et fait généralement reculé devant toute autre tentative. Il est donc difficile pour chaque individu de sortir de la minorité, qui est presque devenue pour lui nature. 7»

Bien plus, sur le plan historique, les questions qui limitent notre entendement ont souvent été débattues mais jamais résolues. L'être est donc au centre de la réflexion (l'être de l'homme et l'être du réel). Pour le réalisme absolu, l'être est immanent à l'objet, c'est-à-dire renseigne sur la matière, sur le monde, et ce sans représentation. Alors que pour l'idéalisme absolu, l'être est une idée qui transcende le monde et les réalités physiques. Par ailleurs, si les premières écoles philosophiques de la Grèce antique avaient pour principale préoccupation l'explication de la nature, c'était pour connaître les phénomènes qui s'y trouvent et repousser alors les bornes de l'ignorance. Ayant remarqué que la nature est en perpétuelle évolution et même en devenir permanente, que le changement emportait les choses, les faisait naître et périr,

⁶ Ferdinand, Alquié, *La critique Kantienne de la métaphysique*, PUF, 1968, p. 19.

⁷ *Ibid.*

Thalès de Milet par exemple entreprit de trouver la substance fondamentale, c'est-à-dire essence à partir de laquelle il pourrait rendre compte de la diversité des phénomènes. Ce désir de connaître la substance, l'unicité de l'unité de l'univers malgré toute sa diversité se poursuit encore de nos jours.

Concernant alors une profonde controverse autour de la question de l'être, et surtout du devenir de l'humanité, les prises de positions de notre auteur nous amène à réfléchir autour de la thématique suivante : « Le concept de chose-en-soi dans la critique de la raison pure chez Kant: Au-delà de la critique, l'humanité comme finalité cosmique ». Ainsi compris, qu'apportons-nous réellement d'original par rapport à nos prédécesseurs ? Mieux encore, n'y a-t-il pas anachronisme en travaillant sur Kant aujourd'hui si justement nous accordons à Hegel que « chaque philosophie est fille de son temps? Malgré la profondeur et la pertinence de sa conception de la chose-en-soi, des critiques pèsent sur sa pensée et posent ipso facto le problème de fondement et de rigueur. De façon claire, notre réflexion s'articule autour du problème du fondement du Kantisme. Ce problème nous met en rapport avec les défis actuels, puisque nous sommes préoccupés par le sens et l'avenir de l'humain. Il est donc indispensable de relire Kant au sujet de la chose-en-soi, afin de saisir l'essence même de sa pensée.

En outre, la philosophie étant analytique, critique, prospective et dynamique / dialectique, il nous revient alors de transcender le simple radicalisme qui fait de la philosophie un champ de réflexion théorique, pour déboucher sur la vérité expérientielle, c'est-à-dire celle qui ne raisonne plus les faits, mais qui les intuitionne, qui les vit. Ce dépassement du Kantisme est d'ailleurs la toile de fond de notre travail. Il s'agit de poser l'homme comme transcendance, et prolégomènes à toute stratégie future de développement. Cet homme / transcendance qui n'est soumis à aucun déterminisme, fut-il celui qui fige la connaissance dans les cadres spécifiques de l'espace et du temps. Pourquoi ne pas à ce niveau marquer un temps d'arrêt sur un nombre d'interrogations, qui constituent en réalité le vecteur directeur de notre réflexion ?

La *critique de la raison pure* se lit chez Kant sous un double angle ; nous pouvons partir de l'esthétique à la dialectique, ou alors de la dialectique à l'esthétique. Dans le deuxième cas, nous pouvons partir du concept pur, pour démontrer avec Kant dans l'esthétique, le caractère non-conceptuel, mais alors sensible et intuitif des notions d'espace et de temps. Ici, l'intelligible confus, pourrait sembler purement formel. (Car dominé par la sensibilité). En tout état de cause, dans la critique *de la raison pure*, Kant démontre de façon décisive qu'on ne peut pas connaître la chose-en-soi, bien qu'on puisse la penser, et surtout que l'esprit humain ne peut

pas atteindre les vérités métaphysiques à travers les méthodes et les concepts de la science physico-mathématique. Il affirme pour ainsi dire l'impossibilité d'une métaphysique dogmatique, comme il l'entendait justement, c'est-à-dire d'une métaphysique purement idéaliste sans lien avec le réel. Cela l'amène à devoir entreprendre la critique de l'instrument de l'idéalisme à savoir la raison, qui prétend connaître indépendamment de toute expérience. (La raison auto-suffisante). D'où son projet réside dans la possibilité / la délimitation des cadres de la connaissance. Ce projet s'enracine fermement aussi autour de la destruction du rationalisme Wolffien. Cette volonté de limiter le cadre spécifique de la connaissance, s'exprime en ces termes :

*Je n'entends point par là une critique des livres et des systèmes, vrais celle du pouvoir de la raison en général, par rapport à toutes les connaissances auxquelles elle peut aspirer indépendamment de toute expérience, par conséquent la solution de la question de la possibilité ou de l'impossibilité d'une métaphysique en général et la détermination aussi bien de ses sources que de son étendue et de ses limites, tout cela suivant les principes*⁸

Par cette affirmation, l'auteur conçoit la métaphysique comme une erreur, et la raison comme un malentendu issu de cette aberration scientifique. On ne peut donc arriver nulle part avec la raison, s'il nous est enlevé toute matière et tout concours venant de l'expérience. Car, comme nous pouvons encore le lire sous la plume de l'auteur, « *Toute connaissance qui a un fondement a priori s'annonce par ce caractère qu'elle veut être tenue d'avance pour absolument nécessaire* »⁹

S'agissant alors de la chose-en-soi, Kant la distingue à la fois du phénomène et du noumène. Pour lui, la chose-en-soi est une idée, indépendamment de toute expérience possible c'est aussi une idée au-dessus de l'entendement ; Bien que proche du noumène, il ne faut pas la confondre avec celui-ci.

En effet, le noumène désigne une intuition non sensible ayant une représentation négative et permet de donner une justification à la limitation de la connaissance sensible. Kant le clarifie plus nettement lorsqu'il écrit :

⁸ Kant, *critique de la raison pure*, Trad. Tremesaygues et Pacaud, P.U.F, 1944, P.7.

⁹ Kant, *Ibidem*.

Le noumène est un concept pas du tout positif et ne signifie pas une connaissance déterminée d'une chose quelconque, mais seulement la pensée de quelque chose en général où le sujet transcendantal fait abstraction de toute forme de l'intuition sensible. Pour qu'un noumène signifie un véritable objet, distinct de tous les autres phénomènes, ce n'est pas assez que le sujet de la connaissance affranchisse sa pensée de toutes les formes de l'intuition sensible, il lui faut encore avoir une raison d'admettre un autre mode d'intuition que le mode sensible, dans lequel puisse être donné un objet de ce genre, car autrement sa pensée serait vide, quoique exempte de contradiction¹⁰.

Or, la chose- en- soi dans sa nature contient le noumène mais au sens positif du terme, c'est-à-dire en tant qu'objet d'une intuition possible, mais dont l'entendement humain est incapable de connaître. C'est donc dire que la chose- en -soi est la chose telle qu'elle se présente, abstraction faite des déterminations d'espace et de temps, et même des catégories de l'entendement. Ainsi, à la différence du noumène, elle entretient ainsi une relation avec le phénomène en tant qu'elle en est le fondement et non la cause ; car la causalité concerne le phénomène.

A ce niveau, la chose- en- soi apparaît chez Kant comme un concept problématique du fait qu'elle peut juste être pensable et non connaissable. Et pourtant, elle est indispensable pour assigner une valeur à notre connaissance, mais son usage ne peut être connu. La chose- en- soi limite donc notre connaissance et se présente comme l'au-delà de toute connaissance sensible ; sur cet aspect précis de la question Kant affirme :

Quand même nous pourrions porter notre intuition à son plus haut degré de clarté, nous n'en ferions point un pas de plus vers la connaissance de la nature même des objets. Car en tout cas nous ne connaissons parfaitement que notre mode d'intuition, c'est-à-dire notre sensibilité, toujours soumise aux conditions d'espace et de temps originaires inhérentes au sujet ; quant à savoir ce que sont les objets en soi, c'est ce qui nous est impossible même avec la connaissance la plus claire de leurs phénomènes, seule chose qui nous soit donnée¹¹.

Dans ce sens, la chose- en- soi a chez Kant un statut à la fois épistémologique et ontologique ; car elle est davantage une limite à notre connaissance qu'une essence ou un absolu. Malgré cette distinction, le problème de la représentation demeure dans la pensée de Kant. Dans une nuance brève, Philonenko, Alexandre, fait remarquer que, « la

¹⁰ Kant, *Critique de la raison pure*, Trad. Traymesaque et Pacaud, PUF, 1967, p.185.

¹¹ *Idem*, p.192.

connaissance des phénomènes pose les mêmes problèmes que celle des choses-en-soi ; le concept pur de l'entendement n'est pas moins séparé du phénomène que de la chose-en-soi ».

Avant de revenir sur la question générale, et déterminer la difficulté liée à la critique, soulignons encore que la chose-en-soi s'enracine dans l'absence d'une preuve ontologique, c'est-à-dire qu'on ne peut pas la prouver. Nous devons donc comprendre pourquoi, Kant considère par exemple Dieu, l'âme, la liberté, comme des postulats de la raison pratique. L'adoption du concept de chose-en-soi n'est donc pas un fait de hasard.

Le concept est déjà employé dans l'antiquité grecque par Platon, sous la dénomination de l'être. Il entend par l'être, le principe premier d'intelligibilité. Pour lui, l'être est l'objet également de ma toute première expérience : c'est le sensible, l'être immatériel. Cependant, cet être est représenté dans ma conscience par le concept d'être. Nous parlons à ce niveau de l'être immatériel, qui correspond déjà à l'intuition intellectuelle de Kant. Il se caractérise par son immuabilité, sa complétude, son immobilité et son éternité.¹²

En faisant la synthèse de ses prédécesseurs, Platon établit en effet, « qu'il existe un non-être de l'être qui participe de l'être » Ainsi, la théorie de l'être platonicien est consubstantielle à celle de sa théorie de la connaissance. Plus tard, Aristote conçoit l'être comme étant la cause fondamentale, la cause première, mieux encore le premier moteur qu'il identifie à Dieu. On note dans ce sens une double orientation de son approche philosophique de la substance. Une orientation beaucoup plus physicienne et une orientation ontologique. L'orientation physicienne se situe par rapport au devenir et cherche à définir « L'UMOKUMEVOV » comme substrat et substance. Certes, le support du changement c'est la matière et non pas la forme. C'est pourquoi chez Aristote « L'UMOKEIMEOV est à la fois le substrat et le sujet, c'est-à-dire ce qui se cache sous les attributs. Ainsi, de la chose qui change simplement d'attributs, on passe à quelque chose qui ne change pas ; car elle est le support immuable, stable et indivisible. Ici, la matière est le support ultime, puisque l'orientation ontologique la place au-dessus de la qualité. Dans son ouvrage « Métaphysique », il le justifie en ces termes : « la matière est presque et en quelque sorte substance ». Dans la période médiévale, l'intuition intellectuelle cesse d'être humaine, pour devenir divine. Il n'est plus question de connaître Dieu par la lumière naturelle, mais par la foi. Nous pensons que c'est ici que Kant consolide ses positions sur la métaphysique, sur l'être et donc sur la science en

¹² Le débat oppose Héraclite et Parménide au sujet de l'être et du devenir. Platon se situe entre le pan-mobilisme et immuabilité.

général. Comme nous l'avons vu plus haut, à défaut de connaître Dieu, il faut le postuler, au risque de faire planer la raison dans les impasses théoriques. C'est donc dire qu'en réalité, Dieu est nié (du moins dans son existence), parce qu'on refuse à la métaphysique toute valeur. Il faut donc comprendre à ce niveau l'inquiétude de Daniel Lecourt, qui pense que « la métaphysique est un nid de pseudo problèmes suscités dans la pensée par une maladie de langage »¹³

Si la métaphysique est une maladie du langage, Dieu n'est pas exclu de cette critique ; car il est déclaré inaccessible à l'intelligence dans un humanisme qui fait du monde spatio-temporel, l'ultime horizon et par là, la limite même de la connaissance. Mais alors, être d'accord avec Lecourt sur la fin de la métaphysique et donc de Dieu, n'est-ce pas décréter au même titre que Nietzsche « la mort de Dieu ? »¹⁴ Dans la dialectique transcendantale, les preuves de l'existence de Dieu que Kant réfute, émanent de l'ère médiévale. En effet, cette période est marquée par la prééminence particulière des pairs de l'église, donc les plus célèbres, Saint Augustin, Saint Anselme et Saint Thomas d'Aquin. Tous sont restés accrocher à l'autorité des saintes écritures pour se faire une idée sur la divinité, ou du moins sur Dieu. Dans sa morale provisoire, Descartes reste passif sur la question, après les exactions subies par Galilée ; Au fond, il n'approuve pas l'idée d'un Dieu incarné dans la chair même si ce qu'il démontre relève d'une conséquence logique : un athée ne peut pas être géomètre. La foi reste alors le moyen idéal d'accès à l'être-en-soi dans la période médiévale. Dans la période moderne, LEIBNIZ, WOLF et FICHTE vont épiloguer également sur la question de l'être. A bien observer, le problème de la chose-en-soi chez Kant se pose à cause de l'antinomie du réalisme et de l'idéalisme. C'est dire que le problème de la chose-en-soi est non seulement l'un des thèmes les plus complexes de la pensée de Kant, mais il pose aussi la question de la cohérence même du kantisme.

Dans un tel état d'esprit, les interrogations suivantes nous interpellent : comment Kant peut-il à la fois restreindre l'usage des catégories, en occurrence celle de causalité aux seuls phénomènes, et les appliquer à un objet non-phénoménal, la chose-en-soi considérée comme le fondement absolu de tout phénomène ? Bien plus, comment concilier la thèse fondamentale de la philosophie transcendantale voulant que l'objectivité de l'expérience repose sur une synthèse *a priori* au sein de nos représentations, et la position d'une chose en soi comme principe d'une donation réelle des phénomènes ? Dit autrement, la critique de la raison pure

¹³ Daniel, Lecourt, *A quoi sert donc la philosophie ?* P.U.F, 1993, P.3

¹⁴ Friedrich, Nietzsche, *le gai savoir* Trad. KLOSSOWSKI, Gallimard, 1967, P.267.

parvient-elle à dépasser cette antinomie de l'idéalisme et du réalisme qui semble à notre sens traverser son propos ? Mieux encore, comment juger cette approche Kantienne de la chose-en-soi et quelles en sont les implications doublées des limites épistémiques / épistémologiques ? S'il est vrai que l'homme est un animal curieux (animé par le désir de connaître), la conception kantienne de la chose-en-soi peut-elle permettre sa transcendance et son éclatement dans l'univers cosmique ? Enfin, comment penser l'avenir de l'humanité par la transformation de l'univers cosmique dans un système clos, et dans une tentative de liquidation de l'être ? Pourquoi ne pas légitimer l'onto-cosmologie en tant que philosophie de la transition transcendante doublée d'humanisme, et qui arrime l'homme vers la marche de son histoire ? Telles sont les différentes questions qui tiendront office de vecteur directeur à notre travail.

Il s'agira donc dans l'examen de cette problématique, de procéder par la méthode analytique et critique. Pour cela nous nous proposons dans une première partie d'élucider conceptuellement et rigoureusement la pensée de Kant au sujet de la chose-en-soi ; ceci nous permettra de donner une interprétation d'ensemble de la signification et du statu ontologique ou non de la chose-en-soi. Dans la deuxième partie, il s'agit d'établir qu'au-delà de la philosophie transcendantale, le kantisme a été critiqué. En réalité, il n'est pas d'interprétation systématique de Kant qui n'est pris position sur l'épineuse question de la chose-en-soi. Dans la formidable joute intellectuelle initiée en Allemagne, JACOBI sera le premier à détecter dans la chose-en-soi, la véritable difficulté de la critique : la querelle du panthéisme. Dans la troisième partie, c'est **l'onto-cosmologie** qui retiendra principalement notre attention ; cette philosophie de la transition transcendante, doublée d'humanisme, qui justifie l'éclatement de l'homme dans l'univers cosmique ; cela nous permettra d'entrevoir la nature des rapports de l'homme avec l'absolu, déterminer les multi-possibilités de son possible, ainsi que l'immanence et la corrélation totales du sujet et de l'objet.

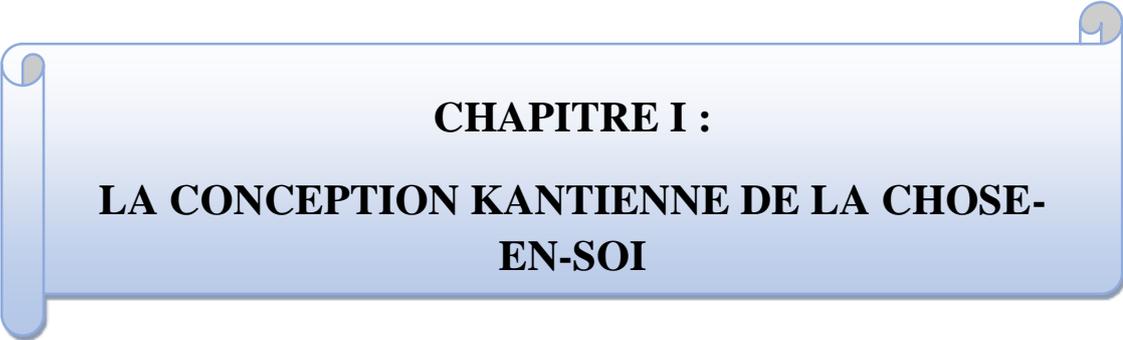
PREMIERE PARTIE :
LE STATUT DE LA CHOSE-EN-SOI CHEZ KANT

INTRODUCTION PARTIELLE

Il s'agit pour nous dans cette première partie, de présenter le concept de chose-en-soi de façon judicieuse chez notre auteur.

En réalité, la conception kantienne de la chose-en-soi n'est pas novatrice, même si elle se démarque de celles de ses prédécesseurs sur quelques points. Réaliser ce travail, revient ainsi à donner une interprétation d'ensemble de la signification et du statut ontologique ou non de la chose-en-soi dans le premier chapitre.

Dans le deuxième chapitre, nous montrons comment Kant soumet le connaître aux données empiriques, précisément dans son esthétique transcendantale qui est le lieu par excellence du divers sensible. Cela nous permettra d'entrevoir la démarche à suivre pour quitter de l'esthétique transcendantale et arriver à la dialectique transcendantale. Cette démarche étant caduque (puisque l'auteur lui-même le reconnaît), l'entreprise de la raison doit prendre un autre détour. Dans le troisième chapitre, nous présentons l'en-soi dans l'ordre postulatif. Car, si la raison ne peut pas connaître au-delà des intuitions pures, il faut postuler Dieu, l'âme, et la liberté dans la raison pratique ; car c'est le principe suprême de tous les jugements.



CHAPITRE I :

LA CONCEPTION KANTIENNE DE LA CHOSE- EN-SOI

Le problème de l'en-soi est inhérent à la connaissance. Si Pascal Blaise définit l'homme comme étant « un animal curieux », c'est parce qu'il est animé par le désir de

connaître. L'homme veut donc comprendre les choses et donner leur raison d'être. C'est pourquoi les premiers philosophes (cosmologues), notamment les présocratiques se préoccupaient de l'étude de la nature, pour saisir l'existence et en pénétrer l'essence. Suite donc à la question relative à l'élément premier, substantiel, essentiel et constitutif de l'univers, Héraclite répond que c'est le feu. Pour Thalès de Milet, c'est l'eau ; pour certains encore, c'est l'air et pour d'autres c'est infini. Il faudrait attendre le chef de file de l'école d'Elée, Parménide, pour établir que la substance première, fondement de toute chose, c'est l'être. Cette position de Parménide soumet le concept aux exigences sévères de la logique (raison) et du principe de non contradiction. Ainsi, l'identité de l'être a donc une conception chez Kant dont il convient pour nous de présenter et d'en dégager le véritable sens.

I- LES FONDEMENTS HISTORIQUES DE LA PENSÉE DE KANT

1. Du rationalisme dogmatique à l'empirisme sceptique : Propédeutique à l'éveil de la conscience historique

Le concept de chose-en-soi tire son essence dans l'histoire de la philosophie, et Kant n'en est qu'un continuateur sur le plan heuristique. Ainsi, avant d'énumérer les fondements historiques de la pensée de notre auteur, revenons d'abord sur l'historicité/l'historialité du concept, c'est-à-dire tel qu'il a évolué dans l'histoire.

Pour Platon, l'être est objet de ma toute première expérience. Il s'agit ici de l'être matériel ; cependant, cet être est représenté dans ma conscience par le concept d'être. A ce niveau, nous parlons de l'être immatériel. En effet, l'être chez Platon est créé, et répond à un certain nombre d'attribut à savoir qu'il est d'abord le principe premier d'intelligibilité. L'être est donc inengendré, impensable. Il se caractérise aussi par immuabilité, sa complétude, son immobilité, et son éternité. En outre, on ne peut pas penser qu'il est, qu'il a été ou qu'il sera, puisqu'il est et a été à la fois ; c'est donc dire avec Platon que la seule voie de la vérité et de la réalité est celle de l'être. Aussi, l'être est indivisible puisqu'il ne subit aucune modification ; il est entièrement continu et sa continuité n'est que continuité à l'être lui-même. Il se situe au-dessus de toutes les logiques, et est sans commencement, ni fin. L'être renvoie donc chez Platon à l'essence, la nature profonde des choses. L'être est aussi la perfection, et la théorie de l'être Platonicien est consubstantielle à celle de sa théorie de la connaissance.

La conception Platonicienne de la connaissance se fonde en rupture avec la crise introduite par les sophistes au sujet de la vérité. En effet, la réalité ne se divise pas en deux espaces, mais il n'existe qu'une réalité de type intelligible, dont le monde dit visible participe

et tient sa réalité. Si pour Protagoras la connaissance est relative, « l'homme est la mesure de toute chose ; de l'existence de celles qui n'existent pas, et de la non existence de celles qui existent »¹⁵,

Selon Platon, la connaissance idéale a pour objet des êtres purement intelligibles dont les phénomènes du monde sensible ne sont que des copies pâles et conformes. Ainsi, seule l'élévation vers le monde intelligible de la raison, permet à l'homme de contempler les valeurs afin de revenir les appliqués dans la société. C'est donc dire avec Platon que c'est la connaissance du bien qui rend possible l'application du bien. Ainsi, il n'ya de connaissance chez Platon que de réminiscence. En effet, la réminiscence est le ressouvenir des connaissances jadis acquises ; un retour de l'âme vers son état primitif, état d'une contemplation originelle des idées antérieurs à l'exil dans le monde matériel. Il le justifie en ces termes :

*Apprendre, est se souvenir, et la preuve c'est que quand on interroge bien les hommes, ils découvrent d'eux même la vérité sur chaque chose, ce qu'ils seraient incapables de faire s'ils n'avaient la science en eux-mêmes. Pour se souvenir d'une chose, il faut l'avoir apprise auparavant. Or quand à propos d'une chose, nous nous souvenons d'une autre, quand par exemple la vue d'un manteau évoque celui qui le portait, c'est ce que j'appelle réminiscence. Lorsque nous voyons deux pièces égales, nous les jugeons telles en les comparants à l'égalité absolue vers laquelle elles tendent sans l'atteindre jamais. Il faut donc que nous ayons en connaissance de l'égalité absolue avant de percevoir les choses sensibles pour pouvoir dire que, sous le rapport de l'égalité, elles sont inférieures à l'égalité absolue. Et il en est de même de toutes les notions absolues, du bon absolu, du Beau absolu. Ces notions, les sens sont incapables de nous les fournir. Il faut donc que nos âmes les aient apportées toutes faites d'une existence antérieure*¹⁶.

Aussi, doit-on comprendre avec Platon que, la connaissance est individualisée, puisque le sujet connaissant est autonome. Elle nous vient du monde intelligible, monde des Idées parfaites. On parle encore d'innéisme. Ici, seule la raison ou l'esprit constitue le critère absolu de vérité. C'est la raison pour laquelle aux dernières limites de l'intelligible, seul le philosophe peut apercevoir l'Idée du Bien. Dit autrement, les Idées sont de l'ordre supérieur et c'est à l'homme de s'élever vers elles. Platon fait alors de la philosophie l'outil de la connaissance

¹⁵ Platon, *Théétète Parménide*, traduction notice et note par Emile Chambry, G.F-Flammarion, 4^e trimestre, 1967, P. 73.

¹⁶ Platon, *Apologie de Socrate, Criton- Phédon*, traduction notices et notes par Emile Chambry, G.F- Flammarion, p.85.

véritable. Dans sa théorie de la connaissance, il maintient l'idée de la possibilité d'une connaissance métaphysique ; c'est donc ici que s'éloigne son disciple Aristote.

Aristote conçoit l'être comme étant la cause fondamentale, la cause première, c'est le premier moteur qu'il identifie à Dieu. On note ainsi une double orientation de son approche philosophique de la substance. Il s'agit d'une orientation physicienne et d'une orientation ontologique. L'orientation physicienne se situe par rapport au devenir et cherche à définir l'*μὲν ἄλλο* comme substrat et substance. Certes, le support du changement c'est la matière et non pas la forme. C'est pourquoi chez Aristote, l'*ὑποκείμενον* est à la fois le substrat et le sujet c'est-à-dire ce qui se cache sous les attributs.

Ainsi, de la chose qui change d'attribut, on passe à quelque chose qui ne change pas parce qu'elle est leur support immuable et indivisible. La matière est donc le support ultime, puisque l'orientation ontologique la place au-dessus de la qualité. Dans *métaphysique*, il le précise en ces termes : « la matière est presque et en quelque sorte substance ». Quant à la connaissance, elle se démarque de l'idéalisme de Platon. En effet, si pour Platon la substance (ousia) est l'idée, la vraie réalité intelligible en ses souples articulations, si les essences semblent échappées à nos sens tel qu'il le démontre dans *le Parménide*, Pour Aristote, cet idéalisme dénature la connaissance des objets et remet en cause l'expérience sensible.

Il fonde donc sa connaissance sur le principe de l'hylémorphisme ; c'est-à-dire la critique de la séparation que Platon opère entre le monde sensible et le monde intelligible. Pour lui, la connaissance intellectuelle ne s'élabore que si elle prend en compte au début l'expérience sensible. En réalité, la connaissance est l'ensemble constitué de l'actualité (sensible, matière) et de potentialité (ce qui n'est pas encore mais qui sera). Ce qui n'est pas encore c'est l'idée, idée justement qu'il invalide chez Platon, puisque la sensation produit l'intuition sensible qui sert de matière à l'intelligence. Il est donc impossible à l'esprit humain de connaître par l'intellect, sans l'entremise des sensations. L'idée devient donc une hypostase qui n'a aucune réalité véritable. Sur cet aspect précis de la question il affirme :

Pour l'être sensitif, le premier changement se produit sous l'action du générateur : une fois engendré, il possède dès lors la sensation, à la façon d'une science. La sensation en acte correspond à l'exercice de la science, avec cette différence toute fois que, pour la première, les agents producteurs de l'acte sont extérieurs ; ce sont par exemple le visible, le sonore, aussi bien que les sensibles restants. La raison de cette différence est que ce sont des choses

individuelles dont il y a sensation en acte, tandis que la science porte sur des universaux ; et ces derniers sont en un sens dans l'âme elle-même, à la volonté, tandis que sentir ne dépend pas de lui : la présence du sensible est alors nécessaire 17. Puisque nous évoquons la science dans la conception Aristotélicienne de la connaissance, celui-ci assigne alors à la science un caractère principal :

Connaitre et savoir, pour connaitre et savoir ; tel est le caractère principal de la science du suprême connaissable. Car celui qui veut connaitre pour connaitre choisira de préférence la science parfaite, c'est-à-dire la science du connaissable par excellence. Or le connaissable par excellence, ce sont les principes et les causes : c'est par eux et à partir d'eux que les autres choses sont connues, et ce ne sont pas les principes et les causes qui sont connus par les autres choses qui leur sont subordonnées 18 .

Par cette affirmation, nous disons avec Aristote que la véritable connaissance doit toujours se fonder sur la base de l'expérience sensible et de la perception. La substance reste donc indéfinissable, et a une double orientation : une orientation physicienne et une orientation ontologique. L'être est donc le support ultime, c'est-à-dire le substrat qui supporte les autres éléments. Cependant, cette conception aristotélicienne de l'être et de la connaissance va poser un épineux problème à la pensée scolastique médiévale, notamment celle de saint Thomas d'Aquin. C'est donc dire que, la pensée médiévale a une conception de l'être et de la connaissance dont il convient pour nous d'en dégager le sens. Dans la philosophie médiévale, l'intuition intellectuelle cesse d'être humaine, mais devient divine. Dans ce sens, la connaissance de l'existence de Dieu n'est plus possible par la lumière naturelle, mais par la foi.

Dieu est un concept problématique. Sa problématique advient justement du fait que, comme le pense Kant, il ne peut pas être connu, mais postulé en termes de raison pratique. C'est ici qu'il prend le sens de l'être dans la période médiévale. Ainsi, Dieu est nié parce qu'on refuse toute valeur à la métaphysique. Selon une idée de D. Lecourt, « la métaphysique est un nid de pseudo problèmes suscités dans la pensée par une maladie de langage »¹⁹ Si la métaphysique

¹⁷Aristote, *De l'âme, II, 5, Traduction et notes* par J. Tricot, nouvelle éditions, Vrin, 1992, p. 101.

¹⁸ Aristote, *métaphysique tome II*, Trad.et notes par J. Tricot, Vrin, 1991, p. 8.

¹⁹ Daniel, Lecourt, *à quoi sert donc la philosophie ?* P.U.F, 1993, P.39.

est une maladie du langage, Dieu n'est pas exclu de cette critique ; car il est déclaré inaccessible à l'intelligence, dans un humanisme qui fait du monde spatio-temporel, l'ultime horizon et la limite de la connaissance. Mais alors, être d'accord avec Lecourt sur la fin de Dieu et donc de la métaphysique, n'est-ce pas décrété au même titre que NIETZSCHE « la mort de Dieu »²⁰ ?

A cette question, la pensée médiévale répond : « Dieu existe absolument, et son existence est même d'une évidence qui devance de loin celles des vérités mathématiques ». En effet, Dieu c'est l'être. Descartes le justifie dans la philosophie moderne à partir de l'autonomie de la raison. Il associe l'être suprême à son entreprise scientifique : « un athée ne peut pas être géomètre ».²¹ Bien avant Descartes, Saint Augustin et Saint Thomas d'Aquin pensaient déjà que Dieu est la substance, une substance infinie, éternelle, et immuable. En tant qu'être suprême, il est au-dessus de tous les êtres et est celui qui donne aux autres êtres les facultés. C'est dans ce sens que nous pouvons comprendre cette affirmation : « j'estime que tous ceux à qui Dieu a donné l'usage de la raison sont obligés de l'employer principalement pour tâcher à le reconnaître »²². En outre, la période médiévale est marquée particulièrement par la prééminence des pairs de l'Eglise, dont les plus célèbres, Saint Augustin, Saint Anselme, et Saint Thomas d'Aquin. Tous sont restés accrochés à l'autorité des saintes écritures afin de se faire une idée sur la divinité ou du moins sur Dieu. C'est ce qui amène Descartes à travers sa morale provisoire, à rester dans la pensée moderne passif sur la question, après les exactions subies par Galilée ; car même lui n'approuvait pas « l'idée d'un Dieu incarné dans la chair »²³.

Au regard de ce qui précède, il en ressort que, Dieu est l'essence et la substance, synonyme de la puissance de l'ordonnement du monde. Il est la cause première, la cause causante non causée. Ainsi, si nous accordons à Saint Augustin dans sa cité de Dieu, que « deux cités ont été bâties par deux amours : l'une de la négation de soi à l'amour de Dieu, et l'autre de l'amour de Dieu à la négation de soi », alors il nous revient à l'esprit la question de savoir par quelles voies et moyens accéder à cet l'être suprême ? A cette question, le « docteur angélique »²⁴, Saint Thomas d'Aquin répond : « Dieu en tant que puissance sacrée, l'accès à lui n'est possible que par la foi ». Pour le Clergé, la raison ne peut fournir aucune connaissance certaine dès lors qu'elle se retrouve dans le domaine méta-sensible auquel appartient Dieu ; Il

²⁰ Friedrich, Nietzsche, *le gai savoir*, trad. Klossowski, Gallimard, 1967, P.267.

²¹ René, Descartes, *Méditation métaphysique*, trad. F.KHODOSS, PUF, 1938, P.162.

²² René, Descartes, *Lettre au R.P. Mersenne*, 15 avril 1630, In œuvre philosophique, Trad. P. Alquié. Ed. G.F. Flammarion, 1963. P.259.

²³ Sainte Ecriture, Jean 1 :14.

²⁴ René, Descartes, *1^{ère} réponse in méditation métaphysique*, P.146.

s'agit dans ces philosophies chrétienne, islamique et juive de justifier les diverses doctrines religieuses révélées, sur la base de la philosophie classique de l'antiquité, surtout aristotélicienne. Dans *la consolation de la philosophie*, Boèce pense que la croyance en Dieu suprême semble avoir toujours habité au cœur des hommes, et l'on en retrouve des échos dans toutes les traditions, même polythéistes.

Dès lors, un seul moyen nous permet, à en croire Jacobi d'accéder à la connaissance de Dieu : c'est la foi. Car, « là où le mental procède par analyse et déduction, séparant les éléments pour mieux les examiner et les comparer, la foi, elle, procède par union et intégration, et naît de la certitude du cœur, ou de la certitude de l'Être »²⁵. En plus, « la foi place l'homme devant un mystère dont il pressent l'existence, dont il peut ressentir la grandeur, et dont il peut même, parfois, soit spontanément, soit à la suite d'une longue discipline religieuse, découvrir et goûter la mystérieuse présence, sans qu'une loi physique extérieure puisse peser, disséquer et expliquer ce phénomène »²⁶. Elle constitue pour ainsi dire, un supplément susceptible de mettre fin à « l'aventure ambiguë » de la raison ou à l'exercice au succès peu probable de la métaphysique. C'est aussi ce que démontre l'auteur *des pensées*.

Pascal Blaise démontre l'absurdité de toutes sociétés sans foi. Pour lui, les hommes vivent dans les ténèbres et l'éloignement de Dieu tant qu'ils n'ont pas la foi. Dans son investigation, il démontre que « Dieu peut être reconnu ; il a laissé des marques sensibles de sa présence ; elles sont discernées par le mouvement du cœur »²⁷.

Il ne s'agit donc pas de raisonner Dieu, car vouloir le raisonner c'est dans une certaine mesure affirmer sa grandeur devant lui. Or prétendre être au-dessus de Dieu, c'est le nié. Nous devons donc comprendre pourquoi, Jacobi affirme que : « la croyance est le plus haut degré de la connaissance ; car elle permet d'appréhender même les vérités absolues ». En plus, Blaise Pascal démontre encore l'absurdité de toute preuve de l'existence de Dieu ; pour lui, seules les certitudes du cœur ne trompent pas et propose la foi (cœur) comme la conscience qui mène tout droit à Dieu. Dit autrement, Dieu communique avec l'homme par le cœur, et donc impossiblement par la raison. Sur cet aspect précis, il affirme : « c'est le cœur qui sent Dieu et non la raison ; voilà ce que la foi, Dieu sensible au cœur, non à la raison »²⁸. Aussi, A. Forest

²⁵ Boèce, *La consolation de la philosophie*, Ed. Libéra, 1986, p.37.

²⁶ Saint, Augustin, *Confessions*, Les belles lettres, 1970, p.12.

²⁷ André, Forest, *Pascal ou l'intériorité révélatrice*, éd. Seghers, 1972, P.75.

²⁸ Blaise, Pascal, *pensées*, présentée et annotée par M. Austrand, Bordas, 1966, p.102.

fait- il remarqué que chez Pascal, « *la grâce est à l'image de la nature et qu'elle est présentée en elle comme une notion intime, discrète et sûre. Elle est aussi le principe d'une affection pour les choses divines, saisies dans la foi vive* »²⁹ De tout ce qui précède, il en ressort que la foi est le moyen d'accéder à Dieu. Seulement, notons toutefois que Dieu s'éprouve par elle, mais ne se prouve pas. Pascal le justifie en ces termes : « c'est Dieu lui-même qui les incline à croire ; ainsi, ils sont efficacement persuadés »³⁰.

A ce niveau, nous pouvons affirmer que Dieu est une certitude ; car les vérités mathématiques risquent de devenir suspectes, suspectables et même suspectées, si nous sommes d'accord sur l'argument d'un « Dieu trompeur »³¹. Néanmoins, nous nuancions en disant que, la raison n'influence en aucun cas pour établir cette certitude. Kant l'ayant constaté, il va « supprimer la raison et laisser la place à la croyance ». Nous devons donc comprendre pourquoi Blaise Pascal prend cette résolution :

*Je n'entreprendrais pas de prouver par des raisons naturelles ou l'existence de Dieu, (...) ou l'immortalité de l'âme, ni aucune des choses de cette nature ; non seulement parce que je ne me sentirais pas assez fort pour trouver dans la nature de quoi convaincre les athées endurcis, mais encore parce que cette connaissance sans Jésus- Christ est inutile et stérile*³².

Cette affirmation de Pascal nous amène à déboucher sur son pari et nous invite à revoir nos positions sur Dieu, même s'il s'agit d'une « utopie ». Nous parlons d'une utopie positive, puisqu'elle est promotrice d'authenticité :

*Or, quel mal nous arrivera-t-il en prenant ce pari ? Vous serez fidèle, honnête, humble, reconnaissant, bienfaisant, ami sincère... A la vérité, vous ne serez point dans les plaisirs empestés, dans la gloire, dans les délices, mais n'en aurait vous point d'autres ? Je vous dis que vous gagnerez en cette vie et qu'à chaque pas, vous ferez dans ce chemin, vous verrez tant de certitude de gain, et tant de néant de ce que hasardez, que vous connaîtrez à la fin que vous avez parié pour une chose certaine, infinie, pour laquelle vous n'avez rien donné*³³.

²⁹ André, Forest, *op.cit.* p.65.

³⁰ Blaise, Pascal, *pensée*, 382/287, cité par A. Forest, *op.cit.* P.66.

³¹ René, Descartes, *méditations métaphysiques*, p. 68.

³² Blaise, Pascal, *op.cit.* P. 170.

³³Blaise, Pascal, *œuvres complètes*, éd. Seuil, 1963, 418/233, P. 551.

Cependant, si la philosophie moderne repose sur trois piliers à savoir l'homme, la raison et la liberté, cette conception de l'être peut-elle encore tenir office de fondement ? Mieux encore, n'ya-t-il pas lieu d'entrevoir la conception moderne de l'être et de la connaissance ? Husserl, Heidegger et Hegel donnent à l'être une autre conception dans la philosophie moderne. En évitant de verser dans l'anachronisme, (puisque nous y reviendrons dans la troisième partie), soulignons tout de même l'orientation que chacun d'eux donne à l'être. L'être chez Leibniz se fonde sur le concept de « monadologie ». En effet, la monadologie peut se définir comme « la doctrine des monades ». Les monades désignent alors un ensemble d'unités individuelles bien définies, qui ont un principe d'unité intérieur d'ordre spirituel. Leibniz conçoit la monade comme étant « une substance simple qui entre dans les composés simples c'est-à-dire sans parties ³⁴ ». La monade désigne alors l'être en tant que dans sa nature, elle se veut inétendue, indivisible, incapable de subir une modification dans son intérieur par une créature quelle qu'elle soit.

Aussi doit-on comprendre avec Leibniz que, l'être dans son essence est doué de perception et d'appétition. En effet, Par la perception, entendons la représentation d'une multiplicité dans l'unité, et par l'appétition entendons « la tendance à passer de perceptions moins distinctes à des perceptions plus distinctes. Dès lors, nous pouvons dire que la monade signifie aussi substance, et chaque substance simple agit sans subir l'influence de l'autre. Toutefois dans son ontologie de l'être, Leibniz distingue trois types de monades interagissantes, mais à des degrés de perception différente. Hiérarchiquement, nous avons les simples vivants, ensuite les animaux, et enfin les hommes.

Les simples vivants correspondent à la monade pure et simple qui possède évidemment la perception et l'appétition, mais n'ont pas de mémoire. Il s'agit en fait des plantes et des végétaux. Les animaux, éléments constitutifs de la deuxième monade, ont une perception plus distincte, qui est le sentiment. Cette monade peut aussi s'appeler âme puisque les animaux ont une mémoire. Surtout faut-il le préciser, « les animaux sont des êtres capables de consécution empiriques, qui imitent la raison, mais sont incapables de s'élever jusqu'à cette raison. Ils répètent les actions mécaniquement, mais ne pensent pas.

Nous devons donc comprendre pourquoi il n'existe pas d'échange entre les animaux puisque les échanges sont l'apanage des êtres conscients. En clair, les actions des animaux ayant

³⁴ Leibniz, *monadologie*, trad. Delagrave, 1975 p.39.

une apparence de rationalité, ne sont qu'à en croire OWONO ZAMBO, « l'expression de l'habitude ». Dans la troisième monade, nous sommes en présence des êtres doués de raison que Leibniz appelle « les esprits ». L'homme est donc une monade douée de raison, de perception, d'appétition. C'est une substance morale capable de connaître les vérités parfaites, le seul capable de passer des principes aux êtres, des êtres aux phénomènes, et même du possible à l'absolu, ou encore de l'absolu au réel, ou même de la logique à la métaphysique ou bien alors de la métaphysique à la science. C'est donc à ce niveau que la théorie de la connaissance se précise chez Leibniz ; car la monade dont il est question ici, est apte aux opérations et constructions diverses. Elle est donc capable de s'élever de la matérialité pour la spiritualité, et saisir le réel dans sa complexité. Elle peut donc saisir l'existence de ce réel, et en pénétrer l'essence. Par l'abstraction, elle se pose au-dessus de toutes les autres monades, puisqu'elle est la plus parfaite de l'existence. Toutefois si Wolf, disciple de Leibniz enseignait l'optimisme Leibnizien, il n'en demeure pas moins vrai que, sa conception de la connaissance s'y rattache, même si nous notons à bien des égards des traits de divergence. Mais alors, cette conception de l'être et de la connaissance est-elle la même chez Martin Heidegger ?

Né le 26 Septembre 1889 et mort le 26 Mai 1976, Heidegger étudie auprès de Husserl (son maître). Il émerge dans le projet phénoménologique de son maître, et centre ses élucubrations sur la question de l'être. Lorsque l'être est anéanti par la mort à 87 ans, il laisse à l'humanité une richesse considérable.

« Pourquoi y'a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ». Cette interrogation de Leibniz résume toute la métaphysique. L'existence exclut alors le néant ; cependant qu'est-ce que l'existence et à quoi renvoie « ce quelque chose qui existe ? » ? La réponse est claire : ce quelque chose qui existe c'est l'être. Il devient alors problématique d'entendre Heidegger dire que l'être a été oublié au profit de l'étant alors que les grecs, dont il faisait la pierre de touche de la pensée de l'être, notamment Parménide, ont identifié l'être à la pensée. Ainsi, l'être devient la différence, et l'erreur de la métaphysique c'est de voir l'identité de l'étant et de l'être. Or l'étant doit être dépassé afin que l'être sorte de l'oubli. En faisant alors la différence entre l'ontique et l'ontologie, il nous revient la tâche de préciser la conception Heideggérienne de l'être et de la connaissance. Si l'ontique désigne l'étude des étants, l'ontologie quant à elle renvoie à l'étude de l'être en tant que tel. Pour Heidegger, définir l'être c'est le sortir de l'oubli. Cette investigation n'est alors possible qu'en se référant à la question fondamentale de toute philosophie : ce n'est ni la question de l'être ni la question de l'ontologie, mais la question du sens de l'être. L'être est donc chez Heidegger l'être de l'être c'est-à-dire la vérité en soi. L'être

c'est le fondement de la pensée, l'être c'est la transcendance de tous les étants. C'est dans le temps que le Dasein se déploie pour délimiter l'être aussi loin que désire sa volonté en tant que souci d'ouverture vers le monde. Or en tant qu'existant, le Dasein est fini, limité, et donc mortel. L'être n'est pas changeant, il reste le même dans le temps. Il ne devient pas, mais « il est » et résiste à toute poussée du devenir. Contrairement à Héraclite, le devenir est derrière l'être et non pas devant comme un projet à réaliser. L'être heideggérien est donc au centre, et c'est le premier moteur de l'existence ; son essence ne se trouve nulle part. Heidegger le justifie en ces termes :

« l'essence de l'apparence réside dans l'apparition et est le se-montrer, se-présenter, l'ad-sister, la pro-jacence, le livre longtemps attendue apparaît maintenant, parait est pro-jacent, substance, et par suite on peut l'avoir... les étoiles brillent (Scheinen) : par leur éclat, elles sont : ad-estances. Apparence signifie ici exactement la même chose que être ³⁵».

Toutefois, la réflexion heideggérienne sur l'être ne remplace pas la métaphysique par la science, mais l'auteur de *l'être et le temps* se questionne juste sur la possibilité d'une ontologie. Exister et connaître signifient alors faire la différence entre l'être et l'étant. Au regard de ce qui précède, il en ressort que l'être apparaît dans l'histoire de la philosophie comme une substance. Ce qui sans doute a conduit à la négation de la métaphysique et même à la dénaturaison du véritable questionnement philosophique. L'être ne doit plus être envisagé comme substance, mais par rapport à la vérité dans le jaillissement en tant qu'objet de toute recherche philosophique. S'il en est donc ainsi, comment Kant conçoit-il l'être ? Y'a-t-il rupture avec ses prédécesseurs ou alors continuité ? Mieux encore, en quoi consiste sa théorie de la connaissance ?

Trois principaux philosophes ont profondément influencé la philosophie critique d'Emmanuel Kant. Il s'agit de Wolf, Hume David et Jean Jacques Rousseau. En réalité, Wolf enseignait le dogmatisme rationnel initié par Descartes qui dans son idéalisme, réduit la réalité de l'être à la pensée. Il reconnaît le primat de l'esprit sur la matière. Par contre, l'empirisme insiste sur l'expérience comme source exclusive de la connaissance, y compris les principes rationnels de la pensée. C'est donc à la fois contre ce rationalisme dogmatique et cet empirisme sceptique que Kant fonde sa philosophie critique.

³⁵ Martin, Heidegger, *introduction à la métaphysique*, PUF, 1985, p.85.

Il est important de rappeler ici qu'avant la philosophie critique de Kant, celui-ci était d'abord un rationaliste dogmatique. Il s'agit alors d'une période historique de Kant, caractérisée par le « pré-criticisme », selon la terminologie de A. Philonenko : « *on s'accorde assez généralement à considérer que cette période se divise elle-même en deux périodes. D'une part jusqu'au début de 1760 environ, Kant demeure dans la voie d'un rationalisme dogmatique* ³⁶ ».

Kant est à ce niveau adepte de la métaphysique classique telle que l'avaient systématisée Leibniz et Wolff. Ce dogmatisme leibnizien du Kantisme qui peut se vérifier dans la « monadologie de la physique », a donc un sens qu'il faut clarifier.

En effet, Wolff enseignait le rationalisme de Leibniz qui traduisait profondément l'optimisme Leibnizien. Il s'agit du rationalisme de l'Aufklärung, c'est-à-dire les lumières enseignées à l'université de Königsberg, en relation avec l'académie royale de Berlin, et ouvert aux idées nouvelles. Ainsi, la philosophie critique de Kant commence à se constituer en s'opposant de manière radicale à l'optimisme de Leibniz, issu des dogmes de la scolastique, et de celui de l'Aufklärung. Dès lors, la préface de la seconde édition de *la critique de la raison pure* (1787) est donc d'abord une entreprise qui pose une question essentielle, à savoir dans quelle condition peut-on penser la métaphysique comme science ? Cette interrogation n'est pas nouvelle ; car Descartes l'avait déjà posée dans le *Discours de la méthode*. Néanmoins, Kant va y répondre à la fois contre le dogmatisme rationnel de Descartes et Wolff, et contre le scepticisme empirique de Hume. Nous marquons alors un temps d'arrêt sur la pensée de Hume, afin de voir les circonstances dans lesquelles notre auteur prit son inspiration.

David Hume est un philosophe anglais du XVII^e siècle, né en 1711 et mort en 1776. Il est le véritable pionnier du concept d'« atomisme psychologique ». En fait, c'est un esprit marqué par les études expérimentales. Ainsi, Son esprit l'éloigne de plus en plus de la spéculation philosophique et l'oriente vers l'expérience. Il pose en fait que, « la vie de l'esprit s'explique par l'association de sensation, d'image, d'idées qui aboutissent à une conception « moléculaire » de l'esprit, et non pas « molaire » totale ou globale ³⁷ ». En condamnant les classiques qui veulent tout expliquer par la raison, Hume a voulu être le Newton de la psychologie ; dans sa méthode, il part du fait que, « Toutes, nos idées sont des copies de nos

³⁶ Alexis, Philonenko, *l'œuvre de Kant*, J.Vrin, 1988, 2^{me} éd, p.28.

³⁷ David, Hume, cité par Vergez, André et. Huisman, Denis, in « *histoire des philosophes par les textes* », PUF, 1971, P. 225.

impressions c'est-à-dire des données empiriques³⁸». Partant de la relation de cause à effet, il conclut que la raison ne peut rien connaître indépendamment de l'expérience. En réalité, Hume est le chef de file qui refuse non seulement les affirmations de la métaphysique (que nous allons voir dans le chapitre trois de cette partie), mais aussi qui fonde solidement les vérités de la science expérimentale. Ainsi compris, le scepticisme de Hume en dissolvant le principe de causalité, frappe de suspicion la science expérimentale toute entière : « Il n'est pas possible de concevoir comment, parce qu'une chose est, une autre serait aussi nécessaire et comment on peut donc a priori introduire le concept d'une telle relation³⁹». C'est dire à ce niveau que, la raison se trompe à chaque fois qu'elle affirme que la relation de cause à effet est a priori nécessaire. C'est cette position qui intéressa Kant et orienta sa démarche critique. Ainsi, l'influence de Hume sur Kant est prépondérante ; car comme le note ce dernier :

« Je l'avoue franchement : ce fut l'avertissement de David Hume qui interrompit d'abord, voilà bien des années mon sommeil dogmatique, et qui donna à mes recherches en philosophie spéculative une toute autre direction⁴⁰».

L'intention de Hume en développant aussi soigneusement les arguments de l'expérience s'explique aussi à travers un désir de faire sentir aux potentiels lecteurs que le « raisonnement sur les causes et les effets ne dérivent de rien d'autre que de l'accoutumance, et que la croyance est proprement un acte de la partie sentant que de la partie pensante de notre nature⁴¹». Cette méthode de Hume est donc à la fois, « un dogmatisme instinctif et un scepticisme réflexif⁴²». Qu'en est-il donc du cas de Rousseau ?

Deux circonstances majeures ont amené Kant à modifier son itinéraire journalier. Il s'agit précisément de la publication *du contrat social* en 1762 par Jean Jacques Rousseau, et la révolution française dont l'annonce de la victoire à Valmy en 1789 intéressait la communauté scientifique toute entière et donc impacta sur l'horaire de Kant. Ce rigorisme kantien a fait dire à Fichte que Kant est la « raison pure incarnée⁴³». Dès lors, dans l'exécution du plan que trace la critique, c'est-à-dire dans la construction d'un système futur de la métaphysique, nous devons suivre la méthode sévère de l'illustre Wolf, le plus grand de tous les dogmatiques.

³⁸ *Idem*, p.234.

³⁹ Kant, *prolégomènes à toute métaphysique future qui voudrait se présenter comme science*, J. Vrin, 1967, p.13.

⁴⁰ *Ibid.* p.13.

⁴¹ David, Hume, *Traité de la nature humaine*, Paris, J. Vrin, 1964, p.57.

⁴² André, Vergez, et Denis, Huisman, *Op.cit.* p.237.

⁴³ *Idem*, p.244.

Il montra en premier par son exemple, comment on peut, par l'établissement régulier des principes, la claire détermination des concepts, la rigueur voulue des démonstrations, la façon d'empêcher les sauts téméraires dans le développement des conséquences, s'engager dans la voie sûre d'une science. A cela s'ajoute la lecture de Hume qui réveille Kant de son sommeil dogmatique. Dans ce troisième cas, c'est la lecture de Rousseau qui sensibilisa Kant à la puissance toute intérieure de la conscience morale.

L'idée qui en ressort est donc que, dès la préface de la première édition, la métaphysique a pour dénomination « la reine de toutes les sciences »⁴⁴. Cette science est alors abandonnée par la quasi-totalité des penseurs, car personne ne veut continuer de croire aux idées. Il faut donc à cette entreprise un nouveau fondement. C'est ainsi que Kant se donne pour mission de réussir, là où les métaphysiciens qui le précèdent ont échoué. D'après une analyse de Ferdinand Alquié, Kant ne veut pas fonder une nouvelle métaphysique d'inspiration dogmatique et idéaliste à tendance humaniste, mais,

*il compare au contraire la critique de la raison pure à un tribunal qui, garantissant la raison dans ses prétentions légitimes, condamnera ses usurpations sans fondements à savoir précisément la prétendue connaissance des choses telles qu'elles sont en elle-même, choses au nombre desquelles figure la réalité nouménale de l'homme ; il veut déterminer avant tout selon les principes, non seulement les sources mais l'étendue et les limites de la raison*⁴⁵

Aussi, doit-on comprendre que les mathématiques et la physique influencent profondément Kant. Seulement, il reste à savoir si la métaphysique nouvelle est réductible à la critique elle-même. Pour Ferdinand Alquié, il n'en est pas question. Au-delà des interprétations, « La réflexion critique constitue assurément l'introduction et le fondement nécessaires de toute métaphysique future qui pourra enfin se présenter comme science ».⁴⁶ Sur cet aspect précis de la question, le projet kantien est clair :

Après avoir refusé à la raison spéculative toute possibilité de s'avancer dans le champ du suprasensible, il déclare vouloir chercher, s'il ne se trouve pas, dans le domaine de sa connaissance pratique, des données lui permettant de déterminer le concept rationnel

⁴⁴ Ferdinand, Alquié, *la critique kantienne de la métaphysique*, P.U.F, 1968, P.9.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ Kant, cité par Alquié, Ferdinand, *Ibid*.

transcendant de l'inconditionné et de dépasser de cette manière, conformément au désir de la métaphysique, les limites de toute expérience possible ⁴⁷

Dans cette perspective, nous pouvons comprendre que, toute la philosophie critique de Kant, sa théorie de la connaissance, repose autour d'un concept. Ce concept fait dépendre la connaissance sur les formes subjectives de la pensée. Nous faisons allusion ici à la révolution copernicienne.

2. Le copernisme du kantisme : le criticisme kantien

Nicolas Copernic (1473-1543) fut le premier à substituer au géocentrisme de Ptolémée, la théorie de l'héliocentrisme. Partant du constat de celui-ci selon lequel « ce n'est pas le soleil qui tourne autour de la terre, c'est la terre qui tourne autour du soleil. Kant entreprend de montrer que, l'expérience sensible est la source de toutes nos connaissances. Dans l'esthétique transcendantale de son ouvrage *critique de la raison pure*, il démontre que « l'expérience nous fournit la matière de la connaissance, mais c'est l'esprit lui-même qui fonde la connaissance dans le cadre spatio-temporel ». En réalité, chez Kant, ce que nous appelons expérience, n'est pas quelque chose que l'esprit telle une cire molle, recevrait passivement. C'est l'esprit qui, grâce à ses structures *a priori*, construit lui-même le réel à partir des catégories de l'entendement. C'est donc dire que, la raison humaine est elle-même source de la connaissance, grâce à la découverte des jugements synthétique *a priori* sans lesquels la connaissance ne serait possible. Il y a donc substitution de l'objet au sujet connaissant et l'esprit humain possède des cadres *a priori* antérieur à l'expérience, mais en même temps condition de toute expérience possible. Toutefois il faut reconnaître que, même si nos connaissances commencent par l'expérience, elles n'en dérivent pas toutes d'elle ; fort de ce constat, Kant écrit :

Mais, si toute connaissance débute avec l'expérience, cela ne prouve pas qu'elle dérive toute de l'expérience ; car il se pourrait bien que même notre connaissance par expérience fût un composé de ce que nous recevons des impressions sensibles et de ce que notre propre pouvoir de connaître (...) produit de lui-même ; addition que nous ne distinguons pas de la matière première jusqu'à ce que notre attention y ait été portée par un long exercice qui nous ait appris à l'en séparer ⁴⁸.

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Emmanuel, Kant, *Critique de la raison pure*, Textes choisis, PUF, pp.44-45.

De cette affirmation, il ressort que l'esprit humain n'est pas une simple réceptivité et même un simple réceptacle, mais il a en lui les cadres nécessaires lui permettant de fonder la connaissance. Kant opère ainsi une véritable révolution en philosophie, comparable à celle qu'avait opérée Copernic en astronomie. Ce n'est donc plus Dieu qui crée la science, la connaissance n'est plus le reflet de l'objet extérieur, mais c'est l'esprit qui construit lui-même l'objet de sa connaissance.

En effet, les catégories à travers lesquelles le sujet relie les phénomènes divers, disposés dans l'expérience, apparaissent comme des exigences a priori de notre entendement. Cela veut aussi dire que, les phénomènes ou le divers sensible sont des données dont le possible réside dans les intuitions pures et n'admettent aucune abstraction de la conscience. Sur cet aspect précis de la question, Kant affirme : « toutes les intuitions sensibles sont soumises aux catégories comme seules conditions sans lesquelles le divers de l'intuition peut s'unir sans aucune conscience ⁴⁹ ». Si Copernic fait une rupture avec l'astronomie classique et démontre la double rotation de la terre sur elle-même et autour du soleil, Kant justifie cette substitution de l'héliocentrisme au géocentrisme. Pour lui, ce bouleversement de la pensée est un impératif. Nous devons donc comprendre pourquoi Kant reconnaît la valeur de cette révolution lorsqu'il affirme :

Il en est précisément ici comme de la première idée de Copernic, voyant qu'il ne pouvait pas réussir à expliquer les mouvements du ciel, en admettant que toute l'armée des étoiles évoluait autour du spectateur, il chercha s'il n'aurait pas plus de succès en faisant tourner l'observateur lui-même autour des astres immobiles ⁵⁰

Aussi doit-on comprendre avec Kant que, Thalès et Galilée incarnent de façon paradigmatique la révolution nécessaire pour permettre qu'un certain nombre de sciences deviennent scientifiques au sens rigoureux du terme. Le chemin unique pour une discipline de s'ériger comme science est donc la révolution. Par là, contrairement aux empiristes, qui disaient que le sujet est soumis à l'objet, Kant change de perspective et fait plutôt graviter les objets autour du sujet. Dès lors, au lieu d'être un pur reflet passif des objets, c'est plutôt l'esprit qui devient le moteur dans la construction de la connaissance ; Kant le justifie en ces termes :

Jusqu'ici on admettait que toute notre connaissance devait se régler sur les objets (...); mais dans cette hypothèse, tous les efforts tentés pour établir sur

⁴⁹ Kant, cité par Vergez, André et Huisman, Denis, *Op.cit.* P. 246.

⁵⁰ *Idem*, p.19.

*eux quelques jugements a priori par concept, ce qui aurait accru notre connaissance, n'aboutissaient à rien. Que l'on essaie donc enfin de voir si nous ne serons pas plus heureux dans les problèmes de la métaphysique en supposant que les objets doivent se régler sur notre connaissance, ce qui s'accorde déjà mieux avec la possibilité désirée d'une connaissance a priori de ces objets qui établissent quelque chose à leur égard avant qu'ils nous soient donnés*⁵¹.

Une analyse de cette assertion nous amène à penser que l'objet n'est construit justement qu'à partir du pur donné d'une sensibilité réceptive, et affectée du dehors par la chose-en-soi. Nous sommes alors dans l'essentielle relativité de toute connaissance humaine. A ce niveau, Kant est même un peu plus proche de Descartes. Si chez Descartes l'esprit humain est la mesure de ses jugements, si le sujet est autonome puisqu'il refuse toute extériorité y compris autrui, alors la raison garde sa même valeur ontologique c'est dire en fait que, la raison est active puisque c'est elle qui nous permet d'atteindre l'existence. C'est à ce niveau spécifique que nous faisons un rapprochement de passage entre Descartes et Kant. Les deux sont d'accord pour dire que « l'être étant extérieur à l'esprit, nous ne pouvons le saisir que quand il nous affecte ».

Dans la même perspective de la révolution, c'est au niveau du devoir qu'apparaît le sens véritable de l'action ; car l'action est menée par le sujet moral ; la connaissance en dehors de ce sujet reste une illusion (cas du morceau de cire). Ainsi, l'illusion advient du fait que la raison cartésienne croit pouvoir atteindre directement l'absolu, et ceci par le biais de l'intuition. Or, dans la dialectique transcendantale par exemple, les réalités que Descartes pense saisir de façon immédiate ne sont rien d'autre que le résultat d'un discours rationnel issu des nombreuses méditations.

A partir des choses qu'on peut révoquer en doute, on peut aisément construire une connaissance inébranlable. De cette connaissance (à l'image aussi des mathématiques) on peut facilement déterminer la nature de l'âme. (Elle est plus aisée à connaître que le corps).

Mais la dialectique transcendantale ne conclut pas sur l'activité rationnelle comme nous allons le voir dans le chapitre trois de cette partie. Selon Kant, « L'absolu véritable demeure inaccessible à la raison théorique ». Qu'on élimine le transcendant au profit du transcendantal, le même principe s'applique : le maintien de la transcendance de l'être.

⁵¹ Kant, cité par Georges Pascal, in « *pour connaître Kant* », Bordas, 1986, P.42.

Ainsi, à défaut d'entrer dans le grand ensemble des précurseurs de la philosophie contemporaine, Kant reste dans la tradition de la philosophie / métaphysique classique. Comme nous avons souligné plus haut, WOLF introduit le dogmatisme dans le système de penser kantien de façon à en former la vérité. Dans ce sens, comme le pense encore Ferdinand Aurière « c'est toujours pour obéir aux exigences de sa propre méthode que Kant est conduit à négliger les démarches qui furent effectivement celles de ses prédécesseurs ; car il se demande si elles sont compatibles avec sa doctrine »⁵² Dans la perspective réflexive de Kant et après élaboration et évacuation / purification de son logos, il peut désormais prendre position :

*La métaphysique ne se confond avec aucune philosophie contrainte, la découverte métaphysique est seulement le but et comme l'horizon de toute philosophie. La philosophie est amour de la sagesse, tendance vers la connaissance de l'absolu, mais non-sagesse ou savoir absolu, comme le disait Socrate (...) et nous ne saurions accéder à la métaphysique que par philosophie et par l'étude des grandes philosophies.*⁵³

De manière générale, Kant reste d'abord fidèle à la métaphysique de Leibniz ; il constate ensuite que cette métaphysique sombre dans le vide. Plus loin, son « âme amoureuse d'absolu »⁵⁴ se voit privée de tout soutien. Il est donc dans un dilemme et en quête de repères. Il doit choisir entre un dogmatisme qui confine à l'extravagance, et un scepticisme totalement négateur. Le dogmatisme desséchant qui fait le lit chez WOLF et LEIBNIZ, et le doute sceptique introduit par la scolastique. Kant hésite ; il participe même d'ailleurs à toutes les querelles ainsi qu'aux enthousiasmes de son époque. Il admire alors pour ainsi parler l'ordre de la nature physique tel que révélé dans la mécanique de Newton, et l'ordre de la nature vivante et organisée qui fait l'objet de réflexion chez les théistes. Pour notre auteur, « seul le devoir moral peut lui révéler le sens de l'absolu ». Jugeant toutes les théories précédentes insuffisantes. Kant veut alors affermir vers l'être, la seule démarche qui reste possible. C'est dire que, l'auteur fait la part des choses et met quiconque en garde contre les illusions qu'ils risquent d'engendrer :

⁵² *Idem.* P.140.

⁵³ *Ibid.*, P.141-142.

⁵⁴ *Rêves d'un visionnaire* est un ouvrage écrit par Kant, publié à titre posthume. Dans cet ouvrage, il rêve d'une métaphysique capable de le transformer, et dont le mobile fondamental serait de faire de lui un être amoureux.

*L'objet n'est pas l'être, le goût pour la beauté n'est pas l'intention morale, l'espoir d'être heureux en ce monde n'est pas notre plus profonde espérance. Ainsi ce découvre, entre le dogmatisme et le scepticisme, la voie propre de la critique*⁵⁵

Au regard de ce qui précède, il en ressort que c'est le sujet épistémique qui construit la connaissance chez Kant. Ce faisant, la critique kantienne, par la réfutation du scepticisme et la correction du dogmatique, fraie la voie sûre d'une science à la métaphysique. Cependant, que désigne concrètement le concept de chose-en-soi chez Kant et pourquoi le refus d'une connaissance nouménale ?

II- LE DECRYPTAGE DE LA CHOSE-EN-SOI EN QUESTION

Dans la *critique de la raison pure*, il est difficile de savoir au juste ce que Kant entend par « chose-en-soi » ; car il ne s'en explique nulle part. C'est dire que l'auteur ne nous donne pas une définition pratique et claire du concept. Il faut donc glaner les éléments d'une définition dans les multiples passages où le terme est employé.

Ceci étant, il n'est pas question d'entrer dans les querelles historiques relatives au concept, mais de garder le sens et de donner une analyse / interprétation selon que l'auteur lui-même l'exprime dans ses propos. Cette précaution est envisagée pour lever l'équivoque de la confusion. Car, dans son texte le concept de chose-en-soi (pris dans le sens positif) se confond à bien des égards au noumène. Même si l'auteur reprecise la différence claire, celle-ci n'est pas toujours visible dans la projection transcendantale. Moyennant les nuances sus-évoquées, voici ce que l'on obtient :

1- Le primat de la volonté dans la conscience de soi

La chose-en-soi est ce qui est extérieur à la représentation. C'est alors l'ensemble d'éléments que Kant abandonne dans la critique. Selon lui l'objectivité ne se définira plus jamais dans une relation à l'en soi, à l'extériorité par rapport à la représentation, mais par le caractère universellement valable de certaines liaisons. Pour fournir la matière à réflexion, voici un passage de l'auteur qui nous paraît pertinent :

*Toutes les représentations qui nous viennent autrement qu'à notre gré
(comme les représentations des sens) ne nous font connaître les objets*

⁵⁵ Ferdinand, Alquié, *Op.cit.*, pp. 143-144.

que comme ils nous affectent, de sorte que ce qu'ils peuvent être en soi nous reste inconnu. Par conséquent, au moyen de cette espèce de représentation, nous ne pouvons jamais arriver qu'à la connaissance des phénomènes, jamais à celle des chose-en-soi. Cette distinction une fois faite, il en résulte naturellement qu'il faut reconnaître et supposer derrière les phénomènes quelque chose d'autre encore qui n'est pas phénomène, à savoir les choses-en-soi, quoique nous concédions volontiers que, puisqu'elles ne peuvent jamais être connues, si ce n'est seulement par la manière donc elles nous affectent, nous ne pouvons jamais approcher d'elles davantage et savoir ce qu'elles sont en elles-mêmes. Delà, résulte nécessairement une distinction entre un monde sensible et un monde intelligible, le premier pouvant beaucoup varier selon la différence de la sensibilité chez les divers spectateurs, tandis que le second, qui sert de fondement au premier, reste toujours le même⁵⁶

Ainsi, Kant parle alors de la primauté de la volonté ici, parce que la chose-en-soi produit les impressions sur la sensibilité. C'est la définition liminaire qu'il donne. La chose-en-soi est alors, « **la capacité de recevoir des impressions grâce à la manière dont nous sommes affectés par des objets sensibles** » la volonté comme chose-en-soi constitue alors l'essence ultime, vraie et indestructible de l'homme. Mais elle-même elle reste sans conscience. Car,

La conscience est déterminée par l'intellect qui n'est qu'un simple accident de notre essence : l'intellect est en effet une fonction du cerveau, et celui-ci avec les nerfs ambiants et la moelle épinière n'est qu'un fruit, qu'un produit, je dirai même un parasite du reste de l'organisme, puisqu'il ne s'engrène pas directement dans les rouages intimes de cet organisme et ne sert à la conservation du moi que parce qu'il en règle les rapports avec le monde extérieur⁵⁷

La volonté est alors métaphysique et symbolise la substance en quelques sortes. Au même titre que la conscience d'autre chose, (la perception du monde extérieur) la conscience

⁵⁶ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, III, P. 188.

⁵⁷ Arthur, Schopenhauer, *le monde comme volonté et comme représentation*, Trad. A. Burdeau, P.U.F, 2013, P.1119.

de nous-même contient, ainsi qu'il est dit dans la critique, « un élément connaissant et un élément connu sans quoi ce ne serait plus une conscience ».⁵⁸

Si la conscience réside dans la connaissance, cela implique un sujet qui connaît et un objet qui est connu. C'est pourquoi la connaissance est incompatible avec les principes généraux du système, et spécialement avec les conclusions de la déduction transcendantale. Cela se justifie par le fait que, les catégories sont valables dans les limites possibles et spécifiques de l'expérience. Par conséquent, supposer une cause transcendante aux impressions sensibles, c'est un abus de la catégorie de causalité, au même titre que poser la chose-en-soi abstraction faite du phénomène un abus de la catégorie d'existence. Roger Verneaux justifie cette idée en ces termes :

*Il n'est pas nécessaire que l'objet soit la seule condition de la représentation ; il suffit qu'il en soit une condition. Cela étant dit pour préserver la part de la spontanéité qui nous paraît essentielle à toute connaissance, même sensible. Mais enfin, le mythe d'une chose-en-soi inconnaissable se trouve éliminé. En vertu du principe posé, les impressions sensibles concordent avec la chose-en-soi, puisqu'elles sont produites par elle. Donc elles la révèlent au lieu de la dissimuler*⁵⁹

Il s'ensuit donc que le concept de phénomène implique celui de chose-en-soi. Bref, la connaissance spéculative possible de la raison sera limitée aux simples objets de l'expérience. Le phénomène reste alors la révélation du réel. Ceci étant, malgré la volonté dans la conscience de soi qui reste un concept majeur dans la pensée de Kant, soulignons point après point les interprétations sur la chose-en-soi.

2- La conception kantienne de la chose-en-soi et la critique de la connaissance nouménale

Dans *la critique de la raison pure*, Kant affirme :

Si donc je fais abstraction de toutes les conditions de l'intuition et que je m'en tiens uniquement au concept d'une chose-en-soi, je puis aussi faire abstraction de tout rapport

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Roger, Verneaux, *Critique de la critique de la raison pure*, Aubier, Montaigne, 1972, P. 172.

*extérieur et il faut pourtant qu'il me reste un concept d'une chose en général qui ne signifie pas de rapport, mais simplement des déterminations internes*⁶⁰

Par cette affirmation, il reconnaît que, la chose-en-soi est une idée qui transcende la réalité sensible (le monde extérieur) et reste valable dans les formes pures. C'est dire avec lui que, la chose-en-soi n'est en relation avec rien, mais fonde l'existence de toute chose. Car aussi vrai qu'il existe en toute chose une substance, la chose-en-soi reste absolument intime ; puisque nous ne connaissons de détermination absolument internes que celles du sens intime, il s'ensuit que ce substrat n'est pas seulement simple, mais qu'il est aussi, d'après la formule de l'auteur déterminé par des représentations, c'est-à-dire que toutes les choses seraient proprement des monades ou des êtres simples doués de représentations.

D'après Kant, tout cela serait juste si quelque chose de plus que le concept d'une chose en général n'appartient pas aux conditions sous lesquelles seules peuvent nous être donnés des objets de l'intuition externe, et dont fait abstraction le concept pur. A ce niveau, comme le note encore Kant,

*En effet, on voit alors qu'un phénomène permanent dans l'espace (l'étendue impénétrable) peut contenir de simples rapports et absolument rien d'intérieur ; et cependant être le premier substrat de toute perception externe. Au moyen des simples concepts, je ne puis assurément sans quelque chose d'intérieur, concevoir rien d'extérieur par le fait même que des concepts de rapports supposent des choses absolument données et sont impossibles sans elles*⁶¹

C'est dire avec l'auteur de la critique que, la chose-en-soi est la seule réalité qui subsiste et existe indépendamment de nous, et que même si les choses sont données par l'intuition, la chose-en-soi les organise indépendamment de notre volonté. Derrière le phénomène, il y a autre chose, la chose-en-soi ; Nous ne pouvons par conséquent pas la connaître, mais elle nous affecte seulement. Avec Kant, il est question d'idéaliser la chose-en-soi car son absolutisme s'impose comme tel. La chose-en-soi (Ding an sich) en un mot, renvoie donc à **une idée pure, possible indépendamment de toute expérience sensible**. C'est une idée située au-dessus de toutes les autres logiques existentielles. En réalité, définie aussi comme

⁶⁰ Kant, *Op. Cit.*, P. 244.

⁶¹ *Ibid*

le fondement ou la cause des phénomènes affectant notre âme, la chose-en-soi attache à l'esprit humain un élément de réceptivité irréductible.

C'est donc dire que, sans la chose-en-soi, on ne peut entrer dans le système de Kant ; car Kant applique indument, les concepts de causalité et d'effectivité à un objet soustrait à l'intuition c'est-à-dire à la chose-en-soi, à l'encontre des exigences même de sa doctrine à savoir le criticisme. Dans « l'analytique des concepts », de son ouvrage *Critique de la raison pure*, Kant soutient que, « la pensée n'a de valeur que si elle se rapporte à un donné qu'elle ne produit pas elle-même ⁶² ». Cela voudrait dire que, pour Kant la chose-en-soi est une réalité qui met en exergue le rapport du connaître à son objet, et se fonde ipso facto sur le principe de réceptivité initiale. En plus, la chose-en-soi, chez Kant, relève de ce que Platon nomme, le principe premier d'intelligibilité c'est-à-dire, un concept pur, mais différent de l'intuition empirique. Il s'agit dans cette perspective Kantienne d'une insistance de transcendance qui revêt les significations à la fois d'essence, de substance, de quiddité, d'être originel, incréé et impérissable. Toutefois, si pour Kant la phénoménalité n'est pas possible sans phénomène, alors, il devient évident que c'est la chose-en-soi qui est l'origine de la matière et de la représentation. Tel est le statut épistémologique de la chose-en-soi en tant que fondement de la connaissance.

Par ailleurs, bien que la chose-en-soi fonde la connaissance, elle-même reste inconnue, tel est alors son statut ontologique.

Nous devons donc comprendre pourquoi fidèle au criticisme, Schopenhauer conserve la distinction claire entre phénomène et chose-en-soi. Cependant, un sérieux problème se pose : comment conserver la chose-en-soi comme source extra-subjective de la phénoménalité sans toutefois tomber dans l'aporie majeure évoquée plus haut, à savoir le statut ontologique de la chose-en-soi, qui établit l'illégitime relation causale entre la chose-en-soi et son phénomène ?

Pour commencer sa critique, Kant part d'abord d'un constat : la métaphysique est devenue pour certains une discipline sans objet. Elle est creuse, oiseuse, stérile et donc vide de sens. C'est un champ de bataille où chacun veut faire valoir son idéologie ; du coup elle est vouée à l'échec.

Ainsi compris, définissant alors la spécificité de la critique Kantienne de la connaissance nouménale, celui-ci s'inscrit radicalement en faux contre la possibilité de la saisie des essences par la raison. En d'autres termes, à la question de savoir si l'esprit humain peut connaître la

⁶² Kant, *Critique de la raison pure*, *Op.cit*, P.31.

chose-en-soi c'est-à-dire le monde intelligible ou alors le noumène, Kant répond par la négative en montrant que, l'esprit humain est incapable de connaître le fond des choses. Dans la *Critique de la raison pure*, une question est au centre du débat : dans quelle condition la connaissance est-elle possible ?

Pour Platon, en évitant l'anachronisme, nous pouvons revenir dans sa philosophie des essences. La connaissance n'est donc possible que dans le monde des Idées parfaites, dans l'intelligibilité. Il faut donc dépasser le monde sensible afin de saisir les essences pures. C'est la raison pour laquelle l'élévation dialectique de la raison dans le monde des Idées, le monde des valeurs (le Bien, le Beau, le Vrai, le Juste) est ce qui permet de contempler les principes d'une action bonne, et de les appliquer dans le comportement humain et la gestion de la cité.

A la suite de Platon, Descartes résout le problème de la nature de la connaissance dans sa deuxième méditation métaphysique. Cette résolution trouve alors son fondement dans le morceau de cire. Pour lui, la connaissance est objective c'est-à-dire qu'elle relève de l'idée et le sujet pensant est autonome. C'est dire avec Descartes que le morceau de cire à l'état solide, reste le même après chauffage, et « personne ne peut le nier⁶³ ». Contrairement à cette conception, Kant viendra établir que, Platon et Descartes nous plongent dans l'illusion de la connaissance ; à cet effet, il affirme : « la connaissance commence par les sens, passe par l'entendement, et arrive à la raison⁶⁴ ».

Par cette affirmation, Kant reconnaît que nous ne connaissons le monde qu'à travers sa réfraction dans les cadres subjectifs de l'espace et du temps. En plus, nous ne pouvons connaître que les phénomènes et non les noumènes. Cela s'explique par le fait que, le sujet possède uniquement les intuitions sensibles, c'est-à-dire diverses et diversifiées qui ne peuvent être ordonnées que par les catégories de l'entendement. Prétendre donc comme Platon et tout l'idéalisme pur que la raison admet les intuitions intelligibles, qu'elle est capable, au-delà du monde sensible de connaître l'intelligibilité des choses, n'est qu'une illusion, un mensonge dangereux au sens Nietzscheen du terme, mieux, une utopie, sinon, une spéculation nuageuse. Sur cet aspect précis de la question, Kant affirme :

La colombe légère qui dans son libre vol fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait s'imaginer qu'elle volerait encore mieux dans le vide. C'est ainsi que Platon se hasarda sur les ailes des idées dans les espaces libres de la

⁶³ Dans la deuxième méditation métaphysique, Descartes se reconnaît essentiellement comme un esprit. Dès lors, le problème du morceau de cire se pose puisqu'il concerne l'extérieur ; Descartes fonde alors l'objectivité de la connaissance.

⁶⁴ Kant, *Ibid.*, p. 31.

*raison pure. Il ne s'apercevait pas que malgré tous ses efforts, il ne faisait aucun chemin puisqu'il n'avait pas de point d'appui sur lequel il pût appliquer ses forces*⁶⁵.

Il s'agit de comprendre donc que, la connaissance nouménale n'est pas possible chez Kant, en tant que la raison se heurte toujours entre les extrêmes ; c'est dire que, dépassés les cadres subjectifs de l'espace et du temps, la raison aboutit aux antinomies, aux impasses théoriques. Il n'ya donc pas de possibilité de connaître en dehors du monde sensible. Aussi, doit-on comprendre avec Kant que, dans la distinction entre la raison pure qui est idéaliste et la raison pratique qui est empirique, Kant valorise la raison pratique au détriment de la raison spéculative. Il le justifie en ces termes : « Il en résultera évidemment que la seule connaissance spéculative de la raison, sera limité aux simples objets de l'expérience⁶⁶ ». Dans cette perspective de la critique de la connaissance nouménale, Kant reproche à l'idéalisme et donc à la métaphysique de n'avoir pas encore emprunté la voie sûre de la science. Pour lui,

*Quand de même il n'est pas possible de mettre d'accord les divers collaborateurs sur la matière dont il faut poursuivre le but commun, alors on peut toujours être convaincu qu'une telle étude est encore bien loin d'avoir suivi la marche sûre d'une science et qu'elle est un simple tâtonnement*⁶⁷.

Au regard de ce qui précède, nous pouvons dire que Kant fait un procès aux idéalistes purs qui voulaient réduire la connaissance à la raison. Sa *Critique de la raison pure* est alors un procès de la raison par la raison elle-même. Dans ce sens, nous constatons que c'est à partir de la méthode hypothético- déductive que Kant fonde le réel, et donc définit le possible dans les principes de la connaissance. Cette vision va influencer considérablement la science au point où le cercle de Vienne va tenter de sonner le glas de la métaphysique. Qu'en est-il réellement ?

La conception kantienne de la chose-en-soi et sa critique de la métaphysique ont eu des conséquences dans la pensée contemporaine, notamment la récupération du concept par le cercle de Vienne, et la naissance de certaines tendances à savoir le positivisme logique et le matérialisme dialectique. Il s'agit alors pour nous d'examiner ce prolongement de la critique de la métaphysique, en montrant le nouveau statut que lui assigne le cercle de Vienne, et déboucher sur la validité ou non d'une tentative de rompre avec les racines même de la philosophie.

⁶⁵ Kant, cité par Huisman, Denis et Vergez, André, in *Histoire des philosophes illustrée par les textes*, Fernand Nathan, 1971, p. 247.

⁶⁶ Kant, Préface de la seconde édition de la *Critique de la raison pure*, PUF, 1787, p.22.

⁶⁷ *Idem*, p.15.

Il s'agit ici d'un groupe de penseurs positivistes, qui dans leur investigation ont tenté de renverser la métaphysique. En effet, faut-il le rappeler les positivistes logiques refusent de se laisser entraîner dans les interminables débats des métaphysiciens. C'est la raison pour laquelle on relève une part de polémique dans cette critique qui vise certains courants influents du début du XX^e siècle ainsi que leurs implications politiques. Toutefois, nous nous posons la question de savoir s'il est possible de remplacer la métaphysique par la science. Dit autrement, une fois la question du sens mise en congé, une fois la métaphysique évacuée du champ de la philosophie, que reste-t-il encore de pertinent comme objet pour la philosophie ?

La méthode poppérienne par exemple se base sur une critique radicale de l'inductivisme. En effet, l'idée générale ici est qu'une proposition est dite scientifique si et seulement si elle est capable d'être réfutée. Cette intuition poppérienne tire son fondement depuis les travaux d'Albert Einstein. En outre, l'idée classique de l'empirisme voulait que ce soit l'expérience, l'observation qui permette la validité d'une théorie scientifique. Cependant, la méthode inductive selon Popper, n'a aucun sens logique d'exactitude même si c'est la manière dont l'esprit humain fonctionne dans une première approximation.

A partir de cette remarque, nous pouvons comprendre pourquoi, imprégné tout jeune des théories du cercle de Vienne, « Popper va rompre radicalement et même définitivement avec le positivisme logique ⁶⁸».

Pour lui, la démarche expérimentale vise uniquement à évaluer une théorie afin de déterminer sa fausseté, et non à la vérifier ; car, la vérification vise la vérité. Dans la *logique de la découverte scientifique*, il le justifie en ces termes : « Toutefois, j'admettrai certainement qu'un système n'est empirique ou scientifique que s'il est susceptible d'être soumis à des tests expérimentaux.

Ces considérations suggèrent que c'est la falsifiabilité et non la vérifiabilité d'un système qu'il faut prendre comme critère de démarcation ⁶⁹».

C'est donc dire que, la réfutation implique chez Popper une approximation successive des faits puisque « l'objectivité des énoncés scientifiques réside dans le fait qu'ils peuvent être inter subjectivement soumis à des tests ⁷⁰».

⁶⁸ Entendons ici par positivisme logique, cette forme extrême de l'empirisme qui justifie l'idée selon laquelle la justification des théories n'est pas liée seulement à leur vérification sur des faits acquis par l'observation, mais au fait qu'elles n'ont de sens que si c'est de là qu'elles tiennent leur origine.

⁶⁹ Karl, Popper, *La logique de la découverte scientifique*, éd. Payot, 1973, p.37.

⁷⁰ *Ibid.*

Dans ce sens, la science n'apporte ni la vérité ni la certitude, mais seulement une approximation de la vérité ou de la réalité et qu'elle tend par le temps vers les observations ultérieures, à s'améliorer, à s'affiner, à se préciser. C'est en accord avec une telle conception que Gaston Bachelard affirme dans *la formation de l'esprit scientifique* que, « l'esprit scientifique est essentiellement une rectification du savoir et un élargissement du cadre de la connaissance ; car il juge son passé en le condamnant. »

En plus, Karl Popper s'intéresse aussi à la physique quantique. Pour lui, la métaphysique aussi bien que la physique quantique n'ont pas invalidé la mécanique de Newton et celle de Max Well dans son électromagnétisme, mais les ont complété en les faisant évoluer afin d'augmenter leur champ d'application ; c'est dans ce sens qu'il affirme :

Jamais encore on a dû considérer qu'une théorie était réfutée à cause de la défaillance soudaine d'une loi bien confirmée. Jamais il n'arrive que de vieilles expériences donnent de nouveaux résultats. Il arrive seulement que de nouvelles expériences décident à l'encontre d'une ancienne théorie. L'ancienne théorie même évincée conserve souvent sa validité comme une sorte de cas limite de la nouvelle théorie. Elle est encore applicable, du moins à un haut degré d'approximation, aux cas où elle l'était avec succès auparavant⁷¹.

Néanmoins, une remarque spécifique est à tirer chez Popper. Contrairement aux membres du cercle de Vienne dont il s'est rapproché au début de sa carrière, au sein duquel se trouvait le célèbre mathématicien et néopositiviste Kurt Gödel, Popper ne rejette pas la métaphysique dans l'élaboration d'une connaissance scientifique ; car pour lui, la métaphysique peut servir de base de recherche et d'intuition dans l'élaboration d'une connaissance scientifique. Il le justifie en soulignant que : « les notions qui flottaient dans de hautes régions métaphysiques peuvent être atteintes par la science en croissance, entrer en contact avec elle et se précipiter⁷² ». En un mot, par la conjecture, Popper définit de nouveaux paradigmes à la science. La critique de l'induction apparaît comme une entente avec Hume sur le principe selon lequel « aucune série d'observation ne peut permettre d'affirmer l'universalité d'un phénomène observé ». Ce qui nous permet de conclure avec Popper que notre connaissance ne procède pas simplement par induction, mais la scientificité d'une méthode basée sur le primat de l'observation de faits bruts est essentiellement un mythe. Si la métaphysique semble polémique et même problématique, c'est parce que l'homme n'observe pas dans le « vide » ; l'observation

⁷¹ *Idem*, pp. 37-38.

⁷² *Ibid.*

est un exercice toujours guidé par la théorie. D'où la connaissance procède par « conjectures et réfutations ». Le binôme conjecture- réfutation caractérise alors une méthode Poppérienne qui va de l'essai à l'erreur. Cependant, comment peut-on justifier la tentative de Carnap de vouloir mettre fin à la métaphysique ? Rudolf Carnap est l'un des membres du cercle de Vienne très réfractaire à la déduction métaphysique intuitive. Il entreprend le renversement à la fois de la métaphysique classique et de l'esthétique classique initiée par les anciens. Bien avant lui, Kelsen, rejetant la métaphysique, assigne une critique à la justice Platonicienne :

La justice, qu'il convient de considérer comme un ordre distinct du droit positif et supérieur à celui-ci est dans sa valeur absolue au-delà de l'expérience, tout comme l'idée Platonicienne est au-delà de la réalité ou chose-en-soi transcendante aux phénomènes. Le dualisme de justice et du droit positif est tout aussi métaphysique que le dualisme ontologique⁷³.

Dans le même ordre d'idée, Carnap souscrivant à la pensée de Kant, pense que la métaphysique n'a pas encore emprunté la voie sûre de la science. C'est la raison pour laquelle, le cercle de Vienne pense que, « la philosophie métaphysique est rejetée par la conception scientifique du monde ». C'est dire à ce niveau que le scientisme et donc le positivisme, se trouvent plus rigoureux dans l'applicabilité de ses principes. Rudolf Carnap saisi alors l'occasion et établi très rapidement que :

Grâce au développement de la logique moderne, il est devenu possible d'apporter une réponse nouvelle et plus précise à la question de la validité et de la légitimité de la métaphysique (...) on en arrive à un dépassement radical de la métaphysique que les anti-métaphysiciens d'autres fois ne pouvaient pas envisager encore. Certes, des intentions analogues ont inspirés autrefois de nombreux développements par exemple de type nominaliste, mais pour qu'il soit possible de réaliser ces intentions de manière décisive il a fallu attendre notre époque où la logique, à la faveur du progrès de ces dernières décades, est devenue un outil de précision suffisante⁷⁴.

Cette critique de Carnap prend alors différentes formes et nous amène à établir un *distingo* entre l'expérience personnelle et la connaissance véritable. La connaissance doit se fonder sur l'expérience empirique dont il est question dans les sciences expérimentales. Carnap dépasse alors ici le critère de connaissance métaphysique et arrive aux exigences de la science. Ce qui nous ouvre la voie de la différenciation entre le discours qualitatif qui est purement philosophique, et le discours quantitatif qui se veut scientifique. Si nous définissons la

⁷³ Kelsen, *la méthode et la notion fondamentale*, J. Vrin, 1986, p.17.

⁷⁴ Rudolph, Carnap, *le dépassement de la métaphysique*, J. Vrin, 1934, p. 28.

métaphysique comme la leçon inaugurale de toute philosophie, alors toute question relative à la quantité et à la qualité du discours devient vide de sens ; car la métaphysique en tant que « théorie des conceptions du monde » pose à notre auteur (Carnap) un problème sur le plan de la connaissance. Dès lors, l'évolution qui conduit dans ce sens devient assez ancienne et antérieure au tournant représenté par la lecture du *Tractatus logicus philosophicus* de Ludwig Wittgenstein.

L'idée de l'essence n'est pas à ce niveau soutenue, au même titre que la différence que Kant établit entre chose-en-soi (l'essence) et phénomène. Le concept de « chose » devient alors chez Carnap le réel, l'apparence. C'est donc dire que, la réalité de la chose ne peut s'opposer à aucun être supposé purement de l'objet. L'être, la chose-en-soi c'est son apparence, ipso facto par « apparence », on entend « apparaître dans la connaissance ⁷⁵ ». Ainsi, corrélativement à Kant, l'apparence chez Carnap ne peut pas être opposée à quelque réalité qui se tiendrait au-delà d'elle-même. En clair, la « chose » n'a de sens que sur le terrain, dans cette espèce de kantisme radicalisé (forme a priori de la sensibilité) purgé du reliquat de métaphysique dogmatique qu'il pouvait y avoir en lui, et donc amputé du concept de chose-en-soi.

Aussi, doit-on comprendre que, la métaphysique disparaît avec le mythe de « ce que seraient essentiellement les choses », et disparaît aussi avec le mode de la raison auto-suffisante, celle qui a la prétention d'organiser le monde sans aucune donnée extérieure. C'est la raison pour laquelle, Schlick revendique une appellation propre à la métaphysique, qui selon sa terminologie doit prendre pour nom le « positivisme strict ». Cependant, la métaphysique garde son essence, elle est la doctrine de l'être vrai, c'est-à-dire la réalité en elle-même, la doctrine de l'être transcendant. S'il existe alors un être vrai, un être métaphysique, cette existence suppose aussi un être non vrai, un être sensible qui est l'apanage de tout le monde. C'est ici que la position de Rudolf Carnap devient problématique, puisque nous suspectons le positivisme d'être une métaphysique dont le transcendant aurait été omis ou biffé sur le joug de la mauvaise foi. Il faut alors revoir la position soit de Schlick, soit de Wittgenstein.

Schlick reste sur le plan méthodologique logique sur sa critique de la métaphysique. Il fonde un certain positivisme mais non un positivisme certain. Cela se justifie à travers le fait que Schlick reconnaît une certaine portée aux énoncés métaphysiques. Dans son ouvrage *la réduction des concepts théoriques à des concepts réalistes* il affirme : « les systèmes métaphysiques peuvent être en effet eux même des moyens d'enrichir la vie inférieure, car eux

⁷⁵ *ibidem*, p. 39.

aussi suscitent des expériences vécues et augmentent ainsi la variété de l'immanent, du donné ⁷⁶».

Par cette affirmation, il reconnaît que la réalité du monde ou négation constitue une expérience relative mais qui néanmoins a un sens pour la vie. Toutefois, l'ambition du cercle de viennes reste claire.

Faut-il encore le rappeler, on appelle cercle de viennes (wiener kreis) un groupement de savants et de philosophes formés à viennes à partir de 1923 autour de Schlick, en vue de développer une nouvelle philosophie de la science dans un esprit de rigueur, et en excluant toute considération métaphysique. C'est donc dire que tous les métaphysiciens, de Platon en passant par Descartes restent pour le cercle de viennes des « mauvais poètes ». Dans cette perspective, la véritable science – rigueur reste fondée soit sur le positivisme logique, soit sur le matérialisme dialectique.

Il s'agit des doctrines qui s'érigent en rupture avec le discours philosophique pure à savoir le discours métaphysique et qui pensent qu'il n'y a de connaissance que scientifique, et que la matière est la base de toute chose. Le positivisme est la doctrine philosophique qui exclut les explications métaphysiques et théologiques dans la connaissance des faits. Il se fonde sur l'expérience scientifique c'est-à-dire l'analyse des faits pour arriver aux lois.

En réalité, le positivisme logique cherche à rompre avec le dogmatisme à la fois religieux et métaphysique qui explique tout par Dieu, et qui assigne une cause mystérieuse à la quasi-totalité des phénomènes. Il renonce alors à donner les causes aux phénomènes et cherche plutôt à énumérer les lois permettant de décrire et de prédire ces phénomènes. Le positivisme devient donc très proche de la critique Kantienne qui permet de distinguer la connaissance possible des phénomènes de l'impossible connaissance des noumènes. C'est donc dire que, le positivisme partage le distingo Kantien entre science et croyance. Dans cette perspective, le positivisme répond à une fonction d'ensemble c'est-à-dire la réponse à la question comment marchent les choses, et non plus le pourquoi de ces choses comme la fameuse interrogation Leibnizienne qui résume toute la métaphysique : « pourquoi y'a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ». Cependant, il faut noter que, le positivisme logique est à bien des égards différent du positivisme d'Auguste Comte, Le père de cette doctrine. En effet, chez Comte l'expérience sensible est largement déterminée par les théories dont nous disposons pour la comprendre et n'a aucune priorité ;

⁷⁶ Schlick, *La réduction des concepts théoriques à des concepts réalistes*, Trad. Freher, Flammarion, 1938, P. 197.

alors que le positivisme logique, considère la continuité de l'empirisme de Locke et de Hume, et pose que la sensation est le fondement de la connaissance. Cela voudrait dire que, dans son positivisme, Comte étudie les relations invariables entre les phénomènes. Pour lui, seules les lois constituent la connaissance positive légitime. Nous devons donc comprendre pourquoi, chez Comte, l'esprit humain dans son effort pour expliquer l'univers, passe successivement par trois (03) états :

- L'état théologique, on l'appelle encore l'état fictif. Ici. L'esprit humain explique les événements par les agents surnaturels ; car les Dieux sont la cause des événements naturels.
- L'état métaphysique, ici on remplace les Dieux par les forces abstraites ou les principes abstraits attribués à la nature.
- L'état positif ; c'est encore le stade scientifique synonyme de la maturation de l'esprit. L'esprit humain renonce désormais à rechercher les causes, les fins dernières et à répondre aux « ultimes pourquoi ».
- Il y a donc renoncement à la question du pourquoi des causes des choses, et substitution par la notion de la loi réelle et effective.

Dans ce sens, le positivisme Comtien est donc une anti-théologie, une anti-métaphysique ; il écarte toutes les questions théologico-métaphysiques insolubles c'est-à-dire inaccessibles à l'entendement humain. Dans son *cours de philosophie positive*, il l'exprime en ces termes :

L'esprit et le développement de l'humanité obéissent à la règle appelée lois des trois états : l'état théologique ou fictif ; ici tout est expliqué par l'idée de Dieu. L'état métaphysique ou abstrait où prévalent les explications rationnelles mais non démontrables. L'état positif ou scientifique qui est celui de l'objectivité des explications reposant sur les observations et les preuves physiques⁷⁷.

Par ailleurs, notons que c'est à partir de 1931 que le cercle de Vienne utilise l'expression « positivisme logique ». A ce niveau, la science serait menacée par la métaphysique, simple mythe assimilable à la poésie. D'ailleurs, Carnap dira du métaphysicien qu'il est un musicien sans talent musical. Pour lui, la méthode de la métaphysique dérange le logicien et le scientifique ; car elle prétend saisir le monde sans structure véritable. Or selon Carnap, cette saisie ne suit pas les principes de démonstration ou d'objectivité bien définis. C'est la raison pour laquelle, dans le cadre du langage par exemple, ils s'exercent (les métaphysiciens) à l'art

⁷⁷ A. Comte, *Cours de philosophie positive*, cité par E. Kenmogne, in *comprendre la philosophie*, Edition du progrès humain international, 2011, p.162.

oratoire, et le font dans une cacophonie, un cafouillage conceptuel dont la finalité est la création de concept vide de sens.

C'est aussi dire que, la métaphysique toute entière verse dans une obsolence cognitive c'est-à-dire que ses idées sont dépassées, et l'obscurcit par le fait même de la connaissance véritable. En étudiant rigoureusement et minutieusement la logique des normes phraséologiques, Carnap réussit à établir que « Toute interrogation transcendantale élaborée jusqu'à présent est un rendez-vous de la pensée avec le non-sens ⁷⁸ ». Ainsi compris, au cours du procès, le verdict de l'élimination de la métaphysique s'impose toutefois qu'on veuille continuer à donner à la philosophie une molécule de considération. En outre, selon le positivisme, la plupart des énoncés métaphysiques ne sont ni vrais, ni faux. Ils ne seraient que « non-sens » dans la mesure où il ne s'agit ni d'énoncés analytiques, encore moins d'énoncés synthétiques empiriques qu'on peut vérifier par le recours à l'expérience. A ce niveau, l'existence des jugements synthétiques *a priori* affirmée par Kant est niée. Bref, du positivisme au positivisme logique, la critique de la métaphysique est passée d'une critique sur ses méthodes et ses thèses, à une critique sur sa signification elle-même. Même le matérialisme n'en est pas des restes.

Le matérialisme est cette doctrine philosophique qui stipule que la matière est au fondement de toute chose. En effet, la dialectique matérialiste ou le matérialisme dialectique, est l'emploi dans la pensée de Karl Marx de cette méthode dialectique, pour analyser la réalité à travers un prisme fondé sur la matière. Nous sommes en quelque sorte dans le prolongement du matérialisme historique tel que prôné par Marx et Engels, qui vise une évaluation objective des formations de la conscience, en les rapportant à leur fondement réel et social.

Démocrite est l'un des anciens de ce courant. Opposant l'idéalisme au matérialisme, il croit en la réalité de la matière et justifie le réalisme. C'est en accord avec une telle conception, que Lénine, critiquant l'idéalisme subjectif pense que seule la réalité définit les modalités de l'existence. A cet effet, il affirme : « la réalité objective existe indépendamment de la conscience humaine qui la reflète » Par ailleurs, Marx a gardé de Hegel l'idée de l'importance de l'histoire et de son développement⁷⁹. Mais, alors que pour Hegel « les idées mènent le monde ⁸⁰ », Marx pense que, « le monde de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie sociale, politique, intellectuelle en général ».

⁷⁸ Rudolph, Carnap, *le dépassement de la métaphysique*, p.156.

⁷⁹ L'esprit absolu est l'aboutissement de l'histoire chez Hegel.

⁸⁰ L'histoire et la géographie de la raison chez Hegel.

C'est donc dire avec l'auteur du *manifeste du parti communiste* que, chaque idée n'est que le produit des conditions matérielles d'une époque. La dialectique marxiste unifie alors deux éléments que Marx trouve séparés dans la vie intellectuelle de son époque : Le matérialisme philosophique qui est basé sur la science de la nature, et la dialectique Hégélienne qui prône la théorie des contradictions.

C'est en appliquant au processus historique les lois de la nature, que le matérialisme dialectique vise l'analyse et l'évolution des sociétés humaines, y compris les périodes révolutionnaires synonyme d'ouverture vers la marche de l'histoire. La conséquence à ce niveau précis de la dialectique matérialiste est claire et Marx l'exprime en ces termes : « ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence ; mais c'est leur existence sociale qui détermine leur conscience » Le matérialisme est donc une philosophie de l'action, qui met en mal tout discours spéculatif. C'est la raison pour laquelle, dans sa 11^e thèse sur Feuerbach, Marx, critiquant la philosophie théorique pense qu'elle est inapte à la transformation du réel. Sur cet aspect précis de la question, il affirme : « jusqu'ici les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières ; il s'agit à présent de le transformer ».

Nous comprenons donc que la philosophie permet alors la lutte contre le capitalisme, système de domination économique dans lequel les bourgeois exploitent les prolétaires, les aliènes et les déshumanise. La philosophie matérialiste est au service du prolétariat, qui doit le libérer du joug de l'exploitation de l'homme par l'homme. Le matérialisme est donc une action, une interpellation praxilogique, instauratrice d'une société humanisante. Dans ce sens, il devient très proche de l'empirisme. Si le rationalisme désigne cette doctrine d'après laquelle toutes nos connaissances viennent de la raison et qu'elle peut saisir même les vérités absolues, (Descartes, Hegel) l'empirisme quant à lui est une théorie qui stipule que toutes nos connaissances viennent de l'expérience.

Justifiant cette doctrine empirique qui imprime à la philosophie une tournure pratique, Hume fait d'elle sa méthode qui repose sur le raisonnement expérimental. Ainsi compris, toutes les idées sont des copies des données empiriques. La connaissance devient ainsi le reflet de l'objet extérieur. Historiquement nous distinguons deux formes d'empirisme ; la première forme admet un concept comme tel uniquement lorsque celui-ci passe avec succès les tests de filtration expérimentale qui sont développés. La seconde est une doctrine renvoyant aux impressions des choses sur notre conscience. A ce niveau toute idée est par essence possible ; car nous avons une impression de la chose que nous nous représentons. Nous comprenons donc que la deuxième représentation sus-évoquée se rattache à la conception Humienne.

L'empirisme réduit alors les concepts dont se sert la science au vécu que les individus partagent de manière universelle. Au regard de ce qui précède, il en ressort que le positivisme logique et le matérialisme dialectique sont les tendances qui ont été influencées par le Kantisme. Dans le positivisme, il y'a réduction de la connaissance à la science. Dans l'optique du matérialisme historique et dialectique, les conditions matérielles déterminent les relations de production.

III- L'INCOGNOSCIBILITE DE LA CHOSE-EN-SOI

Dans son système de pensée, Kant refuse la possibilité de connaître la chose-en-soi. Dans les arguments précédents, nous avons exposé la critique qu'il fait à la connaissance nouménale. Son idéalisme se justifie alors à deux niveaux d'analyse :

1- La chose-en-soi comme concept pur de l'entendement

Commençons par mentionner ici que la différence établie entre la sensibilité et l'entendement est l'un des points focaux du kantisme, au même titre que la distinction qu'il fait entre la matière et la forme. Dans l'histoire de la philosophie, aucun penseur ne révoque en doute l'opposition entre ces deux concepts. Mais pour ce qui concerne Kant, il fonde son idée à l'inverse de celle de Platon et Descartes. Platon admet la possibilité d'une intuition intellectuelle et donc métaphysique. Descartes aussi n'admettrait d'intuition qu'intellectuelle. Or, Kant n'admet d'intuition que sensible et borné aux phénomènes. A cet effet, il note :

*Si nous appelons sensibilité la réceptivité de notre esprit, (le pouvoir qu'il a) de recevoir des représentations entend qu'il est affecté d'une manière quelconque, nous devons en revanche nommer entendement, le pouvoir de produire nous-même des représentations ou la spontanéité de la connaissance. Notre nature est ainsi faite que l'intuition ne peut jamais être que sensible, c'est-à-dire ne contient que la manière dont nous sommes affectés par des objets, tandis que le pouvoir de penser l'objet de l'intuition sensible est l'entendement*⁸¹

⁸¹ Kant, *Critique de la raison pure*, Op.cit, pp 90-91.

Chez Kant, la chose-en-soi n'est pas un acte originairement en puissance, mais c'est un acte pur. Dans ce sens, l'activité immanente de l'entendement est de penser, et cette pensée se fait par des concepts. Or, à quoi renvoie un concept ? Pour Roger Verneaux, un concept est le résultat d'une jonction des éléments divers dans le sensible. Un concept pur relève alors des catégories a priori de l'entendement, différent des intuitions pures qui relèvent des formes a priori de la sensibilité. Ces concepts purs sont pour ainsi dire des catégories propre à l'esprit humain de concevoir les choses, c'est-à-dire d'ordonner les diverses données dans l'intuition. Dans le monde sensible, nous ne saisissons que des relations. On peut donc appeler raison l'entendement entant qu'il prétend saisir l'inconditionné et l'idée, les concepts auxquels on aboutit dans les recherches. Ainsi, la différence claire entre la sensibilité et l'entendement est que, la sensibilité est la capacité de recevoir des représentations c'est-à-dire les objets donnés, alors que l'entendement est la manière dont les objets sont pensés. Dans l'entendement, nous sommes alors dans un vaste champ de l'idée, seulement, dire que l'en-soi relève de l'idée, revient à dire qu'il vise la vérité absolue.

Toutefois, il y'a aussi une différence entre l'entendement et la raison, car l'entendement relève des catégories et de la schématisation en tant que représentation du sensible, alors que la raison relève de l'idée pure, ce qui n'a rien à voir avec le sensible. Toutefois, la chose-en-soi dans son statut ontologique, est un concept pur puisque dans le schématisme, elle a un rapport avec la sensibilité, et non de l'idée pure parce que l'idée n'a rien du sensible. Ainsi, dans l'analytique des principes, Kant à travers les schèmes montre comment s'appliquent à l'expérience, les principes de l'entendement. Cette expérience s'établit alors sous la forme de schématisation. Le schématisme traite de la condition sensible, qui seule, permet d'employer les concepts purs de l'entendement. Ce qui le rend nécessaire c'est l'hétérogénéité des concepts purs de l'entendement. Pour qu'il y ait connaissance entre les intentions sensibles et les catégories intellectuelles, il faut qu'il y ait une homogénéité. Pour Kant, c'est le temps qui assure cette médiation ; car toute application des catégories au sensible sera d'abord une détermination du temps.

Dès lors, le schème nous permet de former et de formuler les jugements, et nous permet également de relier les intuitions sensibles aux catégories de l'entendement. Il est aussi une règle pour la formulation d'images, une détermination a priori du temps. L'entendement est pour ainsi dire une faculté de connaître non sensible c'est-à-dire une faculté de connaître par concept. L'analytique devient la logique de la vérité et la dialectique est la logique de

l'apparence. Par ailleurs, Kant admet qu'on peut penser ce qu'on veut, même en dehors des limites de l'expérience possible, mais le piège à éviter c'est de se contredire. Il affirme :

*Je peux penser ce que je veux, pourvu que je ne tombe pas en contradiction avec moi-même, c'est-à-dire pourvu que mon concept soit une pensée possible, quoique je ne puisse pas répondre que dans l'ensemble de toutes les possibilités, un objet corresponde à mon concept*⁸².

Cela voudrait dire qu'ontologiquement, la saisie de la chose-en-soi n'est pas possible, car la simple tentative conduit à la contradiction de la raison, ce que Kant évite justement. La chose-en-soi est donc cette substance, comparable à la monadologie leibnizienne, sauf que chez Leibniz, il parle à tout moment des nomades, on dirait qu'il n'en était pas une, mais qu'il se trouvait hors et en dehors de l'univers. A ce niveau, Roger Verneaux admet le constat kantien selon lequel les rouages qu'il découvre dans l'esprit, les formes a priori, les concepts purs, les schèmes, la conscience pure, et tous ces éléments ne peuvent pas être connus, puisqu'ils ne sont pas donnés dans l'expérience. Ils sont seulement pensés dans l'expérience comme condition au possible.

En outre, chez Kant penser c'est juger. Or pour lui,

*Le concept n'est que le prédicat d'un jugement possible parce que, pris en lui-même, il est vide, il ne peut donc se rapporter à un objet que médiatement, c'est-à-dire en se rapportant à une autre représentation qui, elle, se rapporte immédiatement à un objet. Il est donc le prédicat d'un jugement dont le sujet est une intuition sensible*⁸³

Il en ressort donc qu'ontologiquement, l'intellectuelle intuition n'est pas l'apanage de l'esprit humain. La justification de ce point de vue est claire : « un entendement intuitif serait « originaire » ou « archétype » c'est-à-dire créateur des choses par sa pensée. Or, il n'est pas évident que l'entendement humain ait ce pouvoir.

Il est donc seulement « dérivatif », « discursif », ou « ectype »⁸⁴ c'est-à-dire que le concept lui-même est un mode d'intuition, puisqu'il rend présente une essence à l'intelligence. Par les concepts de l'entendement, on ne pense plus au même titre que chez Descartes la chose-en-soi, mais on pense par concepts abstrait du sensible. Cette intuition intellectuelle apparaît chez Kant comme une sorte de reflexe et non pas comme une donnée directe. C'est la raison

⁸² Kant, cité par Roger, Verneaux, p. 152.

⁸³ *Ibid.*

⁸⁴ *Idem*, p. 156.

pour laquelle dans la logique transcendantale, il examine les apories d'une connaissance au-delà du sensible.

Nous venons alors de le voir : Notre connaissance dérive dans l'esprit de deux sources fondamentales à savoir la réceptivité des impressions et la spontanéité des concepts. Selon Kant, la première source nous donne les objets, alors que la deuxième permet simplement de les penser. La connaissance est alors soit pure, soit empirique ; pure quand la représentation n'est mêlée à aucune sensation, et empirique quand la représentation suppose la présence réelle de l'objet. Cette précision nous permet d'entrevoir comment le paralogisme rend faillible les idées pures, et une fois de plus Kant met à nu les dérives d'une connaissance absolue.

2- L'idée de paralogisme de la raison pure

De façon générale, le paralogisme désigne un faux raisonnement. Pour Kant, « *le paralogisme logique consiste dans la fausseté de la forme d'un raisonnement, quel qu'en soit du reste le contenu* »⁸⁵.

Le paralogisme n'est pas à voir ici seulement dans sa dimension logique, il faut l'étendre jusqu'à la sphère transcendantale pour voir où se loge la chose-en-soi. Dans ce sens, ontologiquement, le paralogisme vu sous l'angle transcendantal a un principe idéal qui nous fait conclure de manière fautive au niveau de la forme. Cette conclusion fautive est le résultat d'une négation de l'intellect puisqu'elle repose (la conclusion) sur la nature que Kant lui-même assigne à la raison humaine. Nous sommes alors dans une sorte d'utopie, mais une utopie consciente en tant qu'elle promeut l'authenticité. Dans le jugement, Kant prend le cas de figure de la pensée pour justifier l'argument d'un concept vide. En réalité le concept sans contenu est vide et n'a pas de sens. Il sert tout simplement à présenter toute pensée comme un produit de la conscience. La chose-en-soi, en tant que produit de la conscience est donc vide, si on n'y met pas un contenu. Or, dans sa nature ontologique, la chose-en-soi reste inconnaissable, bien qu'étant le véhicule de tous les concepts en général, y compris les concepts transcendants. Kant l'exprime en ces termes :

on voit aisément que ce concept là est le véhicule de tous les concepts en général, et par la suite aussi des concepts transcendants, qu'il y est donc toujours et que, par conséquent, il est transcendantal comme eux, sans que

⁸⁵ Kant, *Op.cit*, p. 278.

*pourtant il puisse avoir de titre particulier, puisqu'il ne sert qu'à présenter toute pensée comme appartenant à la conscience*⁸⁶

Aussi, doit-on comprendre avec Kant que, le concept sert à distinguer deux espèces d'objets d'après la nature de notre faculté de connaître et de représentation. Il s'agit de la conscience en tant que « moi » pur, et de l'extérieur qui peut se percevoir comme le corps. Dès lors, le moi (comme être pensant) indique selon Kant « l'objet de la psychologie » qui prend pour ainsi dire, le sens de science rationnelle de l'âme. A cet effet, il affirme :

*Le mot moi en tant qu'être pensant indique déjà l'objet de la psychologie qui peut être appelée conscience rationnelle de l'âme lorsque je ne veux savoir rien de plus de l'âme que ce qui peut être conclu dans ce concept moi, en tant qu'il se présente dans toute pensée, et indépendamment de toute expérience*⁸⁷

C'est donc dire que, si la chose-en-soi dans la logique transcendantale quitte le domaine de l'âme (qui n'est pas matérielle) pour se mêler aux objets et aux principes des sens ; alors, la psychologie rationnelle de Kant, devient une psychologie empirique. Une fois de plus, ce qui biaiserait le jugement à cause de la raison qui risquerait se contredire. La chose-en-soi est donc appréhendable à partir d'une faculté unique et univoque à savoir la pensée.

A partir d'ici, nous pouvons chercher ou non un fondement à la pensée. Ce fondement, à en croire Kant, réside toujours dans la même logique à savoir que la chose-en-soi bien que résidante dans l'abstraction pure, qu'elle repose en partie sur un principe empirique, entant que fondement de tous les principes et les concepts transcendants ; l'affirmation de la chose-en-soi par la pensée, est l'affirmation de la substance, l'affirmation de la cause, de l'essence, de la nature ontologique, de la quiddité ; c'est dans ce sens qu'on peut lire sur la plume de l'auteur :

*Il ne faut pas s'arrêter à ce que, dans cette proposition, qui exprime la perception de soi-même, j'ai une expérience interne, et vouloir que, par la suite, la psychologie rationnelle qui est construite sur cette proposition ne soit jamais pure, mais qu'elle repose en partie sur un principe empirique, car, cette perception interne n'est autre chose que la simple aperception : ce qui rend possible tous les concepts transcendants*⁸⁸.

La chose-en-soi dans son essence, ne peut donc être qu'éprouvée, mais jamais prouvée. Car, comme le précise encore Kant, la tentative d'une preuve en introduisant dans la

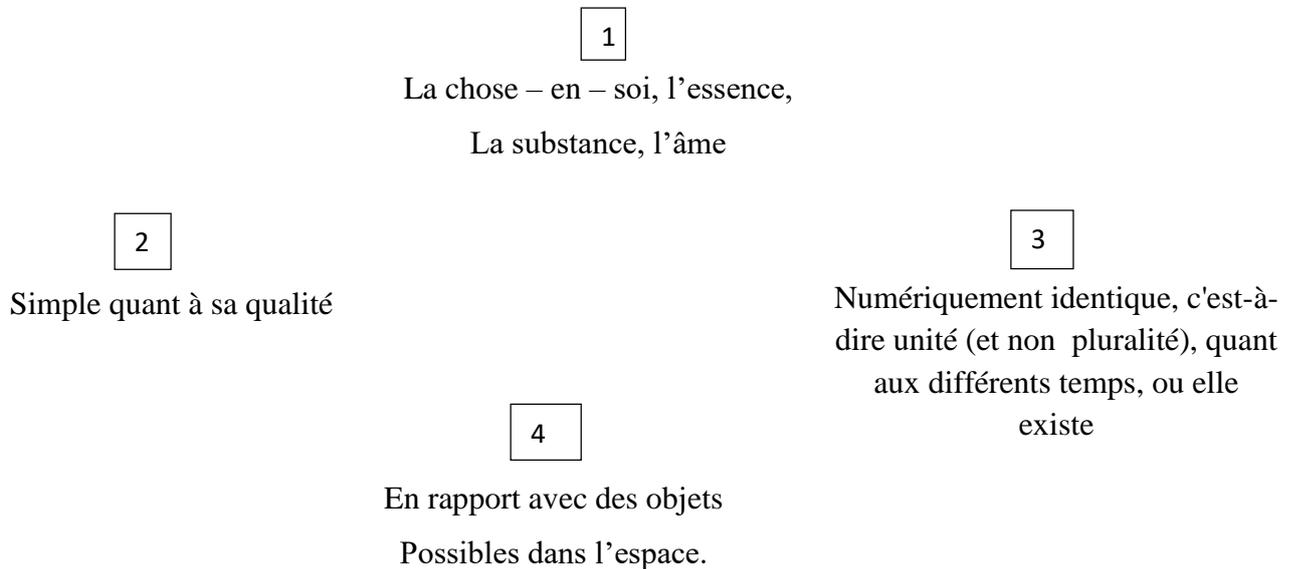
⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁷ *Idem*, P.279.

⁸⁸ *Ibid.*

représentation générale de la conscience les objets sensibles, entrainerait non seulement la substitution de la psychologie rationnelle en psychologie empirique, mais aussi une contradiction manifeste.

L'on peut donc comprendre pourquoi, si la chose-en-soi doit se rapporter à un objet, elle ne peut renforcer autre chose que des prédicats transcendants de cet objet ; car le moindre prédicat empirique ferait disparaître la pureté rationnelle et l'indépendance de cette chose, par rapport à toute expérience. Pour le justifier, Kant nous propose de partir de la catégorie des autres substances par laquelle est représentée une chose en elle-même, et suivre ainsi la série des catégories. Ainsi le topique de la psychologie rationnelle, d'où doit dériver tout ce qu'elle peut contenir, selon Kant, respecte le schéma suivant :



Cette précision nous amène à comprendre en quel sens,

La substance dont nous parlons, (diese substanz) considérée simplement comme objet du sens interne, donne le concept de l'immatérialité ; comme substance simple, celui de l'incorruptibilité, son identité, comme substance intellectuelle, donne la personnalité, et la réunion de ces trois concepts fournit la spiritualité ; son rapport aux objets dans l'espace donne le commerce avec le corps. Elle représente donc la substance pensante comme le principe de la vie dans la matière, c'est-à-dire comme une âme (anima) et comme le principe de l'animalité ; celle -ci renfermée dans les limites de la spiritualité représente l'immortalité⁸⁹

⁸⁹ *Idem*, pp. 280-281.

Toutefois, dans sa dimension ontologique, nous ne pouvons pas donner à la chose-en-soi autre fondement que la représentation simple, par elle-même et par son identité.

Elle reste une conscience qui accompagne juste les concepts (tous les autres concepts). Ce n'est que par la pensée que nous pouvons discourir sur ses prédicats mais jamais la voir, la toucher, la sentir, ou même la matérialiser ; elle reste dans un « cercle perpétuel » et nous oblige à nous servir de la représentation pour la penser, ou même pour en porter un jugement. Puisque la « conscience en soi » est moins un objet, une représentation qui distingue un objet (Object) particulier qu'une forme de représentation en général, puisque le « connaître » est désormais subsumé par cette représentation, alors, « c'est de la représentation seule que je puisse dire que je pense par elle-même quelque chose »⁹⁰; dans ce sens, la chose-en-soi s'ouvre vers la voie de la possibilité, et apparaît pour la raison impuissante, comme un simple postulat. A ce niveau, Kant montre clairement que la raison pure ne peut atteindre la vérité absolue. Le paralogisme s'étend alors vers l'indéterminé qui confère à la chose-en-soi son statut ontologique.

Le statut que réclame l'indéterminé par sa définition et même sa conception est celui de l'en-soi. L'indéterminé relève alors d'une sorte d'inertie, une inertie consciente, puisque sa transcendance impose un rapport entre l'existence et l'imagination. Seulement, la vérité reste à ce niveau pro-ject ; car elle répond à une infinie indivisibilité. L'inertie de l'en-soi ronge alors cette apparence d'unité, par son être-en-extériorité. C'est précisément la raison pour laquelle la vérité en s'ouvrant vers l'indéterminé, se donne comme la « règle inintelligible de toute intelligibilité empirique⁹¹ ». Dans ce sens, en fondant avec Kant l'idée de l'impossibilité d'une expérience sans catégories, nous atteindrions à coup sûr cette vérité mais en biaisant l'opacité du fait vérifié dans le déterminisme.

L'inquiétude de Jean Paul Sartre demeure alors digne d'intérêt et riche d'enseignement : « si quelque chose comme l'expérience doit avoir lieu, il faut que l'esprit humain puisse unifier la diversité sensible par certains jugement synthétique⁹² ». Cependant, les caractères fondamentaux de l'indéterminé s'il doit être saisi à travers les relations humaines, implique qu'il se livre à l'expérience apodictique dans son intelligibilité même. La vérité ne demande pas la constatation de l'existence ; mais, sans découverte empirique, elle éprouve l'existence à travers son intelligibilité. Dit autrement, si l'indéterminé est la raison de l'être et de son connaître, alors il doit se manifester comme double intelligibilité c'est-à-dire dans un premier temps, l'indéterminé lui-même comme règle du monde et du savoir doit s'écarter de la raison

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Jean Paul, Sartre, *Critique de la raison dialectique*, Gallimard, 1960, P.136.

⁹² Sartre assimile ici *la raison pure* de Kant à sa raison dialectique.

positive pour être sa propre intelligibilité. Dans un second plan, si l'histoire en tant que manifestation de l'esprit au sens hégélien du terme tend vers l'indéterminé, alors la vérité doit se dévoiler du point de vue de la connaissance comme le fondement pur de sa propre intelligibilité. Hegel en parlant de la manifestation de l'esprit, fait à ce niveau une sorte de phénoménologie de la conscience. A Cet effet, l'intelligibilité fondamentale de l'indéterminé, si celui-ci doit exister, devient celle d'une totalisation. En effet, pour davantage expliciter cette idée, Sartre note :

*pour revenir à la distinction de l'être et du connaître, il y a dialectique s'il existe, au moins dans un secteur ontologique une totalisation en cours qui soit immédiatement accessible à une pensée qui se totalise sans cesse dans sa compréhension même de la totalisation dont elle émane et qui se fait elle-même son objet*⁹³.

Dès lors, l'idée suivante se dégage : si la chose-en-soi nous interpelle au sujet de la vérité, c'est parce que celle-ci s'ouvre elle-même vers la voie de l'indéterminé dont nous venons de faire mention. Cette indétermination justifie son statut ontologique que nous préciserons dans le chapitre sur-prochain de notre travail. Mais alors, puisqu'il n'est pas admissible que la connaissance totalisante viennent à la totalisation ontologique c'est-à-dire indéterminé comme une totalisation nouvelle de celle-ci, il faut que « la connaissance dialectique soit un moment de la totalisation ou, si l'on préfère, que la totalisation comprenne en soi-même sa (ré) totalisation réflexive comme une indispensable structure et comme un processus totalisateur au sein du processus d'ensemble⁹⁴ ». Cela voudrait dire explicitement que, au lieu de saisir les principes *a priori* en nous, nous devons plutôt saisir l'indéterminé dans l'objectivité et chercher à le comprendre. C'est justement ce qui amène Kant à soumettre le « connaître » aux données empiriques.

⁹³ *Idem.* P. 137.

⁹⁴ *Ibid.*

CHAPITRE II :
LA REDUCTION DU CONNAITRE AUX DONNEES
EMPIRIQUES

Il s'agit de comprendre ici que c'est la chose-en-soi chez Kant qui est l'origine de toute connaissance bien qu'elle-même reste inconnaissable. Dans ce sens, il existe une interconnexion nécessaire entre la chose-en-soi, le phénomène et même le noumène. Cette interconnexion nous permet de mettre à nu le statut épistémologique de la chose-en-soi chez

Kant, en saisissant le rapport existentiel entre la chose- en-soi et les religions révélées par exemple.

I- CHOSE-EN-SOI ET PHENOMENE

La chose-en-soi n'a pas de sens en dehors de sa relation avec le phénomène, puisque cette relation fait d'elle une « volonté de vivre ». Or si cette volonté arrive à se supprimer, il devient évident que le phénomène arrive également à disparaître. C'est donc dire que, dans la connexion, l'empirisme absolu s'identifie à l'absolue nécessité ; l'on saisit alors l'objet tel qu'il se donne, à son moment dans l'histoire du monde et de l'esprit. C'est sensiblement la même représentation qu'on retrouve chez Hegel lorsqu'il pense qu'au cours de son mouvement, la conscience retourne au commencement de son savoir et se laisse reconstituer. Ainsi, Kant conserve le dualisme entre le phénomène et le noumène parce que, l'unicité ou l'unification de l'expérience sensible s'opère par des principes formels et intemporels qui voudraient que le contenu du savoir ne puisse changer le mode de connaître. Du coup, lorsque la forme et la connaissance se modifient ensemble l'un et l'autre, lorsque la nécessitation impérative n'est pas celle d'une pure activité conceptuelle au contraire s'enracine dans une transformation

perpétuelle et totalement perpétuelle, « la nécessité doit être subie dans l'être pour être reconnue dans le développement du savoir ; elle doit être vécue dans le mouvement de la connaissance pour pouvoir être affirmée du développement de l'objet ». A ce niveau, la conséquence de cette exigence semble être, à en croire Hegel, l'identité du savoir et de son objet. Telle est l'origine de la matière et même de la représentation.

1- La chose-en-soi comme origine de la matière et de la représentation

Dans *La critique de la raison pure*, Kant pense que les catégories sont des concepts purs élaborées par l'entendement. Pour lui, elles restent « hypothétiques » et n'ont pour mobile fondamental que la liaison du divers sensible. Ceci étant pour les retrouver, l'auteur passe par la méthode transcendantale, celle qui consiste à chercher le concept selon et suivant un principe, puisque ces concepts sortent purs c'est-à-dire « sans mélange de l'entendement comme une unité absolue et qu'ils doivent, par conséquent être eux même enchaînés suivant un concept ou une idée ⁹⁵».

En outre, chez Kant, le jugement apparaît comme une opération fondamentale de l'esprit qui, grâce à un travail de synthèse « ramène le divers sensible à l'unité objective de l'aperception. Ainsi compris, l'objet à connaître cesse d'être subjectivement saisi, mais s'ouvre désormais vers l'objectivité. La pensée dans cette perspective devient une sorte de jugement qui consiste à ramener toutes nos diverses représentations, à une unicité. Dès lors, nous pouvons trouver toutes les fonctions de l'entendement en déterminant les fonctions de l'unité dans nos jugements. On comprend alors pourquoi, Arthur Schopenhauer refuse la solution au problème de la chose-en-soi comme origine de la matière du sujet lui-même.

Or, en prétendant tirer a priori du sujet non seulement la forme, mais aussi et surtout la matière et la représentation, l'idéalisme spéculatif libère la connaissance de son rôle du concept à l'être donné ; ce qui conduit en dernier ressort à des « absurdité » c'est-à-dire à des énoncés privés de signification, faute de se rapporter à l'expérience. On parle ainsi chez Kant d'impasse théorique ou aporie. Critiquant alors le système absolu de Hegel, il établit que l'idéalisme absolu confère à la connaissance dans sa totalité, un surcroît d'élégance et d'intelligibilité. C'est dire avec Hegel que l'idéalisme absolu désigne non la manière dont nous connaissons l'être, mais la manière dont l'être se comporte vis-à-vis de lui-même. Cela dit, la philosophie est le « Savoir de tous les savoirs ; la sagesse suprême est ce qui, à la fin totalise toutes les œuvres de

⁹⁵ Kant, *Op.cit*, P.84.

la culture. Ce n'est qu'à la tombée de la nuit que l'oiseau de minerve prend son envol ⁹⁶». L'idéalisme absolu de Hegel apparaît alors comme le couronnement de l'idéalisme subjectif de Fichte, et de l'idéalisme objectif de Schelling. Dans sa déconstruction, Schopenhauer qualifie alors ce système hégélien d' « une algèbre de simple concept qu'aucune intuition ne vérifie ⁹⁷ ». Il apparaît clairement chez Schopenhauer que la chose- en-soi est à l'origine de la matière et de la représentation. Par ailleurs, Georges Pascal commentant Kant pense que, entre les représentations dans un jugement et l'analyse logique dans un jugement, il y'a la présence d'une même unité, subsumée par le même principe de causalité. Il le justifie en ces termes :

La même fonction qui donne l'unité aux diverses représentations dans un jugement donne aussi l'unité à la simple synthèse de diverses représentations dans une intuition, unité qui généralement parlant, est appelée le concept pur de l'entendement. Ainsi, le même entendement et, à la vérité, par les mêmes actes aux moyens desquels il produit dans les concepts, en se servant de l'unité analytique, la forme logique d'un jugement, introduit aussi au moyen de l'unité synthétique du divers qui se trouve dans l'intuition en général, un contenu transcendantal dans ses représentations ; c'est pourquoi elles s'appellent concepts purs de l'entendement, qui s'appliquent a priori à des objets ⁹⁸.

Cette origine de la matière et de la représentation est ce que Kant appelle « les concepts originaires et primitifs de la pensée ». Ce qui n'est pas à confondre avec les concepts empiriques. En effet, on appelle concept empirique tout ce qui renvoie à un objet d'expérience de façon immédiate. A titre illustratif : dès qu'on évoque le concept d'arbre, il s'agit de la représentation d'un objet empirique qui comporte un tronc, des branches, des racines et des feuilles. Par contre, un objet est dit pur lorsqu'il émane de l'entendement, et c'est lui qui sert à organiser le divers sensible. C'est dire que, du concept pur, est écarté tout élément empirique.

L'on peut donc comprendre pourquoi Kant remet en question la classification des catégories telles qu'élaborées par Aristote, puisque l'auteur des différentes « critiques » trouve en ces catégories non seulement des molécules de sensibilité, mais aussi un certain mode empirique. Sur cet aspect précis de la question, il établit que l'ensemble constitué des éléments « *quando, ubi, situs*, pareillement *rius, simul* et *motus*, n'appartient pas du tout au registre

⁹⁶ Hegel, cité par Huisman, Denis et Vergez, André in *histoire des philosophes par les textes*, P. 263.

⁹⁷ Arthur, Schopenhauer, *le Monde comme volonté et comme représentation*, Gallimard, 1948, P.768.

⁹⁸ Georges, Pascal, *Pour connaître Kant*, Paris, Bordas, 1938, P. 64.

généalogique de l'entendement ⁹⁹». C'est en accord avec une telle conception que Boutroux, relevant le caractère empirique des catégories d'Aristote, pense que celles-ci proviennent radicalement de l'expérience, et ipso facto, se posent en s'opposant à l'objet propre à notre vision. A cet effet, il affirme :

*Aristote déjà a dressé une table des catégories, mais elles sont tirées de l'expérience, et elles sont mêlées d'éléments étrangers aux concepts tels que le lieu et le temps. Une table formée d'après l'expérience va contre l'objet même que nous avons en vue*¹⁰⁰.

L'analyse de cette pensée de Boutroux nous pousse à une certaine inflexion de l'interprétation de la pensée kantienne. Il s'agit de la construction dans l'intuition spatio-temporelle d'un principe qui seul, confère aux concepts leur signification et assure leur applicabilité aux données de l'expérience. Dans cette perspective, « Toutes les tentatives faites pour dériver de l'expérience les concepts purs de l'entendement et leur attribuer une origine simplement empirique sont donc vaines et inutiles ¹⁰¹».

Ainsi compris, la saisie de l'origine de la matière et même de la représentation passe par les concepts purs de l'entendement qui doivent selon Kant être dépouillés de toute empiricité, afin que s'impose leur pureté. Ce n'est qu'à partir de là, que surviendra l'unité, une unité de la matière qui subsiste par elle-même, « et qui ne peut être augmentée par l'addition d'aucun autre élément étranger ¹⁰²». En tout état de cause, on trouve partout des principes chez Kant (Dass Überhaupt irgendwo Grundsätze Stattfinden), et c'est uniquement à l'entendement pur qu'on le doit. L'entendement est ici, non seulement le pouvoir des règles par rapport à ce qui arrive, mais il est même la source des principes et c'est lui qui oblige tout à se soumettre à des règles, parce que justement sans ces règles, les phénomènes ne fourniraient jamais la connaissance des règles qui les correspondît. Nous parlons ici de ce qui ne peut se présenter à nous qu'à titre d'objet.

Dans la troisième sous-section de sa critique, précisément dans la représentation systématique de tous les principes synthétiques de l'entendement pur, Kant justifie alors cette

⁹⁹ Kant, *Op.cit.* P.95.

¹⁰⁰ Bruno, Boutroux, *La philosophie de Kant*, Gallimard, 1926, P.77.

¹⁰¹ Kant, *Op.cit.*, P. 126.

¹⁰² *Idem*, P.85.

idée de la représentation. Pour lui, de la représentation à l'expérience, et de l'expérience à l'application des objets, il faut que le divers réponde à l'ordre du schème. Car,

*certaines lois elles-mêmes, si on les considère comme des principes de l'usage empirique de l'entendement, impliquent un caractère de nécessité, par suite au moins la présomption d'une détermination tirée de principes qui doivent être valable a priori et avant toute expérience*¹⁰³

C'est dire avec l'auteur que, toutes les lois naturelles sans exception sont soumises à des principes plus élevés de l'entendement qu'elles ne font qu'appliquer à des cas particuliers du phénomène. Dans ce sens, « seuls les principes donnent donc le concept qui renferme la condition et pour ainsi dire l'exposant d'une règle en général, et l'expérience fournit le cas soumis à la règle »¹⁰⁴.

Par ailleurs, comme le pense encore Kant, il y'a des principes purs a priori qu'il ne faudrait pas attribuer à l'entendement ; car parfois, ces principes ne sont pas tirés de concepts purs mais proviennent dans la plupart des cas de l'intuition pure (bien que ce soit au moyen de l'entendement). Si l'entendement reste alors au pouvoir des concepts, on peut comprendre pourquoi chez Kant, la dynamique de la représentation implique sans doute le caractère d'une nécessité *a priori*, sous la condition de la pensée empirique dans une expérience qui tire ses fondements dans les précédentes. Au regard de ce qui précède sur l'origine de la matière et de la représentation, (concept pur de l'entendement), il est aisé pour nous d'affirmer que, c'est à partir des catégories que l'entendement construit l'objet de la connaissance de la matière à travers les diverses synthèses opérées dans nos diverses représentations. C'est ce que Kant justifie en confirmant l'unité de la conscience conceptuelle lorsqu'il affirme :

*Nous poursuivrons donc ces concepts purs jusque dans leur premier germe et dans les dispositions (...) de l'entendement humain où ils se trouvent prêts d'avance jusqu'à ce que, à l'occasion de l'expérience, ils se développent enfin et qu'affranchis par ce même entendement les conditions empiriques à eux inhérentes, ils soient exposés dans toute leur pureté*¹⁰⁵.

Si tel est donc le cas, la chose-en-soi apparait comme la condition possible de toute connaissance.

¹⁰³ Kant, *Op. cit.* P.162.

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Idem*, P. 86.

2- La chose-en-soi comme condition de la connaissance

Poser la chose-en-soi comme condition de la connaissance, revient tout d'abord à définir la connaissance et à montrer la différence entre la connaissance pure et la connaissance empirique.

La connaissance peut se concevoir comme étant la structure et le mode d'acquisition des savoirs. Ce concept répond à deux aspects fondamentaux : elle est d'abord constatation et ensuite compréhension. La connaissance d'une manière générale, signifie qu'on sait que les choses sont, et ensuite on sait ce que ces choses sont. C'est dire en un mot que la connaissance est la saisie de l'existence et la pénétrabilité de l'essence. Toutefois comprendre est plus large que connaître. Car connaître dans le sens du constat, implique du côté du sujet une passivité, une réceptivité à l'égard de quelque chose d'extérieur ; c'est un logique matérialisé et même une logique d'une donnée concrète de l'existence.

Or connaître dans le sens de comprendre, c'est la liaison du divers, c'est la recherche de l'unité dans la diversité ; dans ce sens, « connaître c'est connaître la cause. »

Nous comprenons donc que contrairement à la constatation, la compréhension transporte l'esprit vers une attitude d'activité et de spontanéité, qui vise à saisir l'objet dans les méandres qui subsument l'universel et qui s'arriment à l'ordre et aux préoccupations scientifiques.

De ce qui précède, il ressort que la connaissance est à la fois la mise en forme d'une matière donnée, et la liaison du divers sensible. Ainsi, en plus d'être une démarche de l'intelligence qui veut découvrir le réel et en parler valablement, la connaissance est la révélation d'une spécificité de l'être. Suivant le principe de la connaissance, Kant pense qu'elle commence avec l'expérience ; D'ailleurs, cela ne fait l'objet d'aucun doute. Seulement, la question suivante se pose :

Par quoi notre pouvoir de connaître pourrait-il être éveillé et mis en action, si ce n'est pas des objets qui frappent nos sens et qui, d'une part, produisent par eux même des représentations et d'autre part, mettent en mouvement notre faculté intellectuelle afin qu'elle compare, lie ou sépare ces représentations, et travaille ainsi la matière brute des impressions sensibles pour en tirer une connaissance des objets, celle qu'on nomme l'expérience ?¹⁰⁶

Cette interrogation forte kantienne, nous amène à comprendre que l'expérience est le fondement de toute connaissance. Mais alors l'auteur va plus loin en montrant que,

¹⁰⁶ *Idem.* P. 31.

*si toute connaissance débute avec l'expérience, cela ne prouve pas qu'elle dérive toute de l'expérience, car il se pourrait bien que même notre connaissance par expérience fût un composé de ce que nous recevons des impressions sensibles et de ce que notre propre pouvoir de connaître (simplement excité par des impressions sensibles) produit de lui-même*¹⁰⁷

Cela signifie que, au-delà de l'expérience, il existe autre-chose, qui serait le fondement à la fois de cette expérience, et de la connaissance. C'est aussi penser que, notre connaissance doit avoir une origine *a priori*, qui sert à fournir une liaison aux représentations de nos sens. Ceci veut dire également que, si nous vidons nos sens (on n'y met plus de contenus conceptuels), il restera toujours certains concepts primitifs et certains jugements produits formellement et qui témoignent du substrat formé dans l'expérience précédente, puisque c'est grâce à eux qu'on a le droit (ou que du moins on croit l'avoir) de déterminer les objets qui apparaissent à nos sens. Cette impression que la connaissance empirique ne peut nous fournir. Ainsi, significativement, « certaines connaissances sortent du champ de toutes les expériences possibles, et, par des concepts, auxquels l'expérience ne peut nulle part donner d'objet correspondant, ont l'apparence d'étendre nos jugements au-delà des limites de l'expérience »¹⁰⁸

Il faut alors chercher ce qui va au-delà de l'expérience, rendant la connaissance possible. Nous voulons dire à ce niveau que, sans la chose-en-soi, la connaissance n'est pas possible puisqu'elle repose sur un certain nombre de principes. C'est ici qu'apparaît clairement le statut épistémologique de la chose-en-soi. En effet, par principe, nous entendons « un ensemble des lois que l'entendement prescrit *a priori* à la nature ». Selon l'auteur criticiste, les principes « rendent en même temps possible et la connaissance, et l'objet qui se réalise en elle, cessant d'être phénomène, au sens d'objet indéterminé d'une intuition empirique¹⁰⁹ ». C'est dire avec Kant que le philosophe, à condition qu'il veuille tomber dans l'impasse et la fortuité, ne doit pas partir de définition abstraite, mais de ce qui est immédiatement donné à son intuition empirique. Or, seule la position d'une chose-en-soi fonde la soumission du connaître philosophique à l'empirie, c'est-à-dire à un donné extra-mental. Car, tous les objets de l'expérience doivent être conformes à ces lois *a priori* de l'entendement, sous peine de n'être absolument rien pour nous.

Ainsi, le refus de la chose-en-soi comme fondement et condition de la connaissance implique par le fait même, le refus du criticisme, synonyme d'un risque de retomber dans la

¹⁰⁷ *Ibid*

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Idem.* P.P 155-156.

doctrine de la science de Fichte, à savoir un dogmatisme desséchant, creux et vide, métaphoriquement semblable au modèle de rationalité Spinoziste qui fait de l'esprit humain, un esprit purement actif et le produit de ses propres objets. A chaque fois que besoin se pose, Schopenhauer n'hésite souvent pas de substituer la « doctrine de la science de Fichte, à ce qu'il appelle « le vide de la science » ; car pour lui, « sans rapport à l'être donné, la science est condamnée à demeurer vide ». Dans *la Critique de la critique de la raison pure*, Roger Verneaux justifie l'argument de la chose-en-soi, comme condition de la connaissance. Pour lui, « la chose-en-soi est la réalité qui sert de fondement et de cause aux phénomènes ¹¹⁰».

C'est donc dire que, la chose-en-soi n'est pas seulement pensée comme réelle, mais elle est réelle et elle existe en soi. Seulement Kant lui-même, ayant intégré à sa critique une pré-critique selon la terminologie de Roger Verneaux, rend problématique la conception véritable de la chose-en-soi. Néanmoins, dans son statut épistémologique, nous remarquons qu'il y'a des choses qui nous sont données, en tant qu'objet de nos sens situés hors de nous, mais de ce qu'elles peuvent bien être en soi, nous ne savons rien ; nous ne connaissons que leurs phénomènes c'est-à-dire les représentations qu'elles produisent en nous, en affectant nos sens. Fort de ce constat, si nous considérons les objets de sens comme de simples phénomènes, nous admettons cependant en même temps qu'ils ont pour fondement une chose-en-soi, bien que nous ne connaissions par comment elle est constituée en elle-même, mais seulement son phénomène, c'est-à-dire la façon dont nos sens sont affectés par ce quelque chose d'inconnu.

Dans ce sens, la métaphysique dès son premier pas dépasse l'expérience comme n'importe qu'elle science, puisqu'elle ne se borne pas à observer les phénomènes. La nuance avec la métaphysique ici est que, comme la chose-en-soi fonde la connaissance, la mathématique (métaphoriquement) vient vérifier ses résultats, mais la métaphysique n'y revient jamais vérifier ses assertions. Nous voulons dire par ces propos que, la purification et la vérification des assertions est processuelle et dialectique, parce que l'entendement admet des phénomènes, et il convient également de l'existence de la chose-en-soi ; dans un tel contexte, il est aisé pour nous de dire que la représentation des êtres qui sont au fondement des phénomènes, est purement intelligible et non seulement recevable, mais aussi et encore inévitable. Kant le justifie en ces termes :

ce serait une absurdité encore plus grande que de ne pas admettre du tout de chose-en-soi ou de vouloir donner notre expérience pour l'unique mode de connaissance possible des choses, par la suite notre intuition dans l'espace et le temps pour la seule intuition possible, et par conséquent de vouloir tenir

¹¹⁰ Roger, Verneaux, *Critique de la critique de la raison pure de Kant*, Aubier Montaigne, 1972, P. 163.

*les principes de la possibilité de l'expérience pour les conditions universelles des choses en soi*¹¹¹.

En plus, nous devons comprendre que, « Derrière les phénomènes, il doit y avoir pourtant pour les fonder (puisqu'elles sont cachées), les choses-en-soi, et qu'on ne peut pas exiger que les lois de leur opération soient identiques à celle auxquelles sont soumises leurs manifestations phénoménales¹¹²». C'est dire en effet que les objets comme les choses-en-soi fournissent la matière pour les intuitions empiriques ; car ils contiennent le fondement de la détermination du pouvoir de représentation, conformément à la sensibilité. Toutefois, ces choses-en-soi ne sont pas la matière de ces intuitions. Dans cette perspective, la chose-en-soi contient la matière, mais elle-même n'en est pas. Sur cet aspect précis de la question, Kant affirme encore :

Toutes les représentations qui nous viennent autrement qu'à notre gré (comme les représentations des sens) ne nous font connaître les objets que comme ils nous affectent, de sorte que ce qu'ils peuvent être en soi nous reste inconnu. Par conséquent, au moyen de cette espèce de représentations, nous ne pouvons jamais arriver qu'à la connaissance des phénomènes, jamais des choses-en-soi. Cette distinction une fois faite, il en résulte naturellement qu'il faut reconnaître et supposer derrière les phénomènes quelque chose d'autre encore qui n'est pas phénomène, à savoir les choses-en-soi, quoique nous concédions volontiers que, puisqu'elles ne peuvent jamais être connues, si ce n'est seulement par la manière dont elles nous affectent, nous ne pouvons jamais approcher d'elles davantage et savoir ce qu'elles sont en elles-mêmes. De là, résulte nécessairement une distinction entre un monde sensible et un monde intelligible. Le premier pouvant beaucoup varier selon la différence de la sensibilité chez les divers spectateurs, tandis que le second qui sert de fondement au premier reste toujours le même.

Aussi, faut-il reconnaître avec Kant que, même si l'espace et le temps restent les formes de l'intuition sensible, c'est-à-dire reconnus comme condition spécifique de l'existence physique, nous ne possédons pas de concept de l'entendement pour parvenir à la connaissance de ces réalités physiques.

Cependant, dans « l'analytique des concepts » de *la critique de la raison pure*, nous quittons la restriction de toute la connaissance spéculative seulement possible de la raison, à de simples objets de l'expérience. Ce qui nous permet de pouvoir penser ces objets aussi comme chose-en-soi. Car, si tel n'est pas le cas, la conséquence deviendrait l'absurde proposition selon laquelle, il y aurait un phénomène sans rien qui s'y phénoménalise. La phénoménalisation sans

¹¹¹ Kant, *Prolégomènes*, *Op.cit.*, P. 57.

¹¹² Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, II, AK, 459.

phénomène n'est donc pas possible. Nous pouvons donc dire que la chose-en-soi ne peut pas être complètement extraite et même exclue de notre intuition empirique, qui elle demeure toujours une représentation affectée de la dualité sujet-objet. Ainsi, l'être n'est pas tout à fait radicalement représentation, il n'est pas exclusivement « existant », mais il fait également partie de la chose-en-soi. Mais alors, si d'une part notre corps est représentation dans la connaissance phénoménale, s'il est objet parmi les autres objets et est soumis à leur loi, si d'autre part ce corps témoigne de la conscience qui nous fait voir l'être-en-soi du phénomène particulier, alors n'est-il pas légitime pour nous de penser à une sorte d'identité de la chose-en-soi ? Par ailleurs, si l'idée d'une identité de la chose-en-soi est admise, est-ce pour autant qu'il faut la confondre avec le phénomène et le noumène ? En clair, quelle distinction pouvons-nous établir entre la chose-en-soi, le phénomène et le noumène ?

II- L'IDENTITE DE LA CHOSE-EN-SOI ET LA DISTINCTION ENTRE PHENOMENE ET NOUMENE.

Nous venons de montrer que la chose-en-soi est à la fois fondement et condition même de la connaissance. Les phénomènes ne sont pas l'effet, mais l'expression de la chose-en-soi. Selon Spinoza, le concept d'expression permet d'établir non pas un rapport entre deux choses qui se conçoivent séparées l'une de l'autre, mais il conçoit une même chose sous deux angles différents ; c'est donc dire que la « pensée » et « l'étendue » au sens spinoziste du terme expriment la même chose qui est la « substance », mais sont deux aspects différents ; c'est le terme que nous allons utiliser pour montrer l'identité de la chose-en-soi. Car l'expression dégage l'identité entre la substance et cet attribut. Une corrélation nous permet d'entrevoir désormais, une substance qui s'exprime dans les attributs et les attributs, constituent l'expression de la substance, bien entendu sans que l'on puisse penser la substance et ses attributs séparément. Nous voulons dire que, la relation d'expression entre la chose-en-soi et le phénomène, dispense d'établir entre eux, comme l'a d'ailleurs fait Kant, un rapport de cause à l'effet. Ce rapport a alors une implication dans sa pensée dont il convient pour nous d'en dégager le sens.

1- L'identité de la chose-en-soi

Du Latin « identitas », le mot identité signifie *idem* qui veut dire « le même ». L'identité est alors le caractère de ce qui est le même qu'il puisse être perçu, représenté ou nommé de manières différentes. Dans les systèmes post-kantiens, l'identité renvoie à une sorte de « non

différence » à la fois de la nature et de l'esprit. Chez Hegel par exemple, « l'identité » est l'identité de l'identité et de la différence ou encore l'identité de la contradiction. L'identité renvoie aussi à l'unicité attribuée à plusieurs objets nommés de manière différente. Ainsi, toute formule en langage naturel ou symbolique énonce l'identité numérique ou qualificative. En outre, Bertrand Russell justifie l'argument de l'identité de la chose-en-soi. Pour lui, la chose-en-soi reste identique par le simple fait de sa définition à l'objet physique, en tant que cause des sensations.

Il s'agit en effet d'une critique renouvelée par Russell, mais avec des prises de position essentiellement réalistes. Au cours de sa conférence portant sur « notre connaissance du monde extérieur », il aborde la question relative à la chose-en-soi dans un cadre un peu général de la réalité du monde sensible et de la connaissance objective, ce qui rend alors problématique sa conception. Dès lors, nous ne devons plus poser la question sous la forme « pouvons-nous connaître l'existence d'une réalité quelconque indépendante de nous-même ? Puis qu'à ce niveau, le concept d'indépendance qui entre en jeu n'est pas assez clair.

En plus, ce qu'on nomme « moi » pose aussi plusieurs problèmes dans la mesure où « le moi comme sujet pur n'est qu'une inférence et non une donnée de sens » fort de ce constat, le « moi » entendu comme ce qui cesserait d'exister si nous cessions de vivre n'est pas aisé à préciser à coup sûr. D'où une (ré)définition de la théorie de la chose-en-soi comprise désormais comme « la théorie qui prétend que ce qui existe à certains moments, lorsque nous ne percevons pas un objet sensible donné, est quelque chose de totalement différent de cet objet, quelque chose qui réunit à nous et à nos organes de sens, comme nos sensations, mais n'est jamais donné soi-même dans la sensation »¹¹³. Ainsi compris, par l'identité de la chose-en-soi, nous pouvons avec Kant, résoudre de façon naturelle les difficultés que posent les apparences changeantes des choses, l'instabilité de sensations instantanées.

Nous pouvons alors entreprendre une reconstruction logique, qui prend le sens de l'hypothétique chez Kant, et qui rend la validité empirique à ce que le sens commun appelle « une chose », sans pouvoir se servir du concept véritable de chose -en-soi, et même utiliser l'ensemble des points de vue particuliers sur un objet, ce qu'il appelle « l'espace de perspective ». Cela suppose à la fin que le témoignage d'autrui soit valide et qu'on admette l'existence d'autres esprits, et des croyances qui « nous sont naturels » bien qu'ils soient « psychologiquement dérivés ». Dans *la science de la logique*, Hegel, assimilant par exemple l'identité à l'essence, la compare à une réflexion pure dont la relation avec le soi entre en rapport

¹¹³ Bertrand, Russell, *Our knowledge of the external world, Lowell Lectures*, 1914, P. 5.

immédiat avec l'identité du soi, formellement acceptée comme la structure de l'entendement. A cet effet, il affirme : « l'essence paraît dans elle-même ou est réflexion pure ; ainsi elle est seulement relation à soi, non pas en tant que relation à soi immédiate, mais en tant que relation à soi réfléchie, identité avec soi ¹¹⁴ ». Or, si nous prenons pour accordé la chose-en-soi comme absolu, son identité à cet absolu en tant que sujet d'une proposition, prend le sens suivant : « l'absolu est identique à soi ¹¹⁵ ». Ainsi, l'identité formelle ou identité d'entendement est cette identité, pour autant qu'on se tienne fixement à elle et qu'on fait abstraction de la différence.

C'est dans ce sens qu'il faut comprendre Hegel lorsqu'il affirme :

l'abstraction est la position de cette identité formelle, la transformation de quelque chose qui est en soi-même concret en cette forme de la simplicité, soit qu'une partie du divers multiforme présent à même le concret soit mise de côté (au moyen de ce que l'on appelle analyse), et que seul un élément de ce divers multiforme soit retenu, ou qu'avec la mise de côté de leur diversité les déterminés multiformes soient contractés en une seule ¹¹⁶.

D'une manière générale, l'identité de la chose-en-soi correspond à sa propre signification. Certes, si cette signification renvoie à un espace absolu et au temps absolu, nous sommes en présence de l'abstraction de la chose même, dans les déterminations essentielles de son existence ; car il convient de le souligner, « Tout est identique avec soi ». Seulement, la chose-en-soi n'est pas à confondre avec le phénomène, et surtout le noumène. A quel niveau se trouve la différence ?

2- La distinction entre chose-en-soi, phénomène et noumène

La lecture de la *Critique de la raison pure* et des *prolégomènes* ne laisse pas entrevoir clairement la définition que Kant assigne à la chose-en-soi. Il n'est donc pas facile de savoir réellement ce que Kant entend par chose-en-soi puisqu'il ne s'en explique nulle part. Il s'agit donc pour nous de faire une clarification sémantique du concept en nous basant sur les multiples passages où le terme est employé. Cela nous permettra de saisir la différence qu'il établit non seulement avec le phénomène, mais aussi avec le noumène. Dans son caractère principal, la chose-en-soi est distincte du phénomène. Toute notre intuition n'est que la représentation du

¹¹⁴ Friedrich, Hegel, *la science de la logique*, J, Vrin, 1979, P.374.

¹¹⁵ *Idem.* P. 375.

¹¹⁶ *Ibid.* pp. 374-375.

phénomène. Or, si les phénomènes sont de simples représentations qui existent qu'en nous, la chose-en-soi existe indépendamment de nous.

Et comme toute connaissance dans son possible est limitée ou bornée aux données phénoménales, alors la chose-en-soi reste inconnaissable. Cette conception tire son essence depuis Aristote.

En effet, la conception kantienne de la chose-en-soi est l'aboutissement d'un processus historique. Kant n'emploie pas l'expression *ex-nihilo*. Il est redevable à Aristote et surtout à Baumgarten. Chez Aristote, il nous vient dans l'esprit l'idée de la « substance », qui existe en soi c'est-à-dire sans sujet d'inhérence, ce qui s'oppose à l'accident, qui n'existe qu'« en autre chose » dans un sujet qui le porte ou le supporte. Dans un premier sens et au point de vue noétique, l'on avait admis et pris pour accordé que connaître l'accident, c'est connaître ipso facto la substance, « puisqu'il n'a d'être qu'en elle ». Au fil du temps, une sorte de révolution s'est faite notamment avec l'entrée en scène de David Hume. Hume pense que l'accident, au lieu de révéler la substance, l'obscurcit plutôt et inhibe toute volonté de connaître. Cette remarque de Hume nous amène à voir une corrélation entre Aristote et Kant. Cette corrélation se justifie par le fait que l'accident aristotélicien est devenu le phénomène kantien et la substance est devenue la chose-en-soi inconnaissable.

Pour Aristote, il existe une possibilité de connaître la chose-en-soi par l'intelligence, à condition que ce ne soit pas au moyen des phénomènes directement, mais soit par une intuition intellectuelle, soit par les concepts qui ne doivent rien aux sens. Mais Aristote essaye à ce niveau de se convaincre lui-même. D'où son investigation apparaît comme un exercice au succès peu probable. L'on peut donc comprendre Kant lorsqu'il soutient un tel point de vue au cours de sa *dissertation* en 1770 et le révoque par la suite dans la première édition de la *Critique de la raison pure* en 1781. Dès lors, la chose-en-soi va quitter la « région ontologique » dans laquelle elle est née, pour passer dans la « région noétique ». Cependant, elle ne perd pas pour autant son caractère ontologique ; car « la marque de son origine est indélébile » ; d'où la grande différence avec le phénomène. En outre, la chose-en-soi, étant la seule réalité qui existe ou subsiste, celle-ci existe indépendamment de nous. Quant aux phénomènes, même étant objectivés par les catégories, devenus réels et donc certains et existants, restent aussi des simples représentations et n'existent qu'en nous ; c'est donc dire que les phénomènes sont des accidents du sujet. Mais l'opposition entre l'ontologie de l'en-soi et l'accident du phénomène entraîne sur le plan métaphysique une confusion qui débouche sur la substantialisation du phénomène et la phénoménalisation de la substance. Roger Verneaux l'exprime en ces termes :

Certains phénomènes sont substantifiés par application de la catégorie de substance, ce qui est une monstruosité métaphysique, car cela revient à appeler substance certains phénomènes qui ne sont pas des substances, simplement parce qu'ils sont plus stables que d'autres. Inversement, les accidents qui, dans la métaphysique dogmatique sont réels non pas subsistant certes, mais existant indépendamment de nous, passent dans le domaine de l'en-soi¹¹⁷.

Néanmoins, Kant va très rapidement déployer des efforts considérables pour montrer et même démontrer qu'effectivement les accidents ne peuvent exister en soi. Auquel cas, cela reviendrait à enfoncer une porte déjà ouverte. En fait, Notons chez Kant que la différence ne s'établit pas entre ce qui est en-soi et autre chose, mais entre ce qui est en-soi et nous.

Dans ce sens, « démontrer que l'espace, le temps et les qualités sensibles n'existent pas en soi, c'est à ses yeux démontrer qu'ils n'existent qu'en nous, à titre de représentation, donc c'est-à-dire de détermination du sujet ¹¹⁸ ». Ainsi, la différence devient claire entre le sensible et l'intelligible, les sens et l'intellect, l'en-soi et le phénomène. Le sensible renvoie aux sens, l'intellect renvoie à l'intelligible. Le phénomène est ainsi restreint à une faculté quelconque. En plus, « De même donc qu'un corps est phénomène quand il apparaît à un sens, de même une essence est phénomène quand elle apparaît à l'intelligence ¹¹⁹ ».

Selon la terminologie kantienne, le phénomène dans son sens propre et avant toute réduction, est « l'apparition ou la manifestation d'une chose aux sens et le noumène la manifestation d'une chose à l'intelligence, ce qui est perçu donc, et ce qui est pensé ¹²⁰ ». Enfin, disons que la grande démarcation est que, la chose-en-soi est inconnaissable et le phénomène est saisissable. Il y'a donc un rapport de séparation entre les deux concepts. Toutefois, il ne faut pas confondre phénomène et objet, ensuite chose-en-soi et noumène. Car, l'objet est strictement pris dans le sens d'une intention c'est-à-dire ce qu'on appréhende sans représentation (l'objet est posé) alors que le phénomène est représenté et relève de l'intuition.

L'intuition est donc la représentation du phénomène. Il y'a donc une nuance à faire : une chose peut exister sans pour autant être un objet ou même sans l'être tout entièrement. Réciproquement, un objet même étant connu peut ne pas être une chose ou alors peut être juste une partie de cette chose. Par ailleurs, le noumène est défini comme étant la limitation de la connaissance sensible. C'est à partir du noumène que Kant passe pour délimiter la connaissance aux limites respectives des intuitions purs à savoir les formes a priori de la sensibilité, que sont

¹¹⁷ Roger, Verneaux, *Op.cit.*, P. 165.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*

¹²⁰ *Idem.*, p. 166.

l'espace et le temps. En clair, le noumène est un concept négatif et inconnaissable qui dans sa constitution, ne contient pas le phénomène. Le noumène est donc en lui-même, sa propre constitution et parce qu'il n'a pas de phénomène, apparaît négatif. La chose-en-soi par contre contient le phénomène dans sa constitution, puisque c'est elle qui en est le fondement. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant justifiant la négativité du concept de noumène affirme : « **le concept d'un noumène est donc simplement un concept limitatif qui a pour but de restreindre les prétentions de la sensibilité, et qui n'est donc que d'un usage négatif** ¹²¹». Ce concept bien que différent de la chose-en-soi existe véritablement mais limite la connaissance aux bornes de la sensibilité ; Kant note à cet effet :

Le concept d'un noumène pris simplement comme problématique, n'en demeure pas moins admissible, mais même inévitable à titre de concept qui pose les limites à la sensibilité. Mais alors ce noumène n'est plus pour notre entendement un sujet intelligible d'espèce particulière ¹²².

Ainsi, Kant pense que ces éclaircissements entre la chose-en-soi et le noumène ne sont pas suffisants pour convaincre l'esprit humain, si une personne hésite encore à renoncer à l'usage simplement transcendant des catégories, alors celui-ci doit se servir de quelques assertions synthétiques. Voilà pourquoi il parle de la distinction de tous les objets en phénomène et noumène. C'est donc pour lever toute ambiguïté qu'il précise que

le concept d'un noumène c'est-à-dire d'une chose qui doit être conçue non comme objet des sens, mais comme chose-en-soi (uniquement par un entendement pur), n'est pas du tout contradictoire, car on ne peut affirmer de la sensibilité qu'elle soit le seul mode possible d'intuition. En outre, ce concept est nécessaire pour qu'on n'étende pas l'intuition sensible jusqu'aux choses-en-soi et par conséquent, pour qu'on limite la valeur objective à la connaissance sensible (car des autres connaissances où n'atteint pas cette valeur objective, on les nomme précisément noumène, afin de montrer par-là que cette espèce de connaissances ne peut pas étendre son domaine au-delà de ce que pense l'entendement)

L'en-soi relève donc de ce que Platon appelait l'Idée. Le mot Idée, tel qu'on le voit bien renvoie à quelque chose qui non seulement ne dérive pas des sens, mais aussi dépasse de très loin les cadres de l'entendement dont s'occupait Aristote dans ses catégories. Les Idées renvoient ainsi à des archétypes, c'est-à-dire des choses elles-mêmes et non pas seulement des

¹²¹ Kant, *Critique de la raison pure*, *Op.cit.*, P. 229.

¹²² *Ibid.*

clefs pour des expériences possibles comme le schématisme des catégories. La chose-en-soi a donc plus d'importance que le noumène chez Kant, en tant qu'elle possède des réalités sensibles (qu'elle fonde) alors que le noumène est essentiellement abstrait. C'est la raison pour laquelle Kant dans sa posture de platonicien de gauche, admet que l'élévation de la pensée vers le monde des idées, permet d'appliquer les valeurs dans le monde sensible. Il n'est donc pas question de conserver la réalité de l'intellect (ce que Kant reproche à Platon) et restreindre la raison à la seule dimension intelligible. A cet effet, Kant écrit :

Celui qui voudrait puiser dans l'expérience les concepts de la vertu, ou qui (comme beaucoup l'on fait d'ailleurs réellement) voudrait donner pour type à la source des connaissances ce qui ne peut jamais servir que d'exemple, celui-là ferait de la vertu un fantôme (ein unding) équivoque, variable suivant les temps et les circonstances, et incapable de servir jamais de règle¹²³.

Au regard de ce qui précède, il en ressort que la chose-en-soi est à distinguer de tous les autres objets, ainsi que du phénomène et du noumène ; par conséquent elle n'est pas à confondre avec ces autres réalités. Cependant, Kant fait un distingo entre science et métaphysique et veut fonder la métaphysique sur une science à fondement inébranlable ; d'où la nécessitation chez lui du recommencement radical en philosophie, et le problème de l'objectivité qui s'en suit. Mais seulement peut-on parler de la chose-en-soi en science positive et expérimentale, au regard de son caractère transcendantal ?

Bien plus, au regard de la prolifération des églises peut-on saisir l'en-soi dans le religieux, au point d'en déterminer le contenu ? Mieux encore, quel rapport la chose-en-soi entretient-elle avec les savoirs dits hétérodoxes ?

Si nous revenons sur les savoirs hétérodoxes, c'est justement parce que le seuil critique de la pensée de Kant s'enracine dans la science : Puisque les sciences sont réellement données, il convient de se demander comment elles sont possibles ; qu'elles doivent être possibles, c'est démontrer par leur réalité. Mais, pour la métaphysique, chacun pense encore Kant, a le droit de douter avec raison de sa possibilité.

Ainsi se précise la tâche de la critique, à savoir chercher comment les sciences sont possibles, et si par ricochet la métaphysique est possible en tant que science. Le criticisme est donc à notre sens une forme de philosophie hétérodoxe. Si nous logeons le criticisme dans

¹²³ *Idem.* p. 263.

l'ordre de l'hétérodoxie, c'est parce que Kant dans sa critique n'est pas conforme au savoir traditionnel et ne se conforme pas à la scolastique enseignée par le dogmatisme rationnel. En s'interrogeant sur la possibilité de la science, la question du « comment » devient parfaitement légitime selon la terminologie de Roger Verneaux. Cette question va au-delà de la légitimité pour s'ouvrir vers l'obligation pour toute philosophie qui ne borne pas son ambition à décrire le donné mais qui cherche à l'expliquer. Sur le plan formel, ce qui est mis en question, c'est la connaissance scientifique et tout le problème critique porte sur sa possibilité.

Dans ce sens, « Kant est donc fondé à dire qu'il ne traite pas une question de fait comme Locke, mais une question de droit. La question de fait relève de la psychologie et se traite par observation ou disons par introspection. La question de droit relève de la critique et se traite par voie logique ¹²⁴». Une telle analyse, pense Roger Verneaux ouvre le problème sous trois angles : nous pouvons utiliser la condition « Si », mais nous pouvons également utiliser le complément circonstanciel de manière à savoir « comment » ? C'est dire qu'on peut se demander « si la science est possible » et on peut aussi se demander « comment la science est-elle possible ». Au regard de la formulation des deux cas, l'emploi de « si » est facile à comprendre tandis que l'emploi du « comment » reste ambigu et pose un sérieux problème ; d'où la reformulation : « comment » signifie encore à quelle condition ?

Il y'a donc plus une différence de nature entre le « comment est-ce possible » de Kant et le « pourquoi y'a-t-il quelque chose plutôt que rien de Leibniz, mais seulement une différence de degré : dans le comment est-ce possible, « on cherche les conditions ou les principes logiquement requis pour que la science soit possible, alors que dans le pourquoi y'a-t-il quelque chose plutôt que rien, nous sommes dans la métaphysique de l'être et la questionnabilité conséquentielle de l'existence et du déjà là, qui se traduit chez Heidegger par le Dasein.

Cette question du pourquoi exprime alors l'étonnement qui engage l'esprit dans la recherche d'une explication et qui est, à en croire l'auteur du *Phédon*, l'origine de tout développement intellectuel. Même si cela n'offre aucun intérêt, rechercher la possibilité dans l'en-soi ou l'absolu est une investigation qui n'est pas au degré zéro. D'ailleurs faut-il le rappeler, il n'y a que dans l'absolu que le contradictoire est impossible ; Tout le reste qui advient est possible par l'idée. Car « la contradiction est aux antipodes du principe d'identité et le mérite que nous pouvons relever à ce niveau chez Kant est que la raison ne se contredit pas ». En faisant cette affirmation, nous espérons ne pas biaiser la pensée de Kant, mais nous la restituons dans son intégralité. Cette restitution nous permet de lire ces propos de l'auteur qui reste

¹²⁴ Roger, Verneaux, *Op.cit.*, P.12.

toujours inquiet autour de la question du problème : « comment les sciences sont-elles possible et à quelle condition la métaphysique peut-elle être considérée comme science ?¹²⁵ ». Cette conjonction kantienne, constitue selon Roger Verneaux le pivot de sa critique.

En plus, si nous prenons pour accordé que la chose-en-soi s'enracine dans l'ordre des principes métaphysiques, parler de la métaphysique comme science revient une fois de plus à rechercher son fondement. Dès lors, la question va d'abord se poser pour la connaissance en général, puisqu'elle est une donnée première et fondamentale, ensuite pour le reste de connaissance qui se trouve en l'homme lui-même. Il s'agit en effet de la connaissance sensible, intellectuelle, de l'imagination, de la conscience de soi, et même de la mémoire au sens bergsonien du terme. Kant est beaucoup plus rattaché aux mathématiques, à la physique, à la mécanique, la chimie, la logique, et la psychologie. Pour lui, pour dresser la nomenclature d'une science, il faut d'abord établir un critère de la connaissance scientifique, mieux, établir un critère de scientificité ; l'un des premiers critères de scientificité c'est alors le « succès ».

Pour Kant, le succès n'est pas la certitude, mais l'apport que la science peut donner à une époque et dans les conditions multiples. Car une science qui ne vise pas la satisfaction totale de l'esprit, qui n'exclut pas toute controverse, finit par perdre sa fécondité. C'est portant désespérément ce qu'est la métaphysique, la science par excellence de la controverse, et donc du désaccord entre les esprits. Roger Verneaux qualifie cette science de discipline au succès peu probable et pense à juste titre que : « une science progresse de façon continu vers son but, sans être obligée de rebrousser chemin, et elle est capable de faire l'accord de tous les esprits, elle est donc exempte de controverses ¹²⁶ ». Ce critère de succès qui caractérise une théorie scientifique, sera repris et fortement soutenu par Gaston Bachelard dans *La formation de l'esprit scientifique*, qui à la toute première phrase de son ouvrage pense que, « c'est en terme d'obstacle épistémologique qu'il faudrait poser le problème de la connaissance scientifique ». Il faut donc reconnaître par cette affirmation qu'une science qui ne renouvelle pas ses méthodes, fini par devenir stérile et donc vide de sens. Toutefois, ce critère, pour le fait qu'il soit devenu classique, semble ne plus être satisfaisant selon Kant, parce qu'il est purement subjectif. Car il ne concerne plus la connaissance en elle-même, mais seulement l'effet qu'elle produit sur l'esprit. Or, comme le note Roger Verneaux,

La science, même supposée constituée, laisse la place à tous les degrés de l'assentiment, et même à la négation, selon la psychologie des individus, leurs préjugés, leur pénétration et même leur volonté. Ce qui caractérise la

¹²⁵ Kant, cité par Roger, Verneaux, *Op.cit.*, P.13.

¹²⁶ Roger, Verneaux, *Op.cit.*, P.15.

connaissance scientifique, ce n'est pas son rapport au sujet, mais son rapport à l'objet, ce n'est pas l'impersonnalité, ni l'indubitabilité, mais d'une façon générale la vérité et l'évidence, et plus spécialement la nécessité de la démonstration ¹²⁷.

En clair, la définition d'une science passe chez Kant par l'adoption de sa source qui peut être soit les facultés dont la dite science dérive, soit alors sa méthode. C'est un principe fondamental et aussi un aspect indubitable de la révolution copernicienne. Le contexte historique et culturel qui a vu naître la philosophie de Kant, correspond à l'émergence des savoirs dits indigènes, autochtones ou encore hétérodoxes.

Ce contexte est marqué d'un côté par le reflux des doctrines rationalistes et dogmatiques, héritage de l'idéalisme subjectif, et de l'autre le désir d'une prise de conscience de soi, synonyme de rupture avec ce qui est obscur c'est-à-dire officiellement admis. Dans le domaine de la science, nous disons donc que la philosophie de Kant est un savoir hétérodoxe, parce qu'elle n'accepte ni la loi de la majorité, ni celle de la minorité ; elle refuse toute domination et le sujet pensant est autonome et revendique son droit absolu. Le sujet n'accepte ni loi, ni règlement, ni contrainte d'aucune sorte, et lui aussi n'impose rien aux autres.

L'hétérodoxie, c'est dans ce sens, la proclamation de la vertu, le combat contre les préjugés ; c'est la recherche de la liberté, l'indépendance et l'affirmation de soi. C'est la critique du statut-quo et l'avènement d'une nouvelle ère, d'un nouveau type de pensée ; c'est l'émergence d'un monde nouveau, d'une nouvelle civilisation. Mais alors, est-il possible de rester autonome et libre s'il est vrai que l'homme est toujours rattaché à la transcendance ? Dit autrement, suffit-il de s'opposer à l'orthodoxie pour affirmer la non existence d'une nature humaine et par là, la liberté absolue de l'homme ? Mieux encore, comment vivre dans un contexte où les prophètes ayant reçu des révélations, s'érigent en maître, et deviennent désormais le chemin à suivre pour aboutir à la vérité ?

III- L'APPLICATION DES CATEGORIES AUX OBJETS DE L'EXPERIENCE

Cette partie de notre travail repose fondamentalement dans la sous-section intitulée « l'analytique transcendantale ». Il est question de comprendre avec Kant que, la raison au sens large bien-sûr, n'est plus une faculté spéciale mais la source de tous les éléments *a priori* c'est-

¹²⁷ *Ibid.*

à-dire de toute espèce de forme. Comment les catégories s'appliquent-elles aux objets de l'expérience et que faut-il entendre par la forme et donc par la matière dans la connaissance ?

1- L'application des sens en général

On appelle matière chez Kant, tout ce qui correspond à la sensation dans le phénomène. Ce qui fait le divers du phénomène c'est qu'il est coordonné dans l'intuition selon certains rapports ; on parle alors de la forme du phénomène. C'est donc dire que, si la matière de tout phénomène ne nous est donnée, il est vrai qu'a posteriori, il faut alors que sa forme se trouve *a priori* dans l'esprit, toute prête à s'appliquer à tous ; il faut également qu'elle puisse être considérée indépendamment de toute sensation. Dans *la critique de la critique de la raison pure*, Roger Verneaux, dans une analyse et commentant Kant, démontre que

*les impressions des sens nous fournissent la première occasion de déployer à leur sujet toute notre faculté de connaissance et de constituer l'expérience qui renferme deux éléments très différents : une matière de connaissance fournie par les sens, et une certaine forme servant à ordonner cette matière et venant de la source intérieure de l'intuition et de la pensée pures, qui ne sont mises en exercice et ne produisent des concepts qu'à l'occasion de la première*¹²⁸

De façon claire, la matière de la connaissance ce chez Kant c'est la sensation. Elle est donc élaborée à deux niveau par des formes ; au niveau de la sensibilité ce sont les formes proprement dites, les intuitions pures ou mieux les formes *a priori* de la sensibilité, et au niveau de l'entendement par les catégories, encore appelées concepts purs. A ce niveau de compréhension, Kant trouve déjà un juste milieu entre le scepticisme de Hume et le dogmatisme de Wolf. Si vous voulez, disons plutôt entre l'empirisme et le rationalisme. Cela se justifie par le fait que, avec le rationalisme et contre l'empirisme, l'auteur professe que « les lois de la connaissance, sa forme, ne proviennent pas de l'expérience mais appartiennent à la structure du sujet ». A travers cette position, il évite de justesse les deux écueils. Pour le justifier, il affirme :

Parmi les divers concepts qui forment le tissu très varié de la connaissance humaine, il y en a quelques-uns qui sont destinés à l'usage pur a priori (totalement indépendant de toute expérience) et dont le droit a toujours besoin d'une déduction parce que pour légitimer un tel usage les preuves de

¹²⁸ Roger, Verneaux, *Op.cit.* P. 85.

*l'expérience ne sont pas suffisants et qu'il faut pourtant savoir comment les concepts peuvent se rapporter à des objets qui ne sont tirés d'aucune expérience*¹²⁹

Bien plus, Kant sur le plan épistémologique rend classique les notions de matière et forme. Aristote par exemple bien avant Kant, élabore déjà en cosmologie le distinguo entre les deux entités. Chez notre auteur la différence est claire : la forme est *a priori* et la matière est *a posteriori*. Une fois de plus, l'auteur s'exprime en ces termes :

*J'appelle donc l'explication de la matière dont les concepts a priori rapportent aux objets leur déduction transcendante, et je la distingue de la déduction empirique qui montre comment un concept est fourni par l'expérience et par la réflexion sur cette expérience et qui, par conséquent, ne concerne pas la légitimité de ce concept, mais le fait d'où résulte sa possession*¹³⁰

Comme nous le constatons, c'est l'expérience qui ordonne l'application des catégories. C'est la raison pour laquelle l'expérience oscille entre les deux extrêmes. Tantôt l'expérience est une synthèse nécessaire de perception, et donc une matière informée ; Tantôt elle est un chaos de perceptions sans lieu et sans unité, considérée comme matière amorphe. Nous insistons ici, sur l'expérience synthétique à savoir la liaison des perceptions dans une conscience, en tant que cette liaison reste nécessaire. De là, il suit que « l'expérience exige le concours de l'entendement qui est seul capable d'introduire la nécessité dans la succession des phénomènes, et de sorte que l'entendement peut être-même appeler le créateur de l'expérience »¹³¹

Dans ce sens, l'expérience devient régulière ou alors légale. Elle est régulière parce qu'elle est une. (il y'a qu'une expérience où toutes les perceptions sont représentées dans un enchaînement complet et conforme aux règles ; quand on parle de différentes expériences il ne s'agit que d'autant de perceptions appartenant à une seule et même expérience) et elle est légale parce que les phénomènes sont soumis à des lois. Lorsque l'auteur donne cette explication, soulignons que nous sommes dans l'expérience possible et non dans la possible expérience. **L'expérience possible est celle dont la condition de faisabilité existe alors que la possible**

¹²⁹ Kant, *Op.cit.* P.100.

¹³⁰ *Ibid*

¹³¹ Kant, cité par Roger, Verneaux, *Op.cit.* P.87.

expérience est une pure idée conçue, et qui n'existe nulle part. Et pourtant, par rapport à ces concepts, comme par rapport à toute connaissance, nous pouvons chercher avec Kant dans l'expérience, le principe de leur possibilité, ou du moins les causes occasionnelles de leur production. Nous allons encore y revenir plus tard dans notre travail au niveau de la partie relative aux jugements. Car, comme le note notre auteur,

*Ce n'est qu'au moyen de ces formes pures de la sensibilité qu'un objet peut nous apparaître, c'est-à-dire être un objet de l'intuition empirique ; L'espace et le temps sont des intuitions pures qui contiennent a priori la condition de la possibilité des objets comme phénomènes et la synthèse qu'on y fait a une valeur objective*¹³²

A la suite de sa réflexion Kant montre que, les catégories qui s'appliquent sur l'expérience en général, ne s'appliquent pas de la même façon au niveau de la déduction transcendantale. Car, les catégories de l'entendement ne nous représentent pas du tout les conditions sous lesquelles les objets sont donnés dans l'intuition. La conséquence à ce niveau est donc que les objets peuvent incontestablement nous apparaître sans qu'ils doivent se rapporter nécessairement à des fonctions de l'entendement, et surtout sans que celui-ci renferme également leurs conditions *a priori*. Pour le justifier, Kant entreprend de montrer comment les conditions subjectives de la pensée peuvent avoir une valeur objective, au point de fournir des conditions de possibilité à la connaissance des objets. Car, sans les fonctions de l'entendement, il n'est pas du tout possible, que les phénomènes soient donnés dans l'intuition. Il faut donc appliquer les catégories à la déduction transcendantale, puisque l'usage des concepts purs de l'entendement changerait de façon totale, s'il s'agissait simplement de voir en eux que des produits empiriques...

2- La déduction transcendantale de l'usage expérimental des catégories

Commençons par affirmer que chez Kant, la représentation n'est jamais possible *a priori*. C'est le constat observé dans les phénomènes par rapport à ce qui, en eux, appartient à la sensation. Ainsi, puisque la représentation en elle-même ne produit pas son objet quant à l'existence, elle reste déterminante par rapport à l'objet dans la mesure où, à travers elle, il est possible de connaître quelque chose comme tel. Mais, s'agissant des catégories au niveau de la

¹³² Kant, *Op.Cit*, P. 103.

déduction transcendantale, Kant précise encore que la connaissance d'un objet reste possible à deux conditions :

Premièrement, l'intuition par laquelle est donné cet objet, seulement comme phénomène ;

Deuxièmement, le concept par lequel est pensé un objet qui correspond à cette intuition. D'après ce qui précède, la première condition, c'est-à-dire celle sans laquelle les objets ne peuvent pas être intuitionnés sert en réalité *a priori* de fondement dans l'esprit aux objets, quant à leur forme.

Dès lors, avec cette condition formelle de la sensibilité concordent donc nécessairement tous les phénomènes, puisqu'ils ne peuvent apparaître que par elle c'est-à-dire être intuitionnés et donnés empiriquement. La déduction s'appliquerait ici sur la forme et non plus sur la matière. Il s'agit de penser les choses en général (comme objet) puisque selon Kant, sans leur supposition rien n'est possible à l'expérience. Cela va de soi ; En réalité, « Toute expérience outre l'intuition des sens, par laquelle quelque chose est donnée, renferme encore un concept d'un objet qui est donné dans l'intuition ou qui apparaît »¹³³ Dans le même ordre d'idées, suivant la déduction transcendantale, l'*a priori* formel peut s'étendre jusqu'à l'élimination de la matière de la connaissance, sinon si vous voulez de l'expérience. Dans ce cas, la connaissance sera construite par l'activité de l'esprit. L'expérience ici n'apporte rien de positif ; aucun donné puisqu'elle est un choc sans contenu. C'est un « choc de l'esprit contre lui-même », qui fait l'expérience de ses limites. Elle reste nécessaire pour départager l'idéal du réel. Elle affecte, à en croire Kant, d'un coefficient d'existence des représentations qui sont *a priori*. L'existence se construit alors comme le reste.

Au niveau des catégories, Kant ne semble admettre qu'un minimum d'apriorisme. En comparaison avec ses prédécesseurs, et même ses successeurs, il fait preuve d'une grande modération. Par ce fait, suivant le principe de la déduction, le sujet possède les lois de la connaissance, et d'ailleurs ces lois sont innées en lui, tenant à sa structure et se retrouvent dans ce qu'il connaît. Il y'a donc chez Kant présence de la vacuité des formes dans la représentation et surtout l'innéité de leur fondement. A cela s'ajoute la coordination déjà évoquée des formes de la sensibilité. L'auteur plus loin précise la valeur objective des catégories comme concepts *a priori* ; pour lui, elles se rapportent nécessairement et *a priori* à des objets de l'expérience,

¹³³ *Ibid.*

puisque ce n'est que par elles de manière générale qu'un objet de l'expérience peut être pensé. Les concepts purs de l'entendement à notre sens et à la lumière du kantisme sont alors les principes d'unité des synthèses opérées par les jugements.

Puisque ce sont les représentations de divers types d'unité, alors cela nous paraît particulièrement clair et d'ailleurs compréhensible ; l'unité, la pluralité, la causalité, la substance, offrent à l'esprit des « essences » à contempler, à définir, si possible en tout cas à analyser pour en tirer les « prédicables »¹³⁴ C'est-à-dire les concepts dérivés, et constituer ainsi un système de métaphysique. Aussi, doit-on comprendre avec Kant que la conscience pure elle-même, enfin, véhicule des catégories et principes d'unité, a encore un contenu hérité de l'entreprise cartésienne : Je pense. Elle ne contient rien de ce que je pense et en ce sens elle est vide. Même si Aristote dans ses catégories maintient l'acte / puissance, devenir / être, l'ontologie traditionnelle révoque le sens et garde la forme. La déduction transcendantale de tous les concepts *a priori* a donc un principe sur lequel se règle toute la recherche. L'auteur de la critique l'exprime en ces termes :

*Il faut qu'on reconnaisse ces concepts comme conditions a priori de la possibilité de l'expérience. Les concepts qui fournissent le fondement objectif de la possibilité de l'expérience sont par là même nécessaires. Mais le développement de l'expérience où ils se trouvent n'est pas leur déduction (mais leur illustration), parce qu'ils pourraient ne s'y trouver que fortuitement. Sans ce rapport originnaire à l'expérience possible, dans laquelle se présentent tous les objets de la connaissance, leur rapport à n'importe quel objet ne peut absolument pas être compris*¹³⁵

Par ailleurs, dans l'évolution de sa pensée, Kant découvre juste après la déduction trois sources primitives qui renferment aussi les conditions de possibilité de toute expérience et qui ne peuvent dériver elle-même d'aucun autre pouvoir de l'esprit. Il s'agit alors des sens, de l'imagination et de l'aperception.

Nous n'allons pas revenir sur l'analyse de ces notions qui ont déjà fait l'objet de plusieurs sujets de recherche et aussi qui ne cadrent pas vraiment avec notre réflexion sur la chose-en-soi. Néanmoins, nous nous bornerons à relever l'impact de ces sources primitives

¹³⁴ Selon la terminologie d'Aristote dans métaphysique.

¹³⁵ Kant, *Op.cit.*, P. 105.

dans l'application des catégories aux concepts chez Kant. Pour les sens, l'idée qui en ressort est la synopsis du divers *a priori* (liaison du divers sensible) ; la synthèse de ce divers n'est possible que par l'imagination et enfin l'imagination permet l'unité de cette synthèse par l'aperception. Ainsi, tous ces pouvoirs ont encore, outre leur usage empirique, un usage transcendantal qui ne concerne que la forme et n'est possible qu'*a priori*.

La forme chez Kant contient donc bientôt beaucoup de matière ; pour lui garder sa pureté, il faudrait « reculer la coupure » selon l'expression de Roger Verneaux. Si Kant pense que le divers sensible se lie par les catégories, c'est justement à cause du contenu vide des formes. La pensée se conforme au réel au lieu de lui imposer ses formes. Même dans l'usage logique, la catégorie impose déjà la liaison. Toutefois, même dans la déduction transcendantale, la chose-en-soi garde sa dimension ontologique. Nous ne pouvons lui donner aucun fondement autre que la représentation simple par elle-même, et par son identité. Elle reste cette idée qui accompagne juste les concepts (tous les concepts). Ce n'est que par la pensée que nous pouvons discuter sur ses prédicats mais ne jamais la voir, la toucher et même la sentir, bref, impossible de la matérialiser. Elle reste dans un « cercle perpétuel » et nous oblige à nous servir de la représentation pour la penser ou même pour en porter un jugement.

Puisque la « conscience en soi » est au moins un objet, une représentation qui distingue un objet (objet particulier qu'une forme de représentation en général, puisque le « connaître » est désormais subsumé par cette représentation, alors « c'est de la représentation seule que je puisse dire que je pense par-elle-même quelque chose »¹³⁶ Dans ce sens, la chose-en-soi s'ouvre vers la voie de la possibilité et apparaît pour la raison impuissante comme un simple postulat.

¹³⁶ *Idem*, P.280-281.

CHAPITRE III :
L'EN-SOI DANS L'ORDRE POSTULATIF

Si la chose-en-soi reste inconnue dans son statut ontologique, alors on peut tout de même la postuler. En effet, au cours de sa spéculation dans l'usage transcendantal des concepts, la raison se bute devant l'inconditionné. Il s'agit chez Kant de trois objets précis à savoir, Dieu, L'âme, la liberté. Pour lui, l'intérêt spéculatif de la raison est simplement très faible ; par conséquent, en vue de cet intérêt, il faut entreprendre difficilement un travail pareil, puisque le désir de les connaître est un exercice au succès peu probable. Il s'agit donc d'un travail fatigant et environné d'autant d'obstacles que celui de l'investigation transcendantale, puisqu'il devient, à en croire notre auteur, impossible de faire de toutes les découvertes que l'on pourrait réaliser à ce sujet aucun usage qui prouverait in concreto l'existence de ces objets, c'est-à-dire dans l'étude de la nature. D'où la connaissance *a priori* dans les jugements synthétiques.

I- L'ESTHETIQUE TRANSCENDANTALE :

Dans cette partie, Kant ouvre sa réflexion par le concept d'intuition. En réalité l'intuition est ce qui nous permet de saisir l'objet qui se présente en nous. Seulement il faudrait que l'objet soit donné pour que l'intuition agisse ; car

De quelque manière et par quelque moyen qu'une connaissance puisse se rapporter à des objets, le mode par lequel elle se rapporte immédiatement aux objets et auquel tend toute pensée comme au but en vue duquel elle est le moyen est l'intuition ¹³⁷

Comme nous le disions plus haut, cette intuition n'a lieu qu'autant que l'objet nous est donné. Ainsi, cela n'est possible à son tour (du moins pour nous autres hommes) qu'à condition que l'objet affecte d'une certaine manière notre esprit. Selon Kant, la réceptivité, qui n'est rien d'autre que la capacité de recevoir des représentations grâce à la manière dont nous sommes affectés par les objets s'appelle alors la sensibilité. Nous pouvons donc comprendre pourquoi « C'est au moyen de la sensibilité que des objets nous sont donnés, seule elle nous fournit des intuitions ». Soulignons dans le même ordre d'idées que c'est l'entendement qui pense ces objets et c'est de lui que naissent les concepts et jamais d'une autre façon. C'est la raison pour laquelle chez Kant, il existe deux formes pures de l'intuition sensible, comme

¹³⁷ Kant, *Ibid*, P 53.

principes de la connaissance *a priori* à savoir l'espace et le temps. Il s'agit donc de nous occuper de ces intuitions pures sensibles dès maintenant, dans une examination profonde.

1- Eloges des jugements synthétiques a priori

Si la métaphysique est restée jusqu'ici dans un état chancelant d'incertitude et de contradiction, comment penser la possibilité des jugements synthétiques a priori ? C'est à ce niveau que le problème de la raison pure se pose. Pour Kant, la solution à ce problème qui n'a pas au préalable été penser réside dans la ruine de la métaphysique, c'est-à-dire qu'il faut «sonner son tocsin ». Dans ses investigations, Boutroux soutenait déjà que la critique ne serait pas ébranlée si l'on trouvait qu'il n'y a pas de jugements synthétiques *a priori*.

Or, pour nous, s'il s'agit d'une critique de la connaissance et de ses formes, nous sommes d'accord de la justesse de la justice de ces arguments, entant qu'une telle critique se meut en dehors du kantisme. Par contre s'il s'agit de la critique de la raison pure telle que développée par Kant, alors les arguments deviennent faux, puisque la critique de Kant est entièrement en fuite et construite sur la proposition et la supposition qu'il existe bel et bien de tels jugements dans les sciences. C'est ce que fait remarquer Roger Verneaux dans sa critique du criticisme.

Dès lors, la compréhension des jugements dits synthétiques, passe forcément par sa distinction avec les jugements analytiques. Mais avant d'y arriver, marquons un temps d'arrêt sur le concept de jugement proprement dit. En d'autres termes, qu'est-ce que juger ? Qu'est-ce qu'un jugement ? Il existe chez Kant deux conceptions du jugement. La première est un peu floue et implicite, mais elle nous sert de point de départ pour distinguer les deux jugements sus-évoqués. La seconde arrive de façon claire au cours de sa déduction transcendantale c'est-à-dire dans la deuxième partie de la *critique de la raison pure*.

Lorsque Kant se refuse de donner une définition au départ au concept de jugement, les raisons de ce refus se trouvent dans la logique et il pense qu'elle est communément acceptée. Selon la logique admise par tous, le jugement se conçoit comme étant « la représentation d'un rapport entre deux choses ». Cette définition ne convainc pas Kant et l'amène d'ailleurs à en donner une autre dans la deuxième édition de sa critique : «le jugement est un rapport qui est objectivement valable ». En fait, même si Kant modifie la conception du jugement donnée par les logiciens, il l'adopte quand même au départ de la critique.

Ceci étant, Kant découvre les catégories en partant du jugement, puisqu'elles en sont les principes transcendants, c'est à dire les principes de possibilité. Voici alors ce que Kant retient du jugement : « Tous les jugements sont des fonctions d'unité parmi nos représentations ». Cela voudrait dire que, « Dans tout jugement, il y'a un concept qui est valable pour plusieurs concepts et qui parmi eux contient aussi une représentation donnée »¹³⁸. Le jugement fait alors l'unité d'une multiplicité, en tant qu'il fait rentrer le sujet dans le prédicat. En clair, le jugement est un facteur d'unification, (le sujet-prédicat) qui implique la distinction entre deux choses, (noir-blanc), mais aussi une prise de position (doit-on condamner le vol ?). Cette unité qu'introduit Kant dans le jugement sera problématique, puisqu'il ne prend pas en compte l'extension et la compréhension.

Ainsi, quand un jugement concorde avec l'objet, affirme encore Kant, tous les autres jugements sur cet objet doivent concorder entre eux. La subjectivité intervient donc à ce niveau, et se trouve sous-jacente au processus scientifique. En un mot, nous pouvons dire que le jugement ne se réduit pas à un rapport entre concepts. Il n'est également pas un rapport entre concepts objectivement valable, mais il est un acte par lequel l'intelligence se conforme à l'être, ce qu'elle fait en affirmant que deux concepts différents sont unis dans la réalité, c'est-à-dire désignent le même être. A cet effet, Kant pense que sa définition des jugements synthétiques et des jugements analytiques doit être classique et mérite d'être clarifiée : « *Cette division est indispensable pour la critique de l'entendement humain et mérite donc d'y être classique, je ne sache pas qu'elle ait ailleurs une grande utilité* »¹³⁹.

Cette distinction classique mérite donc d'être clarifiée :

On appelle jugement analytique, tout jugement au cours duquel, le sujet est contenu dans le prédicat. La liaison sujet prédicat est alors réfléchie, c'est-à-dire pensée identiquement. Il s'agit en effet d'une simple explication, puisque le prédicat n'ajoute rien à ce qui était déjà pensé dans le concept du sujet.

On appelle jugement synthétique, tout jugement au cours duquel le prédicat n'est pas contenu dans ce sujet. Ici, la liaison n'est pas identique. Un tel jugement est extensif ; car il étend la connaissance et ajoute au concept du sujet un prédicat qui n'avait pas été pensé en lui et qu'on ne pouvait en tirer par aucun démembrement.

« Tout corps est étendu », « tout corps est pesant » ; voilà les exemples que Kant prend. La première proposition est selon lui, un jugement analytique et la seconde est un jugement

¹³⁸ *Idem.* p. 104.

¹³⁹ Kant, *Prolégomènes*, *Op.cit.*, p. 25.

synthétique. Dès lors, tous les jugements synthétiques sont a priori alors que les jugements analytiques sont a posteriori. C'est aussi dire que, un jugement est dit a priori lorsqu'il vient avant l'expérience et rend cette expérience possible. Par contre, un jugement est a postérieur lorsqu'il est empirique. Kant utilise alors les jugements synthétiques a priori pour montrer que la chose-en-soi vient avant toute expérience possible. Il est donc absurde de vouloir la loger dans l'analyse, et recourir à l'expérience pour la vérifier, car, il suffit juste d'analyser le concept qu'on a déjà. Les jugements synthétiques a priori cachent ainsi un certain mystère, puisqu'ils ne sont pas fondés sur le principe de contradiction, ni même sur l'expérience. Par ces jugements, le statut ontologique de la chose-en-soi est vérifié, entant qu'il n'existe pas chez Kant, une possibilité de connaître avant l'expérience.

On ne peut donc pas porter un raisonnement sur la chose-en-soi, mais on peut juste l'intuitionner dans sa nature profonde. La chose-en-soi n'admet pas le rapport du jugement à l'expérience, puisque les principes ne sont pas les faits. Les principes restent dans l'essence, la substance (ousia) alors que les faits relèvent de l'expérience. Or, si les principes sont essentiels, les jugements synthétiques a priori deviennent pertinents en tant qu'ils relèvent de ce qui est contraire aux accidents, aux conséquences ; la chose-en-soi ne connaît pas d'accident ni de conséquence, puisque les accidents sont réels, et les conséquences sont expérimentales. Les jugements synthétiques a priori ont alors une sorte de valeur absolue qui fait de la chose-en-soi non pas une contingence, encore moins une vérité empirico – mathématique mais une réalité métaphysique intuitive. La question sur la chose-en-soi, répond pour ainsi dire, à la définition que Kant assignait à la métaphysique à savoir qu'elle est une « connaissance *a priori* par les concepts ».

Bien plus encore, l'espace et le temps jouent un rôle primordial dans la connaissance. Une analyse de l'esthétique nous permet encore de montrer que l'espace par exemple n'est pas un concept empirique qui ait été tiré d'extérieurement, pas plus que l'espace ne peut l'être comme quelque chose en nous.

L'auteur fait donc une exposition transcendantale du concept de l'espace. On entend par exposition transcendantale « l'explication d'un concept considéré comme un principe capable d'expliquer la possibilité d'autres connaissances synthétiques a priori. » Cela suppose alors deux choses chez Kant : d'une part que les connaissances de cette nature découlent réellement du concept donné ; et d'autre part que ces connaissances ne restent possibles que sous la supposition d'un mode d'explication donné de ce concept. En fait, que doit être la représentation de l'espace pour qu'une telle connaissance soit possible ?

Kant répond ici à partir d'une hypothèse géométrique, puisque la géométrie est une science qui détermine synthétiquement, et même de façon *a priori*, les propriétés de l'espace. L'hypothèse est pourtant claire : « Il faut que l'espace soit originairement une intuition qui dépasse le concept, ce qui a lieu cependant en géométrie »¹⁴⁰ Seulement, l'auteur précise que cette intuition doit se trouver en nous *a priori* c'est-à-dire avant toute expérience / perception d'un objet ; par conséquent, elle doit être une intuition pure et non une intuition empirique. Nous sommes pour ainsi dire dans des connaissances apodictiques, c'est-à-dire, qui impliquent la conscience de leur nécessité. Voici par exemple une connaissance apodictique : l'espace n'a pas trois dimensions. Pour Kant, ceci ne peut pas être une proposition empirique, encore moins une proposition qui dérive de l'expérience.

Dans l'introduction à la deuxième édition de sa critique, et relativement au rapport entre l'espace et la chose-en-soi, il déclare :

*L'espace ne représente ni une propriété des chose-en-soi, ni ces choses dans leurs rapports entre-elle, c'est-à-dire aucune détermination des choses qui soit inhérente aux objets mêmes et qui subsiste si on fait abstraction de toutes les conditions subjectives de l'intuition. En effet, il n'y a pas de déterminations, soit absolues, soit relatives qui puissent être intuitionnée avant l'existence des choses auxquelles elles appartiennent et par conséquent a priori*¹⁴¹

Cela signifie que, l'espace est simplement la forme de tous les phénomènes, de nos sens extérieurs. C'est aussi penser que, l'espace est la condition subjective de la sensibilité sous laquelle nous est possible, seulement l'intuition externe. C'est également reconnaître que, nous pouvons parler de l'espace, de l'être (comme étendu) seulement dans notre posture d'homme, l'homme dans sa condition de contingence. La finitude de l'homme dans l'espace, entraîne l'infinitude de l'espace. Dans ce sens, si nous sortons de la condition de contingence sans laquelle nous ne saurions recevoir d'intuitions extérieures, c'est-à-dire que si nous ne sommes plus en contact avec les objets, alors la représentation de l'espace ne signifie plus rien.

Ainsi compris, la forme constante de la réceptivité que nous appelons sensibilité, apparaît chez notre auteur comme la condition nécessaire de tous les rapports dans lesquels

¹⁴⁰ Kant, *Critique de la raison pure*, introduction de la première Edition, *Op.cit.*, P.54.

¹⁴¹ Kant, *Ibid.*, P. 58.

nous intuitionnons les objets comme extérieurs à nous, et, si l'on fait abstraction de ces objets, elle devient une intuition pure qui porte le nom de l'espace. Il y'a donc une affirmation de la réalité pure de l'espace en tant que condition subjective de tous les phénomènes. Le but étant d'empêcher que l'on s'avise de donner une explication idéaliste et alors trop idéaliste au concept d'espace, qui risque d'être insuffisante. A en croire l'auteur de la critique, « ce que nous nommons objets extérieurs n'est pas autre chose que de simples représentations de notre sensibilité dont la forme est l'espace, et donc le véritable corrélatif, c'est-à-dire la chose-en-soi n'est pas du tout connu et ne peut pas être connu par-là »¹⁴²

S'agissant du temps, Kant en fait également une exposition métaphysique. Pour lui, **le temps est une représentation nécessaire qui sert de fondement à toutes les intuitions.** Même s'il est vrai qu'on ne saurait exclure le temps lui-même par rapport aux phénomènes en général, le temps garde toujours sa dimension nécessaire à savoir qu'il ne peut être supprimé. Le temps nous instruit avant l'expérience et donc jamais par elle.

C'est aussi ce qui ressort de l'exposition transcendantale du temps. Ce concept explique clairement la possibilité de toutes les connaissances synthétiques *a priori* que renferme la théorie générale du mouvement.

De même que l'espace, « Le temps n'est pas quelque chose qui existe en soi, ou qui soit inhérent aux choses comme une détermination objective, et qui, par conséquent, subsiste si l'on fait abstraction de toutes les conditions subjectives de leur intuition »¹⁴³ Dans « l'esthétique transcendantale » de son ouvrage *Critique de la raison pure*, Kant définit la sensibilité comme étant « **la capacité de recevoir les représentations** »¹⁴⁴. Ainsi, une réalité est dite phénoménale lorsqu'elle s'inscrit dans l'espace et dans le temps, lorsqu'elle est l'objet d'une expérience possible. Cela revient à considérer l'espace et le temps comme les deux conditions qui rendent notre rapport aux choses physiques possible. Même si le phénomène n'est pas une simple apparence, son intellection passe nécessairement par les dispositions préalables de notre raison. La question du temps et de l'espace concerne donc l'expérience humaine et définit ses possibles. Ainsi compris, si c'est l'espace et le temps qui font entrer l'homme en rapport avec le monde, il devient aussi vrai que ces réalités sont des questions du rapport de l'homme aux choses et du rapport de l'homme à soi-même. Dès lors, parlant de Dieu par exemple, toutes les

¹⁴² Kant, *Idem.*, P.61.

¹⁴³ Kant, *Ibid.*, P.63.

¹⁴⁴ Kant, *Op.cit.* p.43.

questions sur l'espace et le temps deviennent inadéquates. C'est aussi dire que, on ne peut pertinemment se poser de Dieu la question du « quand » et du « ou » puisqu'il est une puissance éternelle qui ne meurt ni ne naît. Par ailleurs, Isaac Newton pense que, l'espace et le temps sont des réalités qui existent indépendamment de toute appartenance ni au monde extérieur, ni à l'esprit de l'homme. Pour lui, l'espace est tri-dimensionnel et pré-existe au monde matériel avec lequel il ne saurait se confondre. En clair, pour Newton l'espace et le temps sont des contenants fixes qui existent avant leurs contenus. Pour Leibniz, l'espace et le temps sont des données relatives. Critiquant alors le réalisme Cartésien et Newtonien, il établit que « l'espace est comme l'ordre des co-existences possibles » et le temps est « l'ordre des successions possibles ». Le temps et l'espace chez Leibniz ne sont donc pas des choses-en-soi.

Kant viendra alors faire la synthèse de ses prédécesseurs en réconciliant l'idéalisme Cartésien et Newtonien avec le réalisme Leibnizien. Pour lui, l'espace dépend uniquement de la forme de notre intuition, de la constitution subjective de notre esprit. Ce n'est donc pas un concept. L'espace est *a priori* puisque sa représentation est aussi *a priori*. L'espace n'est donc pas la condition de la possibilité de la chose-en-soi, mais plutôt la cause de sa manifestation dans notre esprit ; sur cet aspect précis de la question il affirme :

*L'espace est une représentation nécessaire a priori qui sert de fondement à toutes les intuitions extérieures. On ne peut jamais se représenter qu'il n'y ait pas d'espace quoi que l'on puisse bien penser qu'il n'y ait pas d'objet dans l'espace. Il est considéré comme la condition de possibilité des phénomènes et non pas comme une détermination qui en dépende, et il est une représentation a priori qui sert de fondement d'une manière nécessaire aux phénomènes extérieurs*¹⁴⁵.

De la même manière, si le temps est subjectif, il est aussi nécessairement objectif par rapport à tous les phénomènes ; c'est dans ce sens qu'il affirme :

*Le temps est une représentation nécessaire qui sert de fondement à toutes les intuitions. On ne saurait exclure le temps lui-même par rapport aux phénomènes en général quoi qu'on puisse fort bien faire abstraction des phénomènes dans le temps. En lui seul est possible toute réalité des phénomènes. Ceux-ci peuvent bien disparaître tous ensemble, mais le temps lui-même ne peut être supprimé*¹⁴⁶.

¹⁴⁵ Kant, *Op.cit.* p.56.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p.61.

Nous pouvons alors comprendre avec Kant que le temps n'est pas une donnée empirique, mais une représentation nécessaire qui sert de fondement à toutes les intuitions. Au regard de ce qui précède, nous pouvons dire que, les formes a priori de la sensibilité nous condamnent à ne saisir rien d'autre que les rapports de lieu et les rapports de temps. Ainsi, ces rapports ne nous font pas connaître la chose-en-soi. Dès lors, la pensée de Kant aura des implications sur la scène philosophique. Ces implications ont alors une pertinence dans l'histoire dont il convient pour nous d'en dégager le contenu. Si l'espace et le temps forment les deux éléments de l'esthétique transcendantale, c'est parce qu'ils sont tous les deux pris comme des formes pures de toute intuition sensible et qu'ils rendent par le fait même possibles les propositions synthétiques *a priori*.

C'est dire que les phénomènes forment ou constituent les seuls champs ou elles ont de la valeur. Si l'on sort de ce champ, il y'a plus de raison de faire de ces formes un usage objectif ; c'est la raison pour laquelle la chose-en-soi garde son statut ontologique. De façon claire, la réalité de l'espace et du temps permet de garder de façon intacte la certitude de la connaissance par expérience. C'est à peu près la même représentation qu'on retrouvait déjà chez Leibniz, même si Kant n'est pas tout à fait d'accord avec lui, du fait d'avoir logé la différence seulement sur le plan de la logique.

Au regard de ce qui précède, nous pouvons dire que, s'il est vrai que la métaphysique est la science de l'être en tant que être, alors, il reste aussi vrai qu'il existe en métaphysique des jugements *a priori*, et ce, quel que soit le rôle qu'ait joué l'expérience dans l'élaboration des concepts qui les composent. Si le changement est le passage de la puissance à l'acte, alors la chose-en-soi ne connaît pas le changement. Dans cette perspective, nous admettons à la lumière de la critique d'inspiration kantienne, qu'il y'a des jugements synthétiques *a priori*, non dans les sciences, mais en métaphysique. La question de leur possibilité ne se pose plus, mais il faut les admettre comme intuitions intellectuelles au-dessus de toutes les données sensibles. Mais alors, Dieu, l'âme et la liberté, sont les propositions cardinales qui ne rentrent pas dans l'ordre du savoir chez Kant. Elles nous sont recommandées par notre raison. Du coup, leur importance ne devra proprement être recherchée que dans l'ordre pratique.

2- Les postulats de la raison pratique : Dieu, l'âme, la liberté.

D'après Emmanuel Kant, l'exigence rationnelle de Dieu (par exemple) dérive de la forme du syllogisme disjonctif, lequel poursuit l'agrégat complet des membres de la division

dans sa critique. Nous sommes dans l'idéal de la raison pure. Dieu apparaît ici comme l'unité systématique de tous les êtres, la raison absolue de toutes les existences ; c'est aussi le principe de détermination complète de toutes les choses. Dans l'idéal de la raison pure, l'on retrouve aussi le Dieu de Leibniz, celui qui serait à l'origine d'un monde où toutes les monades solidaires coexistent en leur diversité, origine également d'un monde dont la compréhension ne peut être atteinte qu'à partir d'un principe unique qui soit la raison et de sa détermination totale.

Sans oublier le Dieu de Spinoza, l'être de tous les êtres, confondu à la nature, celui par rapport auquel toute détermination apparaît comme négation. Il se confond à la nature puisque c'est lui qui en est la cause. Chez Kant, ce que la raison suppose comme capable de servir de principe à l'entendement pour opérer l'unification et la détermination complètes de ses concepts, c'est donc le Dieu de la théologie classique.

Bien avant 1781, Kant est déjà préoccupé par la question de Dieu. En 1763, il écrit un ouvrage : *L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu*. Dans cet ouvrage, il distingue quatre preuves de l'existence de Dieu. Il examine les trois premières dans le même livre, comme le fondement, le suppôt des trois autres ; elle repose alors sur le principe selon lequel, l'on peut passer du possible en général à l'être nécessaire. Très rapidement, Kant expose judicieusement et rigoureusement les défaillances de l'argument ontologique qu'il considère d'ailleurs comme la seule preuve. Selon lui, « il y'a pas d'autres preuves, et il ne peut y en avoir d'autres ».

Dans son examination, il définit d'abord la métaphysique comme étant « une connaissance rationnelle *a priori* des objets » l'auteur n'a jamais penser la métaphysique autrement. C'est la raison pour laquelle il considère que toute démarche métaphysique est analogique à celle de la preuve ontologique, interprétée elle-même, en un sens / volet logico-idéaliste comme le fruit de la prétention de la pensée à poser l'être à partir du seul concept : c'est la critique de la raison auto-suffisante. En réalité, telle une hécatombe philosophique, la métaphysique est le passage *a priori* de la pensée à la chose. Il affirme l'irréductibilité de l'existence à la raison conceptuelle. C'est ici que Kant établit un distingo entre l'esprit humain et l'esprit divin, une différence qui passe inaperçue dans la métaphysique de Leibniz.

Tel que nous pouvons le voir dans une analyse de Ferdinand Alquié, l'esprit humain est double, séparé de soi et fait d'une réceptivité et d'une spontanéité hétérogènes. S'il existe des traits de similitude, c'est seulement au niveau de la connaissance phénoménale. Mais même

sur le plan phénoménal, la démarche n'est pas tout à fait la même : l'homme reçoit d'abord et constate après. Bien que présent dans les formes *a priori*, la sensibilité est aussi passivité.

Or, il existe chez Dieu une identité entre l'intuition et l'entendement. L'objet est créé par Dieu au lieu d'être donné. Ainsi, la métaphysique est le fruit de ce qui en l'homme est l'analogue de ce que Kant appelle « *Intellectus Archetypus* » de Dieu à savoir la raison. Cependant, en l'homme, la raison crée son objet à vide.

Du coup, elle ne peut pas atteindre l'être, puisque atteindre l'être c'est le poser sans forme. La raison ne peut donc pas le faire, en tant qu'elle n'est pas créatrice. Nous pouvons donc comprendre pourquoi, de l'échec d'une métaphysique de type Leibnizien, d'une métaphysique dont les raisonnements *a priori* prétendent atteindre la substance du moi et donc celle de Dieu, Kant conclut à l'échec de toute métaphysique possible ! Dans le cadre de la preuve ontologique, il souligne le caractère fictif d'une idée qui apparaît comme une simple création de la pensée, pensée dont il rappelle qu'elle est poussée à chercher quelque part son repos dans la régression du conditionné donné vers l'inconditionné. Dans ce sens, il est donc clair que l'expérience propre de l'infini ou de la perfection, et même ce que Descartes appelle l'innéité de l'idée de Dieu, ne sont donc jamais prises en considération.

A vrai dire, une observation minutieuse de la pensée de Kant nous amène à établir que, dans l'étude des antinomies, celui-ci utilise le mot infini, non pas pour exprimer la transcendance de l'être, mais pour justifier son impossibilité. C'est donc dire que, la dialectique se développe tout entière à partir d'une idée selon laquelle, jamais la pensée humaine n'a de contact avec l'infini, ou alors, si vous voulez, avec l'être. La chose-en-soi n'est donc pas à l'abri du sort que subit la métaphysique. Après cette liquidation de l'argument ontologique que Kant réduit au squelette logique, il n'éprouve plus aucun mal à démontrer l'inanité. Une fois placés devant la proposition « Telle chose existe », il faut choisir entre l'analytique et la synthétique.

Nous le savons déjà à l'image de notre auteur. Dans un jugement analytique, le prédicat ne dit rien de plus que le sujet. Aussitôt, « Par l'affirmation de l'existence de la chose-en-soi, je n'ajoute rien à ce que contenait déjà son concept, je n'ai donc plus le choix qu'entre une existence d'abord affirmée sans preuve et un pur concept dont je ne saurais tirer une existence »¹⁴⁷

¹⁴⁷ Ferdinand, Alquié, *Op.cit.*, P. 133.

Dans l'autre sens, c'est-à-dire dans le cadre de jugement synthétique, la contradiction s'exclut par pure négation de l'idée. En tout état de cause, les idées exprimées par Kant après les deux jugements laissent entrevoir l'impossibilité de connaître la chose-en-soi. Si nous n'avons pas le droit d'affirmer ni même de nier l'inconditionné, si nous savons enfin par la *critique de la raison pure*, que dans son usage pur et spéculatif nous ne pouvons en réalité rien en savoir, alors nous pouvons juste poser l'en-soi comme hypothèse herméneutique. Ce qui nous conduit dans la morale de Kant, et à lire inévitablement sa philosophie pratique.

La philosophie pratique de Kant désigne en fait la philosophie édifiée par l'usage de la raison pratique, par contraste avec l'usage de la raison théorique, qui faisait justement l'objet de la *critique de la raison pure*. Dans sa philosophie pratique, Kant introduit non seulement la morale mais aussi la politique et la philosophie du droit. Elle est exposée alors dans les *fondements de la métaphysique des mœurs*, comme le suppôt véritable de la morale. En outre, cette philosophie pratique ne peut être dissociée de la théorie de la connaissance, même si on retrouve une légère tension et une révolution dans la pensée de Kant dans ses trois différentes critiques.

Ainsi,

puisque'il nous est au moins permis de nous créer des imaginations et des opinions », nous pouvons faire une articulation entre la philosophie théorique et la philosophie pratique de Kant. C'est alors que, le seul usage légitime du concept de la métaphysique est un usage rendu légitime exceptionnellement dans le cadre de la morale. Bien que les noumènes nous soient rendus inconnaissables par la critique de la raison pure, ils jouent un rôle régulateur et ipso facto deviennent indispensables dans la constitution de l'agent moral. Nous devons donc comprendre pourquoi, Kant conçoit le devoir moral dans la raison pratique, comme « ce qui est par nature inconditionnel.

Il s'agit en réalité d'un impératif, impératif catégorique qu'il avait déjà présenté dans les *fondements de la métaphysique des mœurs*. Dans ce sens, les concepts métaphysiques de la problématique de la liberté, de l'immortalité de l'âme et donc de Dieu, rentrent dans l'ordre postulat. Mais alors, comment Kant conçoit-il la liberté s'il est vrai que son sujet pensant est à la fois autonome et hétéronome ?

La classification effectuée par Kant dans la *critique de la raison pure*, place la liberté en troisième position dans les antinomies. Il resoud alors ces antinomies en montrant que la liberté est sur le plan logique non - contradictoire et ceci à partir de la distinction faite entre le monde sensible et le monde intelligible. Il écrit : «Thèse et anti-thèse se résolvent alors en

jugement subcontraires si l'on distingue bien deux plans différents, les phénomènes et les noumènes » Au niveau du phénomène, tout est donné selon les lois naturelles ; mais au niveau de la chose-en-soi, nous pouvons dans une certaine mesure envisager sans contradiction, une causalité libre, indépendante de toute inclination sensible. Aussi, doit-on comprendre avec Kant que, la liberté s'ouvre vers la moralité en tant qu'une « volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont par conséquent une seule et même chose ».

De cette remarque, il en ressort qu'être libre c'est précisément agir moralement c'est-à-dire indépendamment de toute sensibilité et de toute subjectivité ; car un acte moral est une propriété de la causalité, des êtres raisonnables de pouvoir agir sans déterminisme et sans influence étrangère à la conscience morale. Le postulat chez Kant se conçoit à l'image des résultats mathématiques ou des formules géométriques. Il désigne alors cette proposition que l'on peut et doit admettre afin que la raison pure devienne pratique. Sur le plan traditionnel, on met souvent ensemble Dieu, l'âme et la liberté dans le grand ensemble des noumènes ; seulement il ne faut pas confondre les postulats de la raison pratique, aux phénomènes et noumènes. Ainsi, même si Kant recherche la raison pratique de la morale, les postulats restent nécessaires, relèvent une sainteté, et obéissent à une longévité. Nous devons donc comprendre pourquoi la probabilité de la connaissance (sensible), n'étant pas égale à l'unité de la réalité nouménale, cette probabilité posant à jamais le problème de la progression à l'infini, Kant se sent obligé de postuler ce qui, par la raison, reste inconnaissable. La chose-en-soi reste dans la volonté, et fort de ce constat, Kant a pu dire :

Or, l'entière conformité de la volonté à la loi morale est la sainteté, perfection dont aucun être raisonnable du monde sensible n'est capable en aucun moment de son existence. Comme elle est exigée néanmoins en tant que nécessaire pratiquement, elle ne peut se rencontrer que dans un progrès allant à l'infini et il est nécessaire selon les principes de la raison pure pratique d'admettre une progression pratique de ce genre comme l'objet réel de notre volonté¹⁴⁸

Par ailleurs, la progression n'a de sens que par rapport à un certain nombre d'axiomes que Kant appelle « hypothèses ». Ces axiomes nous permettent de poser des actes justes et vertueux, affirmation par laquelle l'homme aboutit à l'immortalité de l'âme. Il écrit à ce sujet :

Le progrès infini n'est possible que dans la supposition d'une existence et d'une personnalité persistantes du même être raisonnable (ce qu'on nomme immortalité de l'âme). Ainsi, pratiquement, le souverain bien n'est possible qu'en supposant l'immortalité de l'âme ; celle-ci par conséquent, comme liés

¹⁴⁸ Kant, *critique de la raison pratique*, Trad. J. Gibelin, J.Vrin, 1983, p.136.

*indissolublement à la loi morale est postulat de la raison pure pratique (par où j'entends une proposition théorique, indémontrable toutefois comme telle, en tant que cette proposition est attachée indissolublement à une loi pratique ayant a priori une valeur inconditionnée*¹⁴⁹

A partir de là, nous pouvons comprendre la place de choix que Kant donne à la croyance, et aussi sa dialectique du savoir et de la croyance.

La réalisation du « souverain bien » ne peut donc pas être objet de la connaissance, puisqu'elle appelle l'expérience ; c'est dire que le souverain bien ne peut se réaliser que dans la croyance. Ainsi compris, le « souverain bien » ne peut faire que l'objet d'une approximation indéfinie, telle que s'attache à le démontrer la dialectique de la raison. Nous sommes en présence des idées supra-sensibles, ce que Nietzsche qualifie d' « arrière monde ». L'incapacité de leur saisie entraîne leur postulation de manière pratique. Par la perfectibilité morale, l'idée de Dieu s'impose à tout homme, car elle garantit le rapport des êtres raisonnables entre eux, ainsi que la cohésion sociale. Postuler l'immortalité de l'âme, revient aussi à l'affirmation de l'homme conscient, en tant que « Fin-en-soi ».

Cette représentation se vérifie aussi chez Rousseau ; car, « l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté ». C'est dire avec Rousseau que, à travers le contrat, « chacun en s'unissant à l'autre ne s'unit pourtant qu'à lui-même, et reste aussi libre qu'auparavant ». L'obéissance à la loi morale apparaît alors comme un acte autonome, car il s'agit d'une loi que le sujet se donne à lui-même. La loi morale n'est pas une contrainte, une tyrannie venue de l'extérieur. Elle est fondée sur l'autonomie du sujet.

Dans ce sens, une morale de la contrainte, à en croire Kant, n'a pas de sens : « Sans autonomie, pas de responsabilité donc pas de morale ». Mais Kant ne s'arrête pas aux postulats de la raison pratique, il va jusqu'à l'imagination et la représentation.

L'analyse de la révolution kantienne nous laisse voir que, nous ne nous laissons pas conduire par le phénomène, mais c'est nous qui le conduisons. Il en est de même pour ce qui est de l'acte moral. Ainsi, lorsque tout obéit à une loi dans la nature, les êtres raisonnables agissent selon la représentation des lois ; d'où la volonté apparaît comme une raison pratique. En plus, l'imagination permet la schématisation et la synthèse dans les catégories. D'où l'entendement et ses concepts fusionnent, jugent afin d'aboutir à l'unité, ou encore à la synthèse du divers sensible. Le schème de l'imagination est donc « la condition sous laquelle l'entendement fait ses jugements avec ses concepts ». C'est donc dire que chez Kant, l'imagination

¹⁴⁹ *Ibid.*

transcendantale est ce pouvoir qui nous permet originellement de rapporter nos concepts à nos intuitions. En clair, le sujet dispose un pouvoir dans les postulats. Il est autonome à l'image de l'esprit des lumières de Kant, décrit comme étant « la sortie de l'homme de l'esprit de tutelle ». Il ne s'agit pas pour nous d'entrevoir la tutelle uniquement sous deux angles (politique et religieuse) mais, de l'ouvrir jusqu'à la scolastique, et l'idéologie. Kant s'ingénie à ce propos (en transportant la liberté retrouvée dans la morale, et en l'affranchissant du phénomène. Sur cet aspect précis de la question, il affirme :

*Toute chose dans la nature agit d'après les lois. Mais il n'y a que les êtres raisonnables qui aient la faculté d'agir d'après la représentation des lois, c'est-à-dire d'après les principes ou qui aient une volonté*¹⁵⁰

L'homme, en tant que sujet autonome chez Kant, fait de la volonté, le principe sur lequel doit se régler la vraie morale. Si l'imagination et la représentation constituent les valeurs ontologiques de l'autonomie, il y'a donc refus chez Kant de toute soumission à une case étrangère à la raison dans son activité légale. Toutefois, l'autonomie de l'homme serait-elle la justification de la transcendantalité et de la transcendantité de la chose-en-soi ? Mieux encore, par quel moyen passe-t-on de la logique formelle à la logique transcendantale, et quelles en sont les modalités ?

II- LA LOGIQUE TRANSCENDANTALE

Commençons d'abord par la clarification sémantique des concepts de transcendant et de transcendantal pour ensuite établir la transcendantalité et la transcendantité de la chose-en-soi chez Kant. En effet, est dit transcendantal, tout ce qui vient avant l'expérience c'est-à-dire *a priori*, et qui rend l'expérience justement possible. Le transcendant quant à lui, désigne l'être suprême, un être au-dessus de nous et auquel on se rattache, bref un absolu. La chose-en-soi dans sa dimension ontologique, obéit à ces deux concepts. Cette obéissance a donc une nature dont il convient pour nous d'en préciser le sens.

1- La transcendantalité de la chose-en-soi

¹⁵⁰ Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Trad. J. Barni, 1989, p. 40.

Dans la logique transcendantale, le qualificatif « transcendantal » appliqué à la conscience signifie que celle-ci est a priori et donc condition de possibilité de la connaissance des objets. Ainsi que Kant le signale, « j'appelle transcendantale toute connaissance qui, en général, s'occupe moins des objets que de nos concepts *a priori* des objets ». ¹⁵¹ Le transcendantal veut donc dire « possibilité ou encore usage a priori de la connaissance ». Pour Kant, sans la chose-en-soi, les concepts restent vides. Il faut donc appliquer aux concepts purs de l'entendement l'expérience sensible. C'est ce que Kant appelle l'aprioricité.

En effet, les concepts n'entretiennent pas avec l'expérience un rapport d'opposition ; car chez Platon par exemple, parler de connaissance a priori c'est-à-dire transcendantale, revient à distinguer le monde sensible du monde intelligible, qui peut être appréhendé par l'intellect. On parle donc d'intuition intellectuelle. Platon distingue l'idée pure, l'essence, l'immuable et l'éternité, des objets composés, qui à tout moment peuvent subir une décomposition. Puisque les idées sont immuables, alors elles ne se dégradent pas. Nous devons donc comprendre pourquoi chez Platon, « connaître c'est chercher l'archétype à travers la copie » une copie d'ailleurs imparfaite. Or, chez Kant, la transcendantalité pose la nécessité de l'applicabilité des concepts purs de l'entendement au monde sensible, puisque la négation de cette opération, entrainerait inévitablement la négation de la possibilité de connaître. « Que la connaissance commence par les sens », cela ne fait aucun doute. Mais aussi entre la connaissance et l'absolu, il y'a un abîme sous-tendu par ce qui rend possible cette connaissance.

La chose-en-soi reste alors « la représentation d'une connaissance séparée de l'absolu et d'un absolu séparé de la connaissance » ¹⁵². Il y'a donc séparation chez Kant dans l'ordre transcendantal entre la sensibilité et l'entendement, la pensée et l'objet, ou alors la conscience du réel. Le sujet transcendantal de Kant se caractérise par une nouvelle logique, une logique transcendantale, qui apparaît comme « un art de bien conduire sa raison dans la connaissance des choses » ¹⁵³. D'où la démarche kantienne qui conduit de la logique formelle à la logique transcendantale. D'une manière générale, la logique est le lien existentiel entre les propositions. On distingue la logique pure, qui ne s'occupe que du formel, et la logique appliquée qui s'occupe des règles. Selon l'explication donnée par Kant, « elle s'occupe des règles de l'usage de l'entendement sous les conditions subjectives empiriques que nous enseigne la psychologie ».

¹⁵¹ *Idem*, P. 79.

¹⁵² Friedrich, Hegel, *la phénoménologie de l'esprit*, Aubier, Montaigne, 1944, P. 67.

¹⁵³ En assimilation au sous-titre du *Discours de la méthode* de Descartes.

Dans cette perspective, est alors formelle, toute logique pure. Dans ce sens, la logique formelle reste a priori, puisque ses principes ne sont pas empiriques. Elle ne retire rien sur les canons qui orientent l'entendement, et Kant pense qu' « elle ne tire rien de la psychologie qui n'a donc absolument aucune influence sur le canon de l'entendement »¹⁵⁴ Dès lors, cette logique formelle entre dans un rapport divergent avec la logique transcendantale, car, la deuxième n'abstrait pas tout le contenu de la connaissance, mais s'occupe essentiellement de l'origine de celle-ci. La distinction entre la pensée pure et la pensée empirique est ce que Kant appelle la logique transcendantale. La chose-en-soi vue sous l'angle transcendantal, nous permet alors, selon une idée de Philonenko, de « saisir cette essence qui élucide la possibilité de l'existence du phénomène donné dans la sensation, qui est un problème dans la mesure où précisément, elle doit être comprise en ce qui la fonde »¹⁵⁵. Ainsi, « Atteindre la réalité objective, ce n'est pas, pour parler comme Jacobi « Dévoiler » l'existence, mais saisir ce qui rend possible l'existence comme telle en sa nécessité »¹⁵⁶

La chose-en-soi se situe alors par-delà les autres représentations, fonde la connaissance, mais ne peut être connue. Toutefois, en considérant le noumène comme un concept négatif, Kant appelle la chose-en-soi « Concept positif » parce qu'on ne peut pas l'évacuer de l'expérience dans son contenu. Entre les principes et les règles, il admet que la logique formelle prescrit les règles du rapport des concepts aux objets, alors que la logique transcendantale relève de l'aprioricité, c'est-à-dire le possible sensible. Ainsi, une connaissance qui n'est pas organisée par cette logique, et même par les catégories n'existe pas ; la logique transcendantale est pour ainsi dire, la logique de la vérité à des degrés différents. Cependant, il faut reconnaître avec Kant que la logique transcendantale (celle qui borne l'usage des principes à l'expérience) s'oppose à la dialectique (qui fait de la connaissance un usage transcendant). Cette opposition est d'autant plus claire que si elle n'est pas établie, alors « l'entendement court le risque de faire, par de vains sophismes, un usage matériel des simples principes formels de l'entendement pur et de juger, sans distinction des objets qui, cependant, ne nous sont pas donnés et qui ne peuvent peut-être même nous être donnés d'aucune façon »¹⁵⁷

Kant assigne alors un rôle précis à dialectique transcendantale ; pour lui, la dialectique transcendantale est

¹⁵⁴ Kant, *Op.cit.*, P.78.

¹⁵⁵ Alexis, Philonenko, *l'œuvre de Kant, Op.cit.*, P.201.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ Kant, *Op.cit.* P. 83.

critique de l'entendement et de la raison par rapport à son usage hyper physique, critique qui doit dévoiler la trompeuse apparence des prétentions sans fondement de cette faculté et rabaisser son ambition qui se flatte de découvrir et d'étendre la connaissance uniquement au moyen de principes transcendants »¹⁵⁸.

Elle permet à la pensée de surmonter les contradictions. Ce qui n'est pas le cas chez Hegel. Pour le penseur de l'histoire, la dialectique est la science par excellence de la pensée puisque c'est à l'intérieur qu'elle se meut. Ce qui est contradictoire chez lui, c'est plutôt la pensée et le réel, et demandent à être conciliés afin qu'à la fin de l'opposition, l'idée transparait à elle-même.

2- La transcendance de la chose-en-soi

Il est admis dans le sens général que la transcendance fait référence à « une instance extra-intellectuelle mais qui cependant, a une fonction agissante sur la conscience ». Dans un culte, l'on peut parler de « maître » ou « grand-maitre » selon le grade respectif que celui qui domine le culte occupe. En théologie, on fait référence à Dieu, en tant qu'être suprême, au-dessus des autres. En clair, la transcendance c'est l'absolu. La chose-en-soi est donc transcendante en tant qu'elle se trouve au-dessus des éléments qui constituent la couche existentielle. Elle est sa propre détermination, et son propre être. La chose-en-soi est donc une idée au-dessus de toutes autres, ce qui lui fait garder sa nature ontologique. Par transcendance, admettons aussi une élévation qui conduit de la conscience de soi à l'affirmation de l'absolu, à travers une réflexion sur les réalités qui nous entourent.

Nous voulons dire que, si la chose-en-soi est au-dessus de toutes les logiques de par sa nature ontologique, elle peut tout de même s'ouvrir à ces logiques inférieures puisqu'elle les fonde. La chose-en-soi dans l'ordre de la structure et de la classification est au dernier degré selon l'ordre d'élévation. Seulement comme nous l'avons dit chez Kant, bien qu'elle reste insaisissable, elle est le fondement de ce qui peut être connu.

Ainsi, en établissant la différence entre le transcendant et le transcendantal, Kant écrit :

Je fais une observation dont l'influence doit s'étendre à toutes les considérations qui vont suivre et qu'il faut bien avoir devant les yeux : c'est

¹⁵⁸ *Ibid.*

*qu'il ne faut pas nommer transcendantale toute connaissance a priori mais celle seulement par laquelle nous connaissons que certaines représentations (intuitions / concepts) sont appliquées ou possibles seulement a priori*¹⁵⁹.

Cette distinction plus ou moins claire faite par Kant n'est pas aisée à saisir. Nous préférons donc dire qu'il distingue tout simplement les concepts de l'entendement. L'analyse devient alors toute autre : Tandis que les premiers

Eux seuls rendent possible la connaissance et la détermination d'un objet, ils fournissent donc la matière première pour le raisonnement et il n'ya point avant eux de concepts a priori d'objets d'où ils pourraient être conclus »¹⁶⁰.

Les seconds qui renvoient à la raison, « se rapportent à quelque chose ou rentre toute expérience, mais qui n'est jamais en lui-même un objet de l'expérience : quelque chose à quoi nous conduit la raison dans les conclusions qu'elle tire de l'expérience »¹⁶¹. A partir de cette précision, la chose-en-soi joue un rôle fondamental dans la pensée de Kant. La raison et les concepts ne sont plus confus, les idées sont organisées et les principes dans l'expérience sont rendus possibles. L'on peut donc comprendre pourquoi

La raison ne se rapporte qu'à l'usage de l'entendement, non pas il est vrai, en tant qu'il contient le principe de l'expérience possible, mais pour lui prescrire une direction vers une certaine unité dont l'entendement n'a aucun concept, mais qui tend à rassembler dans un tout absolu tous les actes de l'entendement par rapport à chaque objet »¹⁶².

En un mot, par la transcendance, Kant conçoit la chose-en-soi comme le « Totalisant suprême », ce qui donne l'unité à tous les schématismes et à toutes les catégories de l'entendement. Même s'il ne le dit pas clairement, la chose-en-soi demeure pour l'auteur de la critique, « une instance extra- intellectuelle opérante qui surpasse le sujet connaissant ». C'est en accord avec cette conception de l'en-soi, que Bergson, par exemple, reconnaissant les difficultés dans la saisie immédiate des données de la conscience, pense que seul le substantiel peut unir le divers et parvenir à un devenir ; il l'exprime en ces termes :

L'unité de la nature viendrait bien de l'entendement humain qui unifie, mais la fonction unificatrice qui opère ici est impersonnelle. Elle se communique à nos consciences individuelles, mais elle les dépasse. Elle est beaucoup

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ *Ibid.*

¹⁶¹ *Ibid.*

¹⁶² *Op.cit.*, P.269.

moins qu'un Dieu substantiel ; Elle est un peu plus cependant, que le travail collectif de l'humanité. Elle ne fait pas partie précisément de l'homme, c'est plutôt l'homme qui est en elle, comme dans une atmosphère d'intellectualité que sa conscience respirerait. C'est si l'on veut, un Dieu formel, quelque chose qui n'est pas encore divin chez Kant, mais qui tend à le devenir »¹⁶³

Dans cette perspective, c'est en lecteur avisé d'Aristote, Spinoza, Leibniz que Kant reconnaît la transcendance de l'en-soi, ce que ses prédécesseurs avaient nommé l'unité du savoir c'est-à-dire Dieu.

Par ailleurs, il existe une différence chez Kant entre l'apparence, la vraisemblance et le phénomène qui sont pourtant des termes voisins. En effet, la vraisemblance c'est tout simplement une vérité insuffisamment fondée. L'apparence n'est pas le phénomène puisqu'elle n'est pas dans l'objet en tant qu'il est intuitionné mais c'est elle qui nous induit dans l'erreur selon l'illustre formule de René Descartes. Cela dit, les principes de l'entendement sont immanents ; ils doivent seulement être appliqués dans les limites de l'expérience possible. Cela signifie que, quand on les applique hors de ces limites, dit autrement, quand on les rapporte aux choses-en-soi, on fait un usage que Kant appelle transcendantal.

Toutefois, il faut opposer le transcendantal au terme métaphysique. Bien entendu, le terme métaphysique n'ayant aucun contenu ; D'où le concept d'illusion métaphysique. Ce concept est porteur de tout un sens, déjà décliné dans le chapitre précédent. Même si les prolégomènes reconnaissent cette distinction comme l'un des fruits les plus utiles de la critique, Kant appelle les deux termes « Concept » parce que selon lui, le concept se définit toujours par son caractère spontané. Un tel usage de la raison révèle en-elle un pouvoir constituant que son simple usage logique ne mettait justement pas en lumière. Ici, le principe par lequel l'esprit s'élève du conditionné à l'inconditionné est alors nécessairement synthétique ; car, « on passe ici à un autre ordre, et *a priori* puisque nulle expérience ne peut l'engendrer ». Les besoins de la raison semblent créer là où précisément l'entendement et la sensibilité s'arrêtent. Seulement, il s'agit d'une création dans l'illusion qui engendre l'apparence transcendantale. C'est donc l'usage scientifique des catégories qui peut nous conduire à l'expérience limite et nous permettre d'organiser / lier le divers sensible ! La raison peut donc retrouver son usage pratique dans la schématisation et rendre possible l'unité de l'univers.

¹⁶³ Henri, Bergson, *œuvres complètes*, Seuil, 1948, P.P 796-797.

III- L'ANALYTIQUE DES PRINCIPES

On l'appelle encore la doctrine transcendantale du jugement. Elle repose à la fois sur le schématisme des concepts purs de l'entendement, et sur le principe suprême de tous les jugements. En nous appuyant sur Kant, nous allons faire un décryptage de ce lopin conceptuel.

1- Le schématisme des concepts purs de l'entendement

Le schème peut se définir comme étant, un moyen ou un procédé par lequel un concept pur devient effectif par l'implication d'une intuition. Selon Kant, dans toutes les subsomptions d'un objet, (présuppositions) sous un concept, la représentation du premier doit être homogène à celle du second, c'est-à-dire que le concept doit renfermer ce qui est représenté dans l'objet à y subsumer. Dans une explication claire, Kant montre que, le concept empirique d'une assiette a quelque chose d'homogène avec le concept pur et géométrique d'un cercle, puisque la forme ronde qui est pensée dans le premier s'offre à l'intuition dans le second. Mais à quoi correspond concrètement la théorie du schématisme et quelles en sont les implications ?

Dans l'approche kantienne, le schématisme consiste au dépassement des deux grandes théories de la connaissance à savoir l'empirisme et le dogmatisme. Pour les cartésiens, il existe en chacun de nous des idées innées, des vérités communes dès l'origine à tous les êtres humains pour la bonne et simple raison qu'elles ont été créées par Dieu, et données par lui en partage à tous les hommes. C'est du moins la raison pour laquelle Descartes pense que le bon sens est la chose du monde la mieux partagée. Ainsi tout homme est capable, (en fait si son esprit est normal de saisir quelques notions communes en mathématiques : comme par exemple savoir compter, se représenter que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, ou encore que la somme des angles d'un triangle égale à 180 degrés ...

Dans le temps, nous ne sommes plus en présence de telles vérités élémentaires ; car l'idée recherchée c'est l'objectivité. C'est ici et par cette doctrine des idées innées que la théorie de la connaissance échappe au scepticisme.

Sur le plan empirique au contraire, ces idées n'ont pas de sens ; tous nos états de conscience, toutes nos représentations et toutes nos connaissances proviennent toujours en dernière instance de l'expérience. L'essentiel de nos raisonnements se ramène à l'intuition. Dans le cas de l'observation par exemple, je constate pour la première fois que l'eau se met à

bouillir à 100° et j'en déduis qu'il en sera ainsi la prochaine fois. Ceci est donc une connaissance relative, puisque c'est mon expérience.

Contrairement à Descartes, Hume pense que la science est une croyance parmi tant d'autres ; une croyance qui repose sur la thèse selon laquelle l'eau va bouillir ... D'où l'empirisme conduit toujours chez Hume soit au relativisme soit alors au scepticisme. C'est ici que la situation de Kant se précise et demande beaucoup d'attention en ce qui concerne son schématisme. Notre auteur admet la validité de l'argument empirique au niveau psychologique ; c'est-à-dire au niveau de la description du fonctionnement concret de l'esprit. Nous pouvons lire aisément sous sa plume : « Nos représentations, nos images en l'occurrence, sont toujours particulières et toujours immergés dans le temps de la connaissance »¹⁶⁴

A partir de là, les concepts doivent être considérés comme des schèmes, c'est-à-dire comme des méthodes générales de la construction des objets. C'est dire en fait que, la conception de triangle doit être reprise à la base ; car le concept mathématique de triangle, considéré comme schème, n'indique pas une sorte d'image en général, ce qui en effet n'a aucun sens mais il définit en réalité l'ensemble des règles selon lesquelles il faut que je procède concrètement avec un compas et un crayon, pour parvenir à tracer une image de triangle sur une feuille de papier ou un tableau.

Si le concept de triangle est alors véritablement un schème, c'est-à-dire une méthode de construction, il peut être temporisé et particularisé sans perdre pour autant son caractère de validité en tout temps et en tout lieu et pour tout individu. Dans ce sens, le schème du triangle n'est en effet rien d'autre que la série des opérations que j'effectue dans le temps, opérations qui sont nécessairement des opérations concrètes et particulières ; Toutes les opérations ne sont pas tout à fait simples, il y'a l'image qui entre en jeu.

Chez Kant, cette représentation d'un procédé général de l'imagination s'appelle le schème de concept. Pour revenir sur l'exemple du triangle de tout à l'heure, disons qu'il y'a pas d'image d'un triangle qui puisse être jamais adéquate au concept d'un triangle en général. Car, aucune image n'atteindrait la généralité du concept en vertu de laquelle celui-ci s'applique à tous les triangles, rectangles ou non, mais elle serait toujours restreinte à une seule partie de cette sphère.

¹⁶⁴ Kant, cité par Luc Ferry, *une lecture des trois critiques* Grasset, III^e partie.

Le « schème triangle » ne peut jamais exister alors ailleurs en dehors de la pensée. De cette analyse, il en ressort que puisque le temps n'est que la forme de l'intuition, par conséquent des objets comme phénomènes, ce qui en eux correspond à la sensation est la matière transcendante de tous les objets comme chose-en-soi. Kant parle à ce propos de la « choséité », synonyme de réalité pure. On distingue alors :

- Le schème de la substance : c'est la permanence du réel dans le temps c'est-à-dire la représentation de ce réel comme un substrat de la détermination empirique.
- Le schème de la cause et de la causalité : il consiste en la succession du divers, en tant qu'elle est soumise à une règle.
- Le schème de la communauté : réciproque avec la causalité et les règles en général.
- Le schème de la possibilité : c'est l'accord et la détermination d'une chose par rapport à un temps quelconque.
- Le schème de la réalité : qui existe dans un temps particulièrement déterminé.
- Le schème de la nécessité : qui existe en tout temps.
- Le schème de chaque catégorie : on y trouve la quantité, la production d'un objet, la qualité ...

La résultante à cette énumération schématique est que, le schématisme de l'entendement, opéré par la synthèse transcendante de l'imagination, ne tend à rien d'autre qu'à l'unité de tout le divers de l'intuition dans le sens interne, et ainsi, indirectement à l'unité de l'aperception comme fonction qui correspond au sens interne.

Pour Kant, les schèmes des concepts purs de l'entendement sont donc les vraies et les seules conditions qui permettent de procurer à ces concepts un rapport à des objets, par suite une signification. Les catégories ne sauraient avoir en définitive aucun autre usage empirique possible, puisqu'elles servent simplement à soumettre, au moyen des principes d'une unité nécessaire *a priori* les phénomènes aux règles générales de la synthèse et de les rendre propres à former une liaison universelle dans une expérience. Même si les schèmes de la sensibilité réalisent tout d'abord les catégories, ils les restreignent aussi, c'est-à-dire qu'ils les limitent à des conditions qui sont en dehors de l'entendement.

Nous pouvons donc affirmer que « le schème n'est proprement que le phénomène ou le concept sensible d'un objet, en tant qu'il s'accorde avec la catégorie »¹⁶⁵ Dans l'histoire de la philosophie, la conception kantienne du concept comme schème représente une véritable révolution. Avec elle, de manière simple, la connaissance n'est plus pensée essentiellement comme une contemplation, une theoria, mais comme une activité.

Il faut sortir du vocabulaire de la vision pour entrer dans celui de l'action : connaître c'est « Synthétiser » mieux encore comme le précise lui-même Kant, « Penser, c'est juger » ; c'est relier les représentations en suivant les règles. L'on pourrait dire qu'en ce point de la théorie kantienne de la connaissance, la pratique prend le pas sur la théorie de sorte que, désormais la pensée apparaît comme une construction, thème que reprendra souvent l'épistémologie contemporaine qui tient volontiers, selon le fameux mot de Bachelard, que «Rien n'est donné, tout est construit ».

Soulignons enfin que, la portée de la théorie du schématisme chez Kant n'est plus à démontrer ; le schématisme nous permet de récupérer un concept abstrait et le rendre réel dans notre conscience. Il nous permet aussi de saisir le fondement ultime de la critique en question de la métaphysique. A titre d'illustration en métaphysique, dans les prétendues « preuves » de l'existence de Dieu, nous manipulons un concept, celui d'un être suprême, auquel aucune image sensible ne peut jamais correspondre adéquatement. Dit autrement, la métaphysique ne peut dans cette logique jamais se constituer en connaissance véritable ! Par conséquent, pour reprendre une phrase que l'auteur affectionne, « Il est impossible de pratiquer intellectuellement le discours métaphysique, de lui donner une signification (...) on ne peut se faire une image de Dieu (sauf à sombrer dans l'anthropomorphisme le plus plat). Personne, pour donner un exemple peu contestable, n'a jamais réussi à se représenter concrètement ce que pouvait signifier pour un être fini la connaissance du troisième genre selon Spinoza.

La métaphysique apparaît ainsi comme un langage qui se développe tout entier au mépris des exigences de compréhension et de sens qui sont celles de la conscience réelle des hommes »¹⁶⁶ Pour Kant, c'est au nom des exigences et non pas par irrationalisme que la raison métaphysique doit être déconstruite. Ce projet réussi, il faut laisser la place au principe suprême de tous les jugements analytiques.

¹⁶⁵ Kant, *Op.cit.*, P. 157.

¹⁶⁶ Kant, *Idem*.

2- Le principe suprême de tous les jugements

La distinction faite entre le jugement synthétique et le jugement analytique par Kant est potentiellement soutenable, mais pas de façon automatique ; car l'auteur selon sa démarche, il faut encore marquer un temps d'arrêt sur le concept même de jugement.

En effet, **le jugement est la représentation d'un rapport entre deux concepts.** C'est la définition qui advient dans la deuxième édition de la *critique de la raison pure*. Kant n'est donc pas satisfait de la définition du jugement par les logiciens, ce qui l'amène à proposer une autre : « C'est un rapport qui est objectivement valable ». Ainsi, l'explication de la possibilité de jugements synthétiques est alors un problème dont n'a pas du tout besoin à s'occuper la logique générale encore moins d'en connaître l'identité. Mais comme le pense Kant, dans une logique transcendantale, c'est l'affaire la plus importante de toutes et c'est même la seule tâche quand il est question de la possibilité de jugements synthétiques *a priori* ainsi que des conditions et de l'étendue de leur valeur. C'est en fait après avoir accompli ce travail qu'une telle logique peut remplir son but, bref déterminer l'étendue et les limites de l'entendement pur.

Le principe suprême de tous les jugements chez Kant repose alors sur la théorie selon laquelle

Pour qu'une connaissance puisse avoir une réalité objective, c'est-à-dire se rapporter à un objet et y trouver sa signification et sa valeur, il faut que l'objet puisse être donné de quelque façon ; sans cela les concepts sont vides et bien qu'on ait vraiment pensé par leur moyen, on n'a en fait que jouer avec des représentations¹⁶⁷

Il faut donc éviter chez Kant de rapporter la représentation à l'expérience, qu'elle soit réelle ou possible. Pour lui, l'espace et le temps mêmes, si purs de tout empirique que puisse être ces concepts et si certain qu'on soit qu'ils sont représentés complètement *a priori* dans l'esprit, seraient pourtant sans valeur objective et sans aucun sens ni signification, si justement l'on n'en montrait pas l'application nécessaire aux objets de l'expérience. Vu sous cet angle, l'expérience reposant sur l'unité synthétique des phénomènes, alors, leur

représentation n'est même qu'un simple schéma qui se rapporte toujours à l'imagination reproductrice, laquelle y fait entrer les objets de

¹⁶⁷ Kant, *Op.cit.* P. 160.

l'expérience sans lesquels ces concepts n'auraient aucune signification ; et il en est de même pour tous les concepts sans distinction ¹⁶⁸

Dans le principe du jugement chez Kant, nous voyons clairement la difficulté qu'éprouve la métaphysique à s'exprimer, et par ricochet les possibilités de saisir les choses en soi. Cela se justifie par le fait que des trois éléments qui déterminent le jugement, la chose-en-soi ne se retrouve ni dans l'expérience de la présentation, encore moins dans l'application nécessaire de l'expérience aux objets, non même pas dans l'unité synthétique des phénomènes. Il existe seulement à la base de chaque expérience les principes de la forme *a priori* du jugement, si vous voulez quelques règles générales de l'unité de la synthèse des phénomènes. D'après une autre idée de Kant, la réalité objective de ces règles, prise comme conditions nécessaires, peut toujours être montrée dans l'expérience et même dans la possibilité de l'expérience. C'est donc dire qu'en dehors de ce rapport, les propositions synthétiques *a priori* sont totalement impossibles parce que celles-ci ne possèdent pas de moyen terme, c'est-à-dire aucun objet pur (au sens kantien du terme), qui puisse permettre à l'unité synthétique de ces concepts de démontrer sa réalité objective. Le jugement reste possible alors dans l'espace-temps, orienté par les catégories sous le couvert du schème. C'est aussi le seul possible de la connaissance, par le biais de l'expérience. Emmanuel Kant exprime cette idée, lorsqu'il affirme :

L'expérience en tant que synthèse empirique étant donc, dans sa possibilité, l'unique mode de connaissance qui fournit la réalité à toute autre synthèse, celle-ci n'a-elle-même à titre de connaissance a priori, de vérité (accord avec son sujet) qu'à la condition de ne contenir rien de plus que ce qui est nécessaire à l'unité synthétique de l'expérience en général.

Cette affirmation, faut-il le rappeler signifie que le principe suprême de tous les jugements synthétiques est que tout objet est soumis aux conditions nécessaires de l'unité synthétique du divers de l'intuition dans une expérience possible. Ainsi des jugements synthétiques *a priori* restent possibles chez Kant à condition de rapporter à une connaissance expérimentale possible en général les conditions formelles de l'intuition *a priori*, ainsi que la synthèse de l'imagination et son unité nécessaire dans une aperception transcendante, et que nous soyons capables d'entrevoir dans ce principe, l'idée selon laquelle

¹⁶⁸ Kant, *Ibid.* P.161.

*les conditions de la possibilité de l'expérience en général sont aussi des conditions de la possibilité des objets de l'expérience et ont pour ce motif une valeur objective dans un jugement synthétique a priori*¹⁶⁹

Ainsi compris, retenons que chez Kant, le jugement garde son statut ontologique ; il pose dans l'être le rapport des deux termes. S'il est vrai que l'être se conçoit et se définit uniquement dans son rapport avec l'existence, il reste aussi vrai que le sens de la copule est en définitif existentiel. On ne parle plus de la modalité du jugement, mais de son sens, sinon, son essence.

C'est d'ailleurs le privilège du jugement, ce qui est en fait l'acte principal de l'intelligence, celui auquel les deux autres conceptions et raisonnements) sont ordonnés. Voilà ce qui nous permet, du moins à notre niveau, d'englober les idées qui servent de base à la théorie kantienne. Kant trouve les catégories en partant du jugement, justement parce que celles-ci sont des principes fondamentaux et transcendants, c'est-à-dire les principes de possibles possibilités.

CONCLUSION PARTIELLE

Il s'est agi pour nous dans cette partie, de procéder à l'élucidation conceptuelle et à la clarification de la pensée d'Emmanuel Kant. Nous avons donc pu mettre en lumière le véritable statut qu'occupe la chose-en-soi dans l'élaboration de la connaissance ainsi que dans la liaison du divers sensible. Pour y arriver nous sommes partis d'abord de la conception kantienne de la chose-en-soi. Même si l'auteur ne donne lui-même aucune définition claire du concept, les passages où le terme est employé nous permettent de comprendre l'en-soi comme une idée, qui sert de fondement et de cause à tous les phénomènes. Son caractère principal est donc qu'elle est distincte du phénomène. Dans ce sens, si le phénomène est une représentation

¹⁶⁹ Kant, *Idem*. P.162.

qui existe en nous, alors la chose-en-soi existe indépendamment de nous. Bien plus, comme toute connaissance est bornée aux phénomènes, la chose-en-soi reste donc inconnaissable. C'est du moins ce qui ressort de notre premier chapitre. Par la suite, nous montrons au chapitre deux comment Kant soumet le connaître aux données empiriques. A ce niveau, l'auteur fait la distinction entre la chose-en-soi, le phénomène et le noumène.

Pour lui, le noumène, quand il est pris au sens positif désigne l'objet d'une intuition intellectuelle que nous n'avons pas, qui est possible mais reste problématique quant à l'usage de la raison. Il y'a donc identité de l'en-soi dans l'ordre transcendantal. C'est la raison pour laquelle l'auteur de la critique orchestre une démarche dont le mobil fondamental est de postuler dans la raison pratique, ce qui relève de l'inconditionné. Dans le troisième chapitre, nous faisons l'archéologie de la critique, en partant de l'esthétique transcendantale jusqu'à l'analytique des principes, encore appelée l'idéalisme transcendantal, en passant par logique transcendantale. Ce qui nous permet d'entrevoir les éloges que Kant fait aux jugements synthétique et analytique et comment il aborde la question relative à Dieu, l'âme, la liberté. La transcendantalité et la transcendance sont alors les deux éléments qui forment la logique transcendantale. Selon Kant, l'univers sensible s'organise à partir des catégories qui trouvent leur fondement dans le schématisme ; le schème étant un procédé à partir duquel un concept pur devient effectif, par l'implication d'une intuition. Mais alors, au regard de la rigueur méthodologique, de son propre système de pensée et des logiques ontiques, le concept kantien de la chose-en-soi reste problématique, mais alors très problématique. Nous voulons dire qu'il n'est pas d'interprétation systématique de Kant qui n'ait pris position sur l'épineuse question de la chose-en-soi. Ce sera d'abord le cas de F.H. Jacobi, le premier à avoir vu dans la chose-en-soi, la difficulté centrale de la critique.

Nous aurons donc à reconstruire les grandes lignes de son argumentation, non sans rappeler au passage l'importance de la figure de Jacobi dans la formidable joute intellectuelle qu'il a lui-même initiée en Allemagne à savoir la querelle du panthéisme. Cette querelle va meubler le volet critique de notre travail au-delà des confusions apparentes relevées également dans la pensée d'Emmanuel Kant.

**DEUXIEME PARTIE :
EVALUATION CRITIQUE DE LA PENSEE DE
KANT AU SUJET DE LA CHOSE-EN-SOI**

INTRODUCTION PARTIELLE

La philosophie de Kant, au regard de son autorité scientifique apparaît comme un véritable repère pour toute entreprise philosophique. Sans doute, on pourrait ne pas être loin de la vérité si nous soutenons que le kantisme est relativement considéré comme « l'atmosphère de la philosophie », puisque le kantisme prospère assez dans la philosophie contemporaine.

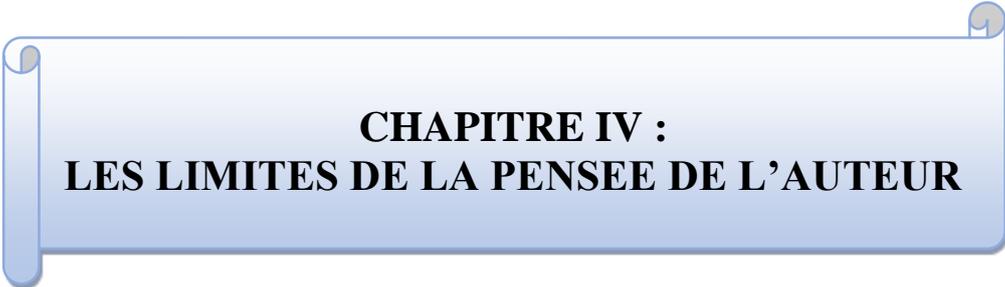
En effet, dans ses grandes lignes, Kant nous a démontré d'une façon définitive et radicale qu'on ne peut atteindre les vérités métaphysiques par les méthodes et les concepts de la science physico-mathématique. Il a donc établi l'impossibilité d'une métaphysique dogmatique, à sa manière c'est-à-dire d'une métaphysique à la fois rationaliste et réaliste, d'une métaphysique qui « non seulement s'avance sans avoir fait la critique de son instrument, la raison, mais surtout, car c'est là le fond, qui réussisse à connaître par la raison pure, indépendamment de toute expérience des réalités métaphysiques »¹⁷⁰. Nous avons donc souligné la pertinence et la validité de la doctrine de Kant, axée sur la destruction du rationalisme wolffien, qui pense que la raison est la source de toute connaissance, de la science, et de tout ce qui se développe *a priori*. Cependant, notre intention n'est pas d'annexer Kant, encore moins de le réfuter, de le déconstruire au sens nihiliste du terme; car l'annexion est un procédé en science beaucoup plus élégant, certes que la réfutation.

Notre tâche consiste à appliquer à Kant le principe aussi commode que dangereux qu'il applique lui-même à Platon à savoir « qu'un philosophe peut en comprendre un autre mieux qu'il ne s'est compris lui-même ». Il s'agit d'un fatalisme reconnu dans toute entreprise philosophique. Dès lors, s'il est vrai que le plus grand éloge qu'on peut attribuer à un philosophe c'est de le critiquer, la critique ici vise la reconnaissance d'une valeur éminente qu'on retrouve chez notre auteur. Dans ce sens, en restant au même niveau de généralité, l'entreprise de Kant nous semble compromise par un double défaut : d'une part par ce qu'il s'est enfermé dans un univers de pensée étroitement limité, et d'autre part nous récusons un certain dogmatisme de la science. Nous allons alors évaluer Kant dans la discrétion de ces nuances, et déboucher sur la portée épistémique de sa pensée en ouvrant la chose-en-soi vers la voie de la postérité. Aussi, verrons-nous que Salomon Maïmon est avant Fichte, le philosophe qui aura le plus ambitieusement tenté d'affranchir l'idéalisme transcendantal du résidu dogmatique que représente pour lui le concept de chose-en-soi. Il s'agit d'examiner les principales thèses de son

¹⁷⁰ Roger, Verneaux, *Critique de la critique de la raison pure de Kant*, pp.8-9.

Essai sur la philosophie transcendantale, texte publié en 1790, et dont la fameuse théorie des différentielles, qui réinterprète la dépendance de la sensation envers un donné préalable comme une activité inconsciente de l'entendement.

Nous pouvons aussi entrevoir pourquoi, cette tentative de tirer le kantisme en direction d'un idéalisme intégral a échoué et a conduit plutôt Maïmon à une conclusion sceptique quant à la possibilité de la philosophie de réduire l'objet à sa seule genèse par les opérations de l'esprit. Ces positions consolidées par Jacobi et Maïmon, contribuent en l'élucidation d'un conflit apparent entre la thèse du fondement transcendantal de l'objectivité et la thèse d'un fondement réel des phénomènes. Des deux auteurs, nous allons retenir la double signification de l'extériorité à savoir, l'extériorité dans l'espace et l'extériorité par rapport à nos représentations.



CHAPITRE IV :
LES LIMITES DE LA PENSEE DE L'AUTEUR

La pensée de Kant revêt quelques limites dont il convient d'en préciser le sens. Ces limites se fondent sur les contradictions manifestes qu'on retrouve dans celle-ci, et sur l'éloge qu'il fait à la raison, en la posant comme le modèle absolu de connaissance humaine, et en la bornant dans les simples limites de l'expérience. Ainsi, Kant avait-il pensé au statut de la chose-en-soi en dehors de la méthode hypothético-déductive ? L'objectivité peut-elle se limiter aux seuls principes des chiffres ? Mieux encore, la science physico-mathématique n'est-elle pas un obstacle à la saisie de l'inconditionné ?

Nous voulons dire que, non seulement le problème de la chose-en-soi est l'un des thèmes les plus complexes de la pensée de Kant, mais aussi, il pose la question de la cohérence même du kantisme. En effet, sur le plan méthodologique, (à moins d'aboutir aux impasses théoriques) il est difficile de concilier la thèse fondamentale de la philosophie transcendantale, celle qui voudrait que, l'objectivité de l'expérience repose sur une synthèse *a priori* au sein de nos représentations, et la position d'une chose-en-soi comme principe d'une donation réelle des phénomènes. Ainsi, en donnant une interprétation d'ensemble au statut véritable de la chose-en-soi, une lecture de la *critique de la raison pure* nous amène à penser que la philosophie transcendantale n'est en aucun cas le dépassement de l'antinomie de l'idéalisme et du réalisme qui semblerait-il, traversent en occupant la pensée de notre cher Kant. Exposons tour à tour les apories de cette philosophie.

I- LA METHODE HYPOTHETICO-DEDUCTIVE COMME OBSTACLE A L'ACCES A LA CHOSE-EN-SOI

Nous reprochons à Kant à ce niveau de mécaniser l'esprit humain, en l'amenant à déduire les réponses à partir d'un certain nombre d'hypothèses.

En plus, il y'a chez Kant une forme d'impérialisme de la raison, une et universelle, qui se pose comme seule voie d'accès à la vérité. Dans ce sens, la raison devient bornée et limitée dans les formes *a priori* de la sensibilité et Kant entre en contradiction avec le « sapor Aude » qui pose le sujet pensant comme un être absolument libre.

1- Les apories de la méthode en question

Dans l'impossibilité de pousser plus loin la raison et d'édifier un système purement rationaliste, Kant limite la connaissance aux bornes de l'expérience. Or, il n'existe pas d'appareil formel pouvant mesurer le degré d'évaluation de la raison, puisque chacun en fait

usage à sa manière. La méthode hypothético-déductive est donc limitée et se pose comme un véritable obstacle à la saisie de l'inconditionné. Kant a ainsi catalogué la raison dans le sillage d'une relation de cause à effet.

Notre analyse est que la méthode hypothético-déductive est sur le plan logique illégitime, car comme l'avait déjà formulé David Hume, aucune série d'observations ne peut permettre d'affirmer l'universalité d'un phénomène observé. C'est donc dire qu'aucun résultat établi par cette méthode n'est radicalement vrai et sûr ; il est à jamais probable et approximatif. Dans ce sens, toute connaissance basée sur le primat de l'expérimentation comme le pense Kant, apparaît pour nous comme un mythe. Nous reprochons à juste titre à l'auteur, le refus d'admettre en l'homme cette capacité d'élévation par laquelle l'énergie le transporte à une dimension largement au-dessus de la raison. Par-là, nous refusons d'abdiquer notre liberté devant une objectivité suspecte et soi-disant définitive de la science déjà faite par Kant.

En plus, dans *la rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Hebga s'oppose au statut que Kant assigne à la raison. Pour lui, la raison se veut globalement relative et est déterminée suivant les niveaux d'interprétation de la réalité. Selon une idée développée par Ndzengue Louis Marie,

Le statut de la raison chez Hebga est posé dans sa relativité et sa plasticité avec le support d'un langage qui, selon lui, est une convention sociale librement établie entre les membres d'une communauté donnée. En dehors de cette communauté, la convention est incompréhensible et peut-être même ridicule¹⁷¹.

Si pour Kant, l'irrationnel commence aux limites de la raison, Hebga pense plutôt qu'il existe un rite d'illumination qui permet de voir les mystères et les réalités cachés. C'est donc dire que la méthode hypothético-déductive reste sur l'observation empirique et ne permet pas de démystifier d'autres dimensions du réel. Aussi, doit-on comprendre avec Karl R. Popper que la méthode hypothético-déductive ne peut permettre d'aboutir à une connaissance de type scientifique, puisqu'elle procède par vérification et justification des théories par l'exemplification; c'est la raison pour laquelle la science est pour lui une discipline conjecturale, c'est à dire, qui évolue par « essais et erreurs ».

Il est donc absurde d'établir l'universalité logique d'un énoncé particulier à partir de la somme des observations effectuées, mais, par contre, nous pouvons établir la fausseté à partir

¹⁷¹ Louis Marie, **Noula**, *du statut de la raison; Essai sur l'archéologie de la conceptualité chez Meinrad Hebga*, mémoire présenté en vue de l'obtention de la maîtrise en philosophie, UY1, 2008, p.43.

d'une seule observation contradictoire avec l'hypothèse formulée. Kant omet donc le principe selon lequel, l'hypothèse théorique doit préexister à l'observation empirique que seule l'observation a posteriori est susceptible de servir la construction scientifique; Popper le souligne lorsqu'il affirme : « on part de la théorie, on ne se sert de l'observation que pour tenter de l'infirmier »¹⁷².

En clair, la science se construit donc d'abord et avant tout sur la base de l'audace spéculative du chercheur, « loin de toute prudence empiriste naïve, prônant le seul recours aux enquêtes, sans spéculation théorique préalable »¹⁷³ Par ailleurs, si la méthode hypothético-déductive était aussi sûre que Kant le pense, pourquoi avoir substitué le savoir par la croyance ? En effet, il va de soi que la suppression du savoir doit se concevoir d'une façon relative. Chez Kant, il n'en est pas question ! Il fonde le savoir dans le domaine physique et estime nécessaire de le supprimer dans le domaine métaphysique, à l'égard des vérités que paraît exiger la vie morale, à savoir l'immortalité de l'âme, et l'existence de Dieu. Même s'il n'est pas possible de "croire" et de "savoir" au même moment, la substitution kantienne du savoir par la croyance nous amène à le suspecter de vouloir, en pleine éclosion de la pensée par les lumières, nous faire rentrer à l'ère médiévale où la foi « éclairait » la raison.

Nous voulons dire que Kant aurait pu faire la même chose pour saisir l'en-soi c'est-à-dire, laisser la raison qui en est inapte et développer autre mécanisme comme il l'a fait pour la croyance. Roger Verneaux pense à juste titre que la formule de Kant doit être inversée : « l'idéal serait d'abolir la foi pour que règne le savoir ». Mais, s'il y'a des réalités qui sont en-soi inaccessibles à la raison, la foi devient pour Kant le seul moyen ou chemin ouvert aux vérités qui ne sont pas démontrées et encore moins démontrables. À ce niveau, la difficulté majeure qui réside dans la finalité de la critique est que, Kant en fait ne remplace pas le savoir par la foi délibérément, mais il le fait pour accomplir son projet critique à savoir délimiter l'étendue, les possibilités du connaître. Dans ce sens, note opportunément Roger Verneaux, faire place à la foi peut être le but de Kant, mais pas le but de son œuvre. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle, il affirme :

La critique a montré que le savoir est limité aux phénomènes ; mais certaines vérités transcendantales sont indispensables à la vie morale. La morale pose

¹⁷² Karl, Popper, *Conjecture et réfutation*, J.Vrin, 1986, p. 28.

¹⁷³ Arnaud, Boyer, « Karl Popper » in: S. MESURE, P. SAVIDAN, DIR. *Le dictionnaire des sciences humaines et sociales*, P.U.F, 2006, PP.863.

*donc certaines thèses métaphysiques en dehors de la sphère du savoir, par la foi*¹⁷⁴.

Mais alors, notre inquiétude reste. En effet, s'il est vrai que la morale a vraiment besoin des vérités métaphysiques, la critique ne peut-elle pas autoriser la raison de les établir ? À cette question, nous voyons une paraisse épistémologique dans la pensée de Kant que lui-même justifie en ces termes :

*Si l'on demande à l'homme vertueux pourquoi il affirme l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu, il répondra : par ce que je veux qu'il en soit ainsi, par ce que j'en ai besoin et que c'est mon intérêt*¹⁷⁵.

Kant fait montre une fois de plus d'une attitude à la fois complaisante et hasardeuse, en affirmant ce qu'il ne voit pas et uniquement par ce qu'il veut que cette chose existe empiriquement. Il s'agit donc chez notre auteur d'un dérèglement de l'esprit, selon l'illustre formule de Bossuet. Kant entre ainsi en contradiction avec son « s'apare Aude ! » puisque pour nous, la foi pratique est une démarche aveugle qui n'est pas digne d'un homme. C'est dire aussi que, Devenir un homme, se connaître c'est-à-dire prendre conscience de soi, est un processus qui s'apprend comme un métier. Se réaliser, c'est une conquête. Le sujet qui entreprend cette démarche, doit s'appliquer dans son existence, conformément à sa recherche, sinon il lui sera impossible d'arriver au bout du tunnel.

C'est ce qui se passe dans la méthode hypothético-déductive. Celle-ci n'a aucun pédagogue spirituel c'est-à-dire un maître, qui peut amener l'homme à explorer la connaissance de soi et de l'en-soi tel que présenter dans les textes sacrés les plus divers et diversifiés, les mythes, les fables et même les récits d'expériences offerts par certaines divinités. Or, en nous référant à ces textes, l'homme se situe à l'intérieur de l'évolution qu'il poursuit. Chez Hegel une fois de plus, de tels récits sont d'une grande importance. La méthode hypothético-déductive, ne laisse pas l'homme répondre à sa propre condition. C'est une technique qui semble s'occuper d'une seule dimension de l'homme à savoir sa dimension corporelle. Or, c'est le mental qui classe et raisonne ; c'est l'intellect qui choisit et décide, et c'est la conscience qui élabore et construit. Ce que Kant ne refuse pas du moins (dans les catégories). Mais comment comprendre le refus de l'intuition intellectuelle ? Logiquement il devient donc impossible

¹⁷⁴Roger, Verneaux, *Op.cit.*, p.181.

¹⁷⁵ Kant, *Critique de la raison pratique*, p. 153.

d'être en accord avec soi-même dans l'ignorance totale de soi. La méthode hypothético-déductive cristallise la pensée et celle-ci manque désormais à ses projets. Elle influence les attitudes, absorbe l'attention et par conséquent distrait l'essentiel. Suivant l'expression de Montaigne, « Prendre conscience de soi exige une démarche en avant, orientée vers cette découverte : Trouver la clé de soi-même ». Dans ce sens, suivant cette pensée, il devient difficile à l'homme de trouver la clé de sa destinée dans les hypothèses de Kant.

Nous sommes donc plongés dans une « condition singeresse et imitatrice » selon la terminologie de Montaigne. C'est la raison pour laquelle, critiquant la posture limite de l'homme, Marie-Madeleine Davy justifie l'idée d'une connaissance de soi, à condition que l'homme ne soit dépendant d'aucune entité qui le dogmatise. Sur cet aspect précis de la question, elle affirme :

L'homme en marche vers la connaissance doit donc tenir compte de ce qu'il est, ce qui ne signifie point qu'il n'a pas à lutter et à se modifier lui-même. On peut creuser le lit d'un fleuve ou l'endiguer, on peut le faire dévier de son cours normal, on ne change pas sa source, ni la qualité de ses eaux ; celles-ci dépendent du lieu de sa naissance, des terres dont il émerge et celles qu'il baigne dans son parcours.¹⁷⁶

C'est dire en fait que l'homme est un être de possibles et de multi possibilités. Son erreur est d'accepter les greffes d'une science déductive. Or, notre auteur admet quand même qu'il est doué de raison. Dès lors, si l'homme se reconnaît par l'instance normative suprême de la raison, la liberté et l'esprit de créativité, peut-on encore parler de liberté humaine dans un système kantiste dans lequel la raison est un simple principe régulateur ?

2- Le problème de la raison auto-suffisante

Si le moi empirique est connaissable, le moi spirituel, c'est-à-dire le noumène, au sens positif du terme, la chose-en-soi, échappe à cette investigation. Sa personnalité n'étant jamais identique en raison des nouvelles expériences qui la transforment à chaque étape, voire même à chaque instant de son existence, l'homme se pense et se considère d'une façon différente. Ainsi, il se voit constamment et ce de façon répétitive comme tout autre.

C'est donc dire que, en fait, ses attachements et ses détachements se modifient en fonction de son « moi », sa raison. Seulement, dans la traversée de ses étapes provisoires, son

¹⁷⁶ Marie Madeleine, Davy, *La connaissance de soi*, P.U.F, 1976, P. 51.

erreur (qui est en effet l'erreur de la raison), est de considérer ces étapes comme des étapes dans lesquels il se pense installé. A ce propos, Kant semble oublier que, la destinée humaine est de marcher toujours, toujours et encore ; et aussi que,

*L'éternelle impuissance d'atteindre les bornes de sa puissance
soit la marque de sa grandeur et non de sa misère. L'homme est cet infini
qui s'échappe à lui-même, toujours plus grande que ce qu'il se sait être,
toujours au-dessus de ce qu'il fait.*¹⁷⁷

La raison ne semble pas obéir à ce modèle de réflexion impulsé par Jules Lagneau dans ses Fragments. La connaissance n'a de sens chez Kant que si la raison se borne aux intuitions pures, c'est-à-dire les formes a priori de la sensibilité, que sont l'espace et le temps. Cependant, nous constatons que cette raison-modèle ne prend pas en compte la contextualisation des valeurs propres à chaque peuple, en l'occurrence, celle des cultures africaines. C'est donc une raison polémique du fait que, seule, elle veut imprimer la marche de l'histoire indépendamment de la diversité culturelle. En face d'un tel risque, celui de la prédation de la raison unique, Hebga affirme :

*Il existe un seul moyen préventif contre l'impérialisme métaphysique qui est en même temps une faute méthodologique grave : la contextualisation, et pour nous ici la découverte de nos conceptions anthropologiques pluralistes*¹⁷⁸.

Dans cette perspective, cette tentative de rupture avec le divers, avec le pluralisme, fait sans doute de la raison une idole, au risque de s'ériger en dogme. Aussi, y'a-t-il dans la philosophie kantienne, la tentative de rupture avec la subjectivité créatrice qui fait de l'homme un *homo faber*, selon le schéma de l'éternel retour de Nietzsche.

En effet, « si la philosophie par son caractère n'a jamais fait le premier pas pour échanger l'habit ascétique du prêtre contre le léger costume des conventions des journaux », c'est précisément parce que, comme le pensait Karl Marx en 1842, les philosophes sont les fruits de leurs époques, de leur peuple. Justement, chaque penseur appartient à une ère culturelle bien connue. En fait, on identifie chacun d'entre nous par un acte sur lequel sont inscrit son nom, l'année, le jour et le lieu de naissance. Nous appartenons à un espace-temps précis qui nous singularise, nous essentialise et nous spécifie. C'est dire qu'il existe toujours

¹⁷⁷ Jules, Lagneau, *Célèbres leçons et fragments*, P.U.F, 1966, P. 14-15.

¹⁷⁸ Hebga, Meinrad, *Op.cit.*, p. 130.

une contextualisation à partir de laquelle s'émancipe la réflexion humaine ; car, nous ne pouvons saisir l'homme que dans sa singularité. Schlanger le souligne à juste titre lorsqu'il affirme :

*Il est incorrect de porter un jugement sur une structure métaphysique en l'extrayant de son contexte, en l'isolant du milieu dans lequel elle a été fourrée, pour la déclarer insensée et sans signification par rapport à une actualité, celle de l'homme qui porte le jugement, et qui est elle-même aussi passagère que tout contact historico-culturel*¹⁷⁹.

Il est donc clair que le péché de la conception kantienne de la raison, une et universelle, est de se présenter comme modèle absolu de rationalité. Elle reste le seul instrument capable de dire le réel, et déterminer la possibilité du connaissable.

Dès lors, si le dualisme a permis à l'Occident d'ériger une rationalité qui lui permette de se développer sur tous les plans, l'anthropologie africaine elle, est au moins pluraliste ; pour être explicite, elle est au moins triadique. Ainsi, elle s'étend dans le vaste champ de la culture afin de saisir les divers rapports que l'homme entretient avec lui, les autres, la nature et même l'absolu.

Les limites d'une foi rationnelle résident donc dans le fait qu'elle cherche des vérités qui lui sont convenables. Cependant, si l'homme s'étonne encore, c'est parce que la raison ne lui a pas encore procuré tout ce dont il a besoin pour reculer les bornes de son ignorance jusqu'à la frontière de l'insaisissable. Contrairement alors à ce que pense Kant, il est aisé pour nous de dire à la suite de M. Alexandre que, « ce qui manque à l'homme, c'est la connaissance pure, la raison »¹⁸⁰.

En plus, si la raison est l'unité de la mesure entre les hommes, symbole de l'échange et de la contradiction, en même temps qu'elle s'annonce dans un discours ordonné, il va sans dire que l'activité philosophique définie comme pensée de l'absolu, en dopant cette raison d'un trop plein de pouvoir et d'orgueil, apparaît comme un vice qui limite le chercheur à ne s'interroger que dans les zones conventionnées à savoir l'espace et le temps. Ainsi compris, lorsque Kant range la chose-en-soi, l'inconditionné dans le registre des recherches dépourvues de fécondité philosophico-scientifique, lui-même apologise une forme de rationalité qui n'a rien à voir ni avec la pluralité des cultures, encore moins avec la vision du monde des autres peuples.

¹⁷⁹Jacques, Schlanger, *La structure métaphysique*, PUF, 1975, p. 11.

¹⁸⁰Martin, Alexandre, *Lecture de Platon*, bordas, mouton, 1968, p.42.

Il appelle alors irrationnel, le grand ensemble nouménologique ; or, au regard de l'influidité du temps, de son caractère irréversible, qu'est-ce que l'homme peut y saisir au point d'en parler valablement ? Le temps n'est-il pas la forme de notre impuissance ? Pour nous, la philosophie en tant qu'interrogation sur le sens, doit ignorer le conflit entre le rationnel et l'irrationnel. Dans son souci de clarification et d'élucidation du réel, elle doit prendre en charge les deux réalités car, ce que nous appelons en fait irrationnel, est aussi immanent à la raison, c'est-à-dire, c'est l'autre de la raison. L'irrationnel se présente ainsi, comme ce qui suscite une profonde interrogation philosophique, car l'homme veut démystifier le réel afin d'en devenir le maître. Nous pouvons donc déduire que, la rationalité qui ne dialogue pas avec les autres et qui s'en exclut foncièrement, crée le véritable irrationnel. Cette rationalité étalon se justifie par le modèle de pensée qu'elle impose comme référentiel.

Dans ce geste, « *il est clairement question de libérer ce que la raison avait voulu asservir, en faisant resurgir l'autre, nié ou oublié par une subjectivité qui se posait comme l'absolu* »¹⁸¹.

En outre, dans sa réflexion sur la rationalité, Jean Bertrand Amougou, critiquant l'unipolarité de la raison qui selon lui est bornée au « monde de monsieur tout le monde », plaide à la fois pour une rationalité interculturelle et intercritique. Pour lui,

*la réforme de la rationalité consécutive à la nécessité de repenser notre expérience tant de l'homme que du monde rétablit tout d'abord la position plurielle de la rationalité, car le rationalisme moderne initié par Descartes, absolutisé par Hegel et efficié par la rationalité cognitivo-instrumentale semble confirmer l'oubli de cette position fondamentalement plurielle de la rationalité/scientificité*¹⁸².

Jean Bertrand Amougou justifie l'éclatement de la raison, et non sa délimitation comme l'a fait Kant. Si elle a un pouvoir, ce pouvoir s'étend vers « les logiques ontiques » c'est-à-dire la pluralité des conceptions. Dans ce déploiement, elle doit prendre en compte la dynamique culturelle, les multiples visions du monde, et elle doit œuvrer pour la saisie de ce qui, pour le

¹⁸¹ Sylvie, Mesure et Renault Alain, *La guerre des dieux. Essai sur la querelle des valeurs*, Grasset & Fasquelle, 1996, p.158.

¹⁸²Jean Bertrand, Amougou, *Réflexions sur la rationalité, tome II, sciences (a) normales et problèmes de méthode(s) regards constellés : P.M. Hebga, T. de Chardin, E. Morin, I. Prigogine et I. Stengers*, l'Harmattan, 2016, p.54.

commun des mortels, reste incompréhensible et mécompris. Fort de ce constat, il souligne précisément que,

cet éclatement de la rationalité est à saisir en rapport avec les dynamiques, les fluctuations naturelles et/ou sociales qui chaque fois se présentent comme de nouveaux défis que l'homme doit relever grâce à son privilège de (mé)-compréhension, d'(in)compréhension et de signification »¹⁸³.

Dans cette perspective, nous pouvons alors dire à la suite de Jean Bertrand Amougou que,

nous n'entendons pas, comme Kant, établir une démarcation de la rationalité pour éviter de renfermer cette dernière en excluant l'autre face d'elle-même, l'irrationalité. Cela étant, la rationalité ne retrouve son véritable sens qu'en intégrant l'irrationnel¹⁸⁴.

C'est alors pour critiquer la raison limitée, et préciser la véritable originalité du pluralisme, que l'auteur de *réflexions sur la rationalité* écrit :

Ainsi, non seulement la raison est flottante sur sa propre identité, mais également des systèmes ou méthodologies heuristiques ou disciplinaires fondés sur la raison s'affrontent et se réfutent les uns les autres. L'originalité de cette démarche de pensée consiste donc dans le fait de comprendre la rationalité comme rationalisation qui vise aussi bien la contenance, la parole que la texture (méthodes de recherche) dans leur pluridimensionalité infiniment pluri séquentielle, c'est-à-dire que le monde, la vie sociale et l'homme lui-même sont saisis sous divers angles de leur manifestation, de leur accomplissement, historiquement et historiquement, expérimentalement et expérimentalement¹⁸⁵

Ainsi, comme nous pouvons le constater, dans la raison auto-suffisante, l'homme est attaché au sensible et donc il est impropre à réaliser sa condition. La raison auto-suffisante, est comparable à ce niveau à la psychanalyse Freudienne, qui dans son deuxième topique, pose le moi comme un otage du ça. La seule démarcation étant que Freud épilogue sur le rôle de la conscience dans le psychisme et l'autre sur les conditions de possibilité de la connaissance. S'il est alors vrai, du moins avec Heidegger que, c'est en partant de son ombre, de son opacité que

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Idem.* p.56.

¹⁸⁵ *Idem.* p.60.

l'homme à la recherche de la connaissance de soi dirige vers sa propre réalité lumineuse, mû par le désir de la connaître (cette réalité lumineuse) et par conséquent de se connaître, il reste tout de même vrai que la raison est loin de le conduire à la réalisation de ce projet.

Dans la découverte de soi, le mot connaissance prend alors tout son sens et se distingue à bien des égards au savoir. Pour Kant, connaître exige le rapport du sujet avec l'objet, mieux encore, l'union du connaissant avec le connu. La connaissance suppose que celui qui connaît s'assimile à ce qu'il connaît (intuition pure), par un progrès de pénétration (concepts), une accommodation incessante de l'esprit. Par conséquent, nous pouvons dire que, la connaissance implique une modification du connaissant basée sur l'analogie du connaissant et du connu. Mais, de façon incompréhensible, ce que Kant refuse d'admettre, et de façon radicale, est que, la vérité est situé au-delà du sujet et reste appréhendée à des niveaux différents. De la vérité aperçue à la vérité reconnue, Kant se tient comme un miroir passif, incapable de faire la moindre élévation spirituelle et distinguer dans l'au-delà, les modalités des divers éléments de la connaissance.

S'appuyant sur Heidegger, nous pensons que la même chose ne paraît pas évidente aux différents esprits. Ainsi contrairement à ce que pense le philosophe des lumières, l'évidence n'est pas dans le divers sensible, mais dans l'esprit qui le considère. Nicolas Berdiaev consolide cette critique lorsqu'il affirme : « La découverte de la vérité est un acte créateur de l'esprit, un acte créateur de l'homme, un acte surmontant au monde des objets »¹⁸⁶

Le monde étant changeant, mouvant et dynamique, incohérent et souvent contradictoire, celui-ci exclut de facto toute dénomination car étant source de vertige. Ce vertige persiste justement pour que l'être comprenne qu'au-delà du monde sensible, il y'a bel et bien un en-soi, un Bien en-soi, un beau en-soi ; et que par conséquent, il existe une réalité de l'être. Les propos du « *Phédon* »¹⁸⁷ ainsi repris, en évitant de faire l'anachronisme, ne se présentent pas pour nous rassurer, mais pour nous faire les rapports existentiels entre notre âme et les idées. Il faut être capable dans la connaissance comme le pense Jean Bertrand Amougou, de « Prendre conscience de l'intemporel ».

Pour lui, la connaissance spirituelle, qu'il appelle encore connaissance existentielle, jaillit des profondeurs et permet de dévoiler la vérité. Nous devons donc comprendre pourquoi,

¹⁸⁶ Nicolas, Berdiaev, *Royaume de l'esprit et royaume de César*, Bordas, 1967, P.13.

¹⁸⁷ Livre dans lequel Platon traite entre autre de l'immortalité de l'âme.

la raison de Kant, celle de la connaissance qui objectifie, ne relève pas du royaume de l'esprit, mais ne peut découvrir que ce qui appartient au royaume de « César ».¹⁸⁸ Nous sommes souvent tentés dans une perspective ironique et d'embarras de penser que, en refusant d'admettre la possibilité d'une connaissance nouménale, Kant se situe dans la logique de l'humilité socratique ; Pas besoin de rappeler à ce niveau que c'est pour avoir reconnu son ignorance que Socrate fut appelé sage. Il vénérât les dieux tout en avouant son ignorance à leur égard.

Mais Montaigne en agissant comme une sorte de Taon, nous rappelle et contre le gré de Kant que, la connaissance de soi est moins une étude qu'un art de vivre. Le savoir est savoir parce qu'il est ascétique ; La méthode pour y arriver n'est pas restreinte / limitée. Du seul fait de sa dénomination, le philosophe, ami de la sagesse, n'a pas de fin. Celui qui s'adonne à la connaissance de soi, à la connaissance de l'en-soi, est un pèlerin. Etant déjà dans les formes *a priori* de la sensibilité, le lieu qu'il doit visiter justement c'est l'inconditionné. C'est vrai que celui qui veut découvrir les choses-en-soi est souvent influencé par les vicissitudes de l'existence, à la dureté des évènements et j'en passe.

Toutefois, il ne peut être atteint de la même manière que les autres hommes ; car son discernement le rend capable de distinguer l'absolu du relatif, le réel de l'illusion. Dans sa philosophie transcendantale, Kant a peut-être eu l'intention d'atteindre la transcendance / l'absolu. Malheureusement la raison-autosuffisante a corrompu son projet et l'a distrait.

De ce qui précède, la limitation du cadre de la connaissance par Kant est une tentative de liquidation de la pensée. Cette tentative ne s'arrête pas seulement aux bornes de la raison, mais érige aussi le sujet sur un piédestal polémique, qui poussera Jacobi à établir que le concept de chose- en-soi chez Kant, est déjà en lui-même contradictoire. Mais avant d'y arriver, nous allons à partir de la philosophie du soupçon relever le caractère polémique de la conception kantienne du sujet.

II- LE SEUIL CRITIQUE

Historiquement, le concept de chose-en-soi a subi des critiques tant de la part des idéalistes que de la part des réalistes. En effet, dans *la phénoménologie de l'esprit*, Hegel pense que Kant a posé un absolu qu'il a renoncé ensuite à connaître réellement, en se bornant aux

¹⁸⁸ Dans son odyssée, Nicolas Berdiaev distingue deux royaumes à savoir le royaume de l'esprit et le royaume de César. L'esprit est le symbole de l'idéal, l'absolu. Par contre César représente de façon paradigmatique la figure de la connaissance reconnue qui ne saurait faire l'objet de l'itinéraire spirituel imprégnée par Descartes.

apparences, les phénomènes, tels que les livre notre connaissance. Par la suite, une lecture de Kant amène le physicien Erwin Schrödinger, philosophe allemand et promoteur d'un idéalisme moniste à penser que, l'affirmation de l'idée de chose-en-soi, résulte tout simplement de la « discrimination entre le sujet et l'objet ». Examinons en profondeur ces critiques.

1- La critique de l'idée du sujet

Dans sa pensée, Kant veut promouvoir un universalisme fondé en raison. C'est ici que sa philosophie entre dans l'ère du soupçon. Ce soupçon s'explique par le fait que, « la modernité occidentale a produit une espèce d'homme qui n'est pas digne de respect, d'admiration et de progrès ». Pour Nietzsche par exemple, cet homme est « un véritable malade qui reste inférieur non seulement à l'Européen de la Renaissance, mais aussi à l'Arabe et au Chinois ». C'est dire avec Nietzsche que, l'européen moderne est un « homme idéal » qui ne s'est pas encore démarqué de l'animal. Faisant le portrait de ce type d'homme, il déclare : « *l'homme n'est pas en progrès sur l'animal : le civilisé débile est un avorton, auprès de l'Arabe et du Corse, le chinois est un type plus réussi, c'est-à-dire plus durable que l'européen* »¹⁸⁹. Dans sa posture donc de philosophe du soupçon, Nietzsche critique l'idée du sujet et fonde sa pensée sur un type d'homme qui est la valeur suprême. Ainsi, en tant que transcendance du sujet humain, « le héros nietzschéen se donne ses propres lois et exigences vitales pour le déploiement effectif de son essence ».

L'on assiste alors avec Nietzsche, à l'anéantissement radical de la rationalité, puisque le pouvoir de la raison accordé au sujet, n'a pour mobile fondamental que, la création des « arrières-mondes » c'est-à-dire le monde abstrait, métaphysique, où règnent les mythes, les dieux, et lequel monde est saisi par le sujet, comme le monde des certitudes et des absolus. Ce rejet du rationalisme chez Nietzsche pense encore Jean Bertrand Amougou, se vérifie davantage dans son exposition du côté dangereux de la philosophie des lumières « qui présente la raison comme fondement et guide du vrai et du bien », qu'il identifie à la sentimentalité. Dès lors, la place que Kant donne au sujet est contestée par Hegel, Nietzsche, et Sartre par exemple. S'appuyant sur Nietzsche, Jean Bertrand Amougou relève cette contestation lorsqu'il affirme qu'

¹⁸⁹ Friedrich, Nietzsche, *La volonté de puissance*, Trad. Gèneviève Bianquis, (POSTHUME) Gallimard, 1995, p.24.

il s'agit chez Nietzsche de contester le projet même du sujet moderne, celui d'inclure dans la raison ce qui lui est hétérogène. Car, il est surtout question pour Nietzsche, de sauver ou de nier ce que la raison avait tenté de subjuguier et cela à travers le resurgissement de l'autre, oublié par une subjectivité qui avait la prétention d'être l'absolu¹⁹⁰.

Aussi, doit-on comprendre avec Nietzsche que, le sujet a toujours cette prétention d'ordonnement du réel ou du monde, sans aucune donnée extérieure. La raison s'emploie à vouloir alors dépouiller la vie de ses instincts, pour enfin la rendre claire, pure et vertueuse. Le sujet est dans ce sens « une raison malade et décadente ». C'est dans ce sens que nous pouvons comprendre pourquoi, « vouloir libérer la vie de la tyrannie de ce qui la fonde et la pérennise, n'est qu'une duperie du « moralisme philosophique ». Contrairement à Platon qui pense que le sujet est intelligible, qu'il faut rechercher son sens dans son essence, et aussi à Descartes, qui justifie l'autonomie du sujet pensant, et même avec Kant qui parle du sujet transcendantal, la vie ascendante et heureuse chez Nietzsche, « ne saurait être conçue en l'absence des pulsions fondamentales que sont les désirs, les passions, les instincts, les tendances, et les émotions ». Ainsi, l'usage de la dialectique par les idéalistes (Socrate, Platon, Hegel) se présente comme l'une des preuves de la crise de l'homme, de la raison, et donc du sujet. Selon une idée développée par D. Julia, « la dialectique est l'art du dialogue : lorsque deux individus d'opinions contraires se rencontrent, une discussion survient ; chacun tente de réfuter l'opinion de l'autre. C'est l'opposition des thèses qui est le moteur de la discussion »¹⁹¹. Cet art est décrié dans *le crépuscule des idoles*, puisqu'il s'agit en réalité d'un instinct de ressentiment, qui manifestement, se venge de l'instinct combatif. Critiquant Socrate, Nietzsche voit en la dialectique, une forme de résignation par laquelle le dialecticien dégrade l'intelligence, en laissant le soin à son antagoniste de faire la preuve qu'il n'est pas idiot. C'est dans ce sens que nous pouvons comprendre cette affirmation :

Comme le dialecticien on a en main un instrument sans pitié ; on peut avec lui faire le tyran, on compromet en remportant la victoire. Le dialecticien laisse à son antagoniste le soin de faire la preuve qu'il n'est pas idiot : il rend furieux et en même temps il prive de tout secours. Le dialecticien dégrade l'intelligence de son antagoniste (...) la dialectique apparaît alors comme une forme de vengeance pour Socrate¹⁹².

¹⁹⁰Jean Bertrand, Amougou, *Réflexions sur la rationalité tome I, Variations culturelles d'un thème chez P.M. Hebra*, L'Harmattan, 2016, p.44.

¹⁹¹ Diana, Julia, *dictionnaire philosophique Larousse*, Ed, Larousse, 1991, p.63.

¹⁹² Friedrich, Nietzsche, *le Crépuscule des idoles*, Pléiade, 1938, pp.84-85.

À la fin, le sujet se caractérise par la raison décadente et la pathologie qui résultent de la scission du réel en le divisant soit en matière et esprit (Bergson), soit en sensible et intelligible (Platon), soit alors en phénomène et noumène (Kant). Un nouveau type d'homme va donc naître, le sujet véritable, dépourvu des adjectifs octroyés au sujet par les idéalistes, l'homme création et auto création des valeurs vitales, l'homme créature, sources des possibilités du possible, c'est-à-dire potentialités et virtualités. Le surhomme nietzschéen, puisqu'il s'agit de lui, est son propre critère et celui des autres valeurs ; c'est le prototype social qui doit « s'autoproduire et s'auto-façonner ». Il fait la promotion des valeurs de la vie, pour la bonne marche de l'humanité. Contrairement à Kant, Nietzsche instaure un nouvel élan de l'être du sujet, se fondant sur soi et se choisissant lui-même. Ce sujet est « l'être des lointains », qui se réalise grâce à la conscience dionysiaque. Par la volonté de puissance, le sujet nietzschéen devient la source d'où doivent résulter de nouvelles valeurs. En clair, critiquer l'idée du sujet chez Kant au sujet de la chose-en-soi, revient à affirmer son incapacité à supporter la vie avec toutes ses contradictions. La philosophie du soupçon, frappe donc de suspicion, le pouvoir octroyé à la raison et donc au sujet. Cette suspicion va alors jusqu'au reproche relatif à la discrimination entre le sujet et l'objet, et nous amène à marquer un temps d'arrêt sur la question du monisme.

L'idée de chose-en-soi chez Kant est une conséquence claire, rigide, et même logique de la discrimination distinctive qu'il établit entre le sujet et l'objet. La révolution copernicienne garde tout son sens, mais le défaut de Kant c'est d'avoir utilisé le concept de chose-en-soi pour comprendre l'objet. Or, l'objet n'est pas inconnaissable derrière le phénomène, mais l'objet est l'objet phénoménal. Il est donc absurde de concevoir deux réalités distinctes à savoir le phénomène, et le noumène puisque cette opposition (entre phénomène et chose-en-soi) n'a aucun intérêt sur le plan ontologique, pas plus que l'opposition faite entre la matière et l'esprit. Ceci étant, « ce n'est pas le monde en soi, c'est le monde en tant que représentation, donc en tant qu'erreur, qui a de l'intérêt pour nous. Connaître la chose-en-soi nous importe aussi peu qu'il importe peu à des passagers qui se noient de connaître la composition chimique de l'eau de mer ».

Nous sommes d'accord sur l'intérêt pratique de la discrimination entre le sujet et l'objet, mais elle devrait être abandonnée dans le domaine de la science, surtout dans la pensée philosophique en tant que le sujet et l'objet ne font qu'un, et que « ce sont les mêmes éléments qui composent l'esprit et le monde ». Nous devons donc comprendre pourquoi la conception phénoménologique de l'objet chez Husserl par exemple, fournit un archétype de conception de

l'objet, n'utilisant pas la notion de chose-en-soi pour le comprendre. Dans les *leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Edmond Husserl pense que les phénomènes sont en eux-mêmes des objets immanents et sont « apparition » en un tout autre sens. Au lieu donc de distinguer comme l'a fait Kant le phénomène du noumène, et déclarer que le noumène ne peut être saisi, il faut plutôt faire attention à l'objet qui est saisi dans la durée, c'est-à-dire l'objet immanent, et l'objet dans son mode, dont nous avons conscience en tant que présent ou alors en tant que passé. Ainsi, la conscience, le vécu, se rapporte à son objet par l'intermédiaire d'une apparition, « en qui réside précisément l'objet dans son mode ».

C'est dire que, c'est la conscience dans le temps qui permet de décrire la manière dont l'objet temporel immanent apparaît, dans un flux continu, c'est-à-dire la manière véritable dont l'objet est donné entre le temps et l'espace. Il y a alors simultanéité entre la conscience et la durée, ce qui pour Husserl, exclut directement la séparation de l'objet avec sujet, de l'être avec le non-être, le sensible avec l'intelligible, le phénomène avec le noumène. C'est dans ce sens que nous devons comprendre cette affirmation :

Tout être temporel « apparaît » dans un certain mode d'écoulement continuellement changeant et « l'objet dans son mode d'écoulement » est sans cesse à nouveau un autre dans ce changement, alors que nous disons pourtant que l'objet et chaque point de son temps et de ce temps lui-même sont une seule et même chose¹⁹³.

Dès lors, la discrimination entre le sujet et l'objet, est aussi une modification de toute la durée et donc une modification analogue, identique à son essence, à celle que « subit le fragment écoulé de la durée pendant la période d'actualité alors que la conscience passe à des productions sans cesse nouvelles dans le cadre spatio-temporel ». À ces propos, même le connaître de Kant reste problématique, du fait que la raison ne peut rien saisir définitivement dans le temps, qui pourtant est un cadre de possibilité de la connaissance. Puisque ce sont les mêmes éléments qui composent l'esprit et le monde, alors

pour qu'on pût saisir une succession de représentations (a et b par exemple), il serait nécessaire qu'elles fussent les objets radicalement simultanés d'un savoir qui les mette en relation et, de façon parfaitement indivisible, les rassemble en un acte unique et uni »¹⁹⁴.

¹⁹³Edmond, Husserl, *leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, PUF, 1964, p.41.

¹⁹⁴ *Idem*. P.33.

En réalité, le monisme explique le réel par le même élément puisque toutes les représentations d'un cheminement, d'un passage, d'un éloignement...et toutes les représentations qui contiennent une comparaison de plusieurs éléments (si justement la connaissance est un processus qui commence par les sens, passe par l'entendement, et arrive à la raison) ne sont concevables que comme produits d'un savoir qui les réunit temporellement. Or, ces représentations deviendraient impossibles,

si l'acte de représentation lui-même se dissipait tout entier en une succession temporelle ; il va donc de soi que (...) toute conscience qui se dirige vers un tout quelconque, vers une pluralité quelconque de moments discernables (donc toute conscience de la relation et de complexion) enveloppe son objet en un instant indivisible. Partout où une conscience est dirigée vers un tout dont les parties sont successives, il ne peut y avoir une conscience que si les parties, sous formes de représentations, se rassemblent dans l'unité d'une intuition instantanée¹⁹⁵.

Toutefois, en divisant et en distinguant la réalité phénoménale de la réalité nouménale, en proclamant l'insaisissabilité de la chose-en-soi, (puisque la raison ne peut connaître et saisir que le phénomène), Kant fait la promotion de la morale close, avec tout ce qu'elle comporte comme dérives. Cette morale qui est pourtant critiquée par Bergson dans *les deux sources de la morale et de la religion*, apparaît comme un obstacle à la nature humaine, et inhibe la réalité authentique, les potentialités et même les horizons créatifs et créativistes, inhérents au devenir de l'homme. Kant aurait pu affirmer son incapacité de s'élever jusqu'à la saisie des essences et des vérités métaphysiques, au regard de la pauvreté criarde de ses outils (la méthode hypothético-déductive) au lieu d'universaliser la « bêtise » qui consiste en l'égoïsme du savoir et au refus de l'humilité intellectuelle. Cependant, en dehors de la raison qu'il borne aux limites de l'expérience, et de la discrimination entre le sujet et l'objet, nous relevons aussi un certain nombre de contradictions manifestes, au sujet de la chose-en-soi dans sa pensée. Ces contradictions ont alors des implications dont il convient pour nous d'en dégager le sens.

2- L'aporicité de l'expérience et l'innéité des formes

Lorsqu'on parle des formes *a priori* chez Kant, celles-ci sont en adéquation avec l'innéité. Or, les deux notions, suivant le principe de la critique, apparaissent différentes ; car

¹⁹⁵ *Ibid.*

la première fait allusion au point de vue transcendantal, et la deuxième renvoie au volet Psychologique. Dans cette perspective, Kant qui se situe au niveau transcendantal, devrait logiquement refuser d'envisager même le problème de l'innéité. Au lieu alors de s'arrêter à ses propres découvertes, il va empiéter dans la psychologie tel que relève le texte, notre texte support.

En réalité, la concordance faite entre la philosophie transcendantale et l'innéité fait de Kant un leibnizien. Cela se justifie par le fait que Kant reprend la théorie de l'innéisme sous le prétexte d'une « acquisition originaire » qui figure déjà dans le rationalisme. Pourquoi ne pas à ce niveau commenter déjà cette assertion de Leibniz : « Il n'y a rien dans l'intelligence qui ne vienne des sens, sinon l'intelligence elle-même ».

Kant ne dit rien de différent que Leibniz. Il a raison par terme interposé d'étendre l'idée à la sensibilité, puisqu'on peut poser tout aussi bien qu'elle est, tout comme l'intelligence, innée à elle-même. Dans ce sens, il devient clair que les formes inhérentes à ces facultés, les intuitions pures que sont l'espace et le temps, pour la sensibilité ainsi que les catégories pour l'entendement, restent innées quant à leur fondements. Comme le pense Leibniz, l'esprit tire ces facultés de son propre fonds, à l'occasion de l'expérience. Selon Roger Verneau, « L'acquisition originaire est donc la seule théorie psychologique qui puissent être accueillie par l'idéalisme transcendantal ».

Mais cette position n'est pas fondée à deux niveaux précis : S'il est vrai que l'intelligence est innée, alors cette intelligence n'est pas innée en elle-même. La proposition analytique entre en jeu ici. La justification est que, les facultés innées émanent de la nature humaine ; cela signifie qu'on peut bien les cultiver à condition qu'on les possède. Mais on ne peut en aucun cas les acquérir si on ne les possède pas. C'est peut-être parce que Kant veut éviter cette critique, qu'il prend bien soin de démontrer l'apriorité des formes sensibles. Nous pouvons faire la même démonstration au niveau des concepts purs de l'entendement. Seulement Kant ne se donne pas la peine de nous la fournir. Il se limite dans la constitution d'une table systématique et complète des concepts purs et non pas dans la preuve de leur apriorité. Cette position que nous qualifions d'inertique nous rappelle le mimétisme de la vertu dormitive de l'opium, selon l'expression du médecin de Molière ; un argument tout aussi quasi-inattaquable.

De Locke à Leibniz, Kant est très mal positionné. Selon lui, la logique fournit un dénombrement complet de tous les actes de la raison (1) et que la logique à son tour n'emprunte

rien à l'expérience parce que 'elle s'occupe seulement de la forme de la pensée(2). Cette affirmation est aporétique dans la mesure où si la logique ne se confond pas avec la psychologie, alors on ne pourrait admettre l'idée d'une logique purement formelle à l'identité / image de la philosophie transcendantale. Car si la logique porte sur les relations existentielles entre les objets de la pensée, alors on ne saurait admettre une pensée vide. C'est donc dire que, Kant nous plonge vraiment dans l'embarras. Comme deuxième trait du mauvais positionnement de Kant par rapport à Leibniz, c'est la fonction entre la forme (qui est *a priori*) et la matière (qui est empirique). Kant reprend ces termes après Leibniz : « L'expérience joue le rôle d'occasion : elle fournit à l'esprit l'occasion de déployer les concepts qu'il contient en germe. C'est en effet le seul rôle qu'elle puisse jouer à l'égard d'idées innées virtuelles ».

Nous pensons que l'occasion n'est pas la cause ; comment d'ailleurs la pensée peut être éveillée par des impressions sensibles ? Bien plus, dans un système mécanique comme le kantisme, lorsque les formes sont actualisées, leur application aux phénomènes est strictement arbitraire ; car les données sensibles sont amorphes, pas hypothèse de sens. Ceci nous amène à penser, à la suite des contemporains de Kant que, son choix est arbitraire. Vu que dans l'application des formes *a priori* de la sensibilité aux impressions sensibles, certains phénomènes ont une figure ronde et d'autres ont une figure carrée. C'est la raison pour laquelle, Roger Verneau pense que l'esprit ne doit pas imposer aux phénomènes une détermination plutôt qu'une autre. Ainsi, ajoute-t-il que,

*les impressions ne sont pas temporelles ; c'est l'esprit qui leur impose la forme de temporalité, c'est-à-dire un ordre de succession. Il peut donc inverser, sinon le cours du temps, du moins l'ordre de succession des impressions sans que celle-ci élèvent la moindre protestation. Rien dans les impressions sensibles ne permet de dire si A précède B ou si B précède A, ou alors si A et B sont simultanés*¹⁹⁶

De manière générale, de l'expérience aux catégories, Kant jongle avec l'universel et le particulier. Appeler sensible, un concept abstrait, cela ne paraît pas du tout correct dans les termes bien-sûr. Si une représentation est sensible, c'est une sensation ou une image ; et aussi son objet est concret. Par contre si elle est abstraite, elle n'est plus sensible, puisque selon l'ordre des raisons, dès qu'on généralise ou on transcende le plan de l'expérience, l'on se retrouve au singulier. Kant doit alors préciser la démarche de sa philosophie de la

¹⁹⁶ Roger, Verneaux, *Op.cit.*, P. 112.

transcendance. Car, pour nous, le concept ne représente ni un homme, ni tous les hommes ; il ne représente même aucun homme, mais alors l'homme, c'est-à-dire ce que l'intelligence conçoit comme constituant son essence.

III- LES CONTRADICTIONS MANIFESTES DE LA PENSÉE DE KANT AU SUJET DE LA CHOSE-EN-SOI

Postulée inconnaissable, la chose-en-soi posera de sérieuses difficultés à la philosophie postérieure qui, très rapidement, cherchera à se passer de ce concept.

En effet, la contradiction advient du fait que, « Kant a posé un absolu qu'il a renoncé ensuite à connaître réellement, en se bornant aux apparences, les phénomènes, tels que les livre notre connaissance ». C'est du moins ce que Hegel remarque dans *la phénoménologie de l'esprit*. Si Ferdinand Alquié s'interroge dans un article à travers un titre suggestif : *une lecture cartésienne de la critique de la raison pure est-elle possible?*¹⁹⁷, C'est précisément parce que, Kant n'a pas véritablement dépassé le cartésianisme. C'est pourquoi le problème de l'objectivité de la connaissance qui survient dans le morceau de cire (méditation deuxième), refait surface au niveau de la critique. Car, Kant considère la chose-en-soi comme réellement distincte du phénomène ; il ne nie pas son existence extérieurement à notre esprit, reconnaît cette existence, mais la déclare par la suite inconnaissable, insaisissable : on parle alors soit d'ontologie négative, soit alors d'erreur de représentation.

1- La position de Jacobi

Friedrich Heinrich Jacobi est un philosophe et écrivain allemand, né à Düsseldorf le 25 Janvier 1743 et mort à Munich le 10 Mars 1819. Philosophe-religieux, Jacobi instaure une formidable joute intellectuelle en Allemagne sous le prisme de la Querelle du panthéisme. C'est un jeu à enjeux noématique qui repose fondamentalement sur la réfutation, l'annexion, si vous voulez la critique. L'annexion est un peu plus élégante que la réfutation. Elle consiste à appliquer à un auteur le principe selon lequel un philosophe peut en comprendre un autre mieux qu'il ne se soit compris lui-même. C'est un procédé aussi commode que dangereux. D'ailleurs Kant ne va pas échapper à ce jeu.

¹⁹⁷ Ferdinand, Alquié, *une lecture cartésienne de la critique de la raison pure est-elle possible ?* Revue de la métaphysique et de morale, n°2, 1975, p.6.

Jacobi est alors le premier à soulever le véritable problème de la critique, et à relever le dilemme fondamental de la philosophie transcendantale dans son Essai intitulé « *David Hume ou la croyance* », Dialogue sur l'idéalisme et le réalisme, ouvrage parût en 1787, c'est-à-dire deux ans avant la publication de la deuxième édition de la *critique de la raison pure*. Avant d'y revenir de façon détaillée, résumons brièvement cette critique.

Pour l'essentiel, elle consiste à mettre en évidence le caractère intrinsèquement contradictoire de la notion de chose-en-soi dans le système kantien. Pour lui, elle est en effet tout à la fois inaccessible en vertu de la théorie kantienne de l'objectivité qui stipule que « Toute représentation d'objet est par définition pour nous et ne dépasse donc jamais le stade du phénomène ».

Et paradoxalement indispensable pour expliquer le « choc » de la perception et fonder la passivité d'une sensibilité pour laquelle le monde est donné et non pas créé. La chose-en-soi serait aussitôt évacuée pour ne pas mettre en péril la nouvelle doctrine de l'objectivité, du moins dans l'analytique transcendantale. Comme nous pouvons lire cette formule célèbre de Jacobi, et qui en est restée d'ailleurs, « Sans la chose-en-soi, je ne puis entrer dans le système kantien avec elle, je suis obligé d'en sortir ».

Dès lors, entre idéalisme (abolition de la chose-en-soi) et réalisme (maintien de la chose-en-soi), le kantisme ne saurait donc sans dommage choisir, s'il reste vérifié l'argument formant les thèses d'une antinomie, selon la conception de Kant, puisque chacun des termes de sa pensée est intenable et renvoie à chaque fois à son opposé.

La critique du kantisme ainsi formulée par Jacobi, eut un retentissement considérable. Car, l'immense majorité des interprètes de l'idéalisme allemand, de Hegel jusqu'aux commentateurs contemporains, s'accorde à lui reconnaître le mérite d'avoir anticipé avec une « pénétration vraiment prophétique » et une « précision dont on demeure confondu », l'évolution de la philosophie de Kant et après Kant. Une attitude aussi naïve que spontanée va entraîner les néo-kantiens dans une tentative de suppression de la chose-en-soi, et la coupure / rupture entre concept et intuition. C'est ici que la prophétie de Jacobi se réalise : « L'idéaliste transcendantal doit avoir le courage d'affirmer l'idéalisme le plus énergique qui ait jamais été enseigné, et de ne pas redouter lui-même le reproche d'idéalisme spéculatif, car il lui est

impossible de se maintenir dans son système s'il veut se justifier, ne serait-ce que devant ce dernier reproche »¹⁹⁸

Ainsi, grande est la satisfaction consciente que Jacobi a pour le rôle historique qu'il vient de jouer. Il a marqué son temps, en tant que critique de la philosophie kantienne. Quelques années plus tard dès l'apparition de la philosophie critique, dit-il, « J'ai prédit de la façon la plus précise ce qui arrive aujourd'hui »¹⁹⁹. C'est donc avec lucidité qu'il fera remonter à la fois cette conscience et ce rôle au dialogue sur l'idéalisme et le réalisme : « Cet écrit est particulièrement important par l'influence qu'il a exercée. Il est de fait qu'on y trouve les germes que Fichte et Schelling ont développés par la suite ».²⁰⁰

En tout état de cause, à bien observer, la lecture Jacobienne de Kant, sans état d'âme et sans constituer une interprétation philosophiquement irréprochable / impeccable, met bien l'accent sur une question restée obscure dans la « *critique de la raison pure* », celle précisément du rapport entre la théorie de l'objectivité comme synthèse de représentations et la nécessité de recourir à l'hypothèse d'une affection comme corrélat de la passivité et de la sensibilité.

Ceci étant, les interprètes de Kant furent-ils obligés d'une manière ou d'une autre, par force ou de gré, explicitement ou non, de tenter une réponse aux objections de Jacobi, en essayant de restituer ou d'élaborer la cohérence du kantisme. L'importance étant alors de bien cerner les tours et les contours exacts de la liquidation de la philosophie transcendantale.

Voici l'hypothèse que Jacobi entreprend de vérifier : « Tout idéalisme se fonde sur l'argument suivant : la matière de nos représentation ne peut être que sensation, c'est-à-dire modification de nous-mêmes, car il est tout à fait impossible que des objets existent en soi et hors de nous emménagent dans l'âme, comme des meubles dans une pièce, par l'œil, l'oreille ou la main qui palpe »²⁰¹.

Cette affirmation donne tout le sens de l'idéalisme.

Jacobi aurait pu souscrire à l'affirmation selon laquelle « Toute philosophie est idéaliste et tout idéalisme est nihiliste c'est-à-dire incapable de parvenir à l'être, de faire le saut

¹⁹⁸ Jacobi, Appendice du texte *David Hume ou la croyance*, Dialogue sur l'idéalisme et le réalisme, Trad. Guillermit, 1787, P. 384-385.

¹⁹⁹ Jacobi, *Ibid.*

²⁰⁰ *Ibid.*

²⁰¹ *Ibid.*

hors de la représentation ». Seulement sa vérification va dans les deux sens. Tout d'abord sur la philosophie de Spinoza, et puis sur celle de Kant, lui aussi accusé de conduire au nihilisme, et même d'y croire avec « une telle énergie destructrice qu'après lui on ne pouvait imaginer aucun secours qui pût restituer ce qui était perdu à jamais »²⁰²

Selon une idée développée par David Hume, c'est singulièrement chez Kant que Jacobi avoir trouvé l'intuition centrale de sa philosophie, à savoir la découverte du problème de l'existence. Mais alors, qu'est-ce qui justifie cet enthousiasme de la part de celui qui deviendra l'un des plus radicaux critiques de la philosophie kantienne ? Dans son texte, un passage de Jacobi laisse entrevoir clairement cette détermination :

L'existence n'est prédicat ou détermination d'aucune chose ; mais elle est la position absolue d'une chose, et elle se distingue par-là de tout prédicat (...) L'existence ne peut donc être considérée comme un rapport à une chose, mais elle est la chose elle-même, elle est le sujet auquel sont attribuées toutes les qualités qui sont désignées par le nom de chose. Aussi, ne doit-on pas dire (Dieu est chose existante, mais à l'inverse, une certaine chose existante est Dieu). Kant embarrasse dans sa conception de la chose-en-soi. Cet embarras se justifie par le fait que son affirmation de la chose-en-soi est celle du primat de l'être sur la connaissance et surtout de l'irréductibilité de l'être à la connaissance.

Cette irréductibilité situe l'esprit connaissant par rapport à l'être au lieu d'affirmer, comme tous les autres idéalistes, et contrairement à l'évidence la plus fondamentale de la conscience humaine, l'identité par exemple de l'être et de l'esprit (monisme). Le respect du principe d'identité qui voudrait qu'on ne dise pas une chose et son contraire est ainsi biaisé, puisque si Kant parle de la chose-en-soi, c'est qu'il en connaît tout de même quelque chose. Car « savoir qu'elles existent, c'est savoir à leur sujet quelque chose de fort important ». Or, nous sommes dans une dialectique dangereuse qui consiste à savoir ce que les chose-en-soi ne sont pas, et à ne pas savoir ce qu'elles sont véritablement. Ferdinand Alquié, qualifie ainsi le criticisme et donc le kantisme « d'ontologie négativiste », puisqu'elle pose d'abord l'existence de l'absolu, pour le déclarer ensuite inconnaissable. En plus, lors que Kant affirme que les choses-en-soi sont les causes de nos impressions sensibles, on est dans ce sillage dans une sorte de détermination positive « même si l'on se rattrape en disant qu'il s'agit d'une causalité intelligible » qui n'est pas pensée dans la catégorie causale. Pour nous, il existe un moyen par

²⁰² *Ibid.*

lequel, Kant aurait pu se tirer de cet embarras ; il aurait pu transposer toute la théorie de la chose-en-soi dans le domaine de la pensée. Du coup, l'évidence serait que, les difficultés s'évanouiraient à travers la distinction claire entre la connaissance et la pensée. Mais Kant ne l'a pas fait ! La chose-en-soi reste inconnaissable puisque toute connaissance exige la jonction d'une intuition sensible et d'un concept pur. En fait, l'auteur omet le principe selon lequel les intuitions sensibles ne peuvent donner que des phénomènes, et les chose-en-soi restent pensables. Il s'agit donc de penser ce qu'on veut, à condition de ne pas se contredire ; malheureusement, « on ne peut pas penser le phénomène sans référence à une chose-en-soi, ni penser au concept d'impression sensible sans références à une cause.

Dans ce sens, « *la chose-en-soi est seulement une chose pensée comme existant-en-soi ; elle devient un de ces inconditionnés qui sont des objets en idée, ou plus simplement des idées* »²⁰³.

Cette analyse de Roger Verneaux nous amène à déceler chez Kant une forme d'idéalisme absolu. Seulement une fois de plus, Kant refuse obstinément d'y entrer et paradoxalement, maintient la réalité de la chose-en-soi. Il n'a donc pas réussi sa critique de l'idéalisme platonicien, mais à verser lui-même dans un enfermement agnostique. Nous devons donc comprendre désormais pourquoi, Jacobi pense que le point de départ de la philosophie de Kant est la croyance naturelle dans la quelle enfermé, il fixe certains principes :

*La doctrine kantienne a incontestablement son point de départ dans la croyance naturelle en un monde matériel existant indépendamment de nos représentations, et ce n'est qu'après coup qu'elle l'élimine par la théorie de l'idéalité absolue de tout ce qui est spatial ou temporel, de sorte que, selon la formule que j'ai employée, si l'on ne part pas de la croyance naturelle comme principe fixe et ferme, on ne peut entrer dans le système, mais si l'on s'y tient, il est impossible d'y demeurer et de s'y établir*²⁰⁴.

Jacobi reconnaît alors que chez Kant, le concept de chose-en-soi est déjà contradictoire puisque la chose-en-soi est la cause de nos représentations, (qui sont inexplicables sans elle) ; Cependant les catégories Kantienne et le concept de causalité ne peuvent s'appliquer à la chose-en-soi, qui reste inconnaissable. Le kantisme aboutit alors, à en croire Jacobi, à un réalisme dogmatique (identité de l'objet et de la chose-en-soi) ou par exemple, par réduction de la chose-en-soi à la représentation, à un certain idéalisme absolu (même si Kant refuse de

²⁰³ Roger, Verneaux, *Op.cit.*, p.169.

²⁰⁴ Jacobi, *David Hume ou de l'empirisme*, PUF, 1815, p.17.

l'admettre). D'ailleurs, certains kantien à l'instar de Salomon Maimon et aussi Gottlob Schulze soulignent que, l'hypothèse de la chose-en-soi ne peut et ne doit en aucun cas se justifier par la loi de la causalité comme le fait Kant de manière plus ou moins détournée.

À la suite de Jacobi, Jaspers, dans son *étude approfondie de la pensée kantienne*, découvre une autre forme de contradiction dans le concept de chose-en-soi. Pour lui, la contradiction est aussi manifeste qu'évidente ; car note-t-il : « Kant pense, le rapport de la l'en-soi à l'apparence à l'aide des catégories, il essaie de saisir conceptuellement ce qu'il est impossible de saisir conceptuellement, le terme de « chose-en-soi » est déjà contradictoire »²⁰⁵. L'énonciation du mot « chose » ne peut nous faire penser qu'à une apparence. Or, le qualificatif « en-soi » indique qu'il ne s'agit pas d'une apparence. Nous sommes plutôt en présence de deux mondes, l'un au premier plan, l'autre caché derrière un dédoublement (du premier monde). Il peut sembler qu'ils existent tous les deux, l'un se rapportant à l'autre. Si tel est le cas,

*le deuxième monde, celui qui est derrière, devient un royaume de fantômes dont tous les contenus proviennent de ce monde ci qui est le nôtre. Mais, il n'y a pour Kant qu'un seul monde. Ce que, grâce au mouvement transcendant, la pensée réussie à toucher, n'est pas un autre monde, n'est pas monde du tout. Et, pour autant que cela existe, cela aura en ce monde une présence de non-monde. Une théorie d'un double monde n'est pas kantienne ; c'est seulement une manière de dire, inévitablement, contradictoire*²⁰⁶.

À son tour, Heidegger soutient dans *Kant et le problème de la métaphysique* que, c'est la finitude à laquelle la pensée n'échappe pas, qui réduit l'absolu à n'être que l'objet d'une simple idée. Ainsi, la distinction entre la chose-en-soi et le phénomène est subjective. Ce n'est qu'une question de point de vue. « Le double caractère de l'étant comme phénomène et chose-en-soi répond à la double manière dont celui-ci peut se rapporter soit à une connaissance finie, soit à une connaissance infinie ». En clair, si l'on reste prisonnier du vocabulaire kantien, de sa nomenclature et de sa terminologie, nous aurons du mal à voir clair au sujet de la chose-en-soi. Car, comme lui-même le souligne, il n'y a d'apparence que de phénomène. Cependant au cours du jugement, nous faisons parfois des erreurs ; l'erreur (sur le plan formel) réside toujours dans le jugement. Or, si le jugement est faux, c'est justement parce qu'il est faussé par une erreur « anti-prédicative » c'est-à-dire il est faussé par une illusion qui prend naissance au niveau de la perception. Ce qui nous amène à lire le kantisme comme une erreur de représentation.

²⁰⁵ Karl, Jaspers, *étude approfondie de la pensée kantienne*, Quadriges, PUF, 1986, p.11.

²⁰⁶ *Ibid.*, p.11-12.

2- La chose-en-soi comme erreur de représentation

Au cours de sa critique, Kant distingue les jugements synthétiques *a priori*, des jugements analytiques *a posteriori*. Une autre catégorie de jugement s'ajoute à savoir les jugements synthétiques *a posteriori*. Il estime alors que sa distinction entre les jugements analytiques et les jugements synthétiques mérite de devenir classique. Il affirme : « *cette division est indispensable pour la critique de l'entendement humain, et mérite donc d'y être classique. Je ne sache pas qu'elle ait ailleurs une grande utilité* »²⁰⁷.

De ce fait, la distinction est devenue classique. Cette distinction est-elle alors fondée selon l'ordre des raisons ? Nous observons une faille dans la conception kantienne du jugement car ces deux jugements suscités répondent à une seule classe à savoir celle des jugements catégoriques. En effet, selon Kant, l'existence n'est pas un prédicat ; Or, « un jugement d'existence ne peut pas être synthétique, pas plus qu'analytique ». L'objection devient donc à ce niveau beaucoup plus grave, puisque la distinction des deux espèces de jugement est « essentiellement relative à ce qu'on appelle sujet ».

Pour être claire, cette distinction est arbitraire. Car, pour que cette distinction se vérifie absolument, il faudrait qu'il n'y ait qu'un concept possible pour chacune des deux choses.

Toutefois, comme le note Roger Verneaux, un même jugement peut être soit synthétique, soit alors analytique, selon ce qu'on ajoute au prédicat ou selon le contenu du concept-sujet. Observons attentivement l'erreur de représentation dans laquelle Kant faillit dans son propre exemple : « Tous corps est étendu » et « tous corps est pesant ». Le premier jugement (selon Kant) est analytique et le deuxième est synthétique. Pour juger de l'analyticité et de la synthéticité de ces jugements, nous devons d'abord nous entendre sur le concept de corps. En fait, qu'est-ce qu'un corps ? L'auteur de la critique lui-même n'en donne pas de spécificité et de définition. S'agit-il d'un objet extérieur ou alors intérieur au sujet pensant ?

Néanmoins, si nous admettons avec Descartes, que « le corps est une détermination de l'étendue », alors le premier jugement est analytique. Par contre, le deuxième n'est pas synthétique, puisqu'il est contradictoire ; car, « si les corps ont pour essence l'étendue, ils ne peuvent pas être pesants, puisqu'ils ne peuvent exercer aucune force d'action, comme Leibniz l'a montré en critiquant Descartes »²⁰⁸. Réciproquement, si nous définissons les corps par la force, la pesanteur fait alors partie de leur concept. Dans une telle analyse, le second jugement

²⁰⁷ Kant, *prolégomènes*, *Op.cit.*, p.25.

²⁰⁸ Roger, Verneaux, *Op.cit.*, P.52.

devient analytique, et le même ordre d'idées se vérifie c'est-à-dire le premier devient contradictoire.

Leibniz exprime cette erreur de représentation en ces termes :

Ces monades, forces élémentaires, sont inétendues. Et qu'arrive-t-il si l'on admet comme définition des corps : ce qui est donné aux sens ? On n'est guère plus avancé. Les jugements pris pour exemples seront tous les deux analytiques, ou tous les deux synthétiques selon qu'on considère ce qui est donné, ou le concept de ce « ce qui est donné ». Car dans le premier cas, ce qui est donné est étendu et pesant, dans le second, le concept ne contient ni l'étendu ni la pesanteur²⁰⁹.

Aussi, pouvons-nous comprendre que, même avec les jugements d'existence, cette erreur de représentation se vérifie, car, en affirmation du jugement par exemple : « ce corps existe », nous sommes en présence d'un jugement synthétique à condition que la sensation soit subjective et ne fait rien connaître d'autre que nos impressions; dans cette perspective, si le corps désigne « ce que je vois, ce que je touche », alors on ajoute à l'impression un caractère radicalement hétérogène. De l'autre côté, il peut également être un jugement analytique, « si l'on tient pour évident que les sens nous mettent en relation, ou mieux en communion, avec le monde réel et que c'est là leur fonction propre ou leur essence. L'affirmation du jugement « je vois », n'est pas une vérité mathématique rationnelle, mais une déduction logico-intuitive. Car ce n'est pas parce que je vois la chose qu'elle existe, mais elle existe au même moment où je la vois. Ainsi compris, nous pouvons accorder à notre auteur qu'il existe à coup sûr des jugements où le prédicat est inclus dans la définition du sujet, et aussi d'autres où il ne l'est pas. Nous sommes par conséquent d'accord avec la terminologie kantienne lorsqu'il appelle les premiers jugements analytiques, et les seconds jugements synthétiques. Seulement il faut reconnaître que cette nomenclature n'est pas une innovation de Kant ; d'ailleurs il est même relativement mal informé lorsqu'il reproche à ses prédécesseurs de n'avoir peut-être pas aperçu cette distinction.

Cette distinction est contenue dans la théorie des prédicables, « dont l'origine remonte à Aristote et qui a été Scolastifiée par Porphyre ». On entend en effet par « prédicables », (dans le langage de la logique classique bien sûr et non pas chez Kant où le terme est détourné de son sens propre) les divers rapports de prédication, c'est-à-dire les diverses manières dont un prédicat appartient à un sujet. Le prédicat a cinq qualités à savoir le genre, la différence,

²⁰⁹ Leibniz, *Monadologie*, cité par Roger Verneaux, p.52.

l'espèce, la propriété et l'accident. Toutes ces qualités concernent le sujet. Plus loin, nous reprochons à Kant de vouloir affirmer la relativité existentielle entre les jugements synthétiques et les jugements analytiques. Cela dans la mesure où dans la *critique de la raison pure*, il affirme : « la question de savoir si l'analyse de mon concept est exacte et complète reste toujours douteuse »²¹⁰.

Cette attitude dubitative nous amène à comprendre que, un même jugement peut être analytique ou synthétique selon que l'analyse du sujet est, ou non, exacte et complète. Il faut donc reconnaître à la fin de cette histoire que, « les seuls jugements qui soient absolument analytiques sont les jugements identiques, comme « un sou est un sou », « la guerre c'est la guerre », « Dieu est Dieu », et l'on « ne doit pas être dupe de la symétrie ».

Ainsi, s'il y'a des jugements analytiques, (absolument) alors il n'existe pas de manière absolue les jugements dits synthétiques. Car, « même un prédicat purement accidentel peut donner lieu à un jugement analytique s'il a été préalablement inclus dans le sujet de la perception, comme le cheval blanc d'Henri IV ». Disons en dernière remarque que le jugement ne doit pas être un acte de connaissance, mais il doit être intentionnel c'est-à-dire, qu'il n'est pas connu comme un symbole, un tableau, une formule ; mais il doit être pour nous le moyen de connaître cette chose, c'est à dire une intention vers l'objet. Le jugement devient alors un concept « ouvert et transparent ». Il doit consister à compléter le sujet en lui rapportant quelques autres caractères qu'on aperçoit dans l'objet, soit directement par intuition, soit médiatement par raisonnement.

Or, le système kantien nous conduit à une série de propositions paradoxales ainsi que le remarque Roger Verneaux : « *un jugement logiquement analytique est critiquement analytique, un jugement logiquement synthétique est critiquement analytique ; mais un jugement logiquement et critiquement analytique est aussi logiquement synthétique* »²¹¹. Si on admet avec Kant que le concept est « intuitif » et non « discursif » ou « symbolique », alors, ramener toute la pensée à l'alternative (jugements analytiques ou jugements synthétiques) devient une caricature ; car, « les relations entre concepts d'une même essence sont infiniment plus variées. En dehors de l'alternative (contenir) ou (ne pas contenir), il y a « appartenir », « convenir », « entraîner », « exiger », « appeler », « supposer », et bien d'autres relations encore, sans

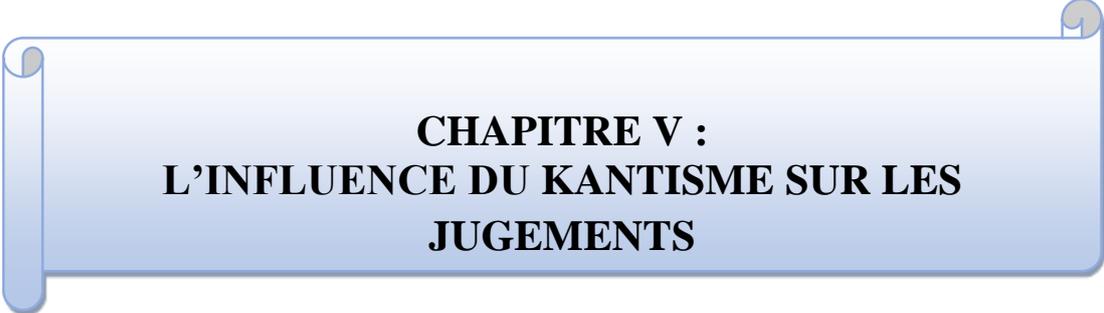
²¹⁰ Kant, *critique de la raison pure*, *Op.cit.*, P.578.

²¹¹ Roger, Verneaux, *Op.cit.*, p.57.

doute »²¹². La conception kantienne de l'utilité de la distinction qu'il établit doit donc être inversée. Pour lui, cette distinction est indispensable en critique, et n'a pas une grande utilité ailleurs. Nous pensons plutôt que c'est le contraire qui est vrai c'est-à-dire que cette distinction est valable en logique, mais elle n'a pas une grande utilité en critique, puisqu'elle risque de déboucher sur les impasses que lui-même a pourtant combattu au cours de son itinéraire spirituel à savoir la critique.

En ce qui concerne les jugements synthétiques a posteriori, disons que ceux-ci sont sur le plan logique synthétique, mais critiquement analytique. Ces contradictions manifestes, qui font le lit dans la pensée de Kant, sont aussi dispersées que variées. Comme nous venons de le voir, l'erreur de représentation réside dans le jugement. La clarification de cette erreur nous plonge dans un relativisme où les phénomènes deviennent illusoires ou réels, selon la manière dont l'esprit les lie. Il s'agit dans le cas échéant d'une théorie de l'objectivation au sein de l'idéalisme transcendantal, et cela suppose justement que, « nous n'avons jamais affaire qu'à nos représentations » subjectivistes. Dans une autre vision, si la sensation est objective par elle-même, nous voulons dire que, si elle révèle une chose existante- en- soi, alors « l'illusion ne peut plus être que subjective, c'est-à-dire résulter de ce que le sujet ajoute à la sensation ». En un mot, pour éviter les contradictions manifestes et les erreurs de représentation dans le grand ensemble du système kantien, nous pouvons admettre l'existence des choses-en-soi, mais à la seule condition de ne pas les situer « derrière » les phénomènes, et de ne pas les déclarer inconnaissables. Cette erreur au niveau de la représentation va s'étendre jusqu'aux jugements. Dans ce sens, même si Kant ne le dit pas, sa distinction entre les jugements reste problématique. Quel est donc l'influence que le kantisme revêt sur nos jugements ?

²¹² *Ibid.*



**CHAPITRE V :
L'INFLUENCE DU KANTISME SUR LES
JUGEMENTS**

Il s'agit d'analyser ici la justesse de la profondeur des arguments de Kant au sujet du jugement et montrer que le talent qu'il déploie obéit justement au principe qu'il applique à Platon dans la critique de son idéalisme.

Notre propos porte essentiellement sur le fait que, le jugement kantien sur le plan théorique comporte trop d'ambiguïtés et donc les plus grandes sont dissipées dans l'apriorité et l'apostériorité. Plus loin, le problème du schématisme se pose ainsi que la conception de l'intuition spatiale. Sous le couvert de l'impressionnisme le plus convaincu de cette intuition, il se dégage un rapport critique qui fait des jugements chez Kant l'expression de l'infidélité de sa pensée ou de son système. Parmi ces problèmes à la fois de méthode et de cohérence, nous allons questionner le projet de Kant et établir s'il s'agit d'une chimère dangereuse, ou d'une réalité logique de l'histoire. Ceci étant, puisque l'importance relative donnée à chaque système ne dépend pas de son intérêt réel, mais plutôt de sa complexité, notre critique est une propagande généralisée que Thibaudet nomme « la critique de mouvement ».

I- LES JUGEMENTS SYNTHETIQUES A PRIORI

Il n'est pas de notre propos de discuter si jugement *a priori* et jugement *a posteriori* sont exclusifs ou conciliables ; disons simplement qu'à notre sens ces jugements forment les deux techniques d'approches scientifiques valables du système kantien, dans une voie qui ne soit pas de pure érudition. Nous lisons alors dans le kantisme, une tentative d'instrumentalisation du langage.

1- Arrêt sur le jugement proprement dit

Commençons déjà par affirmer que le jugement ne se réduit pas à un rapport entre concepts. C'est pourtant ce que Kant veut nous faire accepter. Or, il n'existe pas de rapport entre les concepts objectivement valables. Ainsi, le concept est juste un acte par lequel l'intelligence se conforme à l'être. C'est donc dire que deux concepts différents sont unis dans la réalité et désignent le même être. La notion de jugement, pense encore Marie-Madeleine-Davy rend la pensée de Kant hermétique dans une complexité du langage. Elle met alors l'accent sur les symboles et les examine en partant de la représentation. Avant l'expérience, la connaissance est *a priori* : c'est le jugement synthétique. Après l'expérience, la connaissance est empirique ou *a posteriori*. Ignorant l'esprit dans le domaine du noumène ou de la chose-en-soi (au sens positif), ces jugements se répandent, puis se divisent et se perdent dans la facticité

et l'illusion. Car, sur le plan symbolique, « le jugement empêche à l'homme de se tenir à la porte du soi dans un état de veille et de vigilance »²¹³

C'est pourtant en se regardant soi-même dans une reconstruction que l'on parvient à un jugement. Pour Paul Valéry, juger signifie évaluer. Or, évaluer veut dire « Trouver la clef d'un esprit ». Dans l'égotisme analogique kantien, le jugement est alors une psychologie désuète souvent contradictoire, et pour en finir, une projection trop arbitraire tel que le soulignait déjà Jacobi dans sa critique de la philosophie transcendantale. Une telle investigation conduit à un véritable abandon de soi. Nous avons comme l'impression que c'est beaucoup plus la vie extérieure de l'homme qui intéresse notre auteur au détriment de la psychologie profonde des âmes. Il faut éviter de se laisser tromper par les apparences.

Le jugement introduit une nouvelle formule du dogmatisme. Le but étant beaucoup moins de juger que de comprendre. C'est la raison pour laquelle Kant essaye de donner une interprétation de ses propres tragédies, en donnant à sa conscience, on dirait dans une pièce théâtrale, un rôle précis à jouer. Et le lecteur se retrouve dans la même situation. A travers le jugement, l'auteur indique au lecteur l'esprit dans lequel il doit se placer pour pénétrer une œuvre jusqu'au fond. Il met un point final dans l'esthétique et la logique transcendantale, alors que le jugement n'est pas immuable et définitif. Bien évidemment, son jugement s'achève dans la critique.

Une lecture de la *Critique de la faculté de juger* laisse une fois de plus voir la subjectivité dans le jugement esthétique. Kant donne par exemple les bases d'une conception du goût qui dépassera cette opposition du rationalisme et du matérialisme pour fonder l'essentiel des théories du génie reprises par le romantisme. Le beau n'est ni le vrai comme le pensent les classiques, ni l'agréable comme le veulent les empiristes. Elle réside justement dans le phénomène de la discutabilité du goût que Kant va placer au cœur de sa réflexion. C'est vrai qu'en matière de goût on ne peut à proprement parler ni rien démontrer. Ce qui suffit à indiquer qu'il ne relève pas de la sphère de la science et de la vérité, mais de la subjectivité. Nous voyons une fois de plus le problème de Kant, celui de la réconciliation miraculeuse entre les jugements. Tout se passe comme si en lui, le sensible faisait signe de lui-même vers des significations intelligibles. La beauté n'est nullement l'illustration d'une idée vraie, d'une vérité de raison ; Elle réside tout au contraire dans les objets bien concrets qui, très matériellement, réjouissent

²¹³ Marie-Madeleine, Davy, *Op.cit.*, P. 111.

nos organes sensoriels. Une fois de plus, nous posons à l'auteur la question de savoir comment expliquer que certaines œuvres rencontrent une adhésion quasi universelle ou du moins générale ?

Dans *l'introduction à l'esthétique*, Hegel critique Kant et souligne les abus de sa conception du jugement. Pour lui, la reconnaissance d'une irréductible opposition entre la pensée subjective et la réalité objective, avait amené Kant à la découverte selon laquelle c'est dans la morale que cette opposition revêt un caractère aigu. Kant a alors résolu ou du moins, il a cru la résoudre en mettant l'esprit pratique au-dessus de l'esprit théorique.

*Or, en présence de l'irréductibilité de cette opposition, telle qu'elle se présentait à son entendement, Kant n'avait vraiment pas le choix que de concevoir l'unité sous la forme d'idées subjectives élaborées par la raison et dont la réalité ne saurait être démontrée*²¹⁴

Hegel souligne ici la difficulté qu'on a à comprendre Kant dans son jugement esthétique. Le beau suscite un jugement de plaisir et donc pas de rapport avec la beauté en-soi. Kant semble ne pas accorder beaucoup d'attention au vrai. Il va plus loin dans la recherche de l'unité, mais sa découverte n'avance pas de trop la science. Contrairement à Kant qui place l'idée dans les concepts purs, Hegel pense que l'idée est le beau parfait en soi, et la nature est le beau imparfait. C'est dire que, le beau naturel ne mérite ce nom que dans la nature de ses rapports avec l'absolu.

Hegel précise alors la place de l'idée dans le jugement lorsqu'il affirme :

*L'idée, en tant qu'existant en soi et pour-soi, est aussi le vrai en-soi, elle est ce qui participe de l'esprit d'une façon générale, ce qui est le spirituel universel, l'esprit absolu. L'esprit absolu est l'esprit en tant qu'universel, et non en tant que particulier et fini. Il se détermine comme ce qui est vrai, d'une vérité universelle*²¹⁵

Cette précision de Hegel, qui engage la conscience vers la rationalité dynamique de l'esprit, élève au même moment la matière de sa finitude constitutive, en révélant ce qu'est le monde des phénomènes, envisagé du point de vue de son concept. De manière générale, l'esprit appréhende la finitude elle-même comme étant sa négation et atteint ainsi l'infini. Cette vérité

²¹⁴ Hegel, *Introduction à l'esthétique*, Musée de Louvre, 1967, P. 90.

²¹⁵ Hegel, *Ibid.*

de l'esprit, réfutée dans le système kantien, n'est rien d'autre que la vérité de l'esprit fini, c'est-à-dire absolu.

L'esprit absolu est synonyme de la totalité, la vérité suprême. Il y'a donc pas de jugement si l'on pense deux concepts dont l'un détermine l'autre, et qui sont dans le rapport de sujet à qualificatif comme l'exemple d'un corps divisible. Ce qui existe, c'est la représentation entre deux concepts dans un rapport inclusif, rapport dont la volonté peut être inter changée à chaque fois. Pour finir, il n'y a pas de jugement si l'on pense une proposition conjointe, complètement développée, avec le sujet, la copule et le prédicat, sauf à titre d'hypothèse ou d'interrogation. L'équivoque autour de la notion de jugement chez Kant repose fondamentalement sur l'instrumentalisation de la langue. On se demandera pourtant si tout dogmatisme est ainsi écarté, au profit d'une véritable objectivité, et dans quelle mesure le jugement, but nécessaire de toute critique, est possible, et si oui, de quelle manière ?

2- Le jugement *a priori* et le jugement *a posteriori*

Dans ses *prolégomènes*, faut-il le rappeler, Kant estimait que sa distinction entre jugements synthétiques et jugements analytiques méritait de devenir classique. Il le justifie en ces termes : « Cette division est indispensable pour la critique de l'entendement humain et mérite donc d'y être classique ; je ne sache pas qu'elle ait ailleurs une grande utilité »²¹⁶.

Et effectivement, cette distinction est devenue classique. Seulement, deux arguments nous amènent à déconstruire cette théorie kantienne : D'une part la définition que Kant donne aux deux jugements ne s'applique pas au jugement d'existence (1), et d'autre part son attitude est une réaction spontanée contre le rationalisme leibnizien, lequel était le fait d'un esprit mathématicien (2). Dans la discrétion donc de ces nuances, analysons tour à tour ces défaillances sus-évoquées.

Dans le cas des jugements synthétiques, alors *a priori*, la liaison n'est pas pensée par identité. Cela se justifie par le fait que, le sujet n'ajoutant rien au prédicat, on ne peut en tirer aucun démeublement. Un tel jugement devient extensif, selon la terminologie de Roger Verneaux. Ainsi, « sauf par un artifice logique qui ne répond pas à la démarche de l'esprit de façon réelle, il serait impossible de donner un sens à ces jugements dit synthétiques »²¹⁷

²¹⁶ Kant, *Prolégomènes*, *Op.cit.*, P. 25.

²¹⁷ Roger, Verneaux, *Op.cit.*, P. 51.

Cela signifie que, à défaut de ramener ce jugement à la formule d'existence, il ne peut être légitimé. Malheureusement Kant refuse de ramener le jugement à l'existence puisque, pense-t-il, l'existence n'est pas un prédicat. Dans ce sens, le jugement synthétique ne peut pas entrer dans l'existence, encore moins le jugement analytique. Dans les deux propositions suivantes : Tout corps est étendu (1) et tout corps est pesant (2). Kant estime que la première est analytique et la seconde est synthétique. Comment faire pour le savoir si déjà nous ne savons pas la signification du corps ? Il faut bien une garantie qui nous prouve que l'idée qu'on a de l'objet, correspond à une réalité.

Dans ce sens, l'ultime question de la possibilité des jugements synthétiques alors *a priori* doit également être reprise à la base ; car cette question ne peut rendre compte du fait que nous ayons du monde des concepts tout à fait *a priori*, non dérivés de l'expérience. Bien plus, si nous admettons que la connaissance est purement passive, nous souscrivons à l'immédiat à l'empirisme qui, dans une cohérence certaine aboutit au scepticisme de David Hume. Le kantisme est alors une philosophie sans fondement, ni finalité ; s'il en a un (e), alors, il s'agit d'une philosophie dont la finalité est le recommencement.

Si nous expliquons le jugement d'existence selon lequel soit tout corps est étendu, soit alors tout corps est pesant, nous constatons que le corps, c'est-à-dire ce que je vois, ce que je touche, existe bel et bien. C'est un jugement synthétique, à condition de penser que la sensation est subjective. Ici, ce jugement nous fait connaître exclusivement les impressions. Mais si aux impressions l'on ajoute un caractère radicalement hétérogène, alors le jugement devient analytique. Il est analytique parce qu'on tient pour évident que les sens nous mettent en relation, ou en communion si vous voulez, avec le monde réel et que c'est là leur fonction propre ou leur essence.

Dans le cas de la réaction spontanée de Kant, disons que pour Leibniz, « tout jugement vrai est identique, au moins en soi, ou en droit, parce que la notion du sujet contient tous ses prédicats possibles, de sorte qu'on pourrait les en tirer si on la comprenait intégralement ». C'est du moins un commentaire de Roger Verneaux. Ainsi, Leibniz rattache ses vues au principe de la logique Aristotélicienne : « Praedicatum inest subjecto », qu'on pourrait interpréter en ces termes : Le prédicat, quel qu'il soit, est d'avance contenu dans le sujet. De Kant à Leibniz, il est question pour nous de savoir à quel niveau se trouve le choc. Une analyse du jugement catégorique donne tort à nos deux auteurs. En effet, un jugement est

dit catégorique lorsqu'il est à la fois *a priori* et *a posteriori*. Seulement Leibniz a donc raison sur Kant parce que sa précision est nette : un jugement catégorique est analytique s'il est vrai.

Le « Si », est le début de toute objectivation scientifique, entant que c'est lui qui nous permet de formuler les hypothèses. Dans le cas d'une négation, même le système leibnizien devient défectueux. Son tort adviendrait simplement du fait qu'un jugement fondé ne peut pas être purement analytique. Il faut encore voir le reflet, ou alors disons plutôt la participation du principe d'identité, principe suivant lequel, logiquement vrai n'est pas non plus l'application immédiate du principe d'identité dans lequel l'on pourrait trouver le prédicat par analyse pure et directe de la notion du sujet.

Kant réagit donc spontanément sur des faussetés sans même pouvoir se rendre compte. Nous pouvons comprendre à ce niveau, que les données ne sont pas encore immédiates dans sa conscience, selon que Bergson le relève au niveau de l'intensité des états psychologiques. Nous allons y revenir en profondeur. Bien plus, l'autre remarque est que, nous pouvons justifier la distinction entre jugement *a priori* et jugement *a posteriori* (En fait si nous voulons nous mettre dans la perspective kantienne) uniquement sur le plan de la logique pure, en considérant les concepts, leur compréhension, leur extension et leurs relations. Jamais nous ne pouvons justifier cette distinction dans la critique, dans un contexte où les concepts et les jugements sont considérés comme les actes d'intelligence synonyme de connaissance.

Au moyen âge, le débat est houleux en ce qui concerne le conceptualisme. A son arrivée, Kant trouvait ridicule de rouvrir la célèbre querelle des universaux. Seulement cette querelle a un impact dans la scène philosophique, que l'auteur se trouve contraint par lui-même, de prendre position. Les grands esprits se rencontrent et discutent du nouvel ordre mondial. Nous voulons dire que ce conflit commande tout. Malgré lui, Kant va prendre position et suivant son cheminement, sa position ne nous paraît pas du tout bonne pour quelques raisons : Le concept comme tout acte de connaissance est intentionnel ; Pourquoi ? Les expressions développées sont « *a priori ad postérieurs* et *a posteriori ad Prius* ». L'erreur de Kant c'est de transporter à ce niveau la théorie du raisonnement à la théorie du jugement pour désigner le rapport du jugement à l'expérience.

Les jugements analytiques sont *a priori*, même quand leur sujet est empirique (2). L'expérience garde sa valeur absolue en tant que instrument de réfutation. Le jugement pose à ce niveau le problème de la vérité. L'apriorité ne nous donne pas un critère objectif, sinon

tautologique. Pour montrer la fausseté d'une proposition universelle, il suffit de présenter un cas contraire. Dans ce sens, il devient faux par exemple que toutes les femmes portent le pagne s'il existe une seule qui est en pantalon. C'est là le véritable problème des jugements *a priori* de Kant. Bien entendu le contre-exemple de l'exemple admet l'exception dans la règle ; c'est d'ailleurs cette exception qui rend maladroit l'*a priori*.

L'*a posteriori* est également un cas très étrange. Voici l'exemple que Kant lui-même donne : « Dieu est tout puissant ». Selon lui, c'est un jugement analytique. Disons simplement que la modalité tout comme les sensations altèrent le jugement. Pour résumer ces remarques portant sur l'influence du kantisme sur les jugements, disons que, pour éviter ce que l'auteur lui-même appelle les impasses théoriques, au lieu de distinguer jugement *a priori* et jugement *a posteriori*, il aurait tout simplement parlé de **jugement nécessaire** et de **jugement contingent**. Le nécessaire qui désigne ce qui est et ne pourrait ne pas être ; de son côté le contingent étant ce qui est / existe, mais qui pourrait ne pas être / exister. Ce n'est que par cette formule, selon nous que Kant peut dissiper l'arbitraire dans ses jugements. Car, ce problème des jugements synthétiques *a priori* occupe une grande place parmi les divers problèmes que pose la science métaphysique. Cependant, l'esthétique et la logique ne sont pas les seules parties qui posent problème dans la philosophie transcendantale de Kant. Même l'idéalisme transcendantal connaît quelques failles notamment dans le schématisme et l'intuition spaciale.

II- LA CRITIQUE DE L'IDEALISME TRANSCENDANTAL

L'idéalisme transcendantal de Kant pose un certain nombre de difficultés notamment au niveau du schématisme et surtout de l'intuition spaciale. Il est question de relever ces difficultés et de saisir l'homme dans sa totalité afin de comprendre sa condition. Dans cette perspective, la signification intrinsèque de la pensée de Kant se donne moins la peine de conduire à l'idéal et son idéalisme une fois de plus reste à questionner.

1- Le problème du schématisme

Il faut reconnaître que Kant a déjà raison de ne pas être satisfait de ce qu'il appelle réalisme transcendantal. Ceci étant, il a raison de critiquer d'une part Newton, et d'autre part Leibniz et Wolf. Seulement, nous lui reprochons le fait selon lequel, après sa double critique à savoir Newtonienne et Leibniziano-Wolfienne, lui-même ne connaît rien d'autre, c'est-à-dire pas plus que Newton et Leibniz. Son investigation consiste à osciller entre les deux pour échapper à l'alternative.

S'agissant du schème par exemple, Kant l'impose comme une méthode générale dans la construction des objets. Pour lui, l'espace relève du sens externe, et le temps du sens interne. Or qu'est-ce que l'auteur met dans les notions d'externe et interne ? Kant n'ajoute rien de plus aux affirmations gratuites et brutes qu'il donne. Nous entendons par sens externe, les objets hors de nous et placés tous ensemble dans l'espace. Le sens interne renvoie ici aux objets dans leur détermination intuitive impulsée par la conscience dans le temps. Cette distinction amène Roger Verneaux à parler dans l'idéalisme de Kant de parallélisme. Selon lui, en le faisant, Kant ne voit sans doute aucune difficulté. Pourtant il en existe, et des sérieuses.

Dans l'histoire de la philosophie, John Locke pensait déjà que l'espace est une idée de sensation et le temps une idée de réflexion. On parle ainsi du langage empirique. Cela signifie que, l'idée d'espace vient de l'expérience externe et celle de temps de l'expérience interne. A son tour, Berkeley pose la réalité représentative des deux concepts, et plus loin David Hume consolide les thèses précédentes.

Pour les empiristes anglais, nous sommes en présence des faits. Le sens n'est pas tout à fait le même chez Kant pour qui l'étendue est incluse dans le concept de corps, puisque le jugement « tous les corps sont étendus » est donné comme exemple de jugement analytique. Nous reprochons à Kant à ce niveau son indétermination ; Car rien ne nous permet d'affirmer que la substance étendue est intemporelle, encore moins que la substance inétendue est temporelle. Le schème organise alors tout ceci en catégories, et d'une façon incompréhensible, rend effectif / possible, un concept pur. Cette représentation schématique, disons-le, est une entorse grave aux intentions de Kant. Les bases de la pensée critique de Kant sont alors contingentes et lucidement, Roger Verneaux remarque que : « Pour autant que nous ayons pu le constater, l'espace est perçu extérieurement et le temps intérieurement.

Les empiristes n'allaient pas plus loin. Mais si l'on pose que l'espace ne peut pas être perçu intérieurement, ni le temps extérieurement, on dépasse l'expérience, il y'a alors élévation arbitraire de la valeur et généralité supposée dans l'idéalisme transcendantal »²¹⁸ Cette critique va en adéquation avec ce que Bergson souligne dans l'expérience spirituelle. Pourquoi le temps ne peut-il pas être intuitionné extérieurement ? S'il est vrai que le sens de l'ouïe est beaucoup plus temporel que spacial, alors sa spatialité devient plutôt de l'ordre de la voluminosité. Kant aurait pu souscrire, pour donner un peu plus de crédibilité à son

²¹⁸ *Ibid*, P. 117.

schématisme, à l'idée selon laquelle la mémoire est requise pour rendre possible la perception de phénomènes successifs en tant que tels. Car, « quel que soit le sens envisagé par la schématisation, s'il y'a spatialité il y'a étendue et localisation ; et s'il y'a temporalité, il y'a durée et succession ».²¹⁹

A moins que dans la distinction entre « hors de nous » et « en nous » on retrouve une figure métaphysique, la géométrie kantienne est une aporie de la raison, cette raison synthétique maniée à tout bout de champ, dont le trait d'union avec l'irrationnel fausse les données qui se veulent pourtant immédiates dans la conscience selon l'illustre formule de Bergson. Dans *Le choc des civilisations*, HUNTINGTON parle d'un certain impérialisme, en tant que domination par le truchement d'une intelligence toute faite, ainsi que d'une rationalité bornée et unipolaire des sociétés dites inférieures par les sociétés civilisées. Comme tentative d'institutionnalisation de la raison et du cadre spécifique de la connaissance, le schématisme apparaît alors comme une rationalité close. Nous y reviendrons longuement dans le cadre d'un sous-titre consacré à Bergson.

De ce qui précède, il en ressort que la théorie du schématisme de Kant s'écroule du fait de l'uni- polarité des intuitions pures. Comme nous l'avons formulé en critiquant sa conception du jugement, nous pensons également que Kant aurait pu distinguer trois instances en parlant de l'espace à savoir l'espace concret, l'espace imaginaire et l'espace abstrait.

Pour lever l'équivoque, l'espace concret est simplement l'étendue. L'espace tel représenté par le sensible. C'est l'étendue de l'univers, mieux encore l'ensemble des corps qui nous sont donnés. Cet espace n'a alors rien en commun avec l'abstraction, l'idée au sens platonicien du terme. L'espace imaginaire c'est le juste milieu, si vous voulez l'intermédiaire entre le concret et l'abstrait. L'imaginaire trouve tout son sens ici, parce qu'on ne peut pas se représenter un espace vide et qui soit infini. Or, comme le font les géomètres (même dans le cadre de la construction d'une maison d'habitation), on peut imaginer les figures qui tiendront office de fondement à toute entreprise expérimentale. Le géomètre, qui imagine les figures sans support matériel, arrive pourtant au concept, sans passer par l'expérience. Si je veux me représenter une ligne, pas besoin de la tracer.

Enfin, l'espace abstrait, dont nous pouvons accorder la crédibilité à Kant, qui est l'espace infini, où peuvent de dérouler toutes les opérations de l'esprit. Mais, poser l'espace

²¹⁹ *Ibid.*

comme condition de possibilité des corps, c'est une théorie désuète dans la philosophie contemporaine, aussi bien en cosmologie que dans la science géométrique. Car, dans ses pratiques, même le géomètre fait abstraction des corps qui existent dans l'espace.

Pour affirmer que l'espace est la condition de possibilité, il faudrait au préalable quitter le point de vue scientifique, pour se placer au point de vue métaphysique. Nous devons donc clairement comprendre pourquoi le schématisme résiste très peu à la rigueur de la souplesse psychique. Cette erreur de Kant se poursuit jusqu'à l'intuition spatiale.

2- L'intuition spatiale

Les prises de position d'Emmanuel Kant nous amène à nous poser la question de savoir si sa philosophie est une expérience métaphysique ou alors un choix de la vie existentiel. Selon lui, l'espace n'est pas une représentation empirique, mais *a priori*. Bien plus, l'espace n'est pas un concept universel, mais une représentation singulière ; Si vous voulez, une intuition.

Cette affirmation nous pose un problème. Car, l'espace est une donnée unique. Parler de plusieurs espaces c'est simplement faire allusion aux différentes parties qui le constituent. D'ailleurs, même les parties qui constituent cet espace ne sont pas antérieures à l'espace de départ. Peut-être que le divers qui est en lui, repose sur des limitations. Et si tel est le cas, la pensée de notre auteur est loin d'échapper à la discussion. Dans cette affirmation : « un concept, étant universel est applicable à une multitude d'individus, alors que la représentation de l'espace n'est valable que pour un unique espace ». Nous pouvons faire deux remarques. La première est que la spécificité d'un concept déjà, c'est de représenter une essence. La deuxième est que l'essence ne peut pas désigner plusieurs choses à la fois. A partir de là, l'intuition spatiale chez Kant peut se concevoir sur le plan de l'extension, mais jamais dans le cadre de la compréhension.

Dans la compréhension et l'extension d'un mot, Aristote dans l'antiquité grecque montrait déjà à partir de la logique formelle que le concept se définit à la fois par le genre proche, mais aussi et surtout à travers la différence spécifique. Toutefois, il ne faut pas confondre un concept à sa définition comme le fait Kant. Car, même s'il est possible d'acquérir un concept par sa définition, il reste également vrai que ses introductions n'entraînent pas toujours les conclusions qu'il en tire.

Kant paraît-il verse dans un « dogmatisme géométrique ». Ce dogmatisme est pressenti depuis la publication de son premier article intitulé « Pensée sur la véritable estimation des forces vives ». Kant est influencé par Newton, Euclide, et tous les autres mathématiciens et physiciens. Nous pensons qu'à cette époque, Kant n'a pas encore la véritable connaissance des formes *a priori* et voilà pourquoi à la suite de Leibniz, il considère l'espace comme un concept : « Il nous est impossible de nous représenter un espace à plus de trois dimensions », pense-t-il.

Notre idée est donc que, Kant fait les expériences ; il aboutit aux conclusions mais décide de croire à autre chose. Car, un corps peut-il être une limitation de la matière, cette matière qui est d'abord donnée comme illimitée ? En plus, comment concevoir la limitation de l'être, si l'être lui-même est infini ? Certes, il serait bien ambitieux de prétendre tracer en quelques pages les diverses perspectives dans lesquelles s'engage cette sorte de critique, et très spécialement pour ce qui est de la raison, ou de la possibilité de connaître. On parviendra péniblement au noumène, puisque l'intuition spatiale relève du « substratum » des choses finies. L'inconsistance des arguments de Kant en un mot au niveau de la différence qu'il établit entre le concept et l'intuition : Le concept contient sous lui une infinité de représentation alors que l'intuition les contient en elle-même.

Nous n'allons plus revenir sur les critiques bien formulées par nos prédécesseurs dans le cas de l'intuition. Relevons juste que de manière générale, il existe une petite confusion chez Kant. L'étendue est donnée par la perception de tel corps qui est étendu. Quant au changement, il est aussi donné par l'expérience qu'elle soit externe ou interne, mais non par la perception et la mémoire. Jusqu'ici, le problème critique fait le lit dans la science. Le problème de la science étant lié à la métaphysique, et donc à la raison pure, il est question de l'utopiser afin d'entrevoir sa permanence dans le système kantien.

III- LE PROJET KANTIEN : MYTHE OU REALITE ?

Le problème de la métaphysique est au centre des préoccupations de Kant et toute la critique est destinée à le résoudre. Les sciences sont données, la métaphysique n'est pas donnée comme science, mais seulement comme disposition naturelle de l'esprit humain ; « Pour ce qui concerne la métaphysique, elle a fait peu de progrès jusqu'ici et l'on ne peut dire d'aucun des systèmes exposés jusqu'à nous qu'il ait réellement atteint son but essentiel, de sorte que chacun peut douter avec raison de sa possibilité ».

Par cette affirmation, il apparaît que, il est moins certain dans le projet de Kant de croire à la vérité en-soi. Kant veut fonder une métaphysique scientifique. Parviendra-t-il à son but ou alors nous sommes dans la permanence de l'utopie ?

1- Herméneutique et sens

La critique que Kant adresse à l'idéalisme est-elle fondée ? Si les systèmes métaphysiques reposent sur l'illusion qu'à la raison humaine de pouvoir atteindre l'être, et plus précisément de pouvoir connaître l'âme, le monde astral et Dieu, c'est précisément parce qu'elle forge de pseudo-connaissances que Kant va dénoncer dans la *critique de la raison pure*, sous le terme de « Apparence transcendantale ». Il s'agit pour l'auteur, d'établir le caractère illégitime de la prétention de notre raison à atteindre l'absolu. C'est une investigation inutile. Ainsi, la chose-en-soi ne peut être atteinte et demeure pour nous inconnaissable. C'est dire en fait que, suivant la critique, tout contact avec l'être passe par la sensibilité, restant soumis à ses formes et à ses conditions. L'homme est donc capable de phénomène et non de noumène. Le sens que l'auteur donne à la métaphysique, est qu'elle existe à titre de disposition naturelle et invincible. C'est la raison pour laquelle

à son tour, elle doit être examinée, selon la méthode régressive qui est le propre du criticisme, méthode qui consiste non point à s'élever d'un jugement à ses conditions psychologiques et vécues, mais aux fondements qu'il possède dans la structure même de l'esprit²²⁰.

Selon une analyse de Ferdinand Alquié, Kant est considéré comme un positiviste avant la lettre pour avoir essayé de remplacer l'état métaphysique par l'état scientifique ou la science répondait à toutes les exigences de l'esprit humain. L'intention de Kant était de ruiner la métaphysique, pour laisser la place à la science. Certes, la lecture de Kant n'est pas souvent évidente si l'on se réfère au débat portant sur l'ontologie traditionnelle, et la position de la science actuelle. Dans les *prolégomènes* aussi bien que dans la *Critique de la raison pure*, les idées que Kant exprime sont claires pourtant et leur projet se manifestent avec aisance. En 1781, « La reine de toutes les sciences » est repoussée et délaissée par la quasi-totalité des penseurs. Au premier regard Kant n'a aucun intérêt à mener les recherches dans un domaine abandonné.

²²⁰ Ferdinand, Alquié, *Op.cit.*, P. 25.

Il voudrait bien au contraire d'une part expliquer son échec, d'autre part trouver des fondements nouveaux à son entreprise tirés de l'étude de la raison elle-même.

C'est donc dire que, Kant compare la *Critique de la raison pure* à un «Tribunal qui, garantissant la raison dans ses prétentions légitimes, condamnera ses usurpations sans fondement, à savoir précisément la prétendue connaissance des choses telles qu'elles sont en elle-même, choses au nombre desquelles figure la réalité nouménale de l'homme ; il veut déterminer avant tout, selon des principes, non seulement les sources mais, l'étendue et les limites de la raison »²²¹. En réalité, nous récusons chez l'auteur la méthode contre méthode qu'il utilise. Sa théorie : « les mathématiques et la physique existent, la métaphysique n'arrive pas à se constituer comme science ». Potentiellement, la critique ici n'est pas une analyse séparatiste et intrinsèquement distinctiviste ; ce qui nous amène à poser la question relative à l'automatisme : la métaphysique doit-elle se réduire à la dimension critique ?

Pour Kant, la critique est de façon paradigmatique le chemin et même le fondement de toute métaphysique future qui voudrait se présenter comme science. Il précise alors que, celle-ci ne remplace pas la science, à moins que l'esprit humain ne renonce à son désir de savoir, au profit du simple désir de savoir ce qu'est le savoir. Il n'est donc pas question même après la réforme, de modifier l'objet de la métaphysique. Car, « Malgré certaines apparences, il ne peut pas, à une théorie de l'être, substituer une simple théorie de la connaissance »²²². En tout état de cause, la fin la plus importante de la métaphysique, demeure le domaine de l'inconditionné, la connaissance d'un être suprême / absolu, la connaissance d'un autre monde, un monde futur. Dans le souci d'expliquer l'échec de la métaphysique et de ses méthodes, Kant va trouver une autre voie. Il découvre alors dans ses recherches deux voies à savoir la morale d'une part, et la religion d'autre part. Cette voie n'est rien d'autre que la voie de la croyance. Nous donc comprendre sa position dans la préface de la deuxième édition de sa critique. Ce n'est que par la croyance, semble-t-il, que la raison peut atteindre la supposée vérité de Descartes ou de Leibniz laquelle réside dans les idées. C'est ici que se précise clairement ce que nous avons nommé le projet de Kant :

Après avoir refusé à la raison spéculative toute possibilité de s'avancer dans le champ du suprasensible, il déclare vouloir chercher, s'il ne se trouve pas, dans le domaine de sa connaissance pratique, des données lui permettant de déterminer le concept rationnel

²²¹ *Ibid.*

²²² *Ibid.*

transcendant de l'inconditionné et de dépasser, de cette manière, conformément au désir de la métaphysique, les limites de toute expérience possible ²²³

Cette précision explique alors deux choses : l'une est relative à l'unité du projet manifesté dans la critique, l'autre porte sur l'importance que Kant accorde à l'illusion métaphysique. Sans doute, Kant veut légitimer la science et même la vulgariser, sans pour autant ruiner la métaphysique. De toutes les façons, les objets étant différents, la critique s'impose par elle-même. La pensée est au bord de la crise ; il faut discipliner les appétits des puissances et des théories scientifiques, et ainsi, poser désormais les jalons de toutes disciplines qui voudraient s'ériger comme science. Dès lors, jouant alors le rôle d'arbitre dans l'idéologie allemande, Kant décide de placer au tribunal, l'objet même de la critique.

Ainsi compris, des jugements synthétiques aux jugements analytiques, il y'a de la peine à reconstruire la science. L'autre raison de l'échec de la métaphysique s'explique alors par le défaut d'expérimentation. A ce niveau, nous ne pouvons pas parler objectivement de Dieu, puisqu'on ne peut le voir par exemple. La métaphysique deviendrait la seule discipline à donner un discours spéculatif là-dessus. Or, ce que Kant ne dit pas ouvertement, c'est que la métaphysique par son manque d'expérience, devient la seule à pouvoir donner les jugements qui soient à la fois analytiques mais *a priori*. Ce qui n'est possible ni dans les catégories organisées par le schème, ni dans l'esthétique transcendantal, encore moins dans l'idéalisme. Il s'agit d'un privilège qui soit particulier à la métaphysique ; c'est peut-être subtilement ce qui entraîne sa ruine. Car, un jugement vrai et fondé ne peut à la fois être analytique et *a priori*. L'expérience joue un grand rôle ici. Mais, la question suivante se pose : comment réfléchir sur la métaphysique comme on a réfléchi sur les mathématiques et même sur la physique, si elles existent comme sciences alors que la métaphysique n'est pas parvenue à se constituer en réalisant l'accord de tous les hommes compétents ? La réponse que Kant propose est la suivante : « Il faut étudier la métaphysique à titre de disposition naturelle ». Cette solution n'est pas satisfaisante. Elle est d'ailleurs très loin d'être satisfaisante vu que très rapidement, elle aura une implication dans la pensée contemporaine.

La conception kantienne de la chose-en-soi et sa critique de la métaphysique ont eu des conséquences dans la pensée contemporaine, notamment la récupération du concept par le cercle de Vienne, et la naissance de certaines tendances à savoir le positivisme logique et le

²²³ *Ibid.*

matérialisme dialectique. Il s'agit alors pour nous d'examiner ce prolongement de la critique de la métaphysique, en montrant le nouveau statut que lui assigne le cercle de Vienne, et déboucher sur la validité ou non d'une tentative de rompre avec les racines même de la philosophie. Le cercle de Viennes désigne un groupe de penseurs positivistes, qui dans leur investigation ont tenté de renverser la métaphysique. En effet, faut-il le rappeler les positivistes logiques refusent de se laisser entrainer dans les interminables débats des métaphysiciens. C'est la raison pour laquelle on relève une part de polémique dans cette critique qui vise certains courants influents du début du XX^e siècle ainsi que leurs implications politiques. Toutefois, nous nous posons la question de savoir s'il est possible de remplacer la métaphysique par la science. Dit autrement, une fois la question du sens mise en congé, une fois la métaphysique évacuée du champ de la philosophie, que reste-t-il encore de pertinent comme objet pour la philosophie ?

La méthode poppérienne se base sur une critique radicale de l'inductivisme. En effet, l'idée générale ici est que une proposition est dite scientifique si et seulement si elle est capable d'être réfutée. Cette intuition poppérienne tire son fondement depuis les travaux d'Albert Einstein. En outre, l'idée classique de l'empirisme voulait que ce soit l'expérience, l'observation qui permette la validité d'une théorie scientifique. Cependant, la méthode inductive selon Popper, n'a aucun sens logique d'exactitude même si c'est la manière dont l'esprit humain fonctionne dans une première approximation.

A partir de cette remarque, nous pouvons comprendre pourquoi, imprégné tout jeune des théories du cercle de Vienne, « Popper va rompre radicalement et même définitivement avec le positivisme logique ²²⁴ ». Pour lui, la démarche expérimentale vise uniquement à évaluer une théorie afin de déterminer sa fausseté, et non à la vérifier ; car, la vérification vise la vérité. Dans la *logique de la découverte scientifique*, il le justifie en ces termes : « Toutefois, j'admettrai certainement qu'un système n'est empirique ou scientifique que s'il est susceptible d'être soumis à des tests expérimentaux. Ces considérations suggèrent que c'est la falsifiabilité et non la vérifiabilité d'un système qu'il faut prendre comme critère de démarcation ²²⁵ ».

C'est donc dire que, la réfutation implique chez Popper une approximation successive des faits puisque « l'objectivité des énoncés scientifiques réside dans le fait qu'ils peuvent être

²²⁴ Entendons ici par positivisme logique, cette forme extrême de l'empirisme qui justifie l'idée selon laquelle la justification des théories n'est pas liée seulement à leur vérification sur des faits acquis par l'observation, mais au fait qu'elles n'ont de sens que si c'est de là qu'elles tiennent leur origine.

²²⁵ Karl, Popper, *La logique de la découverte scientifique*, Ed. Payot, 1973, p.37.

inter subjectivement soumis à des tests ²²⁶». Dans ce sens, la science n'apporte ni la vérité ni la certitude, mais seulement une approximation de la vérité ou de la réalité et qu'elle tend par le temps vers les observations ultérieures, à s'améliorer, à s'affiner, à se préciser. C'est en accord avec une telle conception que Gaston Bachelard affirme dans *la formation de l'esprit scientifique* que, « l'esprit scientifique est essentiellement une rectification du savoir et un élargissement du cadre de la connaissance ; car il juge son passé en le condamnant. » En plus, Karl Popper s'intéresse aussi à la physique quantique. Pour lui, la métaphysique aussi bien que la physique quantique n'ont pas invalidé la mécanique de Newton et celle de Max Well dans son électromagnétisme, mais les ont complété en les faisant évoluer afin d'augmenter leur champ d'application ; c'est dans ce sens qu'il affirme :

Jamais encore on a dû considérer qu'une théorie était réfutée à cause de la défaillance soudaine d'une loi bien confirmée. Jamais il n'arrive que de vieilles expériences donnent de nouveaux résultats. Il arrive seulement que de nouvelles expériences décident à l'encontre d'une ancienne théorie. L'ancienne théorie même évincée conserve souvent sa validité comme une sorte de cas limite de la nouvelle théorie. Elle est encore applicable, du moins à un haut degré d'approximation, aux cas où elle l'était avec succès auparavant²²⁷.

Néanmoins, une remarque spécifique est à tirer chez Popper. Contrairement aux membres du cercle de Vienne dont il s'est rapproché au début de sa carrière, au sein duquel se trouvait le célèbre mathématicien et néopositiviste Kurt Gödel, Popper ne rejette pas la métaphysique dans l'élaboration d'une connaissance scientifique ; car pour lui, la métaphysique peut servir de base de recherche et d'intuition dans l'élaboration d'une connaissance scientifique. Il le justifie en soulignant que : « les notions qui flottaient dans de hautes régions métaphysiques peuvent être atteintes par la science en croissance, entrer en contact avec elle et se précipiter ²²⁸».

En un mot, par la conjecture, Popper définit de nouveaux paradigmes à la science. La critique de l'induction apparaît comme une entente avec Hume sur le principe selon lequel « aucune série d'observation ne peut permettre d'affirmer l'universalité d'un phénomène observé ». Ce qui nous permet de conclure avec Popper que notre connaissance ne procède pas simplement par induction, mais la scientificité d'une méthode basée sur le primat de

²²⁶ *Ibid.*

²²⁷ *Idem*, pp. 37-38.

²²⁸ *Ibid.*

l'observation de faits bruts est essentiellement un mythe. Si la métaphysique semble polémique et même problématique, c'est parce que l'homme n'observe pas dans le « vide » ; l'observation est un exercice toujours guidé par la théorie. D'où la connaissance procède par « conjectures et réfutations ». Le binôme conjecture- réfutation caractérise alors une méthode Poppérienne qui va de l'essai à l'erreur. Cependant, comment peut-on justifier la tentative de Carnap de vouloir mettre fin à la métaphysique ?

Rudolf Carnap est l'un des membres du cercle de Vienne très réfractaire à la déduction métaphysique intuitive. Il entreprend le renversement à la fois de la métaphysique classique et de l'esthétique classique initiée par les anciens. Bien avant lui, Kelsen, rejetant la métaphysique, assigne une critique à la justice Platonicienne :

La justice, qu'il convient de considérer comme un ordre distinct du droit positif et supérieur à celui-ci est dans sa valeur absolue au-delà de l'expérience, tout comme l'idée Platonicienne est au-delà de la réalité ou chose-en-soi transcendante aux phénomènes. Le dualisme de justice et du droit positif est tout aussi métaphysique que le dualisme ontologique²²⁹.

Dans le même ordre d'idée, Carnap souscrivant à la pensée de Kant, pense que la métaphysique n'a pas encore emprunté la voie sûre de la science. C'est la raison pour laquelle, le cercle de Vienne pense que, « la philosophie métaphysique est rejetée par la conception scientifique du monde ». C'est dire à ce niveau que le scientisme et donc le positivisme, se trouvent plus rigoureux dans l'applicabilité de ses principes. Rudolf Carnap saisi alors l'occasion et établi très rapidement que :

Grâce au développement de la logique moderne, il est devenu possible d'apporter une réponse nouvelle et plus précise à la question de la validité et de la légitimité de la métaphysique (...) on en arrive à un dépassement radical de la métaphysique que les anti-métaphysiciens d'autres fois ne pouvaient pas envisager encore. Certes, des intentions analogues ont inspirés autrefois de nombreux développements par exemple de type nominaliste, mais pour qu'il soit possible de réaliser ces intentions de manière décisive il a fallu attendre notre époque où la logique, à la faveur du progrès de ces dernières décades, est devenue un outil de précision suffisante²³⁰.

Cette critique de Carnap prend alors différentes formes et nous amène à établir un distinguo entre l'expérience personnelle et la connaissance véritable. La connaissance doit se

²²⁹ Kelsen, *la méthode et la notion fondamentale*, J.Vrin, 1986, p.17.

²³⁰ Rudolph, Carnap, *le dépassement de la métaphysique*, J.Vrin, 1934, p. 28.

fonder sur l'expérience empirique dont il est question dans les sciences expérimentales. Carnap dépasse alors ici le critère de connaissance métaphysique et arrive aux exigences de la science. Ce qui nous ouvre la voie de la différenciation entre le discours qualitatif qui est purement philosophique, et le discours quantitatif qui se veut scientifique.

Si nous définissons la métaphysique comme la leçon inaugurale de toute philosophie, alors toute question relative à la quantité et à la qualité du discours devient vide de sens ; car la métaphysique en tant que « théorie des conceptions du monde » pose à notre auteur (Carnap) un problème sur le plan de la connaissance. Dès lors, l'évolution qui conduit dans ce sens devient assez ancienne et antérieure au tournant représenté par la lecture du *Tractatus logicus philosophicus* de Ludwig Wittgenstein. L'idée de l'essence n'est pas à ce niveau soutenue, au même titre que la différence que Kant établit entre chose-en-soi (l'essence) et phénomène. Le concept de « chose » devient alors chez Carnap le réel, l'apparence. C'est donc dire que, la réalité de la chose ne peut s'opposer à aucun être supposé purement de l'objet. L'être, la chose-en-soi c'est son apparence, ipso facto par « apparence », on entend « apparaître dans la connaissance ²³¹».

Ainsi, corrélativement à Kant, l'apparence chez Carnap ne peut pas être opposée à quelque réalité qui se tiendrait au-delà d'elle-même. En clair, la « chose » n'a de sens que sur le terrain, dans cette espèce de kantisme radicalisé (forme *a priori* de la sensibilité) purgé du reliquat de métaphysique dogmatique qu'il pouvait y avoir en lui, et donc amputé du concept de chose-en-soi. Aussi, doit-on comprendre que, la métaphysique disparaît avec le mythe de « ce que seraient essentiellement les choses », et disparaît aussi avec le mode de la raison auto-suffisante, celle qui a la prétention d'organiser le monde sans aucune donnée extérieure.

C'est la raison pour laquelle, Schlick revendique une appellation propre à la métaphysique, qui selon sa terminologie doit prendre pour nom le « positivisme strict ». Cependant, la métaphysique garde son essence, elle est la doctrine de l'être vrai, c'est-à-dire la réalité en elle-même, la doctrine de l'être transcendant. S'il existe alors un être vrai, un être métaphysique, cette existence suppose aussi un être non vrai, un être sensible qui est l'apanage de tout le monde. C'est ici que la position de Rudolf Carnap devient problématique, puisque nous suspectons le positivisme d'être une métaphysique dont le transcendant aurait été omis ou biffé sur le joug de la mauvaise foi. Il faut alors revoir la position soit de Schlick, soit de Wittgenstein.

²³¹ *Ibidem*, p. 39.

Schlick reste sur le plan méthodologique logique sur sa critique de la métaphysique. Il fonde un certain positivisme mais non un positivisme certain. Cela se justifie à travers le fait que Schlick reconnaît une certaine portée aux énoncés métaphysiques. Dans son ouvrage *la réduction des concepts théoriques à des concepts réalistes* il affirme : « les systèmes métaphysiques peuvent être en effet eux même des moyens d'enrichir la vie inférieure, car eux aussi suscitent des expériences vécues et augmentent ainsi la variété de l'immanent, du donné ²³² ». Par cette affirmation, il reconnaît que la réalité du monde ou négation constitue une expérience relative mais qui néanmoins a un sens pour la vie. Toutefois, l'ambition du cercle de viennes reste claire. Faut-il encore le rappeler, on appelle cercle de viennes (wiener kreis) un groupement de savants et de philosophes formés à viennes à partir de 1923 autour de Schlick, en vue de développer une nouvelle philosophie de la science dans un esprit de rigueur, et en excluant toute considération métaphysique. C'est donc dire que tous les métaphysiciens, de Platon en passant par Descartes restent pour le cercle de viennes des « mauvais poètes ». Dans cette perspective, la véritable science – rigueur reste fondée soit sur le positivisme logique, soit sur le matérialisme dialectique. Il s'agit des doctrines qui s'érigent en rupture avec le discours philosophique pure à savoir le discours métaphysique et qui pensent qu'il n'y a de connaissance que scientifique, et que la matière est la base de toute chose.

Le positivisme logique est la doctrine philosophique qui exclut les explications métaphysiques et théologiques dans la connaissance des faits. Il se fonde sur l'expérience scientifique c'est-à-dire l'analyse des faits pour arriver aux lois. En réalité, le positivisme logique cherche à rompre avec le dogmatisme à la fois religieux et métaphysique qui explique tout par Dieu, et qui assigne une cause mystérieuse à la quasi-totalité des phénomènes. Il renonce alors à donner les causes aux phénomènes et cherche plutôt à énumérer les lois permettant de décrire et de prédire ces phénomènes. Le positivisme devient donc très proche de la critique Kantienne qui permet de distinguer la connaissance possible des phénomènes de l'impossible connaissance des noumènes. C'est donc dire que, le positivisme partage le distingo Kantien entre science et croyance. Dans cette perspective, le positivisme répond à une fonction d'ensemble c'est-à-dire la réponse à la question comment marchent les choses, et non plus le pourquoi de ces choses comme la fameuse interrogation Leibnizienne qui résume toute la métaphysique : « pourquoi y'a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ».

²³² Schlick, *La réduction des concepts théoriques à des concepts réalistes*, Trad. Freher, Flammarion, 1938, P. 197.

Cependant, il faut noter que, le positivisme logique est à bien des égards différent du positivisme d'Auguste Comte, Le père de cette doctrine.

En effet, chez Comte l'expérience sensible est largement déterminée par les théories dont nous disposons pour la comprendre et n'a aucune priorité ; alors que le positivisme logique, considère la continuité de l'empirisme de Locke et de Hume, et pose que la sensation est le fondement de la connaissance. Cela voudrait dire que, dans son positivisme, Comte étudie les relations invariables entre les phénomènes. Pour lui, seules les lois constituent la connaissance positive légitime. Nous devons donc comprendre pourquoi, chez Comte, l'esprit humain dans son effort pour expliquer l'univers, passe successivement par trois (03) états :

- L'état théologique, on l'appelle encore l'état fictif. Ici. L'esprit humain explique les événements par les agents surnaturels ; car les Dieux sont la cause des événements naturels.
- L'état métaphysique, ici on remplace les Dieux par les forces abstraites ou les principes abstraits attribués à la nature.
- L'état positif ; c'est encore le stade scientifique synonyme de la maturation de l'esprit. L'esprit humain renonce désormais à rechercher les causes, les fins dernières et à répondre aux « ultimes pourquoi ». Il y a donc renoncement à la question du pourquoi des causes des choses, et substitution par la notion de la loi réelle et effective.

Dans ce sens, le positivisme Comtien est donc une anti-théologie, une anti-métaphysique ; il écarte toutes les questions théologico-métaphysiques insolubles c'est-à-dire inaccessibles à l'entendement humain. Dans son *cours de philosophie positive*, il l'exprime en ces termes :

*L'esprit et le développement de l'humanité obéissent à la règle appelée lois des trois états : l'état théologique ou fictif ; ici tout est expliqué par l'idée de Dieu. L'état métaphysique ou abstrait où prévalent les explications rationnelles mais non démontrables. L'état positif ou scientifique qui est celui de l'objectivité des explications reposant sur les observations et les preuves physiques*²³³.

Par ailleurs, notons que c'est à partir de 1931 que le cercle de Vienne utilise l'expression « positivisme logique ». A ce niveau, la science serait menacée par la métaphysique, simple mythe assimilable à la poésie. D'ailleurs, Carnap dira du métaphysicien qu'il est un musicien sans talent musical. Pour lui, la méthode de la métaphysique dérange le logicien et le

²³³ Auguste, Comte, *Cours de philosophie positive*, cité par E. Kenmogne, in « *comprendre la philosophie* », Edition du progrès humain international, 2011, p.162.

scientifique ; car elle prétend saisir le monde sans structure véritable. Or selon Carnap, cette saisie ne suit pas les principes de démonstration ou d'objectivité bien définis. C'est la raison pour laquelle, dans le cadre du langage par exemple, ils s'exercent (les métaphysiciens) à l'art oratoire, et le font dans une cacophonie, un cafouillage conceptuel dont la finalité est la création de concept vide de sens. C'est aussi dire que, la métaphysique toute entière verse dans une obsolescence cognitive c'est-à-dire que ses idées sont dépassées, et l'obscurcit par le fait même de la connaissance véritable. En étudiant rigoureusement et minutieusement la logique des normes phraséologiques, Carnap réussit à établir que « Toute interrogation transcendantale élaborée jusqu'à présent est un rendez-vous de la pensée avec le non-sens ²³⁴ ».

Ainsi compris, au cours du procès, le verdict de l'élimination de la métaphysique s'impose toutefois qu'on veuille continuer à donner à la philosophie une molécule de considération. En outre, selon le positivisme, la plupart des énoncés métaphysiques ne sont ni vrais, ni faux. Ils ne seraient que « non-sens » dans la mesure où il ne s'agit ni d'énoncés analytiques, encore moins d'énoncés synthétiques empiriques qu'on peut vérifier par le recours à l'expérience. A ce niveau, l'existence des jugements synthétiques *a priori* affirmée par Kant est niée. Bref, du positivisme au positivisme logique, la critique de la métaphysique est passée d'une critique sur ses méthodes et ses thèses, à une critique sur sa signification elle-même.

Le matérialisme est cette doctrine philosophique qui stipule que la matière est au fondement de toute chose. En effet, la dialectique matérialiste ou le matérialisme dialectique, est l'emploi dans la pensée de Karl Marx de cette méthode dialectique, pour analyser la réalité à travers un prisme fondé sur la matière. Nous sommes en quelque sorte dans le prolongement du matérialisme historique tel que prôné par Marx et Engels, qui vise une évaluation objective des formations de la conscience, en les rapportant à leur fondement réel et social. Démocrite est l'un des anciens de ce courant. Opposant l'idéalisme au matérialisme, il croit en la réalité de la matière et justifie le réalisme. C'est en accord avec une telle conception, que Lénine, critiquant l'idéalisme subjectif pense que seule la réalité définit les modalités de l'existence. A cet effet, il affirme : « la réalité objective existe indépendamment de la conscience humaine qui la reflète » Par ailleurs, Marx a gardé de Hegel l'idée de l'importance de l'histoire et de son développement²³⁵.

²³⁴ Carnap, *le dépassement de la métaphysique*, p.156.

²³⁵ L'esprit absolu est l'aboutissement de l'histoire chez Hegel.

Mais, alors que pour Hegel « les idées mènent le monde ²³⁶», Marx pense que, « le monde de production de la vie matérielle conditionne le processus de vie sociale, politique, intellectuelle en général ».

C'est donc dire avec l'auteur du *manifeste du parti communiste* que, chaque idée n'est que le produit des conditions matérielles d'une époque. La dialectique marxiste unifie alors deux éléments que Marx trouve séparés dans la vie intellectuelle de son époque : Le matérialisme philosophique qui est basé sur la science de la nature, et la dialectique Hégélienne qui prône la théorie des contradictions.

C'est en appliquant au processus historique les lois de la nature, que le matérialisme dialectique vise l'analyse et l'évolution des sociétés humaines, y compris les périodes révolutionnaires synonyme d'ouverture vers la marche de l'histoire. La conséquence à ce niveau précis de la dialectique matérialiste est claire et Marx l'exprime en ces termes : « ce n'est pas la conscience des hommes qui détermine leur existence ; mais c'est leur existence sociale qui détermine leur conscience »

Le matérialisme est donc une philosophie de l'action, qui met en mal tout discours spéculatif. C'est la raison pour laquelle, dans sa 11^e thèse sur Feuerbach, Marx, critiquant la philosophie théorique pense qu'elle est inapte à la transformation du réel. Sur cet aspect précis de la question, il affirme : « jusqu'ici les philosophes n'ont fait qu'interpréter le monde de différentes manières ; il s'agit à présent de le transformer ».

Nous comprenons donc que la philosophie permet alors la lutte contre le capitalisme, système de domination économique dans lequel les bourgeois exploitent les prolétaires, les aliènes et les déshumanise. La philosophie matérialiste est au service du prolétariat, qui doit le libérer du joug de l'exploitation de l'homme par l'homme. Le matérialisme est donc une action, une interpellation praxilogique, instauratrice d'une société humanisante. Dans ce sens, il devient très proche de l'empirisme.

Si le rationalisme désigne cette doctrine d'après laquelle toutes nos connaissances viennent de la raison et qu'elle peut saisir même les vérités absolues, (Descartes, Hegel) l'empirisme quant à lui est une théorie qui stipule que toutes nos connaissances viennent de l'expérience. Justifiant cette doctrine empirique qui imprime à la philosophie une tournure pratique, Hume fait d'elle sa méthode qui repose sur le raisonnement expérimental. Ainsi compris, toutes les idées sont des copies des données empiriques. La connaissance devient ainsi le reflet de l'objet extérieur.

²³⁶ L'histoire et la géographie de la raison chez Hegel.

Historiquement nous distinguons deux formes d'empirisme ; la première forme admet un concept comme tel uniquement lorsque celui-ci passe avec succès les tests de filtration expérimentale qui sont développés. La seconde est une doctrine renvoyant aux impressions des choses sur notre conscience.

A ce niveau toute idée est par essence possible ; car nous avons une impression de la chose que nous nous représentons. Nous comprenons donc que la deuxième représentation sus-évoquée se rattache à la conception Humienne. L'empirisme réduit alors les concepts dont se sert la science au vécu que les individus partagent de manière universelle. Au regard de ce qui précède, il en ressort que le positivisme logique et le matérialisme dialectique sont les tendances qui ont été influencées par le Kantisme. Dans le positivisme, il y'a réduction de la connaissance à la science. Dans l'optique du matérialisme historique et dialectique, les conditions matérielles déterminent les relations de production. Comme nous pouvons le constater, la critique met en mal tous les systèmes abstraits de pensée, mais elle ne touche pas la foi. Elle critique les écoles en panne de base expérimentale mais elle met la foi à l'abri des négations non fondées et des arguments sophistiques de certains philosophes. Mais alors, une fois la métaphysique évacuée du vaste champ de la philosophie, que reste-t-il encore de pertinent comme objet à la philosophie ?

2- La structure métaphysique : le problème de son orientation repensée.

La « structure métaphysique » peut se définir comme étant « ce qui reste quand on a dépouillé un système de tout ce qu'il y a en lui de contingent, d'inessentiel »²³⁷. C'est dire en effet que, la structure métaphysique est le fruit du raffinage des systèmes idéels présents dans l'histoire, qui résiste après élimination des éléments non consistants, et non substantiels.

La structure métaphysique est alors, la base de toutes les bases, le fondement de tous les fondements, puisqu'elle fonde tous les systèmes autres. Elle est la base sur laquelle se fonde toute réflexion philosophique. Pour Jacques Schlanger, elle est la base intemporelle que le philosophe temporalise en l'exprimant. En clair, aucune philosophie ne peut exister sans structure métaphysique et aucun système de pensée ne peut prospérer sans des origines solidement établies. Ainsi, la métaphysique, en tant que « domaine qui s'étend entre la limite extérieure de ce que je veux connaître au sens le plus large du terme et la circonscription intérieure de ce que je peux connaître au sens strict du terme »²³⁸ est un domaine mouvant et

²³⁷ Jacques, Schlanger, la *structure métaphysique*, P.U.F, 1975, p-8.

²³⁸ *Idem*, p.7.

instable. C'est dire que, le fait de ne pas pouvoir arriver, dans ce domaine, à un degré de savoir d'une rigueur scientifique, ne nous paraît pas suffisant pour m'empêcher de vouloir savoir, ni donc d'émettre des théories-hypothèses, dont la validité se fonde sur le caractère d'adéquation qui peut exister, ne serait-ce que temporairement, entre ces théories-hypothèses et ce qui est.

Bien entendu, parler de nouvelle orientation dans la structure métaphysique, ne signifie pas enlever à la métaphysique son caractère de philosophie première selon l'ordre des raisons, encore moins de l'évacuer ou de la remplacer par la science par exemple, mais de définir ses nouvelles modalités à savoir qu'elle ne relève plus du domaine extra-physique (telle la classification du bibliothécaire d'Aristote, Andronicos de Rhodes), mais qu'elle prend en compte les réalités matérielles qui entourent l'homme, dans son vécu existentiel. La mort n'est pas extérieure à l'homme, mais l'homme l'éprouve chaque jour. Les phénomènes de dédoublement, de lévitation, action à distance, d'attaque et de couche de nuit, sont des phénomènes métaphysiques et métapsychiques que l'homme vit pourtant au quotidien. La métaphysique dans ce sens peut-elle encore être évacuée ou liquidée ?

Métaphysiquement, la recherche de la connaissance de soi se présente comme une démarche à accomplir. Elle transforme l'homme en pèlerin. L'être doit se découvrir puisqu'il est le temple de ses propres expériences. L'objectivité que recherche la science n'est qu'une objectivité illusoire qui désire d'un certain nombre de commodités. L'homme, selon l'expression empruntée à Gabriel Marcel est un « homo viator » c'est-à-dire toujours à sa découverte. Le déboucher en fait c'est l'au-delà. Il s'agit d'une sorte de terre promise qui ne révèle jamais son secret à l'avance. Cependant, la terre promise est au sens figuré puisque la voie qui y conduit ne peut être vérifiée. Voilà ce qui fait le propre de la métaphysique. Contrairement à ce que pense Kant, le véritable pèlerin est constitué par l'âme. Dans *le Timée* et dans *le Phédon*, Platon décrit clairement comment l'âme arrive à son voyage céleste et devenir immortelle.

D'où la représentation du tailleur et du costume. L'âme immortelle est une âme accomplie. Elle rencontre les autres âmes du même rang céleste en quittant la conscience commune pour accéder la conscience lumineuse. C'est ici que se trouve la connaissance, la vraie connaissance dont parle Platon, la connaissance intelligible.

Toute la connaissance repose sur la question de l'être et du sens. Connaître signifie dire l'être. L'être dans sa pluri-dimensionnalité impose qu'au départ il faut une cause causale, c'est-à-dire l'effet d'une cause logique et/ou ontologique qui la précède. Plotin par exemple ne s'est

donc pas trompé lorsqu'il pense que l'interrogation sur toute question relative à l'être, implique un retour à la philosophie première à savoir la métaphysique. Seule la métaphysique peut dire l'être, puisqu'elle englobe le phénomène (objet matériel) et le noumène (l'être immatériel). Dès lors, Dieu en tant qu'Être Suprême selon Descartes, serait le garant de nos connaissances et même la source de notre sagesse. Mais, s'il existe parce qu'il est parfait, il ne peut pas chercher à vouloir nous tromper de manière dissimulée. Il faut donc chercher la cause de nos erreurs ailleurs. Ainsi, l'argument du malin génie se trouve balayé du revers de la main lorsque Descartes affirme :

Je reconnais qu'il est impossible que jamais il me trompe, puisqu'en toute fraude ou tromperie il se rencontre quelque sorte d'imperfection : et quoiqu'il semble que pouvoir tromper soit une marque de subtilité ou de puissance, toutefois vouloir tromper témoigne sans doute de la faiblesse ou de la malice, et, partant, cela ne peut se rencontrer en Dieu ²³⁹.

Cette véracité divine démontrée, nous assistons désormais à une sorte « *d'apaisement spirituel et nous regagnons notre assurance quant à la possibilité d'une connaissance absolue* ».

Ferdinand Alquié le met justement en lumière, lorsqu'il affirme :

Dieu étant parfait, ne peut être trompeur : la véracité divine garantit notre pensée, notre méthode, notre science. Bien que limité, notre entendement connaît sans erreur ce qu'il connaît vraiment. Ici, le fantôme du malin génie se dissipe, notre inquiétude, notre culpabilité à connaître s'apaisent ²⁴⁰

Certes, Descartes a souvent été dénoncé d'être adepte d'un « cercle vicieux », notamment la rose croix, puisqu'il occulte un pan de la réalité métaphysique. Cette suspicion se justifie au regard de sa position problématique dans un contexte où le clergé est tout puissant. Il entreprend alors de lever cette équivoque à la cinquième méditation métaphysique. Il s'en tient alors aux prouesses du cogito, pour établir que seules les idées claires et distinctes, sont la garantie de ce qu'il nomme évidence.

Une dichotomie va naître à ce niveau, et oblige Ferdinand Alquié à penser que,

Dieu est chez Descartes, le garant des idées claires et distinctes et, comme le dit la méditation cinquième, il est impossible, sans la connaissance de Dieu,

²³⁹ *Idem*, p.69.

²⁴⁰ Ferdinand, Alquié, *Op.cit.*, P.240.

*de pouvoir Jamais rien savoir parfaitement. Mais d'autre part, c'est par les idées claires et distinctes que nous avons prouvé l'existence de Dieu. Faut-il donc admettre un critère double de la certitude, celui de la clarté et de la distinction, celui de la véracité divine, venant confirmer cette clarté et cette distinction elle-même ?*²⁴¹.

Cette inquiétude de Ferdinand Alquié nous laisse perplexe au sujet de la connaissance, et nous voulons une fois de plus savoir d'où viennent nos erreurs si Dieu parfait n'en est pas la source. En d'autres termes, une connaissance absolue est-elle envisageable ? Si non, pourquoi ? Si oui, par quelle(s) modalité(s) ?

Blaise Pascal, reconnaissant le caractère énigmatique de l'homme, affirme que ce qui fait sa grandeur, c'est la pensée. Partant donc du postulat selon lequel la pensée se veut par essence positive, nous pouvons dire que, l'erreur ne provient pas de l'imperfection de Dieu, au regard des caractéristiques que lui assignent Descartes ; elle ne provient pas non plus de l'imperfection de l'homme, puisqu'il reste un être parfait, toutefois qu'il utilise adéquatement ses facultés. Notre erreur proviendrait, (ce qui n'est pas absolument fiable) de la mauvaise conduite de notre raison et du mauvais usage qu'on en fait dans le processus de la recherche de la vérité dans les sciences. Toute la connaissance est d'abord métaphysique, en tant qu'elle est fondée sur un principe d'évidence assuré par la véracité divine :

*Toutes les fois que je retiens tellement ma volonté dans les bornes de connaissance qu'elle ne fait aucun jugement que de choses qui lui sont clairement et distinctement représentées par l'entendement, il ne se peut que je me trompe : parce que toute conception claire et distincte est sans doute quelque chose, et partant elle ne peut tirer son origine du néant, mais nécessairement avoir Dieu pour son auteur*²⁴²

Le principe de l'évidence semble donc être la voie qui permet d'accéder à la connaissance. Dieu se trouve être le garant de cette certitude, de cette évidence ; c'est le principe de toute science reposant sur le fondement absolu. Ainsi toute personne qui refuse de l'admettre, est comparable à un « fou qui vient de s'égarer dans l'arène du savoir, ne sait rien appréhender, puisqu'il ignore même le fondement de son savoir, de sa connaissance ». Nous ne devons pas être à l'image de ce fou, qui ne sait pas ce qu'il sait, et qui sait ce qu'il ne sait pas. Tel un sophiste, inconscient de son ignorance qui pense qu'il sait, alors qu'il ne sait rien. Par la métaphysique, la philosophie se démarque de l'épistémologie, et dégage le principe du savoir, qui ne contient pas en lui-même son principe épistémique, son auto-compréhension.

²⁴¹ *Ibid.*

²⁴² René, Descartes, *Op.cit.*, P.75.

Cela dit, la métaphysique est donc le fondement de la science ; les vérités scientifiques, contrairement à ce que pense Auguste Comte dans son *cours de philosophie positive*, s'originent dans les vérités métaphysiques. Toute science, toute connaissance, dont les racines ne se trouvent pas métaphysiquement constituées, est une connaissance obscure, fragile et qui résiste très peu au vent de la pensée critique. En fait, elle est bâtit sur des édifices conceptuels très instables. C'est la raison pour laquelle la métaphysique, à en croire Descartes, représente les racines même de la philosophie et donc de la science. Toute tentative de l'évacuer du champ de la philosophie, est un exercice au succès peu probable : la connaissance est la connaissance de l'être, la vérité est la vérité de l'être. La réflexion sur la métaphysique en tant que fondement absolu de la connaissance culmine avec la vérité vue sous l'angle ontologique.

En fait, la vérité est essentiellement ontologique, puisqu'elle représente l'être lui-même. C'est du moins ce que Descartes confirme lorsqu'il affirme :

Les propriétés des figures corporelles doivent être toutes vraies, puisque je les conçois clairement et distinctement, et pourtant elles sont quelque chose, et non un pur néant ; car il est très évident que tout ce qui est vrai est quelque chose ; la vérité étant la même chose avec l'être. Et j'ai déjà amplement démontré ci-dessus que toutes les choses que je connais clairement et distinctement sont vraies (...) et je me ressouviens que lors même que j'étais fortement attaché aux objets des sens, j'avais tenu au nombre des plus constantes vérités celles que je concevais clairement et distinctement touchant les figures, les nombres et les autres choses qui appartiennent à l'arithmétique et à la géométrie.²⁴³

En un mot, il faut retenir ici que, la métaphysique est une propédeutique à toute connaissance possible. Toute connaissance doit être contemplée métaphysiquement, avant de s'ériger comme fondée apodictiquement. Dès lors, à la suite de Descartes, Husserl ira plus loin dans le maintien de la métaphysique, à travers la description de ses essences. C'est alors qu'il fera remarquer qu'il faut aller au-delà de cette conscience psychologique pour découvrir la conscience pure, qu'il appelle encore le « moi pur ». Dans ce sens, ce moi pur, qui n'apparaît plus comme un « vécu parmi d'autres vécus ni même comme un fragment original de vécu », mais qui promène son regard sur l'objet à travers tout cogito, c'est alors l'Ego transcendantal, le fondement suprême de la science phénoménologique.

²⁴³ *Idem*, P. 77.

Le mot « intentionnalité » répond chez Husserl à une certaine structure. Nous l'avons vu plus haut, parler de structure métaphysique, signifie faire face à un système précis. Il est donc difficile de parler de structure, surtout lorsqu'il s'agit d'une réalité aussi pure et aussi simple à la fois que l'Ego transcendantal de Husserl. En effet, qui dit « structure », dit également complexité, tout au plus un arrangement certain. Dans ce sens, nous parlerons donc plutôt de conscience pure. Bien avant, revenons sur la notion d'intentionnalité. Selon Husserl, tout processus de conscience est sans exception, conscience de ceci ou de cela. Le cogito désigne alors quelque chose d'autre que lui-même, et porte en lui son objet de réflexion. Des lors, on entend par intentionnalité, « *cette particularité foncière et générale qu'a la conscience d'être toujours conscience de quelque chose, de porter, en sa qualité de cogito, son cogitatum en elle-même* »²⁴⁴

C'est à ce niveau que Husserl s'écarte non seulement de la conception cartésienne de la connaissance, mais aussi de celle de Kant. En effet, Descartes n'a pas poussé plus loin son *cogito* pense l'auteur des *idées directrices*. De l'autre côté, le « je transcendantal » de Kant, est impuissant à la détermination des possibilités d'expérience dans la conscience ; car le sujet pensant est condamné à un monologue solipsistique, qui finirait par le faire mourir d'ennui. Heidegger aura donc raison de parler du « dévoilement de l'être » plutôt que de sa « constitution ». Husserl élabore ainsi sa théorie de la connaissance.

Notons que, deux concepts traduisent la théorie de la connaissance chez Husserl à savoir « l'objet de la visée intentionnelle » et, la « réalité sujette à la connaissance de l'Ego ». IL ne faut donc pas chercher le *cogitatum du cogito* en dehors de la conscience pure, car il se trouve à l'intérieur même de la conscience ou de la vie intérieure. Nous voilà conduits vers l'eidos ou essence qui au fond, est l'aboutissement de la réduction phénoménologique. Le fondement suprême de la phénoménologie transcendantale est alors le véritable sujet ; le « Je » du cogito. Mais ce « je » du *cogito*, n'est pas comme chez Kant le sujet pensant en général, puisque Husserl lui-même reconnaît que sa philosophie, du moins dans sa phase réductionnelle, mène inévitablement au solipsisme.

A cet effet, Husserl précise que,

l'analyse intentionnelle se laisse guider par une évidence fondamentale. Tout cogito, en tant que conscience, est, en un sens, très large, signification de la chose qu'il vise, mais cette signification dépasse à tout instant ce qui, à l'instant même, est donné comme explicitement visé. Il le dépasse, c'est-à-dire qu'il est gros d'un « plus » qui s'étend au-delà ... mais le fait que le

²⁴⁴ Edmond, Husserl, *Op.cit.*, P.28.

*dépassement de la signification actuelle se rapporte au même objet, se révèle dans l'évidence de pouvoir préciser notre intention et, finalement, de la remplir intuitivement au moyen des perceptions ultérieures ou souvenirs que je puis effectuer moi-même*²⁴⁵

En plus, il y'a un volet de la pensée de Husserl que nous ne devons pas omettre pour arriver à la transcendance ; celui de la réduction phénoménologique. La réduction phénoménologique est un acte par lequel le penseur remet en question toutes les connaissances et toutes les sciences qui lui semblaient naturelles et aller de soi. Par-là, il pourra atteindre plus sûrement ce fondement solide et indubitable de la phénoménologie transcendantale, mieux encore, de la philosophie tout simplement. Cette « réduction » s'appelle encore « mise entre parenthèse », ou « épochè ». C'est ce que Descartes nomme la suspension du jugement. Mais, si pour Descartes c'est juste une attitude de doute, du moins provisoire, chez Husserl par contre, c'est un instrument fort qui lui permet d'aboutir aux essences c'est-à-dire le fondement recherché :

*« L'épochè m'interdit tout jugement portant sur l'existence spatio-temporelle. (...) par conséquent, toutes les sciences qui se rapportent à ce monde naturel, quelle que soit à mes yeux leur solidité, quelque admiration que je leur porte aussi peu enclin que je sois à leur opposer la moindre objection, je les mets hors circuit, je ne fais absolument aucun usage de leur validité, je ne fais mienne aucune des propositions qui y ressortissent, fussent-elles d'une évidence parfaite ; je n'en accueille aucune, aucune ne me donne un fondement... je n'ai le droit de l'admettre qu'après l'avoir affectée des parenthèses, autrement dit, uniquement dans la conscience qui la modifie en mettant le jugement hors circuit »*²⁴⁶

Toutefois, il faut retenir que, dans la structure métaphysique chez Husserl, (ce qui diffère bien de l'orientation donnée par Schlegel) l'objet de l'intention est identique à celui de l'intuition. La conscience reconnaît les essences, et peut même les saisir. La conscience saisie la chose- en-soi, à travers l'acte intuitif, contre-partie du « Vide » signalé dans l'acte de signification. C'est donc dire que, entre Kant et Husserl au sujet de la connaissance, seul le monde de révélation est différent dans les deux actes de saisir. Levinas dira à cet effet que, « si les actes de la pure pensée et du contact avec le réel constituent la connaissance, il est clair que celle-ci n'est pas quelque chose de nouveau, se sur-ajoutant à ce qui fait l'existence du sujet, mais elle est un de ses modes, une structure déterminée de l'intentionnalité.

²⁴⁵ *Idem*, P.40.

²⁴⁶ Edmond, Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, J.Vrin, 1972, p. 106.

Cependant l'acte de la pure signification n'est pas connaissance par lui-même. Dans la compréhension purement symbolique des mots, l'acte de signifier est bien présent, le mot signifie quelque chose, mais rien n'est encore connu. La connaissance consistera en une confirmation, par l'acte intuitif, de ce que visait l'intention insatisfaite de la signification »²⁴⁷. Cette analyse faite, il apparaît que « l'intuition est un acte possédant son objet ». Si tel est donc le cas, le « connaître », pour qu'il soit situé, de manière concrète dans la pensée de l'évidence Husserlienne, demande à prendre attache à sa problématique référentielle. Dans ce sens, on peut comprendre de quel côté se trouve réellement la vérité :

« L'objet de l'intention lui correspond-t-il ou alors peut-il lui correspondre dans le mode du lui-même, l'identité de l'objet étant sauvegardée ? Dans quelle mesure le faut-il ou encore quel aspect prendrait l'objet visé s'il se présentait à lui-même ? »²⁴⁸

Nous répondons à cette question par une synthèse établie entre néo-platoniciens et néo-kantiens. Il y'a en fait une erreur collective à laquelle nous tentons d'échapper. Plotin justifie l'identité du monde auquel il fait allusion, lequel monde relève de l'idée. Schopenhauer, à travers son intuition fondamentale, admet toute « l'esthétique transcendantale », mais rend problématique dans son « monde », l'idée d'une évidence empirique parfaite.

Les deux positions sont pertinentes, mais l'erreur persiste au niveau de la distinction entre soit le matériel et l'immatériel, le rationnel et l'irrationnel, le phénomène et le noumène, le sensible et l'intelligible, le sujet et l'objet... Nous souscrivons donc pour le réalisme transcendantal, qui est une autre forme de pluralisme systémique. La complexité de la nature humaine et la figure problématique du « connaître », débouchent pour ainsi dire dans un relativisme, relativisme dans lequel le sujet et l'objet se confondent puisque c'est l'esprit seul qui les conçoit ; Jean François Lyotard semble avoir les mots adéquats pour justifier notre position :

pour élaborer une philosophie comme science rigoureuse (à l'image de Descartes), Descartes amorce la solution en introduisant le motif transcendantal ; par le cogito, la vérité du monde comme phénomène, comme cogitatum lui est rendue, l'aliénation objectiviste conduisant aux apories métaphysiques de l'âme et de Dieu cesse alors, ou du moins, aurait cessé, si Descartes n'avait été lui-même dupe de l'objectivisme Galiléen, et n'avait confondu le cogito transcendantal et le moi psychologique : la thèse de l'Ego

²⁴⁷ Emmanuel, Levinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, J.Vrin, 1989, P. 106.

²⁴⁸ Edmond, Husserl, *Op.cit.* P.47.

*Res Cogitans biffe tout effort transcendantal (...); c'est seulement le transcendantalisme, articulant tout savoir sur un ego fondamental, donateur de sens et vivant d'une vie pré-objective, préscientifique, dans un « monde de la vie » immédiate dont la science exacte n'est que le revêtement, qui donnera à l'objectivisme son vrai fondement, et lui retirera son pouvoir aliénateur : la philosophie transcendantale rend possible la réconciliation de l'objectivisme et du subjectivisme*²⁴⁹

Si la métaphysique est donc fructueuse, si elle résiste à toute critique et à tout projet visant sa liquidation, alors elle est la science fondamentale. Ceci étant, le refus de la métaphysique par Kant, rend sa pensée complexe dans un système pourtant idéaliste. L'on se demande alors en fin de compte si nous sommes dans une « irrationnelle rationalité » ou alors dans une tâche purement épistémologique...

²⁴⁹ Jean François, Lyotard, *La phénoménologie*, coll. « Que-sais-je » P.U.F, 1986, P.P. 35-36.



**CHAPITRE VI :
L'IDEOLOGIE DANS LE KANTISME**

Dans ce dernier volet critique, nous voulons montrer que le kantisme, comme toute autre philosophie d'ailleurs, est une sorte d'idéologie. Cette idéologie rend complexe à la fois sa pensée, ainsi que le réel existentiel. Nous lisons donc le kantisme comme l'introduction à l'irrationnel synonyme de l'antinomie du réalisme. Ainsi compris, au-delà de la querelle du panthéisme déclenchée par Jacobi dont nous avons déjà fait mention, il est question de savoir si la chose-en-soi reste en dernier essor chez Kant un être insondable ou une simple tâche épistémologique/épistémique.

I- LA COMPLEXITE INTUITIVE

Emmanuel Kant distingue deux sortes d'intuitions à savoir l'intuition sensible et l'intuition intellectuelle. Seulement il accorde du crédit à l'intuition sensible au détriment de l'intuition intellectuelle. Cette idéologie qui s'enracine dans l'histoire, manque de fondement lorsque nous sommes dans la véritable connaissance de soi. Nous voulons dire à Kant que, le concept de la connaissance de soi devient de plus en plus actuel en raison du primat donné à l'homme indépendamment de ses divers engagements et options. En effet, ce n'est plus au nom des philosophies et des religions que l'homme est invité à se connaître, mais simplement du fait de son existence et de sa propre insertion dans l'univers.

1- L'intuition sensible

Selon nous, l'erreur de Kant à ce niveau est qu'il réhabilite contre Descartes et sous l'influence des empiristes anglais, la notion d'intuition sensible. Seulement sa conception de la sensibilité et donc de l'intuition sensible nous amène à relever quelques points.

- Suivant l'ordre kantien, la sensibilité est « la réceptivité des impressions ». Elle donne les objets « in concreto » et peut seule fonder un jugement d'existence.

C'est ici que se trouve notre difficulté. La première est que, la sensibilité nous oblige à exclure l'imagination. Or, depuis Platon, nous connaissons la fonction de l'imagination dans le processus de la connaissance. Le seul trait qui lui soit applicable est alors que, son objet est singulier comme celui des sens. Du coup, l'imagination n'est certainement pas une pure réceptivité. Si l'objet est toujours concret, il faut donc enlever l'image dans l'objet schématisé. L'auteur omet alors l'idée selon, laquelle une faculté ne peut se définir que par l'objet qu'elle vise. La coupure entre la sensibilité et l'entendement proviendrait alors d'un simple fait à savoir que l'objet de la sensibilité est singulier alors que celui de l'entendement est universel. Un

domaine que Kant semble vouloir fuir ; à bien y observer, l'imagination peut amener Kant à se contredire dans ses jugements. Il vaudrait mieux ne pas s'y hasarder.

- Bien plus, nous sommes confus en ce qui concerne la place des organes de sens dans l'intuition sensible chez Kant. Il affirme que l'un des éléments qui ordonnent la sensibilité c'est « l'excitation ». Pourtant il reconnaît au même moment que la sensibilité est aussi passivité. Nous trouvons cette interprétation négativement fertile, en raison de son manque de rigueur scientifique. Car, excité, un sens réagit ; il ne se borne pas à subir et à enregistrer. Nous voulons dire que, les sens constituent une faculté de connaissance et non une plaque photographique de l'ordre d'une indication référentielle.

Comme le note Roger Verneaux, « Puisque la réaction est une connaissance, elle est immanente, elle ne produit rien au dehors et ne doit pas être confondue avec la réaction motrice de l'arc-reflexe ; en particulier, la mesure des temps de réaction est sans intérêt pour la critique »²⁵⁰. Kant doit alors chercher une autre base à sa critique. Sauf si c'est la chose-en-soi qui excite un objet bien qu'on ne puisse la connaître. C'est vrai qu'il ne le dit pas. L'objet de la sensibilité doit reconnaître ou alors ne pas méconnaître l'imagination.

- Par ailleurs, Kant pense que l'intuition sensible est soit pure soit empirique. Ici, la notion d'intuition même peut s'évanouir. S'il est vrai que la science mathématique puise ses sources de ces intuitions sensibles, nous pensons que l'exposition d'une telle science est même déjà réfutative et le kantisme est une auto-destruction. Comment peut-on aborder cette critique ? Kant dans un premier temps dit que la mathématique est une science pure. Suivant les principes, la mathématique n'est pas une connaissance ; car connaître c'est mettre en forme une matière donnée ; c'est la liaison du divers sensible ... Pourtant la mathématique n'a rien à voir avec les phénomènes, elle ne s'occupe pas des informations données par l'intuition empirique, mais de leur forme. On peut dire à ce niveau d'analyse que la mathématique n'a pas d'objet. Car au niveau des catégories et du schématisme, l'objet doit être le réel. Nous sommes alors impressionnés du fait que Kant prend le procédé de démonstration mathématique, comme une vérité mathématique intuitive.

Nous pensons modestement qu'il s'agit de la géométrie élémentaire que Kant veut ériger en norme. Nous le disons parce qu'il n'est pas possible de construire dans l'intuition le

²⁵⁰ Roger, Verneaux, *Op.cit.*, P. 146.

concept de kilomètre par exemple, pour ne citer que celui-ci. Sa théorie peut tendre vers l'algèbre, et même à ce niveau la difficulté resurgit.

L'impression qui nous frappe est que l'auteur semble mal comprendre tout ce qui concerne la discipline de Pythagore, Thalès, Gauss et bien d'autres mathématiciens. Son affirmation suivante justifie à juste titre nos propos : « la méthode algébrique est une construction caractéristique où, à l'aide des signes, on représente les concepts dans l'intuition ». Le signe, comme son nom l'indique, permet de signifier un concept et non de le représenter. Une fois de plus, le kantisme s'auto-détruit. Nous comprenons logiquement maintenant pourquoi Kant refuse la possibilité de connaître la chose-en-soi. La probabilité ne sera jamais égale à l'unité.

Enfin, l'idéalité des phénomènes chez Kant fonde un réalisme immédiat. C'est du moins ce que pense encore Roger Vernaux. Pour lui, si le principe de causalité intervient, c'est seulement dans l'explication de la sensation. Il reproche alors à Kant de laisser transparaître le paralogisme dans la conception des phénomènes, alors même que celui-ci est à la base du principe d'immanence. La sensation est et doit être une détermination de la conscience ; elle ne peut rien présenter d'extérieur à la conscience. Ce qui la caractérise, c'est précisément qu'elle rend présente à la conscience, un aspect du monde. C'est dans ce sens qu'il affirme :

*L'objet exerce une action sur le sens ; il n'est sensible que dans cette mesure. Il agit selon sa nature, et le sens reçoit l'action selon sa capacité ; l'intuition sensible se comprend parce que l'action et la passion sont même chose et qu'il n'y a pas entre elles de distance épistémologique*²⁵¹

Cette affirmation nous rappelle inévitablement la fermeté de la formule d'Aristote (En évitant l'anachronisme) selon laquelle « la sensation est l'acte commun du sentant et du senti, ou si l'on préfère un langage plus littéraire et plus actuel ; elle est une communion de l'homme et du monde »²⁵².

C'est dire que, c'est le monde qui apparaît aux sens, mais il le fait de tel enseigne que, chaque sens est capable de le percevoir. L'interprétation de l'intuition sensible chez Kant laisse entrevoir pour ainsi dire un scientisme à la fois étroit et primaire. Car, dire que l'intuition sensible donne l'existence cela ne s'applique pas à la conscience réelle. Elle n'a aucun besoin

²⁵¹ *Ibid.*

²⁵² Aristote, *De anima*, Partie III.

d'un concept pour être objectivée. De soi, elle est objective, et en soi le concept ne lui ajoute rien du tout. Ainsi, l'homme ayant besoin d'avantage de se connaître et connaître le réel existentiel, cette nécessité s'impose en lui. Il risque de perdre sa véritable image, et même de la confondre avec un portrait-robot tracé par la raison pure pratique. La raison pure spéculative rendant impossible la connaissance de l'intuition intellectuelle.

2- L'intuition intellectuelle

Aussi vrai que la connaissance s'accroît et tente de s'affirmer, les doutes s'accroissent en rendant moins fluide notre compréhension du kantisme. Parlant de l'intuition intellectuelle, la question suivante se pose : Est-il possible de parvenir à la connaissance de soi et de l'en-soi ? Pour Kant une telle investigation est un exercice au succès peu probable. Il faut se contenter d'une approche beaucoup plus enrichie de la matière au lieu de fouiner de plus en plus dans le domaine des postulats. Ce qui pose assurément un redoutable problème à la théorie de la connaissance intellectuelle.

Il faut tout d'abord souligner un fait avant de répreciser nos propos. Ce fait peut être jugé anodin, mais un fait majeur : Toute véritable démarche conduisant à la connaissance de soi exige de s'assumer dans une solitude consentie, de prendre la responsabilité de soi-même, de sa vie et de son destin. Bien entendu, il ne faudrait pas penser que cette démarche est aisée. Ce serait une illusion ! Elle doit être aimée en raison de la rigueur qu'elle impose de façon permanente.

Cette connaissance est possible par l'intuition intellectuelle que Kant refuse d'ailleurs. En réalité, cet accomplissement reste possible ou alors provient si l'on préfère, moins d'une générosité insuffisante que d'une inaptitude liée à un manque de liberté intérieure. Que devient l'impératif catégorique en ce moment ? La fameuse formule du devoir : « Je dois, donc je peux », sur un tel sentier, on cherche à coup sûr des compagnons de route. C'est ce qui rend caduque la tâche de la critique et nous comprenons les positions de son auteur. Or, comme nous venons de le souligner, le chemin est toujours solitaire. Chacun veut trouver un « maître » pour guider ses pas et être rassuré lors des situations périlleuses ; cependant parfois les maîtres sont rares et de moins en moins disponibles. Voici peut-être la déception de notre cher Kant. Le plus souvent, il convient d'accepter d'entreprendre et de poursuivre sa quête dans un isolement plus ou moins rigoureux, en sachant que le meilleur se trouve dans son propre cœur, sa propre vision.

Comme le dit ce proverbe du premier philosophe égyptien, en la personne de ptah-hotep, « si un jour s'achève la poussée des ailes, l'oiseau quitte son nid et prend lui-même son envol ». Et pourtant, dans le cadre de la philosophie subsumée par les lumières, Kant demande à l'homme de s'affranchir en sortant des ténèbres et de sa prison. Il ne s'apercevait pas, que lui-même allait basculer soudain dans une autre dimension, cette fois privée de dualité. Son erreur ici est que, séduit par l'unité, comprenant qu'elle est sa lumière et son ordre, il s'abandonne à la beauté du cosmos qui l'empêche de faire l'ascension vers le divin. De l'intension bonne à la bonne action, comme nous l'avons mentionné plus haut, Kant a été distrait de son projet.

Désormais, son regard plane sur ce qui le disperse et qui va bientôt entacher sa conscience. Charles Péguy, ne pensait pas si bien le dire, quand il déclarait que « **Kant a les mains pures mais il n'a pas de mains** ». Car, à chaque fois qu'on parle de l'indéterminé ou de la connaissance en soi, Kant considère que l'action est misérable du fait des limites de la raison. Or, si l'homme a faim au quotidien, il a justement faim d'absolu, en fait, d'Absolu. Il a besoin de décrire son itinéraire, rendre son propre témoignage ou du moins être sûr de ses orientations. Dans ce cas, une immense compassion le meut. S'il ne peut pas le faire, il est lui-même dans le péché. Marie Madeleine Davy parle dans ce sens de « **la faiblesse originelle de l'homme** ». Pour elle, c'est l'étude de l'absolu qui a toujours passionné les esprits. Dire avec Kant que l'esprit humain est incapable d'une intuition intellectuelle, c'est affirmer l'impossibilité d'une transcendance. Or,

Tout être possède en lui un soleil intérieur ; l'essentiel est de le découvrir, d'y adhérer afin de pouvoir devenir entièrement soleil. La pensée Taoïste compare l'homme à un vase porteur d'une fleur d'or. Soleil ou fleur de lumière constituent le trésor caché, le soi recouvert de voiles. Se connaître c'est pouvoir contempler sa nature originelle et lui être fidèle ²⁵³

Cette nature originelle dont parle Davy qui nous préoccupe pourtant dans la philosophie de Kant montre le mauvais rôle que l'auteur assigne à l'intuition intellectuelle. D'ailleurs, l'intuition intellectuelle au sens kantien est un obstacle au parcours et à la trajectoire de l'homme-valeur. Marie-Madeleine Davy le note en montrant les enjeux de la vraie connaissance :

²⁵³ Marie-Madeleine, Davy, *Op.cit.*, P. 10.

L'originalité de la connaissance de soi, qu'elle aboutisse dans sa plénitude à l'élément divin que tout être porte en lui, ou qu'elle se tienne encore au niveau d'une des nombreuses étapes du parcours, elle sera toujours déploiement de capacité de connaître et d'aimer, acquisition d'une vie nouvelle ²⁵⁴

Si donc l'intuition intellectuelle n'est pas possible, la renaissance également n'est pas possible. Il est donc surprenant de parler de transcendance chez Kant. Il est vrai que le schématisme est une modalité de cette transcendance, mais elle reste réductionniste. De façon claire, contre la logique transcendantale, nous disons que chaque homme doit entreprendre une démarche strictement personnelle. Car les réalisations de la connaissance de soi ou la connaissance de la chose-en-soi par l'intuition intellectuelle ne peut pas être identique d'un individu à un autre ; cela n'exclut pas le fait selon lequel toutes les connaissances en soi communient avec l'unité harmonieuse, que Kant confond avec la science. Ce problème que regorge le système kantien, on le retrouve aussi chez Leibniz quand il parle de ses monades. Comment peut-on renier l'existence d'un acte au moment précis où on l'accomplit ? C'est ce que nous n'arrivons pas à comprendre ici.

En parlant de raisonnement, à quoi nous sert un concept vide ? Puisque la conclusion du raisonnement est inacceptable en raison de sa parenté non étroite avec l'inconditionné, alors tout acte de connaissance devient intentionnel. Nous pouvons même encore concéder cela à Kant, puisqu'au fond ce n'est pas faux. Mais si nous faisons alors abstraction de tout objet, dans ce cas c'est le concept qui est annihilé.

Kant va plus loin en demandant à l'intuition intellectuelle de créer son propre objet pour être sûr de le connaître. Il faut encore questionner la place de l'immédiateté ici. Même dans l'évolution créatrice, nous allons reconnaître avec Bergson la valeur intrinsèquement accordée à l'intuition dans le processus de la connaissance. Car si Kant ne peut pas réaliser la connaissance en soi, il n'a pas également raison de la comparer à un secret qu'il faudrait découvrir.

De ce qui précède, au-delà des propositions immédiates, il semble que l'intuition soit déjà en jeu dans la compréhension de toute proposition, même si on ne la prend pas à son compte, même si on la tient pour fautive. L'intuition intellectuelle directe donne l'être, simplement, ou selon la formule classique, l'être en tant que être, qui n'existe pas mais qui se

²⁵⁴ *Ibid.*

trouve sous une forme ou sous une autre en tout ce qui existe. Il y'a une toute petite nuance dans la théorie de la connaissance métaphysique ; L'idée est que l'être n'a de sens que par rapport à l'existence, laquelle n'est donnée que par une expérience.

De ceci nous faisons à Kant trois remarques finales : La métaphysique se fonde sur l'expérience, mais elle n'en découle pas (1). La métaphysique, pour se donner son objet, doit s'accommoder de n'importe qu'elle expérience, car tout est de l'être (2). De la métaphysique rationnelle à la métaphysique dialectique, aucune ne s'arrête aux bornes de l'expérience sensible, puisqu'elles vont au-delà des phénomènes. Pas la peine de venir faire une vérification des assertions pour être semblable à la science mathématique. Puisqu'elle dispose d'une intuition, il lui suffit d'y construire ce que l'expérience et la raison la conduisent à y concevoir(3).

Il faut encore entrer dans les traditions orientales, la pensée grecque et même judéo-chrétienne. Chacune à sa manière propose à l'homme une voie lui permettant de découvrir en lui son élément divin, son en-soi si vous voulez, et de l'animer par le seul fait de le connaître. Telle sera notre investigation dans la troisième partie de notre travail. Mais l'idéologie retrouvée dans le kantisme, ne rend pas seulement complexe l'intuition humaine, mais aussi le réel existant. Dans une critique du kantisme, Marie Madeleine Davy pourra parler du kantisme comme une antinomie du réalisme.

II- LA COMPLEXITE DU REEL

D'après Thomas More, le réel se gère déjà à partir d'une utopisation de l'idéal de pensée dans une intentionnalité à finalité problématique. C'est donc à partir de là que nous pouvons examiner la trilogie kantienne dans l'expression actuelle du réel, pour établir si le « Que puis-je connaître » n'est pas en dérapage, exposant ainsi le kantisme à l'irrationnel et plus encore à un néant d'avenir.

1- La chose-en-soi : Tension vers l'irrationnel

Une lecture minutieuse de la *Critique de la raison pure* nous permet d'analyser la pensée de Kant au sujet de la chose-en-soi. Ce qui a déjà été fait. De cette analyse, nous avons

l'impression selon laquelle soit Kant affirme la connaissance des choses que nous ignorons, soit alors c'est l'inverse qui se produit ; c'est-à-dire que nous sommes ignorants de ce que nous connaissons. La clarification de cette critique nous paraît indispensable. Selon André Lalande, on appelle irrationnel, « ce qui est étrange ou alors contraire à la raison »²⁵⁵. Ainsi, l'on peut parler des croyances irrationnelles, des pratiques irrationnelles ou encore d'un comportement irrationnel. Dans ce sens, l'irrationnel renvoie à « une limite permanente à l'explication et à l'intelligibilité »²⁵⁶. Notre propos est donc que, en affirmant que la raison ne peut pas atteindre la connaissance en soi, les vérités en-soi, l'auteur de la critique fait l'apologie de l'irrationnel ; Tels les auteurs comme Nietzsche, Marx, Freud, qui valorisent les appétits du corps au détriment de l'esprit de créativité, et de liberté. Aussi, doit-on comprendre que, la notion d'irrationnel ici, est consubstantielle au sens que Kant donne à la connaissance et à ses limites. C'est la raison pour laquelle, Jean Bertrand AMOUGOU invite à éviter tout amalgame quand est posé sur la table le concept d'irrationnel.

Il précise alors à la suite de Hebga que l'irrationnel est tout phénomène qui, sans dévier totalement de ce qui est considéré comme norme, dans une société donnée (anormal), s'en éloignerait, cependant de façon significative. C'est dans ce sens qu'il affirme :

*De nos jours, dans les ouvrages spécialisés traitant de forces non encore identifiées par la science, on appelle paranormaux des phénomènes tels que les mémoires prodigieuses, la xénoglossie (capacité de parler ou de comprendre des langues non apprises), les apparitions de mourants, les ectoplasmes (projections fantomatiques à partir de corps vivants), la multi location d'un individu, la lévitation etc. (...) inclus également tout ce qui a trait à la sorcellerie et à la magie, en somme, tout le domaine de l'occulte. La norme de référence serait alors, négativement et modestement, tout ce qui est situé en-deçà de ces phénomènes extraordinaires*²⁵⁷

Suivant les principes de cette affirmation, Kant crée une autre figure du rationnel. Il nous dit ce que la raison ne peut pas connaître, mais ne nous dit pas ce qu'elle doit faire pour connaître. Que faut-il faire pour se situer en-dehors de l'espace et du temps ? Kant n'apporte pas vraiment une contribution à la réflexion relative aux difficultés d'interprétation de

²⁵⁵ André, Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, 16^e édition, P.U.F, 1988, P. 545.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ Meinrad, Hebga, cité par Jean Bertrand Amougou, in « *Réflexions sur la rationalité* » Tome 1, variations culturelles d'un thème chez P.M. Hebga, L'Harmattan, 2016, P. 141.

l'inconditionné, ou encore des expériences qui relèvent de la sphère métaphysique. S'il est donc vrai que le réel et l'irréel renvoient aux deux réalités humaines, il faut entrevoir l'articulation rythmée des jugements. Ceci devrait marquer un point décisif dans la pensée critique de Kant.

Une telle lecture nous amène à penser que entre les intuitions pures et les concepts pures il y'a juste un problème d'immanence. Car, les différences, les similitudes ou les complémentarités possibles entre ces jugements ne sont que la « résultante de leur espacement et de leur temporalisation ». Kant n'échappe pas à cette remarque. Ayant fini de borner la raison, il postule Dieu, l'âme, la liberté. Ce postulat est une invitation à visiter le monde invisible, l'occulte et donc l'irrationnel ; C'est encore la raison qui doit nous y conduire. Qu'elle soit spéculative ou pratique, il faut abolir le savoir et laisser la place à la croyance.

D'où l'interrogation suivante de Jean Bertrand Amougou nous paraît pertinente :

« Peut-on affirmer que les expériences irrationnelles (dans les actes, les discours, et les autres expériences humaines) nous sont étrangères ? » Sûrement nous répondons par la négative. Car, même dans la Grèce antique, l'expérience d'un état paranormal / anormal ou irrationnel n'est pas remise en cause. La preuve nous avons à la fois les cosmogonies (explication du monde par les mythes) et les cosmologies (explications du monde par le discours). Faut-il le rappeler, ils accordaient beaucoup d'importance aux expériences irrationnelles ; puisque dans la culture hellénique tous sont d'accord sur le fait selon lequel « Les dieux peuvent rendre fou l'homme le plus sensé, et redonner le bons sens au fou ²⁵⁸

Le point commun quand même ici est que, tout comme les anciens, Kant situe l'irrationnel au-delà des possibilités humaines et par conséquent de la raison. Seulement lui il refuse d'en faire l'expérience. Cette théorie était peut-être valable à son époque ; Inutile de la souligner aujourd'hui dans nos sociétés modernes, transformées par de multiples prouesses. D'ailleurs, même sans sortir du 18^e siècle, l'apologie de l'irrationnel se vérifie déjà dans les propos de l'auteur. C'est dire en fait que, l'irrationnel n'a jamais aussi prospérer que pendant la période moderne et contemporaine. Kant en est même l'une des figures illustratives.

Dans son ouvrage publié à titre post-hume, intitulé *Rêves d'un visionnaire* il affirme : « J'avoue que j'ai beaucoup de penchant à affirmer l'existence de natures immatérielles dans le monde et même à ranger mon âme dans la classe de ces être »²⁵⁹ L'auteur

²⁵⁸ *Ibidem*, P. 146.

²⁵⁹ Kant, Emmanuel, *Rêves d'un visionnaire*, Trad. Et présentation par F. Courtes, Paris, J. Vrin, 1977, P. 58.

présente ses intentions inavouées envers l'inconditionné. Il y croit à notre sens fermement mais comme nous l'avons dit plus haut, il décide autrement, du moins objectivement. Seulement, le choc est si pointu qu'il est tenté de vive voix à exprimer : « J'ai de plus en plus mal à continuer de tenir le langage prudent de la raison. Je ne vois pas pourquoi je n'aurais pas moi aussi le droit de prendre le ton académique »²⁶⁰. Cela démontre simplement que, le kantisme est une réplique de l'époque, une réplique dont le mobile fondamental est de se positionner dans le « grand combat », abstraction faite de nos convictions personnelles. En ce qui me concerne, « Je ne sais ni quand, ni où, mais un jour il sera démontré que même en cette vie, l'âme humaine forme une communauté aux liens indissolubles avec toutes les natures immatérielles du monde des esprits ; qu'à tour de rôle elle agit sur elles et reçoit d'elles des impressions dont elle n'a pas conscience à titre d'être humain »²⁶¹ *Rêves d'un visionnaire* est une sorte de critique du classicisme et donc une restructuration des outils dans le processus du connaître. Bien entendu, le rêve est une hypothèse métaphysique d'abord. Un visionnaire quant à lui est celui qui à partir de l'esprit se projette dans l'univers cosmique pour décrypter le sens et réaliser son dessein.

Domage que les contemporains de l'auteur n'aient pas apprécié à juste titre le volume qui fait l'objet actuel de notre interprétation. Dans *la critique kantienne de la métaphysique*, Ferdinand Alquié au même titre que l'auteur qu'il commente aurait revu ses positions. Kant qui pensait déjà que, il existe un miracle en philosophie ; « Ce miracle, c'est la philosophie »²⁶² *Rêves d'un visionnaire* apparaît alors comme l'effort d'un philosophe, qui à défaut de se libérer de façon absolue, s'engage au quotidien dans le processus de sa libération. Il appelle à l'aide, après avoir fait ses aveux : «

Si quelqu'un est en possession de moyens plus faciles conduisant à cette connaissance qu'il ne refuse pas d'instruire un ami du savoir aux jeux duquel souvent, dans le progrès de sa recherche, des Alpes s'élèvent là où d'autres voient devant eux un sentier uni et commode sur lequel ils avancent ou croient avancer²⁶³ Voilà un fragment de la philosophie occulte de Kant, ayant pour fin d'entrer en communication avec le monde des esprits. Dans ce sens, nous nous posons la question de savoir si le kantisme est un excès de présomption ou alors une humilité vicieuse.

²⁶⁰ *Ibid.*

²⁶¹ *Idem*, P.67.

²⁶² *Ibid.* P. 22.

²⁶³ *Idem*. P. 55.

2- La chose-en-soi ou l'antinomie du réalisme ?

Comment peuvent se concilier la thèse fondamentale de la philosophie transcendantale voulant que l'objectivité de l'expérience repose sur une synthèse *a priori* au sein de nos représentations, et la position d'une chose-en-soi comme principe d'une donation réelle des phénomènes ? Notre impression est qu'il y'a antinomie du réalisme.

Ainsi, si la critique de la métaphysique prend essentiellement la forme d'une « défétichisation » selon une expression d'Eboussi Boulaga, au sens où elle consiste à rappeler par quels mécanismes intellectuels se produit l'idée d'une rationalité parfaite du réel et comment, une fois cette idée engendrée, elle est réifiée, et donc hypostasiée, dans un discours qui échappe alors au sujet qui le tient. D'ailleurs, ce discours n'est plus représentable comme le pense notre auteur dans sa critique, c'est-à-dire s'il faut le reprendre, schématisable. C'est la raison pour laquelle, il reste à nous demander à quelles conditions l'illusion peut être déconstruite c'est-à-dire « défétichisée », et bien évidemment qu'est ce qui subsiste d'elle, une fois terminée l'opération de « défétichisation ».

Une fois de plus, il y'a antinomie du réalisme dans la mesure où le point culminant du discours métaphysique était l'idée de Dieu, entendue à la fois comme le terme ultime auquel la quête des causes et des raisons ne peut que s'arrêter. Bien plus, une fois l'arrêt effectif, même le point de vue à partir duquel la totalité de l'univers constituerait un ensemble cohérent disparaît pour laisser la place à un système plutôt irrationnel. Or, comme le pense Luc Ferry, une fois l'idée de système présente, abstraction faite de la question de sa vérité ou de sa signification, certaines propriétés deviennent remarquables :

Contemplé du point de vue de ce Dieu dont l'idée est mécaniquement produite par la répétition du principe de raison, le monde (et par là même, l'histoire de ce monde et des hommes qui l'habitent), devrait offrir un certain nombre de caractéristiques qui le constitueraient proprement comme système. Il devrait en effet regrouper sous une loi unique, la plus grande pluralité possible d'êtres différents sans que pour autant il y ait entre ces êtres un vide, un hiatus par quoi la rationalité systématique serait brisée et ainsi, cette unité systématique de la totalité du divers pourrait apparaître, sous l'œil du détenteur

*de la science achevée, comme pleinement rationnelle de sorte qu'intuition et concept, existence et pensée ne feraient qu'un*²⁶⁴

Ainsi, l'apparition du concept de chose-en-soi dans l'esthétique transcendantale, explique clairement le choc de la perception et de la passivité de la sensibilité. C'est donc dire que, l'antinomie du réalisme et de l'idéalisme dans le kantisme s'identifie au conflit apparent entre la thèse du fondement transcendantal de l'objectivité et la thèse d'un fondement réel des phénomènes.

Ici, même la double signification de l'extériorité nous pose un problème à savoir l'extériorité dans l'espace et l'extériorité par rapport à nos représentations. L'appendice sur l'idéalisme transcendantal de Jacobi revient encore clairement là-dessus ; Il parle de l'idéalisme comme nihilisme et donc comme pratique incapable de rejoindre l'existence. L'essence nihiliste, quelque fois fataliste, et à tendance théiste de la philosophie transcendantale est un détour mortel dans l'idéologie. Et si l'on se réfère à la théorie de la signification exposée par Schopenhauer, la notion de système revient au fond à lui restituer le statut des idées, c'est-à-dire d'exigence subjective, mais nécessaire dans l'usage de la raison. Nous y reviendrons dans la troisième partie.

Pour le moment, il faut se préoccuper de l'antinomie qui

*dirige l'entendement vers un certain but qui fait converger les signes de la philosophie transcendantale vers une direction que suivent toutes les règles en un point qui, pour n'être, il est vrai, qu'une idée (Focus imaginarius), c'est-à-dire un point d'où les concepts de l'entendement ne partent pas réellement, puisqu'il est entièrement placé hors des bornes de l'expérience possible, et sert cependant à leur procurer la plus grande unité avec la plus grande extension*²⁶⁵

Nous pouvons même souscrire à bien des égards au schématisme. Mais à partir du fétichisme de l'idéal de la raison, du moins dans sa forme, nous sommes obligés de passer de l'exigence à la signification. Pourquoi ?

²⁶⁴ Luc, Ferry, *Une lecture des trois critiques*, Op.cit., P. 26.

²⁶⁵ *Ibidem*, P. 28.

Justement parce que si schématiser un concept c'est comme nous avons vu avec l'exemple du triangle, le transformer en un ensemble de règles destinées à construire dans le temps un objet, schématiser l'idée de système par exemple reviendra à la penser comme un impératif, surtout adressé à l'entendement humain, de travailler à constituer autant que faire se peut nos connaissances scientifiques en système. Dit autrement, en tant qu'idée métaphysique réifiée et illusoire, « La notion de système affirme en-soi la rationalité du réel »²⁶⁶.

Aussi,

*En tant que schème, elle ne fait qu'exiger que l'on cherche à produire le maximum de systématisme dans nos connaissances ; D'effétichisée, transformée en exigence, en horizon d'attente, et non plus posée comme affirmation dogmatique, l'idée de système peut ainsi trouver à se schématiser, non il est vrai d'un seul coup et en totalité, mais au cours de ce processus partiel et indéfini qui caractérise toute activité véritablement scientifique*²⁶⁷

Nous devons donc comprendre pourquoi l'idéologie facilite une logique précise, mais pas automatiquement la garantie d'un progrès scientifique. Puisque chaque progrès scientifique fonctionne comme une illustration de l'idée, mieux encore, comme une « évocation » de l'exigence qu'elle nous impose de travailler à la rationalité du réel. C'est dire simplement que « les vérités se groupent en système alors que les erreurs se perdent dans un magma de façon informe »²⁶⁸ Dans cette perspective, nous pouvons comprendre pourquoi chez l'auteur de la critique, les idées de la raison continuent de posséder, après leur déconstruction, une certaine légitimité qui n'est rien d'autre que l'usage régulateur. La même remarque est valable dans sa tentative de réconciliation entre l'intelligible et le sensible. Ce qu'il avait déjà fait avec l'idée de Dieu. Selon lui, cette réconciliation entraîne un sentiment de satisfaction qu'il nomme « Esthétique ». Le débat va donc surgir et opposer Heidegger et Cassirer, l'un des plus éminents représentants de l'école néo-kantienne.

En fait, la critique au regard des arguments supra-évoqués doit-elle encore être fondamentalement comprise comme une nouvelle ontologie qui partirait d'une « analytique de la finitude » pour s'élever jusqu'à une déconstruction de la métaphysique ou, plus platement, comme une théorie moderne de la connaissance et donne d'une simpliste épistémologie ? Cette

²⁶⁶ *Ibidem*, P.29.

²⁶⁷ *Ibid.*

²⁶⁸ *Ibid.*

interrogation nous amène à élucider le sens de la querelle du panthéisme déclenchée par Jacobi et établir au-delà de l'idéalisme et du réalisme problématiques (à la lumière de Schopenhauer et des néo-kantiens) si la chose-en-soi est un être insondable ou alors une simple tâche épistémologique.

III- SENS ET PORTEE DE LA QUERELLE DU PANTHEISME DECLENCHEE PAR JACOBI

Au XVII^e siècle, la métaphysique consiste à penser l'homme à partir de Dieu. Suivant l'ordre des raisons, il y'a d'abord le créateur, l'Etre absolu et infini, et par rapport à lui, l'Etre humain se définit comme manque, si vous voulez, comme finitude. De là, ses faiblesses notoires, son ignorance congénitale, bien sûr, mais aussi son irrépressible propension au péché. Cette perspective dans laquelle Dieu vient logiquement, moralement et métaphysiquement avant l'homme, s'accorde encore à ce qu'on peut nommer en lieu et place le « théologico-éthique » c'est-à-dire ce qui est au fondement de la morale, c'est la religion.

C'est cette hiérarchie que Kant va remettre de manière fondamentale en question. Cela va déclencher une querelle qui fera l'écho d'une très longue tradition. Il existe alors une correspondance dans le calendrier hebdomadaire des séances de travail dans la formidable joute intellectuelle en Allemagne initiée par Jacobi. L'auteur de cette initiative appelle cette querelle, « la querelle du panthéisme ».

1- Kant est-il un athée ?

Il est question de situer Kant ici, à partir de l'opposition entre deux thèses à savoir celle de l'existence de Dieu et celle de l'inexistence de Dieu. La première, qui affirme le caractère d'ailleurs absolu de cet être comprend en son sein plusieurs sous-divisiones. On parle alors, de Déiste, de théiste, de panthéiste, de monothéiste ou de polythéiste. Ce qui nous importe ici est le panthéisme. Une clarification sémantique devient indispensable afin de préciser le véritable sens de la querelle en question.

Le concept est issu de la fusion de trois radicaux grecs à savoir : « Pan », qui signifie partout, synthèse ; « Theos » qui renvoie à Dieu et « isme » qui veut dire doctrine, discours, étude. Le panthéisme est alors une doctrine qui stipule que Dieu existe partout. Baruch Spinoza confond alors Dieu à la nature en tant que c'est lui qui en est la cause. Il parle de « Natura » « Naturans », expression latine qui signifie « nature naturante ». En fait, la « nature naturante »

dont il est question c'est Dieu, en tant que créateur et principe de toute action. Différent de la « nature naturée », qui renvoie à l'ensemble des êtres et des lois qu'il a créés.

Selon André Lalande, « c'est une doctrine philosophique selon laquelle Dieu est l'unité du monde »²⁶⁹ Dieu est donc tout ; Cette doctrine se distingue du monothéisme, et considère que Dieu n'est pas un être personnel distinct du monde, mais qu'il est l'intégralité du monde. On parle alors de l'immanence, par opposition au principe de transcendance du Dieu créateur monothéiste. Ce concept apparaît pour la première fois en 1720 dans le « Panthéisticon » de John Toland ou alors plutôt chez Joseph Raphson en 1697 et oppose les panthéistes aux athées et aux matérialistes, en les définissant comme des penseurs qui affirment qu'il existe une seule substance qui est matérielle et intelligente, et qui aurait tout créé de sa propre substance. C'est Spinoza qui révolutionne le concept dans la philosophie occidentale, pour désigner « tout ce qui existe ».

Le panthéisme est donc un naturalisme de la divinité de la nature ; cette forme de naturalisme qui concerne notre monde connu, au détriment de cette thèse athée qui ne reconnaît d'autres principes que les lois ou les forces de notre nature connue. Dans ce sens, le panthéisme peut s'identifier sous ce rapport bien-sûr à « un naturalisme déiste déterministe » en ceci qu'il est lié au concept de nécessité. Il peut aussi, contrairement à la conception de Spinoza, ne pas être déterministe si un libre arbitre est reconnu à l'homme ou à Dieu, avec ses caractéristiques propres. En évitant les longueurs, nous marquons un temps d'arrêt sur le panthéisme au plan conceptuel, pour entrer dans sa querelle.

La querelle du panthéisme s'appelle encore « la guerre topique spinoziste » ou simplement « Querelle du spinozisme ». Elle se déclenche au départ entre Lessing et Jacobi dans un entretien, Jacobi accuse le spinozisme et le rationalisme des lumières, de mener inéluctablement vers l'athéisme. Cette querelle à laquelle prit aussi part Moses Mendelssohn, dans une critique radicale et acharnée contre Jacobi, apparaît alors pour ainsi dire, comme « la toile de fond de la *Critique de la faculté de juger* de Kant, qui s'opposera à l'irrationalisme supposé de Jacobi ».

Cette revue historique nous permet de façon évidente de voir la position de Kant. Faut-il le rappeler, nous avons récusé dans nos arguments précédents une sorte de vision irrationnelle dans la conception kantienne de la chose-en-soi. Nous partageons pour cela la

²⁶⁹ André, Lalande *Op.cit.*, P. 631.

position de Jacobi. Il est donc question chez Jacobi d'entrevoir dans le kantisme une forme d'athéisme. Quelles sont donc les bases épistémologique-ontologique / ontologique de ces assertions ?

Dit autrement, avec l'effondrement du holisme et la naissance de l'individu, la question suivante se pose : comment retrouver une norme-transcendance, des limites, un ordre commun, bref sur quoi fonder une nouvelle éthique et quelle finalité lui attribuer ? Mieux encore, avec l'effondrement des cosmologies anciennes et la naissance de l'esprit critique dans la philosophie transcendantale, malgré l'acharnement de Jacobi qui démontre l'être mystérieux de Kant, peut-on réellement lire le kantisme comme une forme d'athéisme ? Les interprétations de Marie Madeleine Davy nous laissent comprendre ceci : « Si quelqu'un écoute la parole et ne la met pas en pratique, il est comparable à un homme qui regarde dans un miroir le visage de sa naissance et qui après s'être regardé oublie ce qu'il est »²⁷⁰ La parole dont-il est question ici, c'est la philosophie transcendantale qui se dresse en rupture avec deux choses à savoir le rationalisme dogmatique et l'empirisme sceptique ; Kant a bien écouté la parole. Mais il ne la met pas en pratique justement parce que il ne va pas plus loin que ce qu'il dénonce. Pourtant prenons-y garde !

Ce n'est pas parce que Kant dit qu'on ne peut pas connaître Dieu qu'il faut le suspecter d'être athée. D'ailleurs, dans la *critique de la raison pure*, du moins la préface de 1781, l'auteur annonce déjà que sa raison reste incapable face à l'inconditionné. Il procède alors à une substitution de la raison par la foi. Sa vision morale du monde qu'il inaugure et thématise se fonde sur une nouvelle définition de l'être humain à partir justement de la rupture avec le « théologico-éthique ». Elle est comparable à la charte des nations unies ou la déclaration des droits de l'homme est décrite comme un héritage chrétien, voire une « pure et simple sécularisation de certaines idées chrétiennes »

Ainsi, la religion va se trouver dans la morale de Kant comme dans « l'idée républicaine française qui est si proche totalement mise entre parenthèses lorsqu'il s'agira de considérer le problème proprement philosophique de fondation de l'éthique humaniste » ; c'est là, en un sens, un autre effet de la rupture du kantisme avec la pensée cartésienne en général »²⁷¹ La représentation théologique traditionnelle selon laquelle l'homme serait conçu par Dieu, puis dans un second temps, créé par lui, sur le fameux modèle de Dieu artisan qui fait des plans et les réalise, n'est plus recevable ; Dans ce sens, l'humain (l'être) chez Kant n'est prisonnier

²⁷⁰ Marie Madeleine, Davy, *Op.cit*, P. 10.

²⁷¹ Luc, Ferry, *Op.cit*, P.31.

d'aucun concept préalable. L'homme est donc un néant d'être, selon les propos de Sartre ; contrairement à l'animal, qui est toujours ce qu'il est. A la limite, avec la philosophie des lumières, Dieu apparaît comme une « idée ».

L'idée de Dieu n'est pas sa négation, au sens de la réfutation. C'est l'idée de l'homme qu'il est censé avoir créé et qui, comme l'affirme Voltaire « le lui a bien rendu ». En un mot, il faut vraiment prendre au sérieux le trait d'esprit du kantisme au sujet du divin. Même après le renversement du théologico-éthique, l'idée selon laquelle le kantisme est un athéisme se poursuit. Nous pouvons donc voir jusqu'où la querelle du panthéisme a porté ses fruits. Sans faut ! La morale n'est plus enracinée dans les religions révélées ; C'est en l'homme, dans sa raison et surtout dans cette liberté qui fonde sa dignité qu'il faut enraciner les principes du respect de l'auteur, non dans la crainte ou l'espérance suscitée par une divinité. Aux yeux de Kant, le christ lui-même c'est-à-dire le « Dieu-homme par excellence », n'apparaît plus que comme un saint homme, un individu qui réalise en lui et applique autour de lui, des principes universalistes de charité et de respect, dont l'expression la plus adéquate figurera bientôt dans la déclaration de 1789 ; Ses disciples pourront même parler de Kant, ou « l'idéal moral de l'humanité ». Les accusations contre cette analyse dans un contexte toujours équivoque, révèlent sans vergogne l'athéisme de Kant et ses disciples : « Si l'éthique rejoint d'elle-même l'enseignement chrétien, il n'est plus besoin de Dieu, ni même du christ pour la fonder »²⁷² De manière générale, la position de Kant est une question d'autant plus difficile à écarter, pourtant que les philosophes des lumières se voulaient souvent (pas toujours) chrétiens et qu'ils pensaient avec sincérité, élever « la compréhension du message des Evangiles à son niveau le plus authentique ».

Dès lors, loin de disparaître, la tendance de gauche continue de former l'horizon des morales laïques. Toutefois, savoirs et croire, la raison et la foi, rien de plus classique que cette opposition. Dans cette opposition, aucun penseur occidental n'est resté indemne. Kant reste l'écho de la tradition qui le transporte jusqu'à l'apologie à proprement parler de la théologie d'inspiration Luthérienne. Sauf que, la foi dont parle Kant, n'est pas la foi religieuse, mais une foi philosophique et morale. Cette précision relance le débat puisque quoi qu'on dise, la croyance en Dieu reste une démarche religieuse. Cependant, faut-il nécessairement abolir le

²⁷² *Ibidem*, P. 32-33.

savoir pour laisser la place à la foi ? Si la lecture est faite à l'inverse, la chose-en-soi ne devient-elle pas une simple tâche épistémologique ?

2- La chose-en-soi : un être insondable ou une simple tâche épistémologique ?

A cette question, Kant répond depuis l'esthétique transcendantale : « Qu'une chose soit inconcevable n'empêche pas qu'elle existe » Cela signifie que l'auteur maintient l'argument de la chose-en-soi comme un être insondable. C'est à ce niveau une fois de plus que nous rappelons à l'auteur les dérives de sa pensée. Car, prendre pour équivalents (c'est-à-dire pour nous) et l'impossible (être insondable) est à notre humble avis une « aventure ambiguë ».

Kant est d'autant plus audacieux puisqu'il ne dit pas pourquoi cet être est insondable. Ainsi, il reste certain que, si la raison trouve Dieu (ce qui est possible), cela ne sera jamais possible par la méthode hypothético-déductive comme il le dit lui-même. Or, dans la querelle du panthéisme, pour se défendre nous l'avons vu plus haut, il parle d'une foi rationnelle. Il s'agit d'une aberration conceptuelle, pour la simple raison que la foi entretient toujours un rapport d'opposition avec la raison au plan méthodique.

Bien plus, de la raison théorique à la raison pratique, il considère le devoir comme un absolu. Pourtant, la raison pure vogue dans les espaces vides ; Au même instant, il autorise l'homme à affirmer les conditions de la réalisation du souverain bien. Admettons-le pour éviter les longueurs et entrer dans le domaine proprement moral. Dans une telle perspective, la question suivante se pose : Que peut-on tirer dans l'absolutisme du devoir ? Absolument rien parce que l'obligation est déjà en quelque sorte renfermée sur elle-même : Pour mieux étayer nos propos, il faut remonter à la critique élaborée par Salomon Maïmon à l'être insondable de Kant. Le débat se déroule précisément au niveau de la déduction transcendantale exposée dans l'analytique transcendantale, et compris comme le véritable site du problème de Kant. Pour Maïmon, la théorie de l'être insondable n'est pas fondée, par ce qu'on ne peut pas présupposer *a priori* une légalité du contingent. En plus, l'abîme que Kant a ouvert dans l'esthétique transcendantale entre sensibilité et entendement, entre particulier et universel, et que la déduction est maintenant incapable de combler, pourra-t-il se renfermer si l'on demeure dans le champ de l'insondable ?

Salomon Maïmon semble ne pas partager ce point de vue. Pour lui, Kant s'évertue juste à nous évader. Il voudrait même répondre et penser la possibilité d'une réponse positive. Seulement, l'élaboration d'une telle réponse impose une rupture radicale avec le criticisme ;

car, en raison d'un tel dogmatisme, les idées avancées par le criticisme sont figées dès leur mise au jour, et donc ne sont susceptibles d'aucun changement. Nous pouvons le constater notre pensée dans le système kantien a une nature mystérieuse : « Si la réalisation dans l'intuition rend possible la conscience des concepts, ce sont bien les concepts précédent et qui rendent possibles la réalisation d'où surgit la conscience même »²⁷³

Selon Maïmon, pour concevoir la réalisation du concept *a priori* dans l'intuition, il faut que le processus par lequel s'effectue la réalisation nous soit rendu concevable, sans quoi, le fait même de la réalisation apparaîtra comme incertain, et *a fortiori* seront incertains et l'existence d'une vérité mathématique, et celle d'une expérience (comme perception d'un phénomène lié suivant des lois). Or, chez Kant, le problème semble résolu. Sauf que cette résolution est faite à partir de l'introduction d'un élément obscur, « faisant fonction de moyen terme, à savoir le schème. Mais Maïmon ne peut être satisfait d'une telle synthèse. Il parle alors chez Kant d'un « art caché dans les profondeurs de l'âme »²⁷⁴.

Parlant de l'insondabilité, voici le problème du kantisme soulevé par Maïmon :

*Comment les concepts purs de l'entendement peuvent-ils s'appliquer à l'expérience étant donné qu'intuitions et concepts a priori sont absolument hétérogènes ? Les intuitions de l'espace et du temps quoi qu'à priori ne sont pas produites par moi-même d'après une règle : elles me sont données. Par quel miracle pourraient-elles donc se lier à une règle de l'entendement ?*²⁷⁵.

Au regard de ces interrogations, Maïmon introduit, ou si l'on préfère reprend à Kant en la modifiant, une distinction fondamentale pour sa philosophie. Il s'agit de la distinction entre *a priori* et *a priori* pur :

*Est pur selon Kant, ce en quoi il n'est rien qui appartienne à la sensation, c'est-à-dire que seuls une relation ou un rapport peuvent être purs. D'après moi au contraire, est pur ce en quoi il n'est rien qui appartienne à l'intuition, dans la mesure où elle est simplement une action incomplète*²⁷⁶

²⁷³ Maïmon, *Essai sur la philosophie transcendantale*, Paris, Bordas, 1789, P, 7.

²⁷⁴ *Idem*, P. 9.

²⁷⁵ *Idem* P. 10-11.

²⁷⁶ *Ibid.*

Cela signifie que, si pour Kant l'espace et le temps sont des intuitions pures *a priori*, pour Maimon, elles sont des intuitions *a priori* mais non pures. C'est du moins le résumé de son premier chapitre dans l'*Essai* ... Espace et temps sont pour accordé des intuitions *a priori*, mais pas pures ; car, précisons le davantage, « Pur » signifie ce qui est entièrement produit par l'entendement, sans que rien n'apparaisse comme donné. Tout ceci a donc des implications que nous pouvons formuler en ces termes : loin d'être un être insondable la chose-en-soi est une simple tâche épistémologique. C'est l'enjeu d'un jeu spirituel, ayant des bases matérielles. Tout est fonction du niveau d'analyse de chaque être. Kant omet le principe simple dans la connaissance qui stipule que, nous sommes tous des ignorants mais à des degrés différents. C'est dire en fait qu'aucune voie n'est insondable, même pas celle qui conduit à la chose-en-soi.

CONCLUSION PARTIELLE

Cette partie a été réservée / consacrée à la remise en cause de la pensée de Kant. Pour y parvenir, nous avons présenté les défaillances de la méthode hypothético-déductive en tant qu'obstacle à la saisie de l'en-soi. Nous avons également établi que le problème de la raison unique chez Kant, c'est de se poser comme le modèle absolu de rationalité. Dès lors, si le dualisme a permis à l'occident d'ériger une rationalité qui lui permette de se développer sur

tous les plans, l'anthropologie africaine elle, est au moins triadique. Aussi, s'étend-t-elle dans le vaste champ de la culture, afin de saisir les divers rapports que l'homme entretient avec lui, les autres, la nature et donc l'absolu. Les limites d'une foi rationnelle résident donc dans le fait qu'elle recherche des vérités qui lui sont convenables. Les contradictions manifestent relevées dans la pensée de Kant, amènent Jacobi à conclure que, le Kantisme est une ontologie négativiste. Par ailleurs, si l'homme s'étonne encore, c'est parce que la raison ne lui a pas encore procuré tout ce dont il a besoin pour reculer les bornes de son ignorance jusqu'à la frontière de l'insaisissable. La tentative de Kant à vouloir organiser le divers sensible, et à organiser les catégories pour rendre effectifs nos concepts, s'avère comme un exercice au succès peu probable. Car comme le pense Maïmon, il s'agit d'un art caché dans les profondeurs de l'âme.

Le projet kantien se présente alors comme une illusion, puisque la métaphysique reste le fondement de la philosophie. Bien plus, nous avons relevé une certaine idéologie dans le kantisme. Cela s'est justifié non seulement par la complexité intuitive, mais aussi la complexité du réel. Le kantisme est alors dans cette perspective une tentative voilée d'apologisation de l'irrationnel. D'où la querelle du panthéisme déclenchée par Jacobi, dont le mobile fondamental est de lire le kantisme comme une sorte d'athéisme.

Enfin, nous avons montré que la chose-en-soi, loin d'être un être insondable, est plutôt une simple tâche épistémologique. Toutefois, de manière générale, l'idée qui en ressort de cette partie est que, si la raison s'annonce dans un discours ordonné, si elle se prête à l'échange, à la discussion et donc à l'abstraction, il va sans dire que, l'activité philosophique définie comme pensée de l'absolu, en dopant cette raison d'un trop plein de pouvoir, et d'orgueil, apparaît comme un vice qui limite le chercheur à ne s'interroger que dans les zones conventionnées. Il faut à coup sûr réfléchir encore sur la rationalité comme nous le conseille Jean Bertrand AMOUGOU, afin d'être capable de déterminer quelle transcendance pour les défis actuels et quelle philosophicité pour l'advenance du monde, notre monde.

**TROISIEME PARTIE :
AU DELA DE LA CRITIQUE : L'HUMANITE COMME
FINALITE COSMIQUE**

INTRODUCTION PARTIELLE

Eu égard à la critique de la conception kantienne de la chose-en-soi et de sa connaissance, les travaux de nombreux penseurs tels que Schopenhauer, Bergson, Renard Pale, Lao-Tseu et Meinrad Hebga, après études sur la question de l'être, démontrent qu'on peut s'élever jusqu'à l'inconditionné. Cette tendance va d'ailleurs animer toute la scène philosophique. Il est donc question dans cette troisième partie, d'établir la différence entre la transcendance au sens kantien du terme et notre transcendance qui trouve tout son sens dans la transition et qui arrime l'homme vers la marche de son histoire. Pour cela, nous nous proposons dans le premier chapitre, de développer la connaissance de la chose-en-soi, à partir non seulement de la réaffirmation fondamentale de l'individu, mais aussi de l'existence de son essence intérieure et de sa volonté dans le devenir. Ainsi, l'expérience spirituelle de Bergson nous permettra de déterminer la possibilité d'une vie supra-sensible ainsi que la voie d'accès à la mystique. Car, la métaphysique est en accord avec le monde et la théorie du génie.

Dans le deuxième chapitre, il s'agit de présenter les théories positivistes de la chose-en-soi dans le contexte des philosophies orientales. C'est donc dire que, s'il est possible de connaître la chose-en-soi, cette possibilité trouve son fondement, suivant les théories diverses et diversifiées, dans le « Nirvana » Hindou et dans le « Vedanta » qui symbolisent le stade ultime de la sagesse humaine. Nous pouvons donc interpréter en les appréhendant, les multiples conceptions de l'esprit dans les philosophies chinoise et japonaise par exemple. L'illumination étant possible à travers l'énergie spirituelle et la conscience. (Wang Shouren). Même l'islam est une logique / doctrine qui pose la chose-en-soi comme la victoire du cynisme culturel contemporain.

Enfin, dans le troisième chapitre, il est question de poser l'humanité comme la véritable finalité cosmique. Ainsi, nous allons donner d'abord au monde et à l'existence une signification, ensuite réfléchir sur la transcendance et la préservation de l'humain, et déboucher sur **la métaphysique de proximité**, cette philosophie de la transition. Par-delà le kantisme, **l'onto-cosmologie** reste donc pour nous, cette philosophie de proximité, d'une transition doublée d'humanisme, qui arrime l'homme vers la marche de son histoire. L'onto-cosmologie est aussi, un plaidoyer pour l'avenir, synonyme de priorisation du social et de l'humain. Face à l'uniformisation de la pensée et du cadre de vie, à travers l'onto-cosmologie, nous proposons un renouvellement de la philosophie en ses principaux axes (la métaphysique est prioritaire), pour ainsi « restituer l'homme dans son statut de mystère ontologique et valeur, et non plus

comme un simple être de la nature »²⁷⁷. Pour être plus conséquent, l'onto-cosmologie nous permet de sauvegarder l'être, notre être.

²⁷⁷ Au sens où Edgar Morin le conçoit, puisque l'homme-nature subit les affres de celle-ci.

**CHAPITRE VII :
LA CONNAISSANCE DE LA CHOSE-EN-SOI EN
QUESTION**

L'étude de la chose-en-soi chez Kant revêt un intérêt et une portée historique qui résultent de trois argumentations : D'abord les choses-en-soi sont nécessaires avant tout, pour la production des impressions au niveau de la sensibilité ; Ensuite le phénomène n'a aucun sens en dehors de la chose-en-soi c'est-à-dire, qu'il (le phénomène) implique dans sa structure la chose-en-soi, et enfin « limiter la connaissance possible aux phénomènes », c'est identiquement poser et reconnaître qu'il y'a quelque chose au-delà des phénomènes.

Si certaines critiques pèsent sur le système kantien, c'est sans doute parce qu'il est une « lumière qui comporte toujours quelque part des ombres ». Il s'agit alors pour nous d'établir par-delà l'ontologie négativiste et la « rationalité cognitivo-instrumentale », que le kantisme n'est pas en soi un idéalisme absolu, mais il traduit avec acuité la nature et l'essence même de nos sociétés. Il est donc question de comprendre ici que, la chose-en-soi peut être connue. Elle est soit affirmation fondamentale de l'individu chez Schopenhauer, soit alors essence intérieure du monde.

I- DE L'ESSENCE A LA VOLONTE : NECESSITATION D'UNE RE-AFFIRMATION FONDAMENTALE DE L'INDIVIDU

La connaissance de la chose-en-soi est un processus qui ne rend pas toujours l'intelligence aisée et peut-être possible. Il faut suivre une démarche particulière. Généralement, cette démarche est unique et souvent profonde. Néanmoins, ce qu'il faut retenir c'est que, comme le pense Sénèque, « Ce n'est pas parce que les choses nous sont inaccessibles que nous n'osons pas ; c'est parce que nous n'osons pas que ces choses deviennent inaccessibles. Cela signifie que, le chemin qui conduit à la connaissance de l'en-soi existe bel et bien. Selon Arthur Schopenhauer, il faut le chercher, soit par la volonté d'abord / soit alors par dépassement des facultés naturelles.

1- La chose-en-soi comme volonté

Pourquoi Arthur Schopenhauer maintien-t-il, contrairement à Plotin et à Fichte, l'idée de la chose-en-soi, alors qu'il dénonce avant son « monde » son caractère aporétique ? Dit autrement, comment parvient-il à maintenir cette réalité de l'en-soi sans tomber à son tour dans le piège de la critique assignée à Kant ? La réponse à cette question nous semble-t-il, est historique.

Il ne s'agit pas pour nous, dans ce dépassement d'adopter une position de type sceptique, celle-là même adoptée par Schulze (le professeur de Schopenhauer) encore moins celle idéaliste

selon laquelle l'esprit produirait lui-même ses objets comme chez Plotin, mais de reconnaître au même moment l'essence intérieure du monde et la volonté. En effet, Arthur Schopenhauer pense que Kant fonde l'existence de la chose-en-soi sur son rapport au phénomène. Kant remonte du phénomène à sa cause, en vertu du principe qu'il proclame lui-même : pas d'apparition sans une chose qui apparaisse. Cette affirmation sera sujette de polémique puisqu'à la suite de Kant, on ne saurait proclamer l'existence d'un objet radicalement différent et indépendant de l'intuition empirique.

Dit autrement, l'on ne saurait induire l'existence de la chose-en-soi de celle de son phénomène, conçu comme son effet ; car ce serait faire un usage transcendantal des catégories de causalité et d'effectivité, dont la validité se limite au champ de « l'intuition empirique ». Néanmoins, le premier mouvement effectué par Schopenhauer trois ans avant la publication de son « monde », est de déclarer en substance que « la chose-en-soi n'est rien ». Pour le penseur du monde, s'il n'y a d'objet que pour un sujet, si seul le phénomène existe pour nous, alors la chose-en-soi se ramène à un pur néant. Une fois que l'on a retranché d'un être tout ce qui est connu par les sens, le reste c'est-à-dire la chose-en-soi, est égal à zéro.

Plus tard, l'on pourrait croire que Schopenhauer voulait sonner le glas au règne de la chose-en-soi pour retrouver l'une des positions sus-citées (scepticisme/idéalisme). Or, dans *le monde comme volonté et comme représentation*, il affirme l'existence de la chose-en-soi qui pour lui prend désormais le sens de volonté. La volonté est alors « une tendance fondamentale qui s'exprime dans les différents êtres de l'univers, et qui prend chez l'homme la forme d'une volonté consciente »²⁷⁸ Il écrit encore : « la volonté est la chose-en-soi, le fond intime, l'essentiel de l'univers²⁷⁹ ». La conception plotinienne de l'en-soi est con-substantielle à sa méta-physique et donc à sa morale. En effet, c'est à partir de sa systématisation de l'intelligence par sa hiérarchisation des êtres et l'expérience sans cesse croissante de l'inférieur vers le supérieur, qu'il faut dégager le sens philosophique de ce qu'il appelle la « prédication ».

Plotin, tout comme le premier Schopenhauer (celui avant la publication du monde) est d'accord qu'au départ cosmique, il existe le néant. Le monde est donc le processus d'une organisation et d'un ordonnancement issu d'une puissance. La production de ce monde est un résultat nécessaire, parfait ; ce monde ne s'assigne aucun but au départ, puisque tout est

²⁷⁸ Arthur, Schopenhauer, *Le monde comme volonté et comme représentation*, Trad. A. Burdeau, nouvelle édition revue et corrigée par Richard Roos, PUF, 1966, P.350.

²⁷⁹ *Ibid.*

dynamique. Ainsi, Plotin en lisant Platon, maintient l'identité des idées, à la seule différence que chez lui, elles proviennent toutes de la puissance de départ : Dieu. En effet, Dieu se situe au-dessus de tous les êtres ; seulement Plotin, au cours de sa hiérarchisation, ne nous dit pas si son « Dieu » peut être saisi par la raison et donc connu. En tout état de cause, l'être du néo-platonicien reste selon la célèbre formule d'Emile Bréhier, « une difficulté autour de la multiplicité des âmes qui doit se résoudre par un appel à la vie spirituelle ²⁸⁰ » Dans ce sens, l'âme intervient dans l'activité créatrice ; cette intervention se fait à deux niveaux : d'abord par son acte d'engendrement, et ensuite par sa descente. Dans sa théorie de la connaissance, Plotin maintient que « l'âme humaine est la seule à être capable de mener une vie spirituelle ». L'on peut donc constater que, plutôt qu'une métaphysique de l'être, Plotin soutient l'identité c'est-à-dire l'unité de l'être, afin de justifier la prédilection d'unification de son système de pensée. On peut parler dans ce sens de « dialectique d'unification » dans le plotinisme, qui traverse sa doctrine et dont le mobile fondamental, est de ramener chaque être à la source principielle qui l'a produit.

Nous devons donc comprendre pourquoi, « Plotin dégage le sens intuitif de sa philosophie par l'au-delà de l'être qu'il intègre à son système ». Ce qui nous intéresse c'est le système moral de sa pensée. Car, le retour à la plérôme est inscrit dans celle-ci, ce qui n'est pas le cas dans la religion par exemple. Plotin introduit donc déjà un psychologisme du sujet. De son côté, Schopenhauer se présente comme le successeur de Kant, pour avoir affirmé que le connaître se soumet aussi aux données empiriques. Dans la *critique de la raison pure*, l'auteur du « monde » approuve sans hésitation, toute la partie portant sur « l'esthétique transcendantale ». C'est alors qu'il assimile la chose-en-soi à la volonté. L'autre sens qu'il donne à la volonté est que, « c'est le plus immédiat de nos phénomènes, qui se différencie radicalement de tous les autres précisément par ce caractère immédiat. Ainsi, la volonté, essence des choses, est chez Schopenhauer « originellement et en soi inconsciente », mais elle parvient à se « connaître » par la représentation dans le monde phénoménal. C'est donc grâce à cette nuance que Schopenhauer échappe à la critique que Jacobi formula à l'endroit de Kant. Comme on peut bien le remarquer, la chose-en-soi en tant que volonté s'exprime dans les phénomènes, sans pour autant les causer, tout comme les attributs expriment la substance chez Spinoza. Il caractérise le courant de pensée qui va de Fichte à Hegel en ces termes :

Il fut (parlant ainsi de Fichte) assez effronté et assez étourdi pour nier complètement la chose-en-soi et pour édifier un système dans lequel ce n'était

²⁸⁰ Emile, Bréhier, *La philosophie de Plotin*, Gallimard, 1896, P.62.

*point seulement, comme chez Kant, la forme, mais encore la matière et tout le contenu de la représentation qui étaient tirés a priori du sujet (...) Il réussit ainsi à détourner de Kant l'attention générale pour l'attirer sur lui, et à donner à la philosophie allemande une nouvelle direction, dans la suite, cette direction fut reprise par Schelling, qui alla plus loin encore ; elle fut enfin poussée à l'extrême par Hegel, dont la profondeur apparente n'est qu'un abîme d'absurdité*²⁸¹

A partir d'ici, nous pouvons déjà repréciser notre propos. Il ne s'agit pas d'une prétention à la saisie de la volonté elle-même par la conscience interne, puisque cette saisie est encore soumise à la forme du temps. C'est par un processus (temporellement ou successivement) que nous saisissons telle ou telle de nos tendances. Dans ce sens, nous débarrassons cette conscience intérieure c'est-à-dire la chose-en-soi d'un grand nombre de ses voiles, sans bien sûr la présentée nue c'est-à-dire sans sa substance, son enveloppe ontologique. C'est sensiblement la même représentation qu'on retrouve chez Schopenhauer. En effet, pour lui, la conscience interne conduit au plus près de la chose-en-soi, et ne subsiste comme écran entre elle et nous, que la forme du temps, à l'exclusion de toutes les autres formes de représentation. Dès lors, l'acte de la volonté devient « le phénomène le plus proche et le plus précis de la chose-en-soi », puisque par elle, nous pouvons nous transporter de la conscience de soi, jusqu'à l'affirmation de l'absolu. L'en-soi n'est plus une « voie obscure », mais une réalité qu'on peut saisir à travers une élévation hiérarchisée comme l'affirme Plotin.

C'est dire en fait que, la volonté pour nous, est le phénomène ou la chose-en-soi qui se présente authentiquement c'est-à-dire avec le moins de voiles. C'est alors la raison pour laquelle « nous devons ramener à elle, le monde des phénomènes »²⁸². Toutefois, il faut distinguer la volonté telle qu'elle est en soi, et la volonté telle que nous la saisissons suivant la forme du temps. Car, prise en elle-même, « la volonté échappe à toutes les formes de notre représentation, et ce point est capital pour bien comprendre la thématique et la thématization proprement Schopenhauerienne de l'absurde ».

La doctrine de Kant a ouvert d'autres courants de pensées. En réalité, cet aspect fondateur sera d'autant plus profond qu'il se poursuivra chez des auteurs plus proches de nous. Au-delà de la philosophie tragique et du pessimisme, notons qu'aujourd'hui, « Le premier pas à effectuer par l'homme de notre temps, c'est d'affirmer conséquemment la liberté comme pouvoir individuel et collectif d'auto et de co-affirmation ». Au lieu donc de lire la chose-en-

²⁸¹ Arthur, Schopenhauer, *Le monde, op.cit.*, P.547.

²⁸² *Ibid.*

soi comme Hegel a lu l'histoire entant que dernier stade de la manifestation de la raison humaine, nous devons la poser comme affirmation de l'être (l'être de l'homme) gage de la rupture avec la morale close, synonyme d'ouverture vers l'inter-culturalité. Cela signifie que, la tentative de saisir l'en-soi, impose d'abord un « comportement catégorial » et un état d'esprit serein à l'image des grands prêtres de l'Égypte pharaonique. Tout ceci est possible grâce à la « volonté » qui nous permet de phénoménaliser l'indéfini afin qu'il réponde désormais au vouloir-vivre de l'homme.

Notre souci est un souci de liberté dans l'esprit et par l'esprit, c'est un souci d'établissement de l'ordre et de la nécessité. Il faut donc aller plus loin que le kantisme. C'est vrai que dans son investigation, Kant va de la raison pure spéculative, à la raison pure pratique ; cependant, un nouvel enjeu apparaît et une nouvelle thématique est introduite, celle de l'inter-culturalité. Elle nous permet de saisir les nuances dans les divers contours du « connaître », et c'est la raison pour laquelle dans sa *méthode III, la connaissance de la connaissance*, Edgar Morin pense qu'il faut dé-substantialiser tous les arguments en faveur d'une rationalité bornée, et accéder à la pluri-dimensionnalité ou à la transdisciplinarité dans l'activité réflexive. Tel est aussi notre vœux, une rationalité plurielle, qui « met en doute même les méthodes les plus prétendument scientifiques, y compris les mathématiques et la physique ». Dans ce sens, comme le souligne Edgar Morin, « la possibilité d'effectuer une table rase ici repose en fait sur une puissance de néantisation, puissance par laquelle on libérera la culture de toute tentative d'impérialisme et de tout aspect dogmatico-mythique²⁸³ » La volonté est alors une ouverture plurielle des horizons dans le processus de la connaissance, qui critique les « préconceptions et les pseudo-interprétations qui gouvernent la rationalité dite universelle ». L'on comprend dès lors pourquoi, Jean Bertrand Amougou, évitant de loger « la vérité dans l'hôtellerie de l'évidence et aussi d'oublier de nous en donner l'adresse²⁸⁴ », affirme que,

Pour expliquer l'homme et le monde, il est nécessaire de nuancer la notion de rationalité, qui a tendance à enfermer le savoir dans une méthodologie unique et fermée. La recherche se doit de respecter un principe d'ouverture, de suivre des démarches plurielles pour relever le défi d'un réel qui ne se

²⁸³ Edgar, **Morin**, *la Méthode III, la connaissance de la connaissance*, Seuil, 1986, PP. 21-22.

²⁸⁴ C'est la critique que Leibniz assigne à Descartes au sujet de la connaissance / vérité pour qui, la connaissance réside dans le cogito et se veut objective.

*borne pas à la perception humaine, mais qui peut aussi trouver sa racine dans l'univers qui nous entoure*²⁸⁵

En clair, notre dépassement du kantisme réside dans le désillusionnisme qui est fondamentalement un échec au rationalisme enivrant et à l'optimisme systématique, qu'il assimile presque à une théologie du fait de ses énoncés sans justification. Nous sommes donc dans un réalisme existentiel et dans un pluralisme méthodologique. Il s'agit pour nous de prendre conscience de ce que la vie ne saurait être la conséquence déduite de nos théories. Elle comporte plutôt son amertume globale, qui devrait au contraire nous motiver à la recherche d'une faillite faite à l'affirmation de notre vouloir-vivre, à travers la transcendance qui nous mène jusqu'au « Nirvâna » Hindou, stade ultime de la sagesse humaine, c'est-à-dire une ascèse poussée à son degré d'accomplissement total. C'est alors à ce stade d'expression de la volonté par l'homme, que se trouve la raison d'espoir et du salut. Nous pouvons dans cette perspective, intuitionner le réel, et le vivre dans son essence intérieure.

De l'objectivation de la volonté, notons que, le monde est en nous ; il ne nous est pas étranger : « Nos habitat, non tartara, sed nec sidera caeli : Spiritus in nobis qui viget, illa facit »²⁸⁶Cette affirmation admet pour traduction « c'est nous qu'il habite, et non pas les enfers, ni les astres du ciel : celui qui fait tout cela c'est l'esprit qui vit en nous ». C'est dire que la volonté n'influence alors en rien sur l'excitation, qui justement se borne à livrer à l'entendement les données d'où va sortir l'intuition. Toute affection plus violente ou différente des précédentes peut alors répugner la volonté et affaiblir pour ainsi dire les nerfs. Au niveau du degré supérieur de l'abstraction, se trouvent des données dont la volonté seule peut conduire sans intermédiaire.

Schopenhauer parle de lumière vive impossible de caricaturer. Pour savoir qu'on a atteint ce degré il faudrait que le corps revienne de son mouvement de trouble, et laisse l'intérieur spécialement développé par la volonté agir. Seulement, l'auteur précise que, « Je ne connais pas ma volonté dans sa totalité, je ne la connais pas dans son unité pas plus que je ne la connais parfaitement dans son essence ; elle ne m'apparaît que dans les actes isolés, par conséquent dans le temps qui est la forme phénoménale de mon corps comme tout objet »²⁸⁷

²⁸⁵ Jean Bertrand, Amougou, *Réflexions sur la rationalité, Tome II, Sciences (a) normales et problèmes de méthode(s), regards constellés* : P.M. Hebga, T.de Chardin, E. Morin, I. Prigogine et I. Stengers, L'Harmattan,, 2016, quatrième page de couverture.

²⁸⁶ Arthur, Schopenhauer, *Op.cit.*

²⁸⁷ *Ibid.*

Cela revient à dire que, la volonté nous conduit à la connaissance de l'en-soi à travers un mouvement, et non parce qu'on peut l'évaluer. La nuance ici est donc que, c'est mon corps qui est la condition de la connaissance de ma volonté.

Bien entendu, au niveau du principe de raison, l'on considère la volonté ou alors le sujet du vouloir si vous voulez, comme une catégorie particulière et précise de la représentation. Il ne faut pas confondre le sujet du vouloir avec les autres sujets ou les autres objets dépourvus de cette faculté. La connaissance par la volonté, quand la démarche est suivie, conduit à ce que l'auteur du *monde* appelle « le miracle » : « c'est le miracle par excellence, le passage de l'identification, à la représentation puis à l'essence »²⁸⁸ Dès lors, la loi de motivation qui domine toutes les catégories d'élévation c'est encore la volonté. C'est ainsi que nous parvenons à comprendre le principe régulateur, la loi de la causalité et les autres formes de déterminismes contrôlés par la volonté.

C'est dire que, la volonté élève de la conscience immédiate de la connaissance in concreto au savoir rationnel, ou alors si l'on préfère, elle transporte l'être dans la connaissance in abstracto. Schopenhauer rappelle encore que quant à la démonstration c'est-à-dire à la tendance de prendre la volonté comme connaissance médiate d'une autre connaissance immédiate, il y'a impasse parce que sa nature s'y oppose. En effet, qu'elle soit en même temps la plus immédiate de nos connaissances, ou alors que nous la saisissons et la fixions comme telle, nous vogueons en vain dans un moyen quelconque de rupture avec la connaissance dans une vérité antérieure. Or, les vérités antérieures sont connues par une simple action de la raison. La volonté conduit à un genre spécial de connaissance, dont la vérité, pour ce motif, ne peut se ranger sous aucune des rubriques sous lesquelles

J'ai déposé toute vérité dans mon exposé du principe de raison, à savoir vérité logique, empirique (...) elle n'est pas comme toutes ces vérités »²⁸⁹. Elle est alors « la relation d'un jugement avec le rapport qui existe entre une représentation intuitive ; le corps, et ce qui, loin d'être une représentation, en diffère absolument. Pour ce motif, je pourrais distinguer cette vérité de toutes les autres, et l'appeler la vérité philosophique par excellence ²⁹⁰

²⁸⁸ *Ibid.*

²⁸⁹ *Ibid.*

²⁹⁰ *Ibid.*

En un mot, la volonté nous permet d'avoir des éclaircissements sur notre être-en-soi, sur le monde ; elle nous permet pour ainsi dire de vivre notre monde dans son fort intérieur.

2- La chose-en-soi comme essence intérieure du monde

Dans son *Monde*, Arthur Schopenhauer fait une explication du détronement de la raison par la subordination de l'intelligence et de ses principes à ce qu'il vient d'appeler le « vouloir vivre originaire ». Il démontre donc que tout s'explique par et à travers la matière, et rien ne s'explique par elle en même temps. C'est donc dire que, « plus les progrès de la physique seront grands, plus vivement ils feront sentir les besoins d'une métaphysique »²⁹¹.

L'auteur se dresse contre la scolastique qui prétend supprimer l'explication physique par la simple adjonction des entités occultes, en fait un saut de la physique à la métaphysique et en hypostasiant une substance d'une nature tout autre que celle des choses du corps. Il pense d'ailleurs, qu'on a transposé dans le cerveau une âme.

Jean Bertrand AMOUGOU revient sur ces arguments dans une approche historique. Partant de Dionysos jusqu'à Freud, il explicite le caractère intérieur de l'être, suivant l'approche pluridimensionnelle et mène une lutte acharnée contre la pensée rationnelle. Il considère d'ailleurs celle-ci comme « un appauvrissement et une trahison du devenir »²⁹². D'où le sous-titre de son ouvrage : variations culturelles d'un thème chez P.M. Hebga. Tout le processus vital réside dans la recherche du sens de l'existence humaine. C'est la raison pour laquelle toute la trilogie kantienne se résume en une seule question à savoir « qu'est-ce que l'homme ? ».

Si le « pourquoi » renvoie à la cause, si le « où » renvoie au lieu, si le « quand » renvoie au temps et si le « comment » renvoie à la manière, alors le « qu'est-ce que » renvoie au sens, du moins selon l'ordre de la circonstancialité. Ainsi, il ne fait aucun doute que les présupposés de la compréhension et de l'interprétation de la nature humaine apportent une certaine originalité dans la pensée philosophique contemporaine. Nous voulons dire que, s'il faut rechercher une nature humaine, il faut la rechercher dans l'essence intérieure de son être. Nous faisons alors un dépassement du kantisme à ce niveau à partir du logique mystique, qui sous-tend toute la pensée Egypto-nubienne. A partir d'ici, nous pouvons relever le caractère fondamental des multiples conceptions du phénomène humain dans l'herméneutique de tout discours qui

²⁹¹ *Ibid.*

²⁹² Ferdinand Lucien, Muller, cité par Jean Bertrand Amougou, in « Réflexions sur la rationalité II », *Op.cit.*, P.153.

exprime l'expérience de l'homme dans le monde. Dans l'Égypte pharaonique, le mysticisme est au centre de toute investigation scientifique. La « vraie science » est par essence déployée au-delà du « rationnel ». En effet, les penseurs grecs ont voyagé en dehors du monde occidental. Platon, Pythagore, Thales, Démocrite, Anaximandre, Anaximène, pour ne citer que ceux-ci, ont voyagé et séjourné en Égypte. Toute leur pensée a pour source l'essence intérieure du monde. Rappelons tour à tour la position de certains :

Dans la philosophie de Platon, il y a prédominance dualistique exprimée par deux réalités essentielles à savoir la réalité sensible et la réalité intelligible. Ainsi, toute la question du « connaître » réside dans l'essence. C'est cette essence qui définit la nature humaine.

Dans *le Phédon*, il montre l'essence intérieure à partir de l'immortalité de l'âme, à travers la figure du costume et du tailleur. Chez Aristote, nous pouvons saisir la matière à partir de l'hylémorphisme, qui est une critique du dualisme platonicien. Même si la connaissance est le résultat de potentialité (ce qui pourrait être mais qui n'est pas encore) et d'actualité (ce qui est déjà), Aristote reconnaît tout de même la substance (ousia). Pierre Aubengue, exprime cette reconnaissance de la substance chez Aristote en ces termes : « L'âme est nécessairement substance, en ce sens qu'elle est la forme d'un corps naturel ayant la vie en puissance ». Dès lors, « à bien observer, l'on se rend compte que des Égyptiens pharaoniques à Einstein, en passant par Aristote, Pythagore et Newton, la science, insoupçonnablement se déploie au-delà du « rationnel » ou du « normal ²⁹³ ». La plénitude de l'homme (qui est un animal curieux c'est-à-dire animé par le désir de connaître) n'est donc possible qu'à travers la référence à la pensée Égyptienne, car, comme nous pouvons lire sous la plume de Confort, le mysticisme et la science ont toujours été liés. L'essence du monde, ce que nous nommons implicitement chose-en-soi, est aussi un ordre du monde, la Mâat, entendu comme un ordre universel.

Cet ordre peut être saisi à partir de la conformité à l'ordre cosmique, puisque Mâat signifie, justice, ordre, lumière, mesure, harmonie et vérité. Mâat est alors l'essence intérieure du monde et peut interférer pour une conciliation et une (ré) conciliation entre l'homme, Dieu, et l'absolu. La Mâat ne peut donc pas être perçue comme « phusis », mais elle demande un effort de l'esprit, une initiation, et une transposition du corps. Le kantisme n'a pas pu arriver jusque-là, parce que le « patron » de la doctrine exprimait juste un malaise, celui de vouloir renverser la métaphysique. Or, en nous référant à la pensée Égypto-nubienne, nous remarquons que, le sens du chaos primordial a été le point de départ même de toute réflexion.

²⁹³ *Idem*, p.80.

En effet, au départ, il y'avait le « NOUN ». Celui-ci était caractérisé par son éparité, sa méforme, sa diversité, bref le désordre. Il aurait donc fallu une puissance pour ordonner cette diversité, afin de passer du chaos au cosmos. Mâat (ordre, vérité, justice) apparaît alors comme cette puissance à l'origine de l'ordonnement des éléments issus du chaos primordial et initial à savoir le « NOUN ». C'est pourtant à ce niveau que se trouve la pertinence de la pensée de Kant au sujet de la chose-en-soi. Si la chose-en-soi fonde le phénomène, alors elle peut être assimilée à la Mâat, qui est la puissance garante du cosmos. Le kantisme est ainsi d'actualité puisqu'il nous interpelle à une prise de conscience de soi, et nous éveille à l'entame d'une propédeutique à conscience historique. A travers Kant, il faut relire la sagesse Egypto-nubienne, car si pour Kant, il n'existe pas de phénoménalité sans ce qui la fonde, pour les Egyptiens, il n'existe pas d'ordre sans Mâat c'est-à-dire sans la puissance à son origine. Seulement, nous allons un peu plus loin que Kant puisqu'il a logé la chose-en-soi dans l'insaisissable. Contrairement à cette vision du monde supra-sensible, nous voyons plutôt que

dans la pensée pharaonique, la création apparaît non comme un acte unique et définitif, mais comme la première fois, acte initial de mise en ordre qui sert d'archétype et de modèle à une infinité d'autres, par lesquels les dieux, puis leur continuateur terrestre, le roi, mettront de l'ordre, écraseront le mal ²⁹⁴

Aussi, doit-on comprendre que nous pouvons relire la chose-en-soi chez Kant, mais d'après ce qui nous est le plus exactement connu d'elle, l'essence du monde, que nous avons nommé « mysticisme » dans la sagesse Egyptienne. C'est là une expression subjective, choisie par égard au sujet de la connaissance. Puisque nous communiquons, cet égard est essentiel. Nous aurons pu l'appeler aussi « âme du monde » selon la terminologie schopenhauerienne. En tout état de cause, nous légitimons l'idée selon laquelle, l'essence intérieure et la volonté de vivre, ce que nous appelons mysticisme, n'est pas fractionné, mais se trouve tout entier dans chaque être individuel. Chaque personne a donc en-soi un en-soi, c'est-à-dire une essence qui peut le conduire à la saisie profonde des manifestations des éléments du cosmos. Nous sommes d'accord et de même avis que P.M. Hebga, qui pensait déjà que la même chose peut se trouver en même temps en plusieurs endroits. Car, s'il est vrai avec Kant que la chose-en-soi n'est pas impliquée dans l'espace, s'il est aussi admis que l'espace lui est complètement étranger et n'est que la forme de son phénomène, alors la chose-en-soi peut aussi être saisie comme

²⁹⁴ François Chatelet et Gildas, Mairet cités par Jean Bertrand Amougou, in *Réflexions sur la rationalité I*, P.P. 53-54.

*la catégorie par excellence de l'ouverture, en ce sens qu'elle est d'ailleurs flottante sur sa propre identité et se déchire elle-même en d'innombrables loteries et chapelles dans toutes les disciplines : en métaphysique, en théologie, en éthique, en économie, en épistémologie, en physique etc.*²⁹⁵

Il convient cependant de préciser que, c'est la même raison qui nous permet d'effectuer ces mouvements et non autre chose. Car tel que le souligne Descartes, le bon sens est la chose du monde la mieux partagée. Cependant, ce n'est pas assez d'avoir l'esprit bon, mais le principal c'est de l'appliquer bien conclut-il dans ce paragraphe tiré du *discours de la méthode*. La raison est ainsi cette essence intérieure qui nous permet de nous représenter une substance qui aurait, dans le monde des phénomènes, la possibilité de pouvoir occuper un nouveau lien, sans pour autant abandonner celui qu'elle occupait jusque-là.

C'est ce principe qui n'a pas été compris par la rationalité cognitivo-instrumentale. En réalité, par la chose-en-soi, prise dans le sens de l'essence intérieur du monde, « la raison doit aller jusqu'à bout, c'est-à-dire qu'elle ne doit pas s'abstenir d'aborder la réalité du monde et de l'homme dans tous ses aspects, dans la mesure de toutes les possibilités ; puisque ces possibilités sont autant de facettes de cette faculté que nous désignons par le terme raison ²⁹⁶» La raison en tant qu'essence intérieur nous permet alors de pénétrer les ouvertures du réel, afin de visiter son espace interne. La raison est donc une faculté jusqu'au boutiste puisqu'elle peut se transporter dans divers milieux, et même dans les milieux les plus abstraits. Sa pluri dimensionnalité (dans les degrés différents d'appréhension) ouvre les voies de la complexité, ce que Bergson traduit par l'idée de mysticisme. Le mysticisme a ainsi une place dans la connaissance, puisqu'il traduit en acte, ce qui aux yeux du commun des mortels reste incompris. Si pour Kant la raison est le deuxième stade dans la connaissance, dans l'Égypte pharaonique par exemple, elle est le principe qui réconcilie toutes les autres relations. Il s'agit alors de l'expression du principe unique, c'est-à-dire l'intelligence suprême qui est la Mâat. Pour Bergson, le mysticisme apparaît comme le prolongement de la doctrine de l'intuition, en tant que moyen de connaître le réel. Le mysticisme dépasse alors le simple cadre limite du réel kantien, et permet d'établir de nouveaux rapports entre la science et l'ontologie traditionnelle. C'est donc dire que, comme le pensait déjà Bergson, le mysticisme est un appel à la vie intérieur et profonde de l'homme. L'acceptation de cette nuance (puisque l'on sait que le mystique désigne généralement ce qui est caché, le superflu, le sulfureux, l'obscur) signifie que toute

²⁹⁵ *Ibid.*

²⁹⁶ Jean Bertrand, Amougou *Op.cit.*, p.63.

philosophie est par essence mystique. Le mysticisme, prit pour accordé comme essence intérieure ou encore intuition profonde²⁹⁷, permet ainsi à l'homme, de concevoir par lui-même la nature intime du réel, et donc de fonder sa propre théorie de la connaissance.

Kant a donc le mérite d'avoir compris que toute la philosophie est une question de méthode. C'est la raison pour laquelle il circonscrit d'abord son objet à connaître à savoir le phénomène, et détermine par la suite une méthode adéquate à la nature de cet objet. Cependant le kantisme nous a permis de relire Bergson pour comprendre que, la réalité est mobilité. Ainsi, il n'existe pas des choses faites, mais absolument des choses qui se font. La seule chose qui reste stable dans les intuitions pures, c'est le changement. Cela veut aussi dire qu'il n'y a pas d'états qui se maintiennent, mais seulement des états qui changent. La chose-en-soi est donc en un mot mobilité essentielle du réel. Dès lors, à en croire Bergson, toute réalité dans le connaître est tendance, si l'on convient d'appeler tendance un changement de direction à l'état naissant.

Toutefois, la pensée de Bergson sur la mobilité de l'en-soi en tant que entité n'étant pas logée dans l'espace, se détourne du Fragment 16 d'Héraclite²⁹⁸, puisque Bergson ne méconnaît pas l'existence de la substance. Pour lui, « la permanence de la substance est une continuité de changement ».

Nous devons donc comprendre pourquoi, en appelant l'attention sur la mobilité qui est au fond des choses, la formule de Bergson ne justifie pas l'instabilité et le pan-mobilisme héraclitien, mais affirme a contrario « la persistance des existences ». Par-là, l'auteur de *matière et mémoire, l'évolution créatrice et la pensée et le mouvant*, non seulement ne choisit pas une méthode, en plus il ne la conçoit pas avant sa réflexion sur la philosophie comme c'est le cas chez Platon, Descartes et Kant ; mais c'est dans l'action et l'acte même du « connaître » du réel, qu'une méthode surgit, par la seule nécessité intrinsèque et inhérente à la nature de ce réel. C'est donc dire que « la conception du réel et la méthode pour le connaître sont déjà incluses dans le moindre acte de connaissance accompli ». Au départ, on n'y voit pas forcément clair, mais à travers cette essence intérieure elle peut être opérationnalisée et permettre d'établir un rapport entre la pensée et le mouvant. Mais alors, le mysticisme est-il une justification de la contemporanéité de la chose-en-soi ? Mieux encore peut-on penser la mystique chez Bergson comme le prolongement de l'intuition ou comme la rupture d'avec ses principes ? Autrement dit, peut-on à travers la méthode mystique, établir l'absolutisme de la chose-en-soi et ré-

²⁹⁷ Conception schopenhauerienne à ne pas confondre avec les pratiques vicieuses telles la sorcellerie et les envoûtements par exemple.

²⁹⁸ Il n'existe pas d'avenir chez Héraclite, puisque tout coule et rien ne demeure. Tel n'est pas le cas chez Bergson qui esquisse une ontologie étoffée, pour asseoir une philosophie dont la nouveauté et l'originalité sont incontestées.

affirmer la ou les racine(s) et l'aboutissement de ses concepts ? Dans une telle vision des choses, la chose-en-soi, lorsqu'elle n'est pas objet de notre intuition et donc par conséquent représentation, se manifeste dans les mouvements qui coïncident absolument avec la connaissance expérientielle dont parle Edgar Morin.

Le rapport de la chose-en-soi à l'essence intérieure pense encore Schopenhauer, s'explique par cette double connaissance hétérogène d'une même chose ; alors, pour s'orienter, l'individu connaissant doit admettre l'une des deux hypothèses : soit ce qui distingue cette unique représentation consiste seulement en ce qu'elle est seule à lui être ainsi connue sous un double rapport, en ce que cet objet d'intuition est seul à être saisi de lui sous ce double aspect, en ce qu'enfin cette distinction s'explique, non par une différence entre cet objet et tous les autres, mais par celle qui existe entre le rapport de sa connaissance à cet unique objet, et le rapport de sa connaissance à tous les autres objets. Par ailleurs, il doit admettre que cet objet est essentiellement différent des autres. Il y'a donc ici à la fois l'idée de volonté et celle de représentation qui subsistent. Tout le reste étant contingent. L'auteur du *Monde* l'exprime par des « objets fantômes ». La seule chose réelle dans son en-soi c'est donc l'être. Le nier c'est affirmer l'égoïsme théorique de l'existence. Comment Bergson conçoit-il le monde supra-sensible et comment appréhender l'être dans sa perspective ?

II- LA CONNAISSANCE DE L'EN-SOI DANS LA PERSPECTIVE BERGSONIENNE

La pensée de Bergson est subsumée par l'affirmation de la différence radicale entre la science et la matérialité. Entre les données immédiates de la conscience et l'évolution créatrice, il y'a que la vie et la matière qui sont posées comme contraires. La présentation de son élan vital illustre pour ainsi dire bien nos propos. Ainsi, nous saisissons quelque chose qui s'étend beaucoup plus loin que le corps dans l'espace, et qui dure à travers le temps. Bergson appelle cette chose « le moi ».

C'est également l'âme, l'esprit si l'on préfère, l'esprit étant alors présenté ici comme une « force qui peut tirer d'elle-même plus qu'elle ne reçoit »²⁹⁹. Nous devons donc comprendre pourquoi, Bergson parle à la fois des deux aspects du moi, de la durée et de la simultanéité (les données immédiates), du passage de la matière à la mémoire, de la fonction primordiale de l'intelligence, de la vie et de la nature (évolution créatrice), du mysticisme dans

²⁹⁹ Henri, Bergson, *Energie spirituelle*, P.U.F, 1970, P.31.

les deux sources, et enfin de la pensée et du mouvant. Notre impression est donc que, plus que toute autre époque, le monde moderne et contemporain est rythmé par la croyance en l'irrationnel et dont les tenants justement ne sont autre que les grands maîtres de l'histoire de la philosophie, entre autre Henri Bergson, pour ne citer que celui-ci.

1- L'en-soi dans l'expérience spirituelle

La connaissance de la chose-en-soi chez Bergson passe par la critique justement qu'il assigne à Kant, lui qui pensait qu'on ne peut pas saisir l'inconditionné. Selon Bergson, cela est possible à travers plusieurs mécanismes d'ailleurs. Dans *l' évolution créatrice*, l'auteur pense que, « Entre le dogmatisme d'un Spinoza ou d'un Leibniz et la critique de Kant, il y'a tout juste la même distance qu'entre le « il faut que » et le « il suffit que » ; Kant arrête ce dogmatisme sur la pente qui le faisait glisser trop loin vers la métaphysique grecque ; il réduit au strict minimum l'hypothèse qu'il faut faire pour supposer indéfiniment extensible la physique de Galilée »³⁰⁰

Cette remarque qui avait déjà été soulignée par Roger Verneaux plus haut, montre justement que le kantisme est réductionniste. Il est vrai que Kant reste relatif quand il parle de l'intelligence ; Mais ce relativisme n'empêche pas Bergson à souligner une fois de plus que même si l'unité de la nature proviendrait bien de l'entendement humain qui unifie, la fonction unificatrice qui opère ici reste impersonnelle ; car elle se communique à nos consciences individuelles, mais elle les dépasse. C'est donc dire qu'elle est beaucoup qu'un Dieu substantiel ; l'auteur fait remarquer que, c'est la vérité spirituelle qui est unificatrice.

Bien plus, l'intelligence chez Kant n'a pour rôle que de donner à l'homme un caractère humain (même s'il reste relatif), alors cette humanité est déjà divinisée. Kant limite simplement le dogmatisme de ses prédécesseurs en acceptant leur conception de la science et réduisant au minimum ce qu'elle impliquait de métaphysique. Dans la distinction kantienne entre la matière de la connaissance et de sa forme, il attribue à l'intelligence un rapport d'une origine extra-intellectuelle. C'est alors ici que la pensée de Bergson se précise. Selon Bergson, dès qu'on applique le kantisme dans la totalité des choses, celui-ci se vide de toute signification. Dans *la pensée et le mouvant*, il affirme : « **Dire qu'on ne peut pas connaître l'absolu ou Dieu, ou un être synonyme, là est le vice initial des systèmes philosophiques** »³⁰¹.

³⁰⁰ Henri, Bergson, *Œuvres complètes*, P.U.F, 1970, P.796.

³⁰¹ Henri, Bergson, *Op.cit.*, P.1291.

Il s'adresse à tous les philosophes qui comme Kant, refusent à la raison l'accès dans le domaine de l'absolu. Or, « ils croient nous enseigner sur l'absolu en lui donnant un nom »³⁰² et en refusant de le connaître. Quand enfin le mot arrive ou vient à désigner tout ce qui existe, il ne signifie plus qu'existence. Il faut le constater. Il arrive encore à la philosophie à en croire Bergson d'appeler Dieu un être que son essence condamnerait à ne tenir aucun compte des innovations et des invocations humaines, comme si, embrassant théoriquement toutes choses, il était, en fait, aveuglé à nos souffrances et sourd à nos prières.

Ainsi, « En approfondissant ce point, on y trouverait la confusion naturelle à l'esprit humain, entre une idée explicative et un principe agissant »³⁰³. Il faut alors ramener l'absolu à son concept et éviter la subdivision avant de penser la réparation. S'agissant de la connaissance de la chose-en-soi, de l'absolu ou d'un concept équivalent, « on se demande comment ce point essentiel a échappé à des philosophes profonds et comment ils ont pu croire qu'ils caractériseraient en quoi que ce fût le principe érigé par eux en explication du monde, alors qu'ils se bornaient à le représenter conventionnellement par un signe »³⁰⁴. Dès lors, qu'on donne le nom qu'on veut à l'absolu ; que ce soit la chose-en-soi chez Kant, qu'on en fasse même une substance chez Spinoza, le moi de Fichte, l'absolu de Schelling, l'idée de Hegel ou encore la volonté de Schopenhauer ... **la philosophie doit nous élever jusqu'à lui, faute de pouvoir le dépasser.**

Pour Bergson, « La vérité est qu'une existence ne peut être donnée que dans l'expérience »³⁰⁵. Cette expérience s'appellera alors « la vision » ou alors « le contact ». Cette vision est soutenue par une énergie qui nous transporte dans l'expérience spirituelle. S'il s'agit de la connaissance d'un objet matériel, on parlera de perception. Dans le cadre de l'être immatériel, l'on parlera de l'intuition ou d'esprit. C'est donc dire qu'on peut saisir l'être-en-soi par la vision, ou par le contact, selon qu'on se trouve dans l'intuition ou la perception. Ainsi, l'on pourra alors nous poser la question de savoir jusqu'où peut aller notre intuition ? L'expérience spirituelle nous montre à ce niveau que seule l'intuition peut savoir son degré d'élévation. L'intuition nous permet alors de pratiquer un exercice que l'auteur appelle l'élévation mystique, et dont on parlera tout à l'heure dans le prochain sous-titre. Néanmoins, il faut remarquer que, l'intuition seule décide si l'esprit doit s'élever jusqu'au ciel, au-delà du

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ *Ibid.*

³⁰⁵ *Ibid.*

ciel, ou alors s'il faut s'arrêter à quelques distance de la terre. Dans le premier cas, nous sommes en présence de la mystique, c'est-à-dire qu'on atteint l'être dans sa profondeur.

Dans le deuxième cas la conscience revient au corps et l'un et l'autre se distinguent davantage bien-sûr sans toutefois se répugner. De toutes les façons, chacun s'élève selon ses capacités. Encore que l'élévation nous affranchit de certaines servitudes spéculatives, surtout quand elle pose le problème de l'esprit en termes d'esprit, et non pas en termes de matière ; et aussi, « quand d'une manière générale, elle nous dispense d'employer les concepts à un travail pour lequel la plupart ne sont pas faits »³⁰⁶ L'expérience spirituelle permet alors d'organiser les états différents de la conscience et préparer l'esprit libre à une transmutation qui conduit de l'état physique à l'état psychologique. Dans *les données immédiates de la conscience*, Bergson exprime cette idée en ces termes :

*Le moi touche en effet au monde extérieur par sa surface ; et comme cette surface conserve l'empreinte des choses, il associera par contiguïté des termes qu'il aura perçus juxtaposés : c'est à des liaisons de ce genre, liaison de sensations tout à fait simples et pour ainsi dire impersonnelles, que la théorie associationniste convient*³⁰⁷.

C'est dire alors que, c'est quand nous sommes hors de nous dans la perception pure que nous touchons la réalité de l'être et même d'un objet, dans une intuition immédiate. Toutefois il faut insister sur le concept d'expérience pour rendre possible la vérification de la théorie. Les résultats pratiques sont absolument les mêmes, soit que la réalité de l'objet ait été intuitivement perçue, soit qu'elle ait été rationnellement construite. Seul le souvenir va marquer la différence entre les deux hypothèses. Dans la première hypothèse l'état d'âme ne va pas plus loin que la perception. Dit autrement, l'objet fait foi de souvenir. Alors que dans la deuxième hypothèse, le rapport réside dans la contemplation, car au cours de l'expérience, la mémoire garde l'être matériel (visuel) et enregistre l'être immatériel (construit). C'est la raison pour laquelle, l'expérience métaphysique, va au-delà de la psychologie. L'étude de la chose-en-soi au temps contemporain nous invite à relativiser au préalable les doutes non philosophiques autour de la question du « connaître », car aussi bien dans l'expérience de notre propre conscience, l'homme reste l'être le plus obscur à lui-même. Mais alors, que perçoit la conscience ou l'intuition fondamentale dans une expérience spirituelle ? Nous venons de le

³⁰⁶ *Ibid.*

³⁰⁷ *Ibid.*

voir, le mysticisme entant que prolongement de l'intuition chez Bergson, peut nous conduire à la saisie de l'indéterminé ou de la chose-en-soi. Seulement, comment faire pour y parvenir si les données ne sont pas immédiates dans la conscience ? En admettant la complexité de la nature humaine et même des « âmes les plus pures », peut-on légitimement affirmer que ce que l'esprit saisi au sommet de l'expérience est réellement la chose-en-soi ? Si nous restons dans la pensée complexe, nous pouvons aussi sous un autre angle admettre l'infailibilité de la conscience. Dans cet ordre d'idées, la chose-en-soi répond-t-elle encore à une donnée première ou à un certain ordre déterminé ? Cependant, dans *les deux sources de la morale et de la religion*, Bergson pense que la vraie philosophie est mystique. Il semble nous indiquer une autre voie pour accéder à la chose-en-soi ...

2- L'en-soi dans le sillage du mystique

Dans *les deux sources de la morale et de la religion*, Bergson pose la « **mystique** » comme la voie d'accès à la chose-en-soi et donc à l'absolu. La « mystique », sans spécification aucune, oriente l'homme dans la compréhension du divers. Il la définit alors comme étant, le processus qui nous permet de sortir de la société close, pour l'éclatement de l'esprit dans la société ouverte. L'être capable d'opérer une telle ascèse devient un héros. Il distingue alors plusieurs formes de mysticisme suivant chaque contexte.

Nous avons donc notamment, le mysticisme grec, le mysticisme oriental, le mysticisme chrétien, le mysticisme d'inspiration islamique et bien évidemment le mysticisme philosophique. Chaque forme est subsumée par son principe de transcendance. L'homme étant toujours au centre, puisqu'il est le principe actif mouvant, dont le seul stationnement en un point extrême s'est exprimé par l'humanité. Dans le mysticisme grec nous avons le Mythe et le culte d'initiation qui tire son fondement dans l'Égypte antique. En parlant justement de l'Égypte, nous avons encore la figure du Dionysos. Faut-il le rappeler, l'Égypte a toujours été préoccupée du sort de l'homme après la mort. L'on peut alors revenir sur le témoignage d'Hérodote, d'après lequel « la Déméter des mystères éleusiniens et le Dionysos de l'orphisme aurait été des transformations d'Isis et d'Osiris » Pour éviter les longueurs puisqu'on pourrait en faire tout un débat, disons que dans le mysticisme grec, les initiés ont toujours éprouvé à former de petites sociétés au sein de la grande, et s'ériger en privilégiés par le fait d'une initiation tenue secrète. Dans la philosophie orientale, le mysticisme se vérifie dans la force même. Dans l'islam et dans le christianisme, la révélation reste intérieure. En tout état de cause, pour être capable de faire une abstraction qui te conduirait à la connaissance de l'absolu, il faut faire un « Mouvement

mystique complet ». Car « A nos yeux, l'aboutissement du mysticisme est une prise de contact, et par conséquent une coïncidence partielle, avec l'effort créateur que manifeste la vie »³⁰⁸

Ainsi, le grand mystique serait une individualité qui franchirait les limites assignées à l'espace (ce que Kant n'a pas pu faire), par sa matérialité, qui continuerait et prolongerait ainsi l'action divine. Telle est la conception Bergsonienne de la transcendance, proposition qui peut conduire à la « terre promise ». C'est donc reconnaître aussi que, le mystique au sens absolu du terme, c'est-à-dire ou nous convenons de le prendre, n'a jamais été atteint par la pensée hellénique. Nous gardons une marge d'erreur puisque n'ayant pas observé les concernés de cette époque, nos propos bien que s'appuyant sur le bergsonisme qui est actuel, admettent une réserve au niveau de la rigueur et la démonstration scientifique. Mais pour l'objet qui nous occupe, disons que la connaissance est toujours au-devant de nous. Dans la terminologie bergsonienne, l'indétermination n'existe pas. Même s'il faut revenir aux essences comme c'est le cas dans le bouddhisme, le plus important est de transporter son esprit dans la sphère la plus haute et la plus congrue. Le vouloir vivre dont parle Schopenhauer, correspond au mysticisme complet de Bergson, qui expérimentalement est animé par la poussée mystique appelée « action ». Ici, la délivrance devient possible dans un sens tout nouveau. Seulement le mysticisme s'écarte de la morale close, qui est inapte à l'abstraction. C'est ici que le mysticisme chrétien trouve tout son sens. Dans cette perspective, Bergson poursuit encore dans *l'évolution créatrice* en affirmant que « L'expérience nous met en présence du devenir, voilà la réalité essentielle ».

A bien observer, c'est le mouvement qui a une grande importance chez Bergson. Ainsi, le devenir l'emporte sur les différentes formes successives. Toute tentative de clarification sémantique des concepts « d'indétermination » et d'« expérience spirituelle » pourrait déboucher sur des impasses linguistiques. Néanmoins, par « indétermination » entendons le caractère de ce qui est indéterminé c'est-à-dire ce qu'on ne peut pas saisir dans sa nature première et ce, de façon précise. L'indétermination relève donc du vaste contexte de la diasporicité. Quant au mot ou groupe de mot « expérience spirituelle » il est polysémique. Le spirituel déjà renvoie à ce qui n'est pas matériel, ce qui n'est pas concret, ce qu'on ne peut pas saisir par les sens. Le spirituel est aussi le caractère propre aux êtres immatériels. Mais n'y a-t-il pas paradoxe que de parler d'expérience dans un contexte où l'objet se trouve en dehors du cadre physique ? A coup sûr ! Si justement l'expérience est perçue au sens d'expérimentation

³⁰⁸ *Ibid.*

scientifique. C'est à ce niveau que la conception de la chose-en-soi chez Kant devient pertinente.

En effet, selon Kant c'est la chose-en-soi qui fonde le phénomène. Kant ouvre ainsi la voie à une forme d'absurdité, qu'il faudra préciser. Ne peut-on pas parler à ce niveau de la phénoménologie de l'esprit, puisqu'il faut désormais concevoir l'expérience spirituelle comme « l'appréhension d'une réalité saisie par l'homme avant même qu'il ne la définisse par des idées abstraites ». Si nous avons parlé il y'a un instant d'absurdité, c'est parce que nous sommes en présence d'une connaissance immédiate, connaissance qui est vécue par le sujet pensant, et différente d'une intuition d'ordre intellectuelle.

La volonté est soustraite au principe de raison, c'est-à-dire aux différents rapports de cause à effet, de principe à conséquence, de moyen à fin ; Elle est aussi soustraite aux rapports spatio-temporels. De l'autre côté, les phénomènes sont pourtant régis par ces rapports. Nous pouvons donc définir l'absurde par la coexistence d'éléments incompatibles. C'est la raison pour laquelle « le monde » de Schopenhauer apparaît d'emblée comme absurde puisque, comme volonté, il est soustrait au principe de raison tandis que comme représentation, il lui est entièrement subordonné. Cette conception de l'absurde, nous renvoie dans la chose-en-soi qui pour nous reste la préoccupation fondamentale de l'homme. Comme finalité, la chose-en-soi reste indéterminée et donc pertinente pour la recherche, pour tout esprit en quête de jouissance.

C'est l'absence d'une preuve ontologique qui amène toujours l'homme à vouloir se transcender, jusqu'à la possible possibilité. L'indétermination de la chose-en-soi réside donc dans la contradiction qui se pose d'ailleurs comme la forme inévitable et essentielle de toute réflexion transcendante. C'est dire que dans l'expérience spirituelle, l'expérience qui répond aux canons même de la philosophie, cercles, tautologies, et contradictions ne peuvent jamais être évités. Ils sont, selon la célèbre formule de Karl Jaspers, le signe distinctif de la connaissance philosophique, comparée à la connaissance scientifique. La prison de l'objectivité et de la phénoménalité ne peut être comprise que si l'on est par-delà ; mais dans chacune de nos pensées nous nous retrouvons à l'intérieur. Cette vérité-quête, c'est-à-dire impossible à saisir, c'est la force même qui, ayant engendré cercles, tautologies et contradictions, nous contraint à les rejeter.

Si tout sur le plan phénoménal est soumis au déterminisme causal, la chose-en-soi garde l'homme libre, puisqu'elle reste sans cause, sans logique, sans raison. Rien ne permet dès lors,

de comprendre d'où elle vient (quelle est sa cause), ou encore pourquoi elle est (quelle est sa raison d'être, sa finalité). D'où son indétermination qui pousse à jamais l'homme à sa quête. La chose-en-soi cultive par ce caractère en l'homme, un désir de démystification, de surplombation, et d'abstraction. Nous devons donc comprendre pourquoi, l'expérience spirituelle consiste en une conversion, c'est-à-dire un retournement vers une intériorité réflexive où les idées prennent le pas sur les sentiments et les sensations. La chose-en-soi ne sera jamais ramenée à autre chose qu'à elle-même ; elle ne sera jamais expliquée par autre chose en dehors d'elle-même. En soi, elle reste le motif inexplicable de toute chose, elle ne procède de rien, tandis que tout procède d'elle. Elle dépasse ipso facto, toute appréhension empirico-physique et psychologique de la réalité. Elle permet à l'être humain d'affirmer la réalité proprement spirituelle, à plusieurs niveaux à savoir métaphysique, ontologique, éthique, et même esthétique. Certes, même s'il est vrai que la chose-en-soi ne procède de rien, rien ne nous donne l'autorisation de la penser comme une contingence. La chose-en-soi est plutôt un argument en faveur de sa propre nécessité. Comme indéterminé, elle tient en elle-même la raison de son existence (selon le model divin), et s'avère ainsi nécessaire.

Toutefois, c'est la recherche de l'intériorité qui constitue le moteur premier de ce que nous nommons expérience spirituelle. L'objectif principal et même l'enjeu, consistent à parvenir à une connaissance de soi en profondeur, « au-delà du psychologique, au-delà d'une simple conscience des états affectifs du sujet, qui refuse alors de s'enfermer dans les événements et les choses extérieures ». Nous l'avons déjà montré avec Spinoza ; Tous les modes se déduisent nécessairement de la substance, mais la substance à son tour reste nécessaire. Son existence à pour cause ou raison son infinité, voire le fait que rien ne l'empêche d'exister.

L'homme doit donc dépasser les limites subjectives et aller à la rencontre de l'absolu. Cet exercice n'est pas l'apanage du profane puisqu'il vit dans les cadres délimités, inaptes à tout décollage conceptuel. Il obéit à une initiation « sacrée », selon la description de Mircea Eléates dans *le sacré et le profane*, initiation au cours de laquelle, « la recherche bien conduite de l'intériorité mène à la prise de conscience d'une altérité qui peut être un guide, un maître spirituel et qui devient le cadre privilégié d'une ouverture intérieure ». Dès lors, la complexité et la relativité qui font de la chose-en-soi une réalité indéterminée nous amènent à voir tout à la fois, la nécessité au plan phénoménal, et l'absence de nécessité au plan ontologique. Arthur Schopenhauer fait ainsi remarquer que, dans un monde où tout tend vers une fin, où tout est finalisé, règne en maître une puissance dénuée de finalité, l'essence intérieure, qu'il appelle intuition fondamentale, soustraite au rapport de moyens à fin. Ainsi, il pense dans son

« monde » que, c'est cette absence de finalité ultime dans un monde où tout est parfaitement organisé en vue d'une fin qui consacre son absurdité. Dans ce sens, nous pouvons également concevoir l'absurdité comme le contraste qui oppose l'existence apparente de fins à l'absence de toute finalité réelle ;

*la variété des organisations, la perfection des moyens qui servent à conformer chacune d'entre elles en vue de son milieu et de sa proie, présentent ici un contraste nettement tranché avec l'absence de tout but final soutenable*³⁰⁹

Cependant, il faut préciser qu'il y'a une corrélation entre ce que Schopenhauer appelle « absurde » et ce que nous nommons indéterminé ou indétermination ; En réalité, l'absence de finalité dans le monde n'est pas en elle-même absurde, puisqu'on pourrait fort bien imaginer un monde entièrement dénué de finalité, mais dont l'absence de finalité ne serait pas un sujet d'étonnement en soi.

Dans le système spinoziste par exemple, l'absence de finalité n'est pas en elle-même absurde, parce que rien dans la nature ne révèle les causes finales. Celles-ci se réduisant à des êtres de raison, mais tout dépend des seules causes efficientes. Par ailleurs, c'est le monde Schopenhauerien qui nous intéresse le plus dans le système d'indétermination de la chose-en-soi ; car, l'on a alors affaire à deux idées incompatibles, qui gardent la logique entre elles, tout en gardant le logique de juxtaposition : Alors qu'il n'y a pas de fin, tout est organisé en vue d'une fin. L'observation de la nature révèle ainsi une parfaite finalité qui semble l'œuvre de « l'intelligence la plus pénétrante »³¹⁰

Ainsi compris, nous sommes alors libérés (les hommes) par l'illusion de la finalité à travers le distingo que Schopenhauer établi entre le monde comme volonté et comme représentation. La seule chose qui donne un sens à ce monde, c'est l'intuition fondamentale. La manifestation des finalités dans la nature concerne uniquement la représentation, alors que l'absence radicale de finalité se comprend au plan de la chose-en-soi, de l'essence intérieure, sans fin soustraite au principe de raison. C'est par suite d'une confusion entre ces deux plans que l'individu reste victime de l'illusion de la finalité : Il croit poursuivre ses aspirations propres, alors qu'il est le jouet de la chose-en-soi, qui s'exprime en lui, et se sert de lui pour continuer à « vouloir-vivre ».

³⁰⁹ Arthur, Schopenhauer, *Op.cit*, P.108.

³¹⁰ *Idem*, P.1046.

La chose-en-soi, entant que transcendance à toutes les autres logiques, permet alors la conservation de l'individu et de l'espèce à laquelle il appartient, et n'a autre but que de permettre à la volonté de continuer à vouloir sans fin la réalisation de son être. En un mot, nous pouvons dire que, toute une organisation complexe et précise existe en vue de l'exercice des tendances fondamentales. Et pourtant, ces tendances tendent en dernier ressort vers le vide métaphysique, si rien ne peut déterminer l'en soi. Il est donc normal que les hommes cherchent à protéger et à perpétuer la vie, mais qu'ils n'attendent pas de cette vie l'accomplissement d'une fin vraiment satisfaisante. Car, les satisfactions fugaces que les hommes atteignent ne représentent aucun véritable but puisque l'intuition fondamentale est une « impulsion aveugle, un instinct sans fondement ni motif³¹¹ ». La chose-en-soi reste donc dans l'ordre de l'indétermination entant que les changements ne changent rien à l'essentiel. Ces changements concernent le paraître, et donc impossible l'être. Cet être reste en quête dans la phénoménologie de l'esprit, ce que nous avons traduit par expérience spirituelle. Mais alors, peut-on dire que l'expérience spirituelle conduit inévitablement à la reconnaissance d'une transcendance ? Si la réponse est affirmative, de quelle transcendance s'agit-il ? En plus, nous voyons déjà une sorte d'altérité entre l'expérience spirituelle et la transcendance à laquelle elle nous conduit ; Est-ce une altérité humaine ou alors une altérité de l'ordre surnaturel ? S'il est donc vrai que la rencontre d'une altérité implique le dévoilement de soi à l'autre, si elle est le moyen de sortir de l'enfermement sur soi, sur son être et sur sa propre subjectivité, peut-on parler d'un rapport de co-éminence, puisque la rencontre témoigne et implique la survenance de quelque chose de nouveau, ou même de quelqu'un ayant modifié notre caractère et notre état habituels ; si « toute expérience est nouveauté et ouverture à l'autre », que désigne donc cet autre, si on se restreint de penser à la chose-en-soi d'emblée comme un absolu ?

Le mot « absolu » est employé substantivement dans un ordre pluriel des cas. Dans le *vocabulaire technique et critique de la philosophie*, André Lalande le définit comme étant, ce qui, dans la pensée comme dans la réalité, ne dépend d'aucune autre chose, et porte en soi-même sa raison d'être. A ce sens de Lalande, nous pouvons ajouter celui de J.J. Gourd (bien que ce ne soit pas exactement le même), qu'il spécifie dans ses trois dialectiques et dans la philosophie de la religion : l'absolu est le non-coordonné, ce qui est en dehors de toute relation. Du point de vue de la théorie de la connaissance, l'absolu désigne « la chose-en-soi, l'être tel qu'il existe en lui-même, indépendamment de la représentation qu'on peut en avoir ». En métaphysique, nous pouvons rattacher le concept au sens qu'indique Kant pour l'adjectif. Nous

³¹¹ *Idem*, P.1084.

pouvons lire sous sa plume la définition suivante: « Das Wort Absolut wird jetzt Öfter gebraucht um Bloß anzuzeigen dass etwas von einer Sache an sich selbst betrachtet und also innerlich gelte ». Il s'agit de ce qui se situe en dehors de toute relation en tant que fini, parfait, achevé, total. En effet, par l'absolutisme de la chose-en-soi, nous reconnaissons non seulement une connaissance immédiate de l'esprit par lui-même, mais aussi une réalité plus parfaite que la simple connaissance mécanique et symbolique. Ainsi, l'absolu n'est pas hors de portée. C'est la raison pour laquelle, Kant, en proclamant toute connaissance relative, parce qu'elle se coule nécessairement dans les cadres *a priori* de l'esprit, n'a saisi qu'une vérité partielle et approximative. Ceci étant, Roger Verneaux note opportunément que, même si la connaissance intellectuelle par concepts et analyse déforme, « comme à travers un prisme dont une face est l'espace et l'autre le langage » tout ce qu'elle cherche à saisir, ces catégories intellectuelles ne sont pas fatalement liées à l'exercice de la pensée ; Elles ne sont que des instruments commodes, inventés pour les besoins de l'action. Dans ce sens, construits par les pensées, déposés le long de son évolution, ces instruments ne sauraient représenter de façon radicale la pensée elle-même. En outre, Bergson parle dans cet ordre d'idées de « **métaphysique positive** » pour donner une signification à l'intuition et à l'absolu de la durée. Or, chez l'homme, les virtualités assoupies par le développement relatif de l'intelligence sont mises au service de l'absolu, qui libère tout horizon : une connaissance absolue, désintéressée et délivrée des entraves intellectuelles et intellectualistes, est non seulement possible, mais immédiatement à notre portée ; l'intuition de notre moi dans son devenir en est la preuve.

Bien plus, si la chose-en-soi se pose comme un absolu, comme transcendance à toutes les autres logiques, c'est parce que Kant la sépare du pragmatisme, celui de James en particulier, qui pense que la connaissance est un ensemble de recettes dont le mobile fondamental, est la réussite, « commode mais pas forcément vraie » au sens plein de ce mot. L'absolu est alors écarté définitivement du réel. Nous pensons contrairement à cette position pragmatique que, les efforts de l'absolu ne sont pas vains. La seule suspicion viendrait de sa prétention à s'investir en dehors d'une vie du sens. **L'affirmation de l'absolu est ainsi l'affirmation du sens.** Par ailleurs, Kant a le mérite d'octroyer à l'absolu son statut. Sur le plan traditionnel, l'absolu se propose de résoudre les plus grands problèmes posés par l'esprit, par le monde et même par le transcendant à l'aide d'un raisonnement pur. Il reste donc vrai avec Kant que, « sans appui dans

l'expérience, il échafaudait de vastes systèmes, logiquement cohérents, mais incapables de faire la preuve catégorique de leurs affirmations »³¹².

L'on peut donc comprendre pourquoi Kant nie la possibilité de la métaphysique, puisque l'absolutisme de la chose-en-soi, qu'il appelle parfois noumène, bien que fondant le logique phénoménal, reste incapable de donner la preuve de son affirmation. Auguste comte saisit par la même occasion l'opportunité pour établir que la science positive était le seul mode de connaissance authentique. Le positivisme part d'une idée profondément saine : Il est impossible de connaître au-delà de ce que l'expérience nous révèle. Cependant, le positivisme scientifique restreint l'expérience, et ce de façon arbitraire, puisqu'à côté de l'expérience qui donne à la science son objet concret, il y'a une expérience intérieure, expérience aussi indubitable que directe, aussi fondamentale qu'irrécusable. Dans *la pensée et le mouvement*, Bergson exprime l'expérience absolue et intérieure en ces termes :

*La vérité est qu'une existence ne peut être donnée que dans une expérience. Cette expérience s'appellera vision ou contact, perception extérieure en général, s'il s'agit d'un objet matériel ; elle prendra le nom d'intuition quand elle portera sur l'esprit*³¹³

Pour Bergson, puisque la chose-en-soi est un absolu qui transcende toutes les logiques, elle peut s'ouvrir à elles par la méthode mystique, et transformer la science en ce qu'il appelle « le positivisme métaphysique. Dans cette perspective, l'absolutisme de la chose-en-soi garde son sens en métaphysique, même s'il reconnaît que par erreur, elle a manqué de circonscrire et de délimiter une expérience qui lui serait propre. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle Kant la considère comme un champ de bataille des idées toutes relatives. L'intuition ou l'expérience spirituelle peut donc rétablir cet ordre et restaurer à l'absolu son statut :

*Ce qui manquait à la métaphysique, c'était de se délimiter une expérience qui lui fût propre ; l'intuition est cette expérience même. Connaissance absolue, connaissance d'absolu, connaissance de réalités non spatiales, non visibles, connaissance de l'esprit, l'intuition s'ouvre un domaine indépendant de celui que prospecte la science. Dans ce domaine, elle aura à accomplir le même effort de précision, le même travail de patiente approche, que la science a accompli dans le sien*³¹⁴

³¹² François, Meyer, *Pour connaître Bergson*, Bordas, 1985, P.82.

³¹³ Henri, Bergson, *La pensée et le mouvant, Essais et conférences*, Alcan, 1934, P.45.

³¹⁴ *Idem*, P.98.

Mais alors, est-il possible d'établir un positivisme de la métaphysique au sens bergsonien du terme ? Un empirisme de l'absolu est-il envisageable ? Si oui par quelle(s) modalité(s) et quelle en sera la méthode ? Aussi, s'il est admis que l'âme s'absorbe en Dieu par la pensée et par le sentiment, et que quelque chose d'elle reste en dehors ; si l'homme s'élève par la volonté et l'action, la chose-en-soi n'est-elle pas indestructible ?

III- L'INDESTRUCTIBILITE DE NOTRE ETRE-EN-SOI

Comme nous l'avons vu chez Bergson, la matière vivante ou inerte subit des transformations. Elle est le lieu de métamorphoses. C'est dire que, l'esprit humain s'attache à discerner le mouvement, dynamisme qui, à l'intérieur de toute réalité, la meut et la transforme. Il en saisit les rythmes comme un médecin examine la circulation sanguine et la respiration. Tel un agriculteur qui vérifie ses plantes ou un jardinier qui taille ses fleurs.

C'est alors qu'ayant vérifié certaines règles géométriques, en exprimant son admiration à propos des lois de la nature, Einstein ajoute : « Il s'y révèle une raison si supérieure que tout le sens mis par les humains dans leurs pensées n'est vis-à-vis d'elle qu'un reflet »³¹⁵. Par cette affirmation, il reconnaît que, la genèse dynamique se perçoit dans l'homme comme sa vocation ; une vocation liée au devenir, une sorte de continuité dans la maïeutique, ce perpétuel accouchement dans lequel, Socrate était passé maître. C'est dire à ce niveau que, l'homme à travers la chose-en-soi, est en genèse. Il se meut à chaque instant, s'engendre, et par là même devient, à l'égard de ce devenir, il s'assume. Marie Madeleine Davy appelle ce mouvement le « projet-réalisation » car, à la recherche de la connaissance en-soi, l'homme saisit en lui-même le mouvement qui l'anime : c'est l'expérience de la vie.

1- L'expérience de la vie

C'est la chose-en-soi qui amène l'homme à appartenir à la profondeur de l'être ; c'est d'ailleurs cette profondeur qui fait sa valeur et imprègne même ses pensées, ses désirs ; Schopenhauer parle à ce propos de la volonté. Ainsi compris, toute l'existence est éclairée et modifiée par la chose-en-soi. Or, l'on pourrait penser que la chose-en-soi est détruite par la mort. C'est proprement le génie inspirateur ou le « musagète » de la philosophie, selon les termes de Schopenhauer.

³¹⁵ Einstein, cité par Marie Madeleine Davy, *Op.cit.*, P.25.

Aussi, Socrate en définissant la philosophie comme la préparation à la mort, n'avait pas pour ambition de détruire l'en-soi ou de sonner sa fin. Il voulait simplement assimiler métaphoriquement la chose-en-soi à la mort. **Sans la mort, il serait difficile de philosopher, tout comme sans la chose-en-soi, l'expérience de la vie n'aurait aucun sens.** C'est la raison pour laquelle nous accordons une place primordiale et une grande considération, voire spéciale à la chose-en-soi dans l'expérience de la vie. Cela se justifie d'autant plus que la mort étant un phénomène métaphysique, la compassion à la douleur est exprimée et ressentie par notre fort intérieur. Il faut donc être capable de sortir dans le sens du jaillissement (Ex-ister) pour faire vivre son être-en-soi. Au sujet de cette élévation au point de vue supérieur, Bergson parle de l'expérience pure, sinon métaphysique.

Dans le même ordre d'idées, un fait incontestable se présente à nous dans l'expérience de la vie. Au témoignage de la conscience naturelle, ce n'est pas seulement pour sa personne que l'homme redoute la mort plus qu'aucun autre mal ; il déplore encore vivement la mort des siens ; ce n'est pas évidemment en égoïste affligé de sa propre perte, mais, pour reprendre Schopenhauer, en homme pris de pitié pour le grand malheur d'autrui. Aussi, blâme-t-il et traite-t-il de cœur dur et insensible, celui qui en pareille situation ne pleure pas, celui qui ne montre aucun chagrin. Il fait aussi allusion à la passion de la vengeance, portée à son paroxysme, et qui demande la mort de l'adversaire, comme la pire des sentences qui se puisse décréter contre lui.

Dès lors, nous devons comprendre que, les opinions changent dans l'espace mais la voix de la nature demeure toujours et partout semblable à elle-même. Il est clair que la mort est un grand mal, mais celui qui maîtrise son en-soi, c'est-à-dire son essence intérieure, l'emporte toujours au moment de la sentence devant des êtres dépourvus de « réalités spirituelles » selon la terminologie de Marie Madeleine Davy. Dans l'expérience de la vie, l'absolu ou la chose-en-soi donne un nouveau sens. Si l'on consulte la réflexion et l'expérience, nous constatons que c'est le non-être qui doit beaucoup l'emporter. Une expérience mythologique et aussi insolite amène Platon à montrer qu'en allant frapper aux portes des tombeaux et demander aux morts s'ils veulent revenir au jour, ils secoueront la tête d'un mouvement de refus.

Voltaire n'a donc pas pu s'empêcher de dire à la suite de cette fable qu' « on aime la vie, mais le néant ne laisse pas d'avoir du bon »³¹⁶ ou encore « je ne sais pas ce que c'est que la vie éternelle, mais celle-ci est une mauvaise plaisanterie »³¹⁷. C'est donc dire que, c'est la chose-en-soi qui nous maintient dans une infinité du temps dans l'expérience de la vie. La connaissance de l'en-soi est ainsi pour nous, une condition pour marquer les esprits quand nous ne serons plus. Cette soif d'existence développe en nous « l'aspiration d'être » et la volonté infinie vers le « paradis » perdu du fait du non-être. Dans cette perspective, l'espérance de l'immortalité de l'âme se rattache toujours à notre idée de monde meilleur, puisque selon nous, le monde actuel ne vaut pas grand-chose. **La question d'une vie après la mort soulève une autre, celle-de notre être avant la naissance. Et dans les deux cas le problème de l'être se pose. Est-il possible de détruire l'être, notre être, notre en-soi ?**

Rien de plus embarrassant que de penser qu'en réalité, l'esprit de l'homme, cet esprit capable d'abstraction, plein de hautes et excellentes pensées, devrait être plongé dans la tombe avec le corps. Et pourtant, l'expérience vécue dans le temps par la volonté, ramène le débat à une interrogation plus simple : Il s'est écoulé un temps infini avant ma naissance ; qu'étais-je donc pendant tout ce temps ? A cette question, seule la métaphysique pourrait fournir un élément de réponse : J'étais toujours moi, c'est-à-dire que tous ceux qui disaient alors moi, tous ceux-là étaient moi. C'est la lecture de *l'évolution créatrice* qui nous permet de mieux cerner les contours de cette réponse métaphysique. D'après Henri Bergson, l'intuition porte avant tout sur la durée intérieure. Elle saisit une succession qui n'est pas juxtaposition, ce qu'il appelle une « croissance par le dedans » c'est-à-dire le prolongement ininterrompu du passé dans un présent qui empiète sur l'avenir : « c'est la vision directe de l'esprit par l'esprit »³¹⁸.

Seulement, une inquiétude nous habite à savoir si l'être n'est donc pas destructible, peut-on dire que l'intuition est l'intuition de nous-même ? Selon Bergson, entre notre conscience et les autres consciences, la séparation est moins tranchée qu'entre notre corps et les autres corps, car c'est l'espace qui fait les divisions nettes. Si tout être vivant naît, se développe et meurt, si la vie est une évolution, si la durée est une réalité alors, « il y'a une intuition du vital et par conséquent une métaphysique de la vie qui prolonge la science du

³¹⁶ Voltaire, cité par Arthur Schopenhauer, in *Le monde*, P.1738.

³¹⁷ *Ibid.*

³¹⁸ Henri Bergson, *L'évolution créatrice, Op.cit.*, P.1273.

vivant »³¹⁹. D'une façon générale, disons que cette métaphysique de la vie traduit déjà l'essence même de l'être à travers la théorie du génie.

2- La métaphysique dans la théorie du génie

L'origine de la philosophie depuis Aristote, c'est l'étonnement. Excepté l'homme, aucun être ne s'étonne de sa propre existence. Ainsi, c'est pour tous une chose si naturelle qu'ils ne la remarquent même pas. Nous avons comme l'impression que, la sagesse de la nature parle encore par le calme regard de l'animal ; car chez lui, « l'intellect et la volonté ne divergent pas encore assez, pour qu'à leur rencontre, ils soient l'un à l'autre un sujet d'étonnement »³²⁰

Il y'a donc ici un besoin métaphysique parce que l'homme est un être dont l'existence n'est pas conforme à tous les êtres. Il porte en lui un génie. Certes, l'homme est un animal métaphysique. En fait, lorsque sa conscience ne fait encore que s'éveiller, il se figure être intelligible mais sans effort. Cela ne dure pas longtemps. Si l'on se réfère à la première réflexion, il se produit déjà cet étonnement qui fut le point de départ même de la philosophie. Avoir l'esprit philosophique, c'est être capable de s'étonner des événements habituels et des choses de tous les jours, de les poser comme sujet d'études, ce qu'il y'a de plus général et de plus ordinaire ; or, l'étonnement du savant ne se produit qu'à propos de phénomènes rares et choisis, et que justement tout son problème se réduit à ramener ce phénomène à un autre plus connu. Là n'est pas le véritable problème.

Notre préoccupation se trouve précisément au niveau de la théorie du génie. Le principe voudrait que plus un homme est inférieur par l'intelligence, moins l'existence a pour lui de mystère. Toute chose lui paraît alors porter en elle-même l'explication de son comment et de son pourquoi. Cela est dû par le fait que, selon Bergson, les données ne sont pas encore immédiates dans sa conscience. De manière simple, il est encore « le réservoir des motifs à la disposition de la volonté »³²¹ Le génie suppose dans l'individu, un degré supérieur d'intelligence, quoique pourtant ce n'en soit pas là l'unique condition ; comme nous pouvons encore le lire sous la plume de Schopenhauer, « C'est la connaissance des choses, de la mort, ainsi que la considération de la douleur et de la misère de la vie, qui donnent la plus forte impulsion à la pensée philosophique et à l'explication métaphysique du monde »³²²

³¹⁹ *Idem.*

³²⁰ Arthur, Schopenhauer, *Le monde, Op.cit.*

³²¹ *Ibid.*

³²² *Ibid.*

C'est le génie qui nous permet de réaliser le besoin métaphysique, il est aussi de l'ordre de la transcendance. On parlerait du sublime si nous étions dans le domaine artistique. Mais sur le plan ascétique, disons plutôt que, le besoin métaphysique ne va pas de pair avec la capacité métaphysique, car être capable et s'élever c'est deux choses bien distinctes. C'est la raison pour laquelle, nous devons entendre par la métaphysique, tout ce qui a la prétention d'être une connaissance dépassant l'expérience, c'est-à-dire ce qui est donné par les sens, le phénomène si l'on préfère ; c'est aussi ce qui tend à expliquer par quoi la nature est conditionnée dans un sens ou dans l'autre, ou alors, pour faire plus simple, ce qui se situe derrière la nature et qui la rend possible. Une fois de plus, c'est dans la métaphysique qu'on distingue encore les génies, puisque depuis Platon, ce besoin s'impose déjà à tout homme de façon irrésistible, et sur les points essentiels ; les religions tiennent justement lieu de métaphysique à la grande masse qui est incapable de penser. Pour accéder à l'être-en-soi, c'est-à-dire à la métaphysique supérieure, il faudrait déjà avoir une maîtrise de la science géométrique. Nous pouvons alors aisément comprendre pourquoi, substituant la métaphysique par la religion, Kant a cru qu'elle peut diriger l'action, suivant son argumentaire, puisqu'il recherche « le drapeau de l'honnêteté et de la vertu ». Or, loin d'une abstraction, il s'agissait d'une consolation indispensable, au milieu des épreuves douloureuses de la vie, dans les moments de souffrance et de tragédies, qui jouait le rôle d'une métaphysique objectivement vraie, puisqu'elle détache l'homme, aussi bien qu'elle pourrait le faire, de lui-même, et le transporte par-delà l'existence temporelle.

Supposons donc que notre intuition était liée à la présence réelle des choses, à ce niveau la matière serait sous l'entière domination du hasard, puisque rien ne peut articuler les objets au moment opportun. De plus, sans le génie, les objets sont rarement disposés dans un ordre convenable et arrivent à la conscience souvent dans un état défectueux. D'où le besoin de l'imagination et donc du génie pour compléter le déficit de conscience, et rendre possible la possible pénétrance en profondeur du réel. L'articulation volonté → élévation → génie → absolu est ce que Schopenhauer défend sous le prisme d'une trivialité qui est donatrice de sens et porteuse d'un projet d'avenir. La volonté pouvant donc conduire à l'indéterminé, cette trivialité s'étend jusqu'à la philosophie orientale, et ouvre ainsi la voie aux théories positivistes de la chose-en-soi.

CHAPITRE VIII :
LES THEORIES POSITIVISTES DE LA CHOSE-EN-
SOI DANS LES PHILOSOPHIES ORIENTALES

La spéculation autour de la chose-en-soi ou d'un concept équivalent est au centre de la plupart des philosophies orientales. Soit elles l'affirment comme un absolu, c'est-à-dire le stade ultime de la sagesse humaine, comme c'est le cas pour le nirvâna Hindou, soit alors elles l'identifient à l'être, à l'esprit, ou à l'existence propre comme on pourrait le voir dans le Taoïsme ou le BRAHMAN du Vedanta.

En réalité, Kant n'aurait pas à reprocher à la philosophie indienne de manquer de critique par rapport aux sources de la connaissance. Chacune des grandes théories scolastiques s'y trouvent uniformément introduite par un traité de la vérification « Pramâna », terme que l'on voudra bien entendre ici au sens littéral d'opération du vrai, non au sens habituel d'une vision ou d'une (ré) vision proprement dite de la connaissance acquise. Ce traité indien de la vérification « pramânya-vâda » pourrait s'insérer en commentaire technique de la théorie thomiste de la vérité, acte premier de la connaissance : *Cognitio est quidam veritatis effectus*. Le terme Pramâna dérive donc de l'idée de « mesure » comme c'est le cas chez les Egyptiens pharaoniques à travers la « Mâat ». Il représente concrètement « l'adaequatio active » ou l'opération de l'agent intellectuel, et dont le terme renvoie au domaine de la connaissance « Pramâ ». Ainsi compris, ce n'est pas dans les théories positivistes de la chose-en-soi en contexte oriental que le paradoxe sera évité, puisque, cette chose-en-soi, qu'on l'appelle Dào Brahman, qu'on la nomme la seule réalité ou Nirvâna, elle reste tout de même à jamais de l'ordre de l'absolu.

I- CAS SPECIFIQUES

Il s'agit pour nous, de situer le thème en rapport avec deux théories dans les philosophies orientales. En raison des dimensions d'un tel sujet, il importe nécessairement de préciser les limites déterminant le contenu de notre propos. Car, faut-il le rappeler, l'étude de « l'humaine condition » a toujours passionné les esprits. Montaigne, suivant les pas de Platon, a tenté de proposer un savoir juste, aussi éloigné non seulement de la spéculation conjecturale, mais aussi de la savante érudition (chez les anciens), afin que l'on se prépare à bien vivre et à bien mourir. C'est une analyse qui en ressort de son *Essai*. Dans cet *Essai*, il décrit l'homme (l'Être), en cherchant à se connaître et à déterminer les conditions de possibilité d'une vie dans l'absolu. C'est ainsi que l'auteur n'aura pas à justifier sa méthode d'élévation, (comme nous l'avons vu chez Bergson avec l'élan vital), puisque « chaque homme porte en lui un en-soi, qui

est la forme entière de l'humaine condition »³²³. Dès lors, notre investigation consiste à montrer comment l'homme peut s'élever jusqu'à la saisie de son être-en-soi et les doctrines qui nous intéressent précisément ici, sont le Nirvâna Hindou et le Taoïsme.

1- Le Nirvâna Hindou : stade ultime de la sagesse humaine

La chose-en-soi ou Nirvâna dans le bouddhisme, est cette étape où notre âme arrive à se détacher de tous les désirs du corps et où le cycle du Karma est interrompu pour faire place à l'éveil, la transcendance, le même que celui du Bouddha et qui lui a permis de comprendre les réalités du monde physique et donc de se détacher de ses contraintes.

Le Nirvâna est cette essence intérieure, qui nous permet de nous détacher et de rompre avec les désirs futiles, afin de vivre en harmonie avec notre âme, et pouvoir faire preuve de bonté envers autrui ou l'autre. Par le Nirvâna, nous évitons à la mort, l'héritage d'un mauvais Karma, mais nous bénéficions de la félicité du cosmos et de la délivrance du cycle de la réincarnation. Ainsi, au cours d'une analyse de la question relative à la chose-en-soi ou au concept équivalent, Sutta Nipàta la définit comme « l'île ultime, le Nirvâna, symbole de l'absolu et de l'anéantissement de la mort. »³²⁴ Pour lui, le Nirvâna est une réalité en soi, qui ne peut être saisie, mais a un rôle fondamental à jouer dans le processus vital. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre les propos selon lesquels : « Là où il n'y a rien, où rien ne peut être saisi, c'est l'île ultime. Je l'appelle le Nirvâna, l'extinction complète de la vieillesse et de la mort »³²⁵. En outre, il est important de comprendre que, la véritable libération, le nirvâna suprême, suppose que l'on s'est dépris de toutes les attaches, même les plus subtiles ou spirituelles (selon la conception de l'expérience spirituelle chez Bergson), qui conduisent à des exigences sur des plans très élevés, mais perçues comme autant de pièges que le véritable adepte doit apprendre à éviter. Cependant,

*la compréhension du Nirvâna (tout comme la saisie de la chose-en-soi) passe par une initiation au Bouddhisme, et demande d'aborder les questions relatives à la vie, à l'existence, au sens, et à la mort, car, il représente le but ultime de tous les Bouddhistes et reste même un concept clé du Bouddhisme*³²⁶.

Dans ce sens, Bouddha enseigne que le monde dans lequel nous vivons est rempli d'attachement futiles qui semblent nous apporter le bonheur, mais au fond se révèlent être la

³²³ Montaigne, cité par Marie Madeleine Davy, in *la connaissance de soi* P.11.

³²⁴ S. Nipàta, cité par Al. Akhdari, in *Le soullam, traité de logique*, trad. J.D. Luciani, 1921, p. 145.

³²⁵ Idem, p. 146.

³²⁶ Issoufa, Muhammad, *Le message de l'orient*, Editions Les belles lettres, 1956, p. 74.

source de nos malheurs. Parmi ces attachements, figurent la richesse et les envies charnelles. Pour lui, il s'agit des désirs qui ne seront jamais tout à fait comblés, car le plaisir qu'ils apportent est bref. C'est la raison pour laquelle l'homme est un éternel insatisfait, puisqu'il en demande toujours plus, pour continuer à se sentir heureux et épanoui. C'est alors que l'univers tel qu'imaginé par les bouddhistes, est entièrement modelé sur l'expérience de beaucoup de méditations. C'est d'ailleurs cette méditation qui amène les bouddhistes à faire l'expérience de l'en-soi, en prenant conscience que les phénomènes physiques, psychiques, dont est constitué l'être humain, sont une chaîne sans fin d'éléments qui se conditionnent les uns les autres sans qu'il ne soit jamais possible de supposer l'existence d'une cause-causale, d'un principe premier ou d'une entité première que l'on pourrait nommer ici absolu, l'âme, le transcendant ou Dieu.

D'où l'adéquation entre la façon dont les bouddhistes conçoivent le monde et la vérité expérientielle issue de la méditation. Ainsi dit, puisque nous spéculons sur la vaste thématique relative à la théorie de la connaissance, la même question à laquelle Kant a répondu par la négation se pose. En clair, une expérience du Nirvâna (entendu comme stade ultime et réalité en-soi) est-elle possible ? dit autrement, y'a-t-il des arguments légitimes en faveur de l'élévation jusqu'à la saisie profonde du Nirvâna ? Nous l'avons vu ; à travers l'énergie spirituelle, nous pouvons saisir la réalité ultime. Bergson parle à ce propos de mysticisme. Ainsi compris, puisque « la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par diverses voies, et ne considérons pas tous les mêmes choses ³²⁷ » alors pour atteindre le Nirvâna, un seul chemin s'offre aux Bouddhistes : le détachement de tous les désirs. C'est ici que les règles du Bouddhisme prennent alors tout leur sens, car « elles constituent les outils pour atteindre le Nirvâna ».

En un mot, nous pouvons dire que, la méditation représente l'ultime moyen d'atteindre le Nirvâna, et spécialement la méditation qui vient avant la mort. Au cours de cette pratique, le bouddha fait abstraction du monde, ne succombe pas aux envies charnelles, afin de comprendre ce qui est important, ce qui possède une réelle valeur, et il renforce son esprit pour faciliter la répression de ses envies. C'est dans ce sens qu'on peut comprendre l'interprétation suivante : « sans chose-en-soi pas de phénomène, sans passion pas de chagrin, sans désir pas de déception, et sans attachement pas de deuil »³²⁸. Le détachement vise donc la paix intérieure, totale et permanente. La saisie de cet état, (la chose-en-soi ou le concept équivalent) contrairement à ce

³²⁷ René, Descartes, *Discours de la méthode*, Fernand Nathan, 1981, P.34.

³²⁸ Issoufa, Muhammad, *Op.cit*, p.122.

que pense Bergson, est réputée possible pendant la vie, ou alors radicalement évident lors de la mort.

De la chose-en-soi, (Nirvâna) Sutta Nipàta dira encore :

Comme une flamme soufflée par un vent puissant va en repos et ne peut être définie, ainsi le sage qui est libéré du corps et de l'esprit « Nàmakàyà » va en repos et ne peut être défini. Pour lui, il n'y a plus de mesure qui permette de le décrire. Quand toute chose « dharma » a disparu, tous les signes de reconnaissance ont aussi disparu³²⁹

Le Nirvâna est pour ainsi dire le bonheur suprême, la « quiétude de l'océan lorsque le petit enfant s'y noie ». Telle est une formule de Mao-Tsé-Tsung qui pense aussi que le Nirvâna est au-delà des termes de dualité et de relativité. Il est également au-delà de nos conceptions communes de bien et du mal, du juste et de l'injuste, de l'existence et de la non-existence. Pour décrire la réalité en-soi, il nous présente le dialogue suivant entre deux personnages à savoir Sàriputta et Udàyi :

- Sàriputta : *Ô mon ami, le Nirvâna est le bonheur, le nirvâna est le bonheur !*
- Udàyi : *mais mon ami Sâri quel bonheur cela peut-il être puisqu'il n'y a pas en lui de sensation ?*
- *(La réponse de Sàriputta est hautement et purement philosophique), puisqu'elle se situe au-delà de la compréhension commune et dont le sens est le suivant :*
- Sàriputta : *Qu'il n'y ait pas de sensation, cela même est le véritable bonheur. Je ne vous ai pas parlé de l'existence ni de l'inexistence, ni s'il est un état qui ne soit ni l'un ni l'autre. Pourquoi ne vous ai-je pas révélé ces choses ? Parce que cela n'est pas édifiant, parce que cela ne tient pas à l'essence de la loi, ne tend pas à la conversion de la volonté, à la cessation du désir, au repos, à l'acquisition des pouvoirs supérieurs, à la sagesse suprême, au Nirvâna³³⁰.*

Toutefois, l'idée assez vulgarisée dans la conception du Nirvâna entant que valeur absolue ou « paradis », où l'on continuerait à exister en-soi après la mort, est contradictoire avec la thèse bouddhiste du Non-soi et de la vacuité des phénomènes et de l'Absolu. Le système kantien à ce niveau trouve une fois de plus son sens, car, aussi vrai soit-il chez Kant qu'on ne peut pas saisir la chose-en-soi, dans le bouddhisme également, on ne peut ni y « entrer », ni y

³²⁹ Udana, livre VIII, collection Pensée indienne, Ères, 1955, p. 3.

³³⁰ Tsé Toung, Mao, cité par Souleymane. Bachir Diagne, in « *Comment philosopher en islam ?* », Jimsaan, 2014, p. 146.

« rester ». Autre précision fondamentale : le Nirvâna n'est pas la mort dans le bouddhisme, mais plutôt la fin de la croyance en un Ego autonome et permanent. Cette précision nous amènes à établir une différence claire entre le bouddhisme et l'Hindouisme.

Généralement, on rattache le Bouddhisme à la figure du Bouddha, ce qui diffère totalement d'avec la figure Hindou, qui dans sa pratique, ne présente pas de chef spirituel d'une telle envergure. A titre illustratif, Gandhi, fut une figure clé de l'Hindouisme. Seulement, il n'endossait pas le rôle de messenger de l'Hindouisme et restait connu exclusivement pour son combat pour l'indépendance, quoique ses valeurs de Non-violence soient inspirées des principes fondamentaux de sa religion. Dès lors, malgré ses multiples « gourous », l'Hindouisme n'a pas de prophète, ni de messenger tels que Bouddha, Jésus-Christ, Mohamed (...) D'où les raisons à coup sûr de la méconnaissance qu'en ont les occidentaux et certaines parties du continent africain. (Même si aucun de ces prophètes n'était africain). Mais, la différence entre le Bouddhisme et l'Hindouisme tient également au contenu qu'ont ces religions elles-mêmes. Sur le plan de la période, l'Hindouisme est souvent considéré comme la « plus vieille religion du monde ». Il fait éruption en Inde et ses premières écritures, les Védas, dit-on, ont été écrites entre 1500 et 800 ans avant Jésus-Christ.

Quant au Bouddhisme, il voit aussi le jour en Inde, mais au Ve (cinquième) siècle avant Jésus-Christ. La conséquence à ce niveau est claire : le Bouddhisme est inspiré de l'Hindouisme, et partage avec lui de nombreuses idées et symboles parmi lesquels, la réincarnation, le symbole de la roue de la loi ... C'est donc dire que, géographiquement, les deux religions sont très proches. Contrairement aux balbutiements de certains de plus en plus nombreux au sujet du Népal, celui-ci est officiellement et même majoritairement hindouiste. En plus, des pays comme la Chine ont de nombreux adeptes du Bouddhisme ; nous dénombrons environ 80% des chinois, exception faite du Tibet. Il est donc principalement populaire en Asie du Sud-Est, (Tibet, Japon, Taïwan, Chine). Il est aussi de plus en plus populaire en Inde, D'où il vient, et s'étend déjà jusqu'en occident. Sur le plan de la croyance : le Bouddhisme et l'Hindouisme enseignent la tolérance. Les Bouddhistes ont une attitude tout à fait apaisée face aux autres religions.

Un aspect très séduisant pour un public occidental qui refuse de plus en plus, les dogues et les querelles inter-religieuses, mais aussi une forme d'invitation pour les personnes qui souhaitent, sans renier leur religion, s'intéresser au Bouddhisme. Cependant il est important de nuancer nos propos, au regard du ton que les Bouddhistes ont face aux autres religions des pays asiatiques, puisque dans une certaine mesure, l'on assiste souvent aux affrontements entre

différentes écoles bouddhistes. Dans l'Hindouisme, le Dieu Brahman s'incarne en diverses divinités. L'un des fondements de l'Hindouisme est donc que, « diverses voies mènent à Dieu ». Même si l'Inde a longtemps été célèbre pour sa tolérance religieuse, il n'en reste pas moins vrai que celle-ci connaît de plus en plus des conflits inter-religieux, d'origine politique ; ainsi, les missionnaires chrétiens sont parfois assassinés, et apparaissent inévitablement des conflits violents avec les musulmans, ce qui pose le problème de la tolérance. Ainsi compris, si la religion Hindoue reste en elle-même ouverte, le contexte actuel de l'Inde crée bien des difficultés et lui donne *ipso facto*, une image moins sereine que celle du Bouddhisme.

Sur le plan cosmique, il existe dans les deux religions plusieurs légendes et récits de la création du monde ; ce qui implique aussi les différentes divinités. Ainsi, la cosmologie hindoue enseigne que, le principe de toute vie réside dans les différences, les contrastes.

Le Dieu créateur est Bramà. Le monde a donc été créé en forme d'œuf à savoir l'œuf Bramà. Sa moitié supérieure se divise en sept zones : la terre, l'air, le ciel et les quatre régions célestes où demeurent les dieux. Sa moitié inférieure forme aussi sept régions habitées par les serpents et les démons. Au-dessus de toutes ces régions, se trouve l'océan primitif, formé par sept autres zones infernales. C'est ici qu'apparaît la différence avec le Bouddhisme. Dans le Bouddhisme, la question de l'origine du monde n'est pas abordée. Par contre c'est le fonctionnement qui en est expliqué. Dès lors, selon Bouddha, « le fait de croire à la création du monde par un être suprême, conduit à un manque d'effort dans la pratique et à l'inaction »³³¹. Brahman est alors dans la religion Hindoue le seul et unique Dieu ; il est la réalité ultime, l'Âme absolue, l'universel, mieux encore « l'âme cosmique ». Comme l'en-soi, il se meut en tant que fondement de l'être, et ne se meut pas en tant qu'identique à lui-même. Il est loin, il est proche, il est au-dehors et au-dedans de tout. C'est dans ce sens que nous pouvons comprendre cet extrait :

*Cet univers est tout entier pénétré de moi, dans ma forme non manifestée. Tous les êtres sont Moi, mais je ne suis pas à eux dans le même temps. Rien de ce qui est créé n'est en moi ! Ma puissance est sur-naturelle. Je soutiens tous les êtres, je suis partout présent, et pourtant, je demeure la même source de toute création. De même que dans l'espace éthéré se tient le vent puissant, soufflant partout, ainsi, saches-le, en Moi se tiennent tous les êtres*³³²

³³¹ Informations recueillies dans le site internet <http://philosophieorientale.net.com.PDF>.

³³² Extrait de la Bhagavad-gîtà, <http://philosophieorientale.net.com.PDF>.

Il ne faut cependant pas confondre et mal interpréter les védas (Ecritures saintes). Car le vrai Dieu est « un », même si les sages s'adressent à lui par des noms multiples. C'est dire en fait que « le Brahman est incarné par de multiples divinités, qui représentent diverses facettes de lui-même ». Parmi les divinités les plus célèbres, nous avons Brahma, Vishnou et Shiva ; ces divinités forment alors la « trinité des déités Hindoues » ces divinités sont issues du même œuf et sont trois aspects du divin. Dans la classification, Brahma est le créateur, Vishnou est le conservateur et Shiva est le destructeur. Toutes les trois sont dans une dialectique selon laquelle Brahma est l'action créatrice de Brahman, Vishnou est son action conservatrice et Shiva son action destructrice. Toutefois, il ne faut pas confondre le créateur du monde (Brahma) avec celui qu'il incarne (Brahman) ; celui-ci est alors un Dieu en pénitence. Enfin, sur le plan de la réincarnation, dans l'hindouisme, l'homme possède une âme qui passe d'un corps à l'autre, au fil des réincarnations, alors que dans le Bouddhisme, le concept de réincarnation est différent. Ce n'est ni le même, ni un autre qui renaît ; Dans ce sens, le « moi » qui n'a pas d'existence propre, ne se réincarne pas dans son intégralité, avec non seulement sa personnalité, mais aussi son vécu. Ainsi, dans leur rapport de convergence, Bouddhistes et Hindous croient en la réincarnation et aussi en l'existence du karma. Celui-ci est la forme des actions que nous avons faites dans nos vies antérieures.

Le karma détermine notre présent. C'est la raison pour laquelle, les personnes ayant mal agi dans une vie antérieure, sont punies dans la suivante avant d'engager le processus de purification de l'âme tel que décrit par Platon dans *le Phédon*. En l'état, le rapport de ces philosophies orientales avec la chose-en-soi est de deux ordres : au niveau de la convergence, l'élément visé est l'esprit, puisqu'il se situe par-delà le phénomène. Au niveau de la divergence, pendant que la chose-en-soi reste insaisissable chez Kant, dans les philosophies orientales, plusieurs moyens permettent de la saisir. D'où la différence entre le Bouddhisme et l'Hindouisme, réside justement dans la manière d'atteindre le Nirvâna, qu'on appelle encore « Moksha » dans la terminologie Hindoue. Dans le Bouddhisme, il faut suspendre la création du karma, même s'il est positif, et chercher à atteindre le Nirvâna par la sagesse et la méditation. De l'autre côté, précisément dans l'Hindouisme, il y'a, selon que nous soyons dans les courants relatifs, plusieurs moyens pour atteindre le Nirvâna : soit par la méditation et l'ascèse, soit par la droiture morale, soit alors par la dévotion. Qu'en est-il alors du Taoïsme et du vedânta ?

2- Le statut de la chose-en-soi dans le Taoïsme et le Vedanta

Le Taoïsme est une doctrine fondée par le « vieux maître » Lao tseu, un contemporain des penseurs au savoir encyclopédique comme Confucius, Socrate et Bouddha. En effet, le

Taoïsme appelle la chose en soi le « Tao ». Le Tao est donc cette chose silencieuse, profonde, invisible inaltérable qui existait bien avant le ciel et la terre. Il désigne aussi la « mère de l'univers cosmique, la source d'où provient chaque chose »³³³. Le Tao est en toute chose, embrasse la réalité toute entière, même dans sa profondeur, mais reste dans son essence insaisissable, indicible. Tao veut dire aussi voie, route, chemin, il est toujours en mouvement, fluide, inconnaissable. Néanmoins quelques moyens peuvent nous permettre de s'élever jusqu'à lui pour le saisir. Il s'agit alors pour nous, ou pour quiconque veut en faire l'expérience, « d'oublier toutes les connaissances antérieures, d'abandonner les multiples savoirs acquis, et de désapprendre en vue de retourner à la simplicité originelle et de s'approcher de plus en plus de cette racine inexplicable et silencieuse de notre être »³³⁴. Cette posture justifie l'essence même de la chose-en-soi. C'est donc se livrer à un exercice au succès peu probable, que de s'engager dans la saisie du Tao. La conception de la chose-en-soi au sens kantien demande donc une fois de plus à être relue. Car, si on peut connaître le phénomène et non le noumène, il y a donc dans la perspective Taoïste, une situation trouble, et un risque d'amnésie, dans le désir de saisir l'en-soi. Fort de ce constat, le vieux maître, Lao Tseu, pense que, celui qui cherche la connaissance apprend chaque jour. Par contre, celui qui cherche le Tao oublie chaque jour. En outre, pour s'élever jusqu'à lui, pour essayer de l'atteindre, il est conseillé de rester dans « le rien » c'est-à-dire le non-être, et ne suivre aucune méthode, aucune voie, ne rien chercher. Selon Lao Tseu, il faut juste s'installer dans la quiétude, et connaître la parfaite tranquillité pour pouvoir un temps soit peu, retrouver son origine première. Toutefois, celui qui mène ce chemin, qui respecte les principes et les règles comme l'ont fait d'ailleurs Confucius, Bouddha, Brahmâ, et bien d'autres divinités, même si le Tao reste inconnaissable et insaisissable, il devient tout au moins immortel ; car le Tao met l'harmonie dans l'esprit et en tant qu'être libre, chacun peut relativement à ses moyens, entreprendre la marche vers l'histoire. Nous devons donc comprendre pourquoi, Dalai-Lama, justifiant le caractère introuvable du Tao, ainsi que son caractère ultime, profond et absolu, pense que,

l'existence est purement nominale, et rien n'a jamais eu d'existence objective. De plus, comme cette existence peut avoir des effets bons ou mauvais, il doit bien s'y trouver quelque chose qui produise ces effets. Mais il demeure absolument impossible de poser le doigt sur ce quelque chose. Ce quelque chose est proprement introuvable. Il ne s'agit en aucun cas du néant, mais de rien qui existerait objectivement, absolument et donc en aucune façon ³³⁵

³³³ *Ibid.*

³³⁴ Tsé Toung, Mao, *Op.cit.*, p. 46.

³³⁵ Delavy, Lama, *Pacifier l'esprit*, Albin Michel, 1999, P.204.

Ainsi compris, dans un petit ouvrage : *Traité d'histoire des religions : Mythes et réalités de la croyance*, un philosophe contemporain chinois, nous invite à méditer sur un fait divers, qu'on pourrait juger anodin, mais un fait majeur : Lao Zi (Vieil enfant), pour se libérer des contraintes sociales et fuir la ville, décide un jour de partir en retraite spirituelle sur le dos d'un œuf. Il se serait dirigé vers l'ouest de la Chine actuelle pour une destination inconnue afin d'y vivre en simple paysan. Arrivé à la passe de l'ouest, dans les montagnes, il rencontre le gardien du col de Xiangu. Celui-ci a du flair, il sent que le voyageur bourru est un esprit d'exception, et s'emploie donc à le retenir en lui exprimant son regret de le voir quitter ses pairs : « C'est dommage que tu partes sans nous apprendre tout ce que tu sais ». L'eau de vie aidant, le vieil homme accepte l'hospitalité et se met à dicter au gardien ce qui deviendra un des piliers de la culture Taoïste : « le Tao Te King » qu'on pourrait traduire par « le livre de la voie ».

Le vieux maître poursuivra par la suite sa route et personne ne le reverra jamais. Personne ne sait si Lao Zi a vraiment existé, mais le livre *Tao Te King* existe bel et bien. Par ailleurs, la gestion de la sexualité dans le Taoïsme passe par une régulation des forces « yin » et « yang » entre partenaires masculin et féminin ; son but étant de favoriser l'harmonie interne de chacun, afin de régénérer sa vitalité : on dit aussi que la jouissance Taoïste est un art de la longévité. Toute l'existence résulte donc du yin et du Yang, qui sont les deux composants déterminant pour chaque être, des propensions spécifiques. Le Yin et le Yang apparaissent alors comme le principe régulateur pas seulement de la sexualité dans le Taoïsme, mais de la vie dans son essence même. Cependant, le concept le plus proche de chose-en-soi est « Svabhàva » qui signifie nature propre, existence propre. Le *Vedanta* l'identifie à l'être, à l'esprit ; Ainsi, dans les philosophies orientales, le *Vedanta*, en tant que théorie positiviste de la chose-en-soi, n'évite pas le paradoxe selon lequel, un absolu est posé comme existant, ensuite il est déclaré comme inconnaissable :

Para brahman est l'ombre lumineuse de l'Absolu projetée en lui-même par lui-même et de même Mâyâ est l'ombre obscure projetée par l'absolu en Para brahman ; tous deux sont réels parce qu'éternels, mais la vraie réalité n'est ni la lumière, ni l'ombre, mais la chose-en-soi que non seulement elles représentent en tant que phénomènes, mais que de façon inexplicable elles sont ³³⁶.

³³⁶ Sylvie, Aurobindo, *Brahman et Maya dans les Upanishads*, Dervy-Livres, 1980, pp. 31-32.

Dans cette perspective, l'*Advaita Vedânta*, la non-dualité comme c'est le cas chez les autres, le cœur même de l'Hindouisme, est la science universelle de la vie, qui s'adresse à tous, quel que soit le contexte ou la religion. En admettant que le *Vedanta* soit né dans le contexte de l'Hindouisme, il ne s'agit pas de devenir Hindou pour l'étudier. Il s'agit a contrario d'une réalité métaphysique de grande pureté, qui peut aider le croyant à mieux comprendre sa propre religion et à l'approfondir. En clair, fondée sur les grandes Ecritures de l'Inde, et particulièrement les « Upanishads », la philosophie de l'*Advaita Vedanta* est l'incomparable pensée non-dualistique de l'Inde, qui, « affirme avec audace l'unité du monde, l'identité de la conscience individuelle et ainsi que celle de la conscience universelle »³³⁷. Quand le sujet pensant atteint ce stade élargi dans sa conscience, il fait l'expérience de la paix intérieure et de la joie absolues, et se délivre de tout sentiment de dualité et des peurs, et même des insatisfactions qui l'accompagnent. Le *Vedanta* enseigne alors une sagesse pratique pour nous élever à cette vision du monde, afin de percevoir cette unité fondamentale de la vie.

De ce qui précède, le Vedânta légitime la possibilité d'une connaissance de soi et la démarche pour y parvenir. Cependant, bien que similaire, la démarche semble ne pas être la même dans le spiritualisme en contexte chinois.

II- LES DIFFERENTES CONCEPTIONS DE « L'ESPRIT » DANS LA PHILOSOPHIE CHINOISE

Dans la philosophie chinoise, l'esprit permet à l'homme d'exercer le contrôle du rythme de la respiration et donc du cœur. Les méthodes présentées par le Yoga et le Hatha Yoga par exemple (qui sont aussi couramment employées en Inde) sont de plus en plus utilisées en Chine. Ici, le moi est comparable à un nœud, et quand ce nœud se dénoue, le corps retourne à la matière universelle, et chaque entité rejoint l'aspect qui le constitue. A partir de là, il faut comprendre que tant que le moi ne rejoint pas son stade ultime, il reste une illusion. A tout moment, le Yogi peut devenir maître de son corps et de son mental, et paradoxalement, il peut ignorer le développement spirituel de son être. D'où l'action soit de l'illumination, soit alors de son énergie spirituelle qu'on pourrait encore nommée la conscience.

1- L'illumination (Huineng)

³³⁷ *Ibid.*

La philosophie chinoise repose sur les rapports entre l'absolu et le relatif, le transcendant et le contingent ; Pour eux, l'absolu n'est pas de cet univers, comportant un ciel et une terre soumis à la ruine, et qui seront remplacés par un autre ciel et une autre terre, c'est-à-dire que cet univers n'est pas la totalité.

Aussi, doit-on comprendre que, l'être absolu, l'être pris dans sa totalité, n'est distinct ni des êtres, encore moins de ce monde. C'est dire que, tout être, toute existence, est liée intrinsèquement à la totalité par sa substance, le « souffle » et par sa structure. Car :

Tout être est un microcosme dont les différentes parties s'ordonnent en résonance avec l'ensemble, l'ensemble de l'univers étant conçu comme un système de relation et d'interactions.

Et justement, parlant de « Microcosme », il existe des niveaux de vie comparables à des étapes qu'il convient de dépasser dans une démarche progressive.

Or, si tout homme est un microcosme, il correspond à un plan différent de son exemplaire divin. C'est du moins ce que pense Marie Madeleine Davy. Hermès Trimégiste disait déjà que « tout ce qui est en bas, est semblable à ce qui est en haut ». C'est dire que chaque monde présente sa réalité. Les présences dans chaque espace mondain sont plus ou moins spirituelles. Bref dans le rapport entre l'absolu et le relatif, ce qu'il convient de retenir est que, le corps possède son image, l'âme également possède son image. Ainsi, ces images sont vivantes et elles se réfèrent à un monde vivant. Dès lors, « c'est par l'éveil de la conscience de soi que l'homme entre en rapport avec l'image qui se trouve en lui (la lumière) ». S'il est délié de cette image, il devient à peu près « exilé » c'est-à-dire étranger et donc malheureux : « il éprouve en lui un sentiment de dualité et c'est dans la mesure où il va communier avec sa (partie) d'origine qu'il pourra redevenir indigène et recouvrer son unité »³³⁸.

Ainsi, il faut être éclairé pour aboutir à la connaissance de soi. Si l'âme s'éloigne de la lumière, elle s'égare dans une « région de la dissemblance »³³⁹. La période médiévale épilouait déjà très bien sur les rapports entre le microcosme et le macrocosme. La conscience de soi étant à la base des débats ; laquelle se résume autour du concept de « socratisme chrétien ». L'illumination est donc la seule voie à l'égard de la connaissance universelle et donc liée à la connaissance de soi. Cependant, dans l'esprit communicationnel, pour entrer en

³³⁸ Marie Madeleine, Davy, *Op.cit*, P.109.

³³⁹ *Ibid.*

contact avec l'autre monde, il faut produire une sorte d'énergie (Huineng) que Nicolas Berdiaev nomme « l'endosmose » et « l'exosmose ». Ces deux univers énergétiques forment le signe de la contradiction et donnent la possibilité à l'homme de poursuivre son bonheur dans le monde astral. Bien plus, pour être parmi les illuminés dans la philosophie chinoise, l'étude des symboles est très significative. L'objectif est que l'homme puisse atteindre l'absolu.

C'est alors que sur le plan symbolique, l'échelle reliant les entités est placée dans le centre du monde. L'insistance sur le mot « centre » implique déjà et la volonté, (d'une part) et l'énergie à déployer (d'autre part). Le centre est alors pour ainsi dire, « le nombril d'où jaillit la création »³⁴⁰.

Dans la liturgie de la mystique chrétienne, Louis Beirnaert parlait déjà du « symbolisme ascensionnel ». L'illumination est donc une donnée intérieure dans ce sens que, l'extérieur n'est qu'une carapace qui subit le choc des données du bas astral. En effet, l'esprit illuminé est conduit au royaume et accède à la grandeur. Soulignons en passant que dans la mystique chinoise, il faut éviter les préjugés karnatiques qui peuvent symboliquement ternir l'image de celui qui n'obéit pas à la préfiguration de la déification. En terme plus simple, un homme illuminé n'est plus tenté à faire le mal, l'injustice ou le faux. Sa conscience n'est plus corruptible, puis qu'il est déjà au service de la justice divine. L'énergie captée par la rencontre lumineuse avec le soi, l'en-soi, est alors une énergie solaire, soleil, dieu, feu, selon la terminologie synonymique de certaines mythologies ...

Jung Mithra, célèbre poète chinoise, fait la remarque selon laquelle

*Dans les rites antiques et chez les mystiques, le divin contemplé intérieurement est soleil et lumière ; le soi, est cet enfant éternel que l'homme découvre en lui-même. A cet égard, le symbole de la mère divine désigne la terra beata que devient l'homme par sa propre transfiguration, quand il a trouvé en lui-même son soleil, c'est-à-dire son trésor*³⁴¹.

C'est alors qu'il devra après la découverte de son trésor, faire usage de son énergie spirituelle et surtout de sa conscience.

³⁴⁰ *Ibid.*

³⁴¹ Jung, Mithra, cité par Marie Madeleine, Davy, *Op.cit.*, P.113.

2- L'énergie spirituelle et la conscience (Wang Shouren)

Pour percevoir le mystère des profondeurs, il faut parfois viser les cimes. La conscience joue alors un grand rôle dans ce sens. En effet, si elle n'est pas entraînée par un élan, elle court le risque de plus en plus grand de sombrer. Il se trouve que dans la conscience, les choses s'entre-pénètrent de façon vigoureuse et conduisent l'être à la liberté. Comme nous l'avons vu dans le cas des pratiques martiales par exemple, l'énergie est vitale. La matière s'enroule autour d'elle, la plie à son propre automatisme, et agit sur elle dans une perspective inconsciente. Seulement, au niveau de certaines lignes de l'évolution, l'énergie transforme le corps par une forme qui est à la fois forme et création d'avenir.

La puissance de l'énergie conduit l'homme vers la découverte de son en-soi, qui est en réalité « L'élan originel de la vie ». La pensée n'est que pensée ; l'œuvre d'art se conçoit, mais c'est la transportation au degré supérieur de l'esprit qui inscrit l'activité humaine dans son ambition. HU-CHI-HSI, dans une analyse de la pensée révolutionnaire de Mao-Tsé-Tsoung, montre que l'Inde a toujours pratiqué une religion comparable à celle de l'ancienne Grèce. Les dieux et les esprits y jouaient d'ailleurs le même rôle que partout dans les mythologies. Les cultes persistent justement à travers le Brahmanisme, le Jainisme et le Bouddhisme. Ce qui est mis en évidence, c'est l'énergie spirituelle.

Mais tout esprit qui s'engage sur la voie mystique, hors de la sphère, sent plus ou moins confusément qu'il laisse derrière lui son support. D'où le recours à la boisson enivrante que les uns et les autres appelaient « Soma ». Pour HU-CHI-HSI, il s'agit d'une ivresse divine, comparable à celle que les fervents de Dionysos demandaient au vin. Par ailleurs, l'effort de la conscience spirituelle consiste à prolonger l'être dans les temps encore reculés, afin que l'âme vive une éternité des temps. La raison en est que la connaissance est toujours dans le devenir et seuls les esprits connaissent le secret du monde visible et sondent les voies du monde invisible.

Dans le temps, pense encore HU- CHI-HSI, « l'esprit se délivre ». Il ne lui revient pas en idée un esprit au gabarit de Bouddha qui, à travers l'énergie spirituelle, conduira son siècle à la délivrance et à la pratique d'une conscience profonde synonyme d'illumination : « Le Bouddha remonta jusqu'à la cause de la souffrance ; il la découvrit dans le désir en général,

dans la soif de vivre. Ainsi put être tracé avec une précision plus haute, le chemin de la délivrance »³⁴²

Cela signifie désormais que, l'énergie spirituelle est une force croissante d'extinction du vouloir-vivre ; c'est un appel à l'intelligence, au sens le plus élevé. C'est par une série d'étapes, et surtout par toute une discipline mystique, qu'elle nous fait aboutir au nirvâna, et à la suppression du désir pendant la vie, et du karma après la mort. Tout ce que l'énergie exprime en nous, c'est de la philosophie ; L'essentiel étant alors la révélation définitive, transcendante à la raison, modèle de connaissance.

C'est aussi, la conviction,

Graduellement gagnée et subitement obtenue, que HU-CHI-HSI exprime de la manière suivante : Finie la souffrance, qui est tout ce qu'il y'a de déterminé, et par conséquent de proprement existant, dans l'existence. Si nous considérons que nous n'avons pas affaire ici à une vue théorique, mais à une expérience qui ressemble beaucoup à une extase, que dans un effort pour coïncider avec l'élan créateur une âme pourrait prendre la voie ainsi décrite et n'échouerait que parce qu'elle se serait arrêtée à mi-chemin, détachée de la vie humaine mais n'atteignant pas à la vie divine, suspendue entre deux activités dans le vertige du néant, nous n'hésiterons pas à voir dans le Bouddhisme un mysticisme³⁴³.

En tout état de cause, l'énergie spirituelle permet de laisser derrière soi, comme c'est d'ailleurs le cas chez Bergson, la fermeture des horizons pour ouvrir la voie à la dynamique de l'existence dans sa totalité. De manière claire, elle nous permet (ou du moins à la conscience) d'atteindre au terme de son itinéraire, l'identification de la volonté humaine et la fusion avec la volonté divine. Bien entendu la recherche de la conscience de soi implique le bouleversement au sens bergsonien du terme qui s'inscrit dans la logique allant du statique au dynamique, du clos à l'ouvert, de l'apparence à la transcendance. L'objectif étant la recherche de l'équilibre supérieur.

³⁴² HU-CHI-SHI, Mao Tsé Toung et la construction du socialisme, Fayard, 1998, P.242.

³⁴³ HU-CHI-SHI, cité par Henri, Bergson, Œuvre complète, P.U.F, 1970, P.1166.

Mais alors, la conviction qu'on tient de l'expérience spirituelle (pour atteindre l'au-delà), est-il possible de la propager par le seul biais du discours ? En fait comment exprimer l'inexprimable ? En réalité comme nous l'avons précisé avec Bergson, seule l'intuition est capable de déterminer son possible. La question ne se pose donc pas pour le grand nombre des mystiques, sinon c'est une question à notre sens rhétorique. L'expérience spirituelle par la conscience, est un idéal en-soi, une manipulation qui passionne les esprits en quête de « pensée et de jouissance »³⁴⁴. Devant un idéal aussi noble, l'on peut s'incliner facilement avec respect. L'expérience spirituelle, si peu conforme soit-elle (pour certains esprits), mais courante (pour d'autres), participe de l'élévation humaine et la continuité de la philosophie. N'étant pas en accord avec une si grande essence, l'humanité tout entière aura de la peine à s'auto-transformer. Le grand obstacle qu'il faut braver, pense encore HU-CHI-HSI, est « celui qui veut empêcher la création d'une humanité divine ». Cependant, en restant dans les logiques ontiques, comment concevoir la chose-en-soi dans la religion islamique et dans le cyclisme culturel contemporain ?

III- LA CHOSE-EN-SOI ET LES AUTRES LOGIQUES

Nous avons préalablement épilogué sur les théories positivistes de la chose-en-soi dans les philosophies orientales. De ce fait, nous avons étudié le cas du Nirvâna Hindou et du Taoïsme. Cette étude s'est étendue jusqu'à la conception de l'absolu, l'esprit si l'on préfère dans la philosophie chinoise. Il en ressort que l'illumination est le stade ultime de la réalisation de l'être. Ceci étant, dans le cadre des logiques ontiques, la chose-en-soi trouve aussi un fondement dans la philosophie musulmane (islam) et même dans nos logiques culturelles contemporaines.

Il s'agit donc pour nous d'élucider la question de l'homme, du monde et de l'absolu dans ce contexte, à travers une double approche à savoir celle de l'opérativité du concept en question, et celle de sa compréhension / interprétation dans les cadres qui nous sont propres. La réalisation de l'histoire, n'étant pas seulement œuvre d'une seule figure de la raison, mais comme éclatement aux divers horizons.

1- Comment philosopher en Islam ?

³⁴⁴ C'est le titre d'un ouvrage du professeur Joseph Ndzomo-Molé, *Pensée et jouissance* dans lequel il expose le caractère transcendantal de la philosophie à la lumière de Kant.

Il n'est pas question de répondre ici de façon brutale et frontale à l'interrogation que pose pourtant Souleymane Bachir Diagne³⁴⁵, interrogation qui est aussi le titre de son ouvrage. La démarche consiste à partir du fait religieux, pour comprendre l'expression de l'absolu dans la philosophie islamique, et la voie à suivre pour atteindre notre stade ultime. Qu'est-ce que l'Absolu ? Comment l'atteindre dans la pensée islamique ? Cette investigation consiste à soumettre aux exigences de la raison, les textes et récits transmis par la tradition musulmane. Ainsi, l'auteur commence par décliner son sens d'abord du philosophé :

*La philosophie est cette conversation, vive souvent, dans laquelle sont engagées des personnes qui savent ce que penser librement vaut et veut dire, et que cela demande de se déprendre justement des significations immédiates dans lesquelles nous retiennent les cultures et les religions*³⁴⁶

Il ajoute : « Ces personnes entretiennent alors entre elles des échanges par-delà le temps et les apparences : la compagnie des philosophes ne cesse de s'élargir »³⁴⁷ Cette définition de la philosophie par Bachir Diagne, nous amène à penser que, la philosophie est une discipline ouverte à l'absolu. L'esprit, lorsqu'il est porté vers l'au-delà, brise déjà en-soi les barrières supposées qui se posent comme obstacle à l'élévation. Aussi, doit-on comprendre que, nous quittons le domaine de la philosophie à chaque fois qu'on restreint la raison dans les cadres spécifiques du réel. C'est la raison pour laquelle, il faut laisser la philosophie mener son propre combat, un combat des idées, à la loyale, afin que victorieuse, qu'elle revienne aux « choses mêmes ». Revenir à soi, devenir soi-même, comprendre l'être, ... et j'en passe, voilà la véritable charge de la philosophie. Cette charge se vérifie dans la philosophie islamique, avec l'avènement des prophètes. L'exigence de connaître et la soif du devenir entraînent l'humanité dans une expérience permanente et une dynamique réflexive conjecturale.

Ainsi, philosopher en islam signifie

Poursuivre, dans l'univers culturel musulman, le dialogue exigeant dans lequel, continûment et, en droit, partout, la philosophie se crée.

³⁴⁵ Philosophe sénégalais, Souleymane Bachir Diagne est né en 1955 à Saint Louis. Normalien et agrégé de philosophie, il est actuellement professeur à l'université de Columbia (New-York). Il est l'auteur de plusieurs publications et travail sur l'histoire de la philosophie, la logique et la religion. Comment philosopher en Islam ? est alors une œuvre qui traite de l'absolu et du développement dans son grand ensemble.

³⁴⁶ Souleymane, Bachir Diagne, *Comment philosopher en islam ?* Editions, Jimsaan, 2014, P.14.

³⁴⁷ Souleymane, Bachir Diagne, *Ibid.*

*Une forme de dialogue étant la traduction de textes avec la transformation et les hybridations qu'elle induit toujours dans la langue qui les reçoit*³⁴⁸.

Une analyse à sens double

D'une part, il existe un type d'hommes, vivant dans une sorte de société close et dont les membres se tiennent justement entre eux, incapables d'abstraction ; C'est la société des humains qui vivent dans les déchéances des apparences. D'autre part, les hommes ouverts à la critique, à l'ascèse, qui poursuivent le but final de la philosophie à savoir la quête / conquête de l'absolu. C'est alors que Bachir Diagne revient sur la question de l'être.

Qu'est-ce que l'absolu ? Cette question se ramène à la nature même de l'être philosophant. La question de la prédestination ou du libre arbitre même se pose : « L'être humain agit-il selon son total libre arbitre ou, au contraire, est-il déterminé et donc prédestiné par Dieu à aller dans tel sens plutôt que dans tel autre ? »³⁴⁹ Cette interrogation forte souleymanienne, nous amène à comprendre que l'homme est son propre absolu. Du moins, à défaut de l'être, il est capable de l'atteindre par quelques pratiques de la conscience. D'ailleurs, il ne s'agit pas de le décréter à partir d'une parole, fut-elle, un verset biblique ou un passage coranique. Il faut prendre encore les initiatives, les engendrer, et comme nous le conseille le sage poète chinois HU-CHI-HSI, il faut marcher vers les voies insondables de l'absolu. Le libre arbitre est nécessaire mais pas suffisant pour une réalisation de soi.

Encore faut-il dire « NON » aux interprétations proches du sur-place :

*Le corollaire de la liberté de l'humain de dire non sera sa capacité de connaître les noms par lesquels Dieu aime à être appelé lorsqu'il s'agit d'accueillir le repentir du seul être qui sache faire retour vers lui, car étant le seul à pouvoir s'éloigner ou se détourner selon sa volonté propre. Libre arbitre ou prédestination, cela ne se décide pas à coups de citations. Beaucoup de versets coraniques peuvent se trouver qui vont dans un sens, beaucoup également dans l'autre. Il faut donc encore philosopher*³⁵⁰.

³⁴⁸ *Ibid.*

³⁴⁹ *Ibid.*

³⁵⁰ *Ibid.*

C'est dire à cet effet que, si l'être humain jouit d'un libre arbitre dans ses actes, s'il a aussi un pouvoir d'autonomie, alors celui-ci n'a aucune limite. Il peut donc s'évader et atteindre son stade ultime, son essence, si non sa propre essence profonde. La philosophie islamique est dans cette perspective. Le coran attribut à l'intelligence les prédicats d'une relation essentielle. Sur le plan symbolique, lorsqu'on parle de Dieu ou de sa face, les gestes sont interprétés ; La « main » par exemple c'est le symbole de la puissance, et la « face » symbolise l'être-en-soi, l'être-même. Ceci est une représentation anthropomorphique. L'idée est que dans cette interprétation, Dieu est absolu. On peut donc communiquer avec lui, à travers les gestes suscités. Il est omniscient, providentiel, bref il correspond à toutes ces formes. La tradition musulmane garde encore ce volet absolu dans les pratiques religieuses et l'initiation au coran.

Selon Bachir Diagne, les récits fondateurs de la religion islamique sont lus et compris à la lumière des enseignements de Platon, surtout en ce qui concerne par exemple le sens à donner au voyage de l'esprit humain vers la vérité. Diagne illustre alors le voyage de la conscience pour atteindre l'absolu à partir d'une reconstruction philosophique, qu'opéra Avicenne, l'une des plus grandes et importantes traditions en islam à savoir le récit de l'ascension du prophète Mohammed à la rencontre de Dieu.

Cette reconstruction pense-t-il, comporte de manière générale la leçon que dans le merveilleux, et peut être pour mieux le goûter, il importe de dégager et de lire les significations rationnelles. En effet, l'ascension proprement dite fut précédée du transport horizontal (pour parler comme l'auteur), de la Mecque à Jérusalem, dont il est question dans le chapitre 17 du coran, qui porte justement pour titre « le voyage nocturne » (isra) et dont le premier verset affirme :

Gloire et pureté à celui qui, de nuit, fit voyager son serviteur [Mohammed], de la mosquée Al-Haram [La Mecque] à la Mosquée Al-Aqsa [à Jérusalem] dont nous avons béni l'alentour, afin de lui faire voir certaines de nos merveilles. C'est lui vraiment, qui est l'Audient, le clairvoyant³⁵¹.

Le chemin n'est peut-être pas le même, mais la démarche montre tout comme dans le Nirvâna Hindou ou le Taoïsme, même dans les pratiques islamiques, qu'on peut connaître la

³⁵¹ *Ibid.*

chose-en-soi. Ainsi compris, le chapitre 53 dans le même ordre d'idées, nous parle de la rencontre secrète au bout du voyage ascétique (Miraj), l'Ascension verticale si l'on préfère, depuis Jérusalem jusqu'au « lotus de la limite », où il a alors vu, d'un « regard qui n'a pas dévié », les « grandes merveilles de son Seigneur ». L'on ne pourrait donc pas s'étonner du fait que l'iconographie-musulmane ait, depuis toujours, trouvé une inépuisable source d'inspiration dans ce récit. Les grandes figures musulmanes, tout comme le Bouddha et Brahnam illustrent à suffisance l'absolutisme de l'être. Nous y reviendrons pour parler de la transcendance dans notre dernier chapitre.

Néanmoins, voici brièvement ce qui en ressort de la transcendance musulmane :

Alors que le prophète dormait dans l'enceinte de la Ka'aba à la Mecque, l'ange Gabriel vint le réveiller et lui présenter un coursier ailé tout blanc, entre mule et âne, nommé Al-Bourakh. Le coursier le transporta alors, avec Gabriel comme guide, jusqu'à Jérusalem où il rencontra tout un groupe de prophètes parmi lesquels Abraham, Moïse, et Jésus dont il dirigea la prière ; il fut ensuite emporté par Al-Bourakh, depuis le rocher du Temple, à travers les cieux où il rencontra, de nouveau, les prophètes qu'il avait vus à Jérusalem. Il les vit cette fois transfigurés en leur réalité céleste, tels qu'en eux-mêmes, découvrant ainsi, par exemple, la légendaire beauté de Joseph sur qui se projetait la splendeur divine. Après la vision des merveilles du paradis, ce fut celle de Dieu et l'entretien avec lui au cours duquel lui fut révélé, en même temps que certains passages coraniques, le commandement islamique du rite de la prière à accomplir, chaque jour, un nombre de fois que Moïse lui apprit à marchander, pour les humains, toujours trop humains, de cinquante jusqu'à cinq³⁵².

Cette réalité intelligible qui reste indéniable dans les pratiques actuelles est à préserver pour ceux des esprits qui voudraient bien s'initier de génération en génération. Ceci est la tâche de la philosophie telle que le conçoivent les Falasifa d'Avicenne, connu sous le vrai nom d'Abù Ali-Al-Husseïn. Dans la même perspective, disons que, nous ne sommes pas seulement intelligents. En effet, de même que la procession des intellects qui existent dans ce

³⁵² *Ibid.*

que l'on peut appeler le monde supérieur avait également engendré des âmes et des sphères (Cf. le Phédon, de même en l'humain coexistent, avec une faculté rationnelle qui le distingue des autres règnes, une faculté végétative de se nourrir et de se reproduire, une faculté sensitive, une faculté animale ... L'homme a donc les tendances à la divinité.

Relativement à cette précieuse odyssée de Jérusalem, disons en guise de rappel que, c'est seulement après l'hégire qu'elle s'est faite remplacée par la Mecque, comme point d'orientation de la prière musulmane. Même si au bout du compte, (selon les sources historiques) avec la construction de la Mosquée Al-Aqsa, Jérusalem, point de rencontre pour les trois religions monothéistes, ne perdra jamais pour autant, dans la conscience musulmane, ce statut d'une des manifestations du centre. La démarche chez les musulmans, est donc semblable à la démarche Mystique telle que présentée par Bergson. Nous devons donc comprendre pourquoi, Souleymane Bachir Diagne, consolidant l'exercice de l'expérience spirituelle, met l'accent sur l'ascension, qui selon lui, connecte l'humain à l'absolu, si non à l'être-en-soi. C'est du moins ce qui justifie les propos suivants :

Il y'a donc un sens à dire que l'humain est désir de se réaliser dans la plénitude qui le conduit vers le plaisir qu'offre l'exercice de la faculté la plus haute chez lui. Le plaisir plein, sans mélange, est donc celui que procure l'intelligence des choses intelligibles mais sa recherche, c'est-à-dire l'ascension vers soi-même, ne s'arrête pas à ce premier niveau d'exercice³⁵³.

Nous l'avons bien compris ; Dans cette explicitation de la nature humaine comme désir de voyage à travers les sphères de l'absolu, voyage à travers les différents cieux de l'intelligence vers la pleine réalisation de l'esprit prophétique, n'est pas une explication fortuite et arbitraire, encore moins un préalable à l'explication rationnelle de l'ascension. Comme le note encore opportunément Souleymane Bachir Diagne :

L'ascension n'est pas autre que l'accession de l'humain à ce qu'il est et a à être. Le voyage est cosmique parce qu'il est d'abord microcosmique : S'il s'effectue dans le macrocosme, vers l'au-delà de

³⁵³ *Ibid.*

*ce monde, en direction de Dieu, c'est parce qu'il s'effectue au-dedans
de l'humain en direction de soi*³⁵⁴

Pour éviter les longueurs, nous allons nous réserver de déchiffrer de façon linéaire la signification de chaque phrase prononcée dans le rituel de l'ascension prophétique.

Nous nous limitons juste au niveau du rapport avec les autres logiques déjà élucidées. La remarque générale étant le désir de se connaître, de connaître le réel et démystifier le mystère de l'invisible.

A la lumière de Souleymane Bachir Diagne, nous pouvons retenir en dernière analyse une ou deux choses : L'ascension est le voyage à travers les facultés humaines vers la réalisation de la nature humaine. (1). Chaque pratique dans le mysticisme n'est pas une priorité logique (on le voit d'ailleurs depuis Platon avec sa classification des âmes), mais une priorité ontologique (2). C'est la raison pour laquelle l'islam met l'accent sur la simpliste humanité de son prophète qui était humain, mais alors trop humain, parce que totalement achevé, c'est l'exploration véritable de l'homme, celui qui indique la voie pour mieux se comprendre soi-même. Philosopher en islam c'est donc chercher la voie qui conduit à sa propre perfection, et cette voie n'est rien d'autre que l'ascension, ceci étant, si l'enjeu d'une philosophicité suivant le modèle islamique est justifié, ne peut-on pas entrevoir la chose-en-soi comme la victoire du cynisme culturel contemporain ?

2- La chose-en-soi ou la victoire du cynisme culturel contemporain

Le sens donné au cynisme correspond à une époque dans l'histoire de la philosophie. Dans l'antiquité grecque, le cynisme renvoie au mépris des conventions et des convenances ; C'est le sens moral. C'est aussi une attitude face à la vie provenant d'une école philosophique, fondée par Antisthène, et connue principalement pour les propos et les actions spectaculaires de son disciple le plus célèbre, Diogène de Sinope.

A notre humble avis, il s'agit d'une attitude ou d'un état d'esprit caractérisé par une faible confiance dans les motifs ou les justifications apparentes d'autrui, ou un manque justement de foi ou d'espoir dans l'humanité. Le cynisme est aussi considéré comme une forme de lassitude fatiguée, mais aussi comme un mode de critique ou de scepticisme réaliste. En réalité, cet état d'esprit se manifeste comme le résultat de la frustration, de la désillusion et

³⁵⁴ *Ibid.*

d'une confiance faible ou quasi non-existante envers les organisations, autorités et d'autres aspects de la société. Les cyniques font preuve de rigorisme moral en tant qu'ils professent une morale alternative. Ainsi, dans le cadre de nos logiques culturelles, cette attitude cynique trouve encore son fondement sous le prisme de l'oubli de l'être. L'oubli de l'être contextuellement conçu comme la négation / liquidation de notre être, et surtout de notre être dans le monde.

Or, la vie des peuples nous présente l'histoire comme le cadre par excellence de l'affirmation de l'Ego individuel ou collectif. Seulement on se pose la question de savoir comment penser l'affirmation de soi dans la compréhension individuelle et / ou collective dans un contexte où le moi lui-même est nié. Cette question confère plus de profondeur à la problématique de l'universel au cœur de la diversité. C'est la raison pour laquelle Jean Bertrand AMOUGOU demande d'insister sur le principe d'émergence d'une vue d'ensemble holistique, systématique des manifestations de l'homme dans le monde et des connaissances. Car, « une telle perspective est indéniablement la caractéristique du type de rationalité que la rationalité universelle a têt fait de qualifier, à dessein, d'infra-rationalité, de prélogique »³⁵⁵.

La chose-en-soi s'enracine alors dans la pensée complexe comme nous allons le voir dans le prochain chapitre ; Puisque la complexité reconnaît à la fois l'impossibilité et le caractère nécessaire d'une totalisation, d'une unification et bien sûr d'une synthèse. Le cynisme culturel contemporain s'explique aussi par le fait que, les autres cultures comprennent déjà la nécessaire conversion à la bi-univocité, sinon, à la tri-advenance du modèle particulier de rationalité. Ce modèle que Pierre Meinrad Hebga évoque dans sa conception du composé humain. Il y'a donc victoire du cynisme culturel contemporain, seulement parce que la rationalité universelle est surprise en flagrant délit d'imposture fondatrice. S'appuyant sur Jean-Marc Lemelin, Jean Bertrand AMOUGOU exprime cette victoire en ces termes :

Il n'y'a de fondation de la philosophie, donc de la métaphysique basée sur le principe de raison que parce que la philosophie se donne comme fondement d'un tel principe. Le principe de raison n'est pensable même quand la raison devient « impensable » qu'à partir de la position de la philosophie ; C'est la position (discipline, uni(versi)taire, législative,

³⁵⁵ Jean Bertrand, Amougou, *Op.cit.*, P.91.

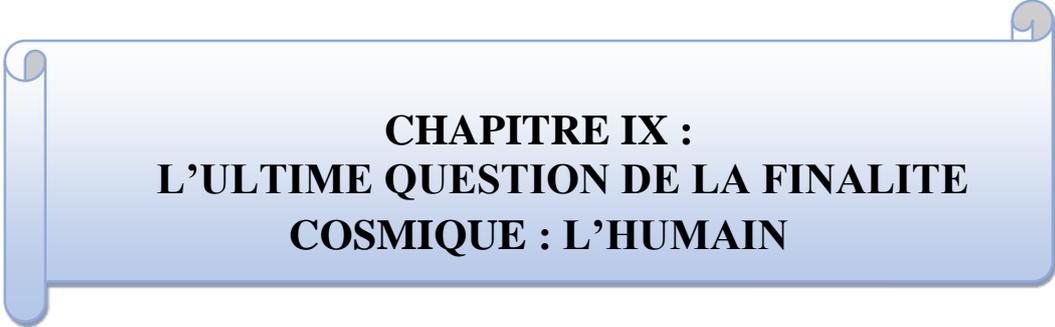
légitime) de la philosophie, son uni(versi)té qui lui permet de poser et de disposer du principe de raison dans son universalité³⁵⁶.

Dit autrement, si la philosophie est donatrice de sens, ce sens n'a de sens que dans son en-soi. Il faut donc être capable d'éclater cet en-soi dans les logiques culturelles pour espérer l'accès à la liberté à laquelle aspire tout philosophe vrai. C'est d'ailleurs l'enjeu de l'approche interculturelle et inter critique de l'auteur de « Réflexions sur la rationalité ». Il s'agit de la promotion d'une rationalité non figée dans les diverses logiques culturelles, qui permet la découverte d'un sujet vraiment libre, puisque « le champ de son regard sur lui-même et sur le monde est tout simplement polygonal et non unidimensionnel »³⁵⁷ Le monde étant inachevé, il reste ouvert à l'action transformatrice de l'humain. La victoire consiste en ce monde, de faire advenir un individu, capable d'opérationnalité et de transcendance. Un individu appelé à la vie, la vraie vie, celle qui lutte contre la mort en permanence, et qui engage l'homme dans le cycle éternel du retour. L'homme, devenu surhomme à cause de l'éclatement de la chose-en-soi dans sa logique culturelle, fait montre désormais d'une volonté de puissance. Dans son processus de transformation, (Lion-chameau-enfant) il peut vaincre le dragon qui prétend être la résultante de toutes les valeurs jusqu'à lui.

Cependant, l'ontologie de l'être Bastide nous enseigne que le « Je » est un sujet de transcendance. C'est ce sujet qui doit conquérir l'univers d'objets. Avec le principe responsabilité de Jonas Hans, cette conquête peut conduire simultanément à l'auto-destruction de l'homme et à la destruction même du cosmos. L'homme devient donc en danger. A travers la métaphysique entendue comme philosophie première, il est question de réaffirmer l'homme dans l'univers cosmique, en plaidant pour sa transcendance, subsumée par la préservation du réel. Car, le réel n'est pas seulement le « Mythe patriotique » où nous devons enraciner notre destin ; Puisque c'est même la rationalité qui nous y conduit. A en croire Edgar Morin, l'ennemi n'est évidemment pas extra-terrestre, il est en nous-mêmes. En tant que êtres écologiques, nous plaidons pour l'avenir ; une réaffirmation de la transcendance du sujet humain, et la préservation du monde, notre monde.

³⁵⁶ *Ibid.*

³⁵⁷ *Ibid.*



CHAPITRE IX : L'ULTIME QUESTION DE LA FINALITE COSMIQUE : L'HUMAIN

S'il est établi en substance que la philosophie est la réa-affirmation permanente de la transcendance de l'humain, si elle est affectation de sens et valorisation de la vie, alors le philosophe est celui qui prend en charge l'émergence de la pensée, pour cerner dans l'univers les contours, et examiner la pertinence d'une rationalité plurielle dans un monde contrasté. Il faut donc réfléchir pour questionner l'uniformisation du cadre de vie, du réel, dénoncer

« l'orientation tendanciellement inhumaine de notre histoire », mieux encore, « dévoiler les hypothèses multiples qui pèsent sur le devenir collectif des sujets humains, dans le monde désormais unique / ouvert, et révéler les risques de catastrophe inhérents à son actuelle gestion »³⁵⁸.

C'est donc dire que, l'homme doit se poser comme valeur absolue et transcendance, entant que celui-ci est capable de s'investir dans la démystification du réel pour devenir fondamentalement existentialiste. Loin de vouloir adopter une cosmologie sur-réaliste, il s'agit simplement d'établir que, le monde est une construction humaine et c'est dans ce réel existentiel que le développement est possible.

Un développement de l'être (l'être de l'homme et l'être du réel), fondé sous le prisme du pouvoir et de la dimension supra-sensible, et qui arrime l'homme vers la marche de son histoire. Ainsi, seule la philosophie pourrait alors donner signification / sens / consistance au monde, et poser les Jalons du devenir de l'existence.

I- L'HOMME DANS LE MONDE : EXISTENCE ET SIGNIFICATION.

Entre être humain et exister, il y'a un seul pas selon Jean Paul Sartre, puisque l'existentialisme est un humanisme. C'est dire en fait que, l'humanisme prend en compte la condition humaine, et établit au-delà du déterminisme la supériorité des valeurs sur toutes les autres logiques. L'une des valeurs dans le domaine de la science c'est justement cette interdisciplinarité qui fait le lit dans la démarche introspective de la pensée. Vouloir restructurer le réel, c'est penser sa signification et par là, envisager intentionnellement la donation de sens. Cet exercice s'inscrit alors dans le cadre d'un engagement à la fois de l'Ego (cogito) et aussi de l'objet qui est indéniablement tension vers l'objectivité et affinement potentielle de la subjectivité.

L'homme dans le monde n'est plus à la recherche de la certitude, mais recherche « le sens » non intégré dans l'incertitude, le langage, l'identité ... une incertitude qui devient « Essence constitutive du certain, de l'instable et du mobile comme essence et horizon du (stable) et de l'immobile ». Pour appliquer tout cela à l'attraction métaphysique de la raison et de la conscience humaines, il faut inexorablement formuler tout en examinant la corrélation entre l'humainement possible et les enjeux d'une transcendance sans transition qui vaille. Entre

³⁵⁸ Pius, Ondoua, *Emergence et trajectoire du développement : Regard de philosophe*, In *Anales de la F.A.L.S.H.*, Vol.1, 2011, P.18.

les cosmologies, l'esprit philosophique ou scientifique reste à la base. Le monde a alors une signification dont il convient d'en dégager le sens.

1- La signification du monde

Nous sommes au cœur des trois formes de cosmologies à savoir la cosmologie religieuse, la cosmologie scientifique et la cosmologie philosophique. Rappelons déjà très rapidement que sur la question d'une nature créée ou incréée, la science tente de démonter la pensée idéaliste qui croyait pouvoir nous situer sur l'origine et le devenir du monde en se fondant sur la possibilité d'établir la nature du réel (cosmos) à partir d'une raison auto-suffisante.

La pensée de l'ordre du monde nécessite tout d'abord de réfléchir en partant de l'élément constitutif fondamental de l'univers. L'ordre du monde consiste donc en un système bien organisé et bien structuré, à ce qu'on doit organiser à partir du désordre, de l'indéterminé, de l'apeiron. Au commencement de la constitution de l'univers, il y'a tout d'abord le désordre. C'est dire qu'on crée dans le cosmos, un ordre que l'on peut contrôler. Selon les cosmogonies égyptiennes, une matière primitive existait avant l'apparition de la vie. Ce qui la caractérise, c'est le chaos, c'est-à-dire, « *un mélange confus de tous les éléments du monde, avant qu'il ne fût mis en ordre par une puissance organisatrice* »³⁵⁹. C'est dire que le chaos se caractérise par son désordre, sa « *diversité absolue* »³⁶⁰, son éparité ; cette représentation du chaos, s'exprime dans les saintes écritures par l'informité, du désert et des ténèbres, ce qui caractérise la genèse de l'univers. On comprend alors pourquoi, le livre I de la genèse nous présente le récit suivant : « *Au commencement, Dieu créa les cieux et la terre ; or la terre était informe et déserte, et il y'avait des ténèbres sur la surface de l'abîme de l'eau ; et l'esprit de Dieu se mouvait sur la surface des eaux* »³⁶¹.

Dans un tel état ontologique, le monde ne saurait continuer son existence dans la confusion. L'exigence d'un principe organisateur et ordonnateur, s'impose à l'idée de Bien et de Beau qui sont des réalités de la conscience. Dans la philosophie pharaonique, le Noun, océan primordial, « matière première passive », et somnolente, est l'image de ce chaos. Mais le Noun, malgré le désordre, la diversité, les ténèbres, a sa raison d'être ; puisque son existence

³⁵⁹ André, Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, PUF, 1968, p.138.

³⁶⁰ Théophile, Obenga, *La philosophie africaine de la période pharaonique*, (2480-330 avant notre ère), l'Harmattan, 1990, p.30.

³⁶¹ Les saintes écritures, genèses I, verset 1-2, trad. du monde nouveau, 1995, P.7

est source de découverte et d'extraction d'un ensemble de possibilité ontologique latente, qui s'inscrivent dans le passé de la matière primitive.

Le passage du chaos au cosmos, se fait selon le principe d'acte, mieux, la perfectibilité de la matière par l'actualisation de la conscience latente au sein de cette même « *eau primordiale* »³⁶². Mâat joue donc un rôle très important dans la mythologie égyptienne. Elle a un rôle auxiliaire dans l'organisation du monde. Elle vient aider le démiurge Rê, dans la mise en œuvre de la matière primitive, première ; « *je suis Rê quand il apparait, en gloire, quand il commande et gouverne ce qu'il a créé* »³⁶³.

C'est que, le démiurge est la prise de conscience de soi, dans cet espace chaotique, se manifeste en tant qu'existant vivant, à travers la dynamisation des « *Eaux absolues qui contiennent les génies créateurs en puissance* »³⁶⁴. Du coup, c'est avec l'apparition du cosmos par l'acte de Rê, que se manifestent la vie et le mouvement. Rê apparait alors comme « la supra conscience », laquelle est source de vie en tant que principe moteur de la création.

Mâat est donc « *une manière d'être de la conscience, de l'intelligence* »³⁶⁵. Elle inscrit la vie dans une logique axiologique, tenu par la norme transcendantale. L'ordre cosmique et ainsi, l'équilibre global de la nature et du cosmos tout entier.

Cette réflexion sur Mâat, nous permet de comprendre que cette divinité se manifeste à travers l'existence des êtres, la nature et le cosmos comme objet de spéculation philosophique, mettant à l'ordre du jour, les principes des « *puissances* »³⁶⁶. Selon Aristote en effet, l'acte est à la puissance un effet dynamique de l'inerte. Pour paraphraser Emile Bréhier, l'acte est à la puissance comme, l'homme éveillé ou dormeur. L'acte est actualisation de la puissance, comme Rê est la forme ordonnée du Noun inerte.

Dès lors, le cosmos est considéré comme l'univers organisé. Dans la philosophie pharaonique, cette organisation est l'œuvre du principe de conscience et de raison qu'incarne le dieu Rê. Précisons en passant que, Rê avant la création des dieux et des autres êtres, fait usage du « cœur », c'est-à-dire de la raison, pour concevoir et réaliser ses projets.

³⁶² Théophile, Obenga, *op.cit*, p.130.

³⁶³ Georges, Kalpaktchi, *Livre des morts des anciens égyptiens*, 6eme édition, paris, derby-livres, 1991, p.182.
Ibidem, p.39.

³⁶⁴ *Ibidem*, p.39.

³⁶⁵ Théophile, Obenga, *Op.cit*, p.130.

³⁶⁶ La puissance est en effet d'une part ambiguë et indétermination » (Lalande, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, p.859.)

C'est d'ailleurs dans ce vieux système héliopolitain (Héliopolis) que naît pour la première fois dans l'histoire de la philosophie, la différence entre être doué de raison(Rê) et être sans raison(Noun). La justice est alors expressive de contrariété. Comme le souligne le philosophe camerounais Pierre Paul Okah Atenga :

« Chez les anciens égyptiens, la justice comme expressive du thème de la contrariété, se manifeste d'abord dans la naissance et l'ordonnement du monde harmonieux qui, souvent, est la résultante des conflits, entre les forces contraires, à savoir par exemple, l'ordre et le désordre, le bien et le mal, la vie et la mort, le jour et la nuit, la lumière et le noir (...) »³⁶⁷

Rê, porteur de raison, inscrit cette faculté dans le cœur de Dieu et des hommes. On comprend à partir de là, comment les égyptiens voulaient montrer le pouvoir de la raison, comme fondement des êtres ou des choses par son efficacité, le cœur permet non seulement de tracer « le plan de la création », mais bien plus, de se manifester dans les choses et les êtres créés, en les opposant à une réalité sans vie et sans raison. Théophile Obenga, commentant la création selon les conceptions philosophique pharaoniques, écrit à ce sujet que : *« la création est une idée claire, nette, distincte, consciente chez le créateur, lui qui, absolu, amour, volonté et raison, force agissante, efficace par excellence, maître de la totalité »³⁶⁸*. L'origine du monde résulte donc de la dualité qui met en relief des contraires. L'œuvre créatrice de Rê, fait naître le monde par une dialectique de l'unicité et de la multiplicité, de l'être et des êtres. Ainsi, Mâat, vérité-justice, est au centre de l'organisation du monde. C'est d'ailleurs pour cette raison que tous *« les protecteurs de l'ordre du monde, dieux rois, se nourrissent de Mâat, justice et vérité »³⁶⁹*

De ce fait, le *« signe de Mâat est lumière, lumière solaire une conscience qui éclaire et guide l'univers. Mâat est »³⁷⁰* donc le centre de l'équilibre cosmique, et **le philosophe camerounais** suscitée, l'exprime en ces termes :

« Le principe unique est donc une intelligence suprême. En effet, les égyptiens perçoivent l'univers comme une création divine, et comme une évolution en équilibre instable,

³⁶⁷ Pierre, Paul, Okah Atenga, *Cosmologie et philosophie*, De la justice et du fonctionnement du monde, PUY, 2014, p.33.

³⁶⁸ Théophile, Obenga *Op.cit*, p.45.

³⁶⁹ Baruch, Anatole, et Francis, Dumas, *Rythme et prière de l'Egypte*, Ed. Serf, 1980, p.461.

³⁷⁰ Théophile, Obenga, *Op.cit*, p.180.

suite au jeu des couples de contraires, qui a lieu. Par conséquent, la Mâat est le principe régulateur et ordonnateur de ce jeu »³⁷¹

L'indétermination caractérise donc les origines ontologiques et temporelles de l'être cosmique sous forme inerte et passive. L'histoire de l'être cosmique, n'est saisie que dans la création des êtres conscients. A travers le passage de l'un au multiple. L'un est ici, une unité synthétique et dialectique : l'eau et le soleil, la matière et l'esprit. D'ailleurs, c'est par cette unité des contraires, source des mouvements, que les êtres nouveaux sont amenés à l'existence. Le terme cosmodicée fut créé par Renouvier (1815-1903) pour justifier logiquement l' (ex)istence du monde, des phénomènes qui y apparaissent, et l'ordre cosmique. C'est dire que la cosmodicée s'efforce de justifier le bien fondé des lois qui gouvernent les êtres et les choses qui sont dans le cosmos.

Chez les pharaons, deux caractéristiques peuvent être perçues dans le cosmos : son unité et son ordre. L'unité fait du cosmos une totalité, l'un, une entité synthétique. Aussi, la nature a-t-elle une double dimension, physique et « transphysique » ou spirituelle, harmonisée et équilibrée à travers Mâat. Il y'a donc une liaison, une unité spéciale entre le monde phénoménal et le monde nouménal. Georges Kolpaktchi écrit à ce sujet : « *la terre devenue une partie de l'au-delà, occupe du rang égal au ciel et au monde inférieur* »³⁷²

Ce qui importe de relever à travers ces deux mondes, c'est la présence effective de Mâat, donnée comme harmonie entre les vivants sur terre, lesquelles doivent pratiquer la justice et la vérité et au ciel, ou Mâat, à la place de la vérité, préside le jugement. **Jean Leclant** précise dès lors que, « *toute entière, la civilisation pharaonique, cherche à intégrer dans ce monde, les prescriptions de Mâat, la vérité-justice* »³⁷³ La deuxième caractéristique est l'ordre instaurée par Mâat. Kolpaktchi pense encore que, « *Mâat (vérité-justice), c'est l'ordre cosmique fondé sur l'équilibre, le substrat de l'univers synarchique* »³⁷⁴. En ce sens qu'il y'a une sorte de balance cosmique, tenu par Mâat, qui existe entre l'au-delà et l'ici-bas. On peut donc dire de ce point de vue que Mâat assure l'ordre universel. La réflexion

³⁷¹ Pierre-Paul, Okah Atenga, *Op.cit*, p.19.

³⁷² Georges, Kolpaktchi, *Op.cit*, p.41.

³⁷³ Jean, Leclant, *Le monde égyptien*, Gallimard, vol 1, 1978, p.274.

³⁷⁴ Georges, Kolpaktchi, *Op.cit*, p.41.

cosmologique égyptienne en tant que pensée de l'origine et de l'ordonnement du monde, brille par son éclat à tous les niveaux de la conceptualisation de la pensée en général.

On peut dire qu'elle inaugure l'enfance de l'intelligence dans la pensée humaine à travers un ensemble d'interrogations métaphysiques et ontologiques, qui marquent la différenciation de l'homme, des autres animaux de la nature. Les animaux se contentent de tout ce qui arrive autour d'eux, l'homme lui, cherche à comprendre. L'homme est un animal raisonnable, qui soumet le monde au questionnement et à l'herméneutique. Cette pertinence historique de la cosmologie égyptienne justifie et se confirme au regard de l'influence qu'elle a eu chez les penseurs grecs. Nombreux y ont d'ailleurs séjourné (Démocrite, Pythagore, Platon, Thalès, Anaximandre...) pour s'enquérir des profondeurs de cette pensée, afin de développer la scientificité de la philosophie grecque. A travers sa quête perpétuelle du sens de l'existence, de la clarification du fonctionnement du monde, elle constitue dès lors un progrès décisif dans la pensée de l'humanité. La cosmologie égyptienne, peut-être perçue comme le catalyseur de toute conceptualisation. En tant que pensée de l'origine et du fonctionnement du monde, elle est elle-même à l'origine de la justice, principe de régulation d'équilibre et d'ordonnement du monde. Elle se présente à cet effet comme ce qui justifie l'harmonie des contraires, car, à travers Mâat, principe de vérité et de la justice, la cosmologie traditionnelle avère alors ses implications dans la pensée contemporaine, et surtout dans la société actuelle. En ce sens, on peut comprendre que la stabilité, l'équilibre sociale, l'altérité harmonieuse, sont le reflet de l'équilibre cosmique, quand on sait que les dieux et les divinités, maîtres de l'univers et les rois, protecteurs de l'humanité, se nourrissent de Mâat.

Mâat devient pour ainsi dire, la réalisation sociale, le principe normatif suprême, qui maintient et défend l'espace terrestre. Dans son ouvrage *Les classes sociales*, P. Laroque déclare à ce sujet que : « *la conscience est admise comme un fait naturel normal* »³⁷⁵. C'est dans la même perspective, qu'Okah Atenga Pierre-Paul s'inscrit lorsqu'il affirme :

Avec la cosmologie, non seulement l'homme acquiert une connaissance, un savoir. Celui concerné et relatif à l'identification de tout ce qui existe (planètes, étoiles, climat, animaux, espèces humaines...). Mais encore, l'homme apprend la manière dont il vit son rapport au monde ³⁷⁶

³⁷⁵ Pierre, Laroque, *Les classes sociales*, PUF, 1962, p.40.

³⁷⁶ Pierre-Paul Okah Atenga, *Op.cit*, p.219.

Dans son monde, Schopenhauer considère le monde comme une volonté. Le monde est alors une volonté dans la mesure où « toutes les idées sont une manifestation de la volonté »³⁷⁷.

La volonté n'est pas une idée encore moins une représentation, mais une chose-en-soi. Cela signifie avec l'auteur que, la volonté est la réalité sous-jacente du monde, dans l'optique de faire émerger les phénomènes ; Ces phénomènes qui dépendent d'elle.

Cela veut dire également que si le monde est ma représentation, alors, le réel n'est qu'un phénomène cérébral. Ainsi, malgré toute objectivité dont la science est capable, nous ne connaissons finalement du monde que la manière dont il est pour nous, c'est-à-dire alors sa dépendance de la conscience humaine à notre intellect, mieux encore dans sa dépendance avec le cerveau qui lui donne une fonction.

Surtout, cette limitation ne relève pas de facteurs individuels, psychologiques, facteurs qui peuvent relever d'un subjectivisme général pour tous les hommes et s'impose comme une donnée universelle. Les injustices, les inégalités dont parle Rousseau relèvent d'un autre ordre modal, c'est-à-dire qu'elles restent secondaires bien que jouant un rôle. En 1820, Arthur Schopenhauer, parlant du monde, expose devant ses étudiants, la thèse suivante :

*Il faut savoir se convaincre que le monde n'est là qu'à l'état de connaissance et du même coup dépendant du sujet connaissant que chacun est pour lui-même ; L'être des choses est identique à sa prise de connaissance (Elles sont) veut dire : elles sont représentées. Vous dites qu'elles seraient quand même là, s'il n'y avait personne pour les voir et de les représenter. Mais essayez donc un peu de vous représenter clairement ce que serait alors l'existence de ces choses. Et vous verrez aussitôt que c'est toujours une vue du monde qui vous vient en tête et jamais un monde hors de toute représentation. Vous voyez donc bien que l'être des choses consiste en leur représentation*³⁷⁸

Par cette affirmation, Schopenhauer repart vite à l'assaut de l'objection qu'on voudrait lui faire :

³⁷⁷ Arthur, Schopenhauer, *Le monde*, Op.cit.

³⁷⁸ *Ibid.*

Peut-être tout cela reste il pour vous un paradoxe et que l'un ou l'autre parmi vous persiste à se dire en toute innocence : même si on vidait tous ces crânes de leur bouillie, cela n'empêcherait pas le ciel et la terre, le soleil, la lune, les étoiles, les plantes et les éléments d'être encore là. Vraiment ? Regardez donc la chose de plus près. Essayez de vous représenter intuitivement un monde où il n'y aurait pas d'êtres connaissant : le soleil est toujours là, la terre tourne sur elle-même, le jour et la nuit, les saisons se succèdent, la mer fait ses vagues, les plantes poussent ... mais tout cela que vous vous représentez maintenant n'est jamais qu'un œil qui le voit, qu'un intellect qui le perçoit, c'est-à-dire exactement ce que l'hypothèse prétendait exclure. Vous ne connaissez ni ciel, ni terre, ni soleil comme ils sont en soi et pour soi ; vous ne connaissez qu'une représentation où tout cela se produit et se met en scène³⁷⁹

Cette affirmation insère l'auteur du *monde* dans le courant de la philosophie moderne, à compter de Descartes (cogito ergo sum), en passant par Berkeley et son « idéalisme absolu », jusqu'à Emmanuel Kant. (Dans sa distinction du phénomène et de la chose-en-soi). Seulement, Schopenhauer se réclame aussi d'une tradition bien antérieure, née parmi les sages de l'Inde ancienne et recueillie dans la philosophie du Vedânta. Ce sont les théories positivistes de la chose-en-soi comme nous l'avons vu au chapitre précédent.

De manière claire, le monde comme représentation n'est qu'un aspect du monde ; L'autre est celui du monde comme volonté-réel-inconditionné et indépendant de la représentation. Par ailleurs, dans une analyse de l'œuvre du philosophe du monde, Mélanie Semaine, fait une herméneutique de sa conception du monde. Elle découvre alors que, depuis l'âge de 17 ans, l'auteur a déjà une ambition : « La vie est un dur problème ; j'ai résolu de consacrer la mienne à y réfléchir ». Ainsi, le jeune homme voulait comprendre le monde, savoir l'expliquer c'est-à-dire identifier les causes réelles de ce qu'il observait. Mais, cette ambition nous semble-t-il, n'était pas de nature proprement scientifique. Elle visait tout simplement à mettre au jour le sens de l'existence humaine. Il part donc d'un constat selon

³⁷⁹ *Ibid.*

lequel, « Nos cinq sens et notre pensée nous permettent d'interagir avec le monde, car, ils nous fournissent ce qu'on peut appeler des représentations »³⁸⁰.

Cette affirmation nous permet-elle d'avoir accès à la nature profonde du monde, ainsi qu'à ses réelles causes ? Nous ne pensons pas. Ces facultés (à condition d'avoir bien compris l'auteur), ne nous livrent précisément que des représentations. Ceci étant, qu'est-ce donc le monde en réalité ? L'auteur lui-même pourrait le savoir s'il est vrai que les hommes n'ont jamais accès aux choses elles-mêmes ? Pour Schopenhauer, quelque chose existe de façon évidente en dehors de nos représentations ; seulement il est impossible de le prouver. Rien de plus paradoxal dans la pensée de Schopenhauer, lorsqu'il fait de cette limite de notre connaissance une réponse à son problème. S'il doit exister une force à l'origine de tout ce que nous représentons, sa nature serait précisément d'être inconnaissable et « sans pourquoi » c'est-à-dire se produisant sans but. Dès lors, cette force invisible et sans but, que l'on peut parfois sentir en-soi-même, prend pour dénomination chez notre auteur la volonté.

Mouchili Njimom Issoufou semblerait ne pas partager ce point de vue tiré de l'analyse de la thèse de Schopenhauer, car celui-ci considéré comme idéaliste. Il pense d'ailleurs que, quand on parle du temps et de l'univers à notre époque, on se fonde mais alors de façon précise sur les sciences qui nous donnent des outils nécessaires pour les comprendre effectivement. Ainsi, cette compréhension se fait-elle sur la base des techniques expérimentales qui se précisent au fur et à mesure que l'efficacité des instruments est améliorée. Selon lui, à voir comment fonctionnent les sciences expérimentales, on ne peut croire qu'une connaissance exclusivement théorique et discursive puisse effectivement nous permettre de comprendre le tréfonds des choses. Cette critique s'adresse à toutes les formes d'idéalisme de Platon jusqu'à Hegel. D'ailleurs, s'appuyant sur Bernard d'Espagnat, il affirme : « Le tréfonds des choses n'est pas accessible à la connaissance discursive. Il se pourrait qu'une telle vue paraisse *a priori* choquante à deux familles d'esprit au moins : Les disciplines de Hegel et les scientifiques »³⁸¹

Aux pro-hegeliens, Mouchili Njimom reproche le fait selon lequel

L'idéalisme s'enferme logiquement dans une métaphysique qui ne peut avoir les moyens de démontrer comment il est possible pour une pluralité

³⁸⁰ *Ibid.*

³⁸¹ Issoufou soulé, Mouchili *De la signification du monde et du devenir de l'existence*, l'Harmattan, 2017, P.14

de (moi) de parvenir à l'accord intersubjectif. Pour qu'une affirmation comme tout ce qui est réel est rationnel, tout ce qui est rationnel est réel soit vraie, il faudrait qu'il existe un (moi universel)³⁸²

Tout ceci reste encore à démontrer. Néanmoins, s'agissant du cosmos, du monde, Mouchili Njimom pense que les données que possède l'homme à ce sujet restent limitées ; L'origine du monde étant problématique / polémique, il existe tout de même une assurance dans le mode opératoire de certaines sciences. Cette analyse tendancielle, laisse encore la place à la vieille querelle historico-conceptuelle, querelle qui oppose créationnisme et évolutionnisme, métaphysique et science. Nous devons donc comprendre pourquoi, dans la préface de ce livre, Lucien AYISSI réprecise le débat en donnant quelques indications :

Si le monde relève des choses créées une fois pour toutes, la question du devenir s'inscrit alors dans l'ordre des problématiques tout à fait dépourvues des sens. Toutefois, si le monde et l'existence procèdent de ce dont la temporalité et la téléologie sont déterminables, il y'a lieu de penser que l'homme participe, au moyen de la science, à leur dynamique, notamment par la possibilité qu'il a de s'approprier théoriquement les lois du réel et d'agir sur la constitution de ce dernier en fonction de son aspiration au bien-être et au bonheur³⁸³.

De ce qui précède, la cosmologie scientifique semble être dans la pluralité des cosmologies, la plus structurée et ayant une tendance universalisante ; car elle s'appuie sur des bases techniques, démontrables et objectives.

C'est dire que la science participe à donner sens à la vie. Les démonstrations mathématiques, les prouesses de la physique quantique et même l'astrophysique rendent pertinentes les thèses scientifiques sur l'origine et surtout la signification du monde. Or, faisant l'expérience de la résistance de ce qu'on appelle « la réalité » du monde, une réalité irréductible à laquelle il faudrait justement se soumettre, (soumettre le moi) nous ne pouvons pourtant pas rester à ce niveau. Car, l'existence ou l'émergence du monde n'étant pas une création ex-nihilo ; c'est-à-dire que le monde n'apparaît pas par une transcendance dont on peut de manière régressive interroger l'ascendance (cosmologie religieuse). Même la théorie du big-bang, qui

³⁸² Issoufou soulé, Mouchili, *Ibid*.

³⁸³ Lucien Ayissi est le préfacier du livre *de la signification du monde et du devenir de l'existence*. Dans un bref résumé il nous permet de comprendre mieux les thèses défendues par l'auteur de cet ouvrage.

justifie l'avènement d'un monde à partir d'un mouvement « Explosif » peut relever à bien des égards de l'Aporie. A en croire Edgar Morin, « il est vrai de chercher quelque figuration spatio-temporelle ou logomorphe concernant l'état ou l'étant qui précède l'univers ».

C'est dire en fait que, si la signification du monde continue d'être un mystère, bien qu'elle reste une question préoccupante et fondamentale, nous pouvons avec beaucoup de modestie affirmer à ce niveau qu'en lieu et place d'une réponse objective et / ou absolue, nous devons nous en tenir aux hypothèses qui permettent tout de même au sujet / moi d'avoir un repère. Car, « En l'absence d'un repère régressif / initial absolu, le sujet, de manière prospective – projective, se constitue en centre d'affectation de sens, c'est-à-dire en transcendance conjoignant maîtrise de cette réalité à l'origine toujours mystérieuse, et création illimitée de l'avenir, grâce à la médiation de la praxis »³⁸⁴. Pour lui, au lieu d'aboutir aux impasses en voulant donner au monde une signification, un sens, l'homme doit se poser comme son propre sens et acteur de son avenir. Il a donc le devoir d'être, justement parce qu'il a la possibilité de l'être.

Il peut alors se poser comme possibilisme ontologique, c'est-à-dire homme simultanément en acte et en puissance, mieux encore ce que Gabaude appelle « une socio-ontodunatologie »³⁸⁵. (Possibilisation).

Dans *la méthode* I³⁸⁶, la nouvelle vision morinienne, battant en brèche la vision dominante réductionniste / simplificatrice / manipulatrice et expérimentaliste, où la physique se trouve à court de fondement, introduit ipso facto la notion d'une unité profonde du cosmos, passant de chaos à cosmos, nouvelle orientation (unité de singularité) et indiquent la genèse de générativité et de phénoménalité. On peut encore parler chez Edgar Morin, de pensée complexe. La complexité du monde nous met donc au cœur de la problématique du sens et de l'auto-finalisation de l'humain. Cette auto-finalisation reste subsumée par le devenir de l'existence.

2- Le devenir de l'existence

Dans le *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, André Lalande définit l'existence comme étant « le fait d'être, indépendamment de la connaissance (soit de la

³⁸⁴ Jean – Marc – Gabaude, *Pour une éthico-axiologie des droits de l'homme à l'avenir*, cité par Ondoua, Pius, in « philosopher, un hymne à la vie, Anales de la F.A.L.S.H, Ydé, 2011, P.7.

³⁸⁵ L'être étant capable de se réaliser à partir de la négation des forces du déterminisme, et son affirmation comme transcendance, donateur de sens et création de valeurs d'avenir.

³⁸⁶ Edgar, Morin, *La méthode 1, la nature de la nature*, le Seuil, 1986, P.27.

connaissance actuelle, soit de toute connaissance possible) »³⁸⁷ Il s'agit ici de l'existence en soi. Parlant de l'existence dans l'expérience, « c'est le fait d'être soit actuellement présenté dans la perception ou dans la conscience du moi, soit conçu comme objet d'expérience nécessaire bien que non actuelle »³⁸⁸.

Le mot dans les deux sens, s'oppose d'une part à l'essence, comme le fait d'être à la nature de l'être, de l'autre au néant comme l'affirmation à la négation. Quant au devenir, il renvoie selon le même auteur à une série de changement. Par opposition à l'être, l'immuabilité. C'est donc le changement en tant que passage d'un état à une autre. Cette approche définitionnelle semble très réductionniste, sinon impertinente lorsque nous lisons les textes d'un Heidegger, ou encore d'un Georges Bastide, ou même plus proche de nous, d'un Jean Paul Sartre.

La question du devenir est au centre des préoccupations de la philosophie depuis l'antiquité, et trouve son fondement dans l'opposition topique entre le pan-mobilisme et l'immuabilité de l'être. D'après Parménide, « L'être est, le non-être n'est pas ». Cela signifie que l'univers obéit à un ordre statique, figé et définitif. L'être ici est en acte. Ainsi, l'être immuable et stable parméniidien, justifie la finitude du monde et impossibilité du changement. L'existence est un fait et non plus une ouverture. Cette conception du devenir est battue en brèche par Héraclite, qui justifie plutôt le caractère mobile du monde : « Le non être est, l'être n'est pas ». Le pan-mobilisme est donc une philosophie ouverte à l'indétermination de l'être, puisque le devenir signifie que tout est en perpétuel changement. Le sommeil succède à la veille, la mort succède à la vie, on ne se baigne pas deux fois dans un même fleuve. C'est donc dire que l'existence est une donnée soumise au recommencement.

Avec Heidegger, le devenir de l'existence prend un autre sens. Il récuse toute vision substantielle et définit le « Dasein » comme le pouvoir-être. L'existence est donc une sorte de possibilité d'être offerte au Dasein si bien que la question de l'existence elle-même, ne peut jamais être réglée, décrite que dans et par « L'exister » lui-même. Qu'est-ce que cela signifie concrètement ? Dans son ouvrage *Etre et temps*, l'auteur distingue l'existence humaine (Dasein) de celui de tous les autres « étans ». Il fonde alors une ontologie sur l'analytique existentielle du Dasein. Pour lui, le Dasein ne se borne pas à apparaître au sein de l'étant, mais à une précompréhension de l'être. Dans ce sens, seul l'homme peut penser l'être, le prendre pour objet de ses méditations et chercher à le définir. L'existence, c'est l'existence du Dasein ;

³⁸⁷ André, Lalande, *Op.cit.*, P.318.

³⁸⁸ *Ibid.*

le devenir réside dans le lointain. De ce fait, il appartient à la constitution d'être d'avoir en son être un rapport d'être avec cet être. Heidegger conclut alors que « L'homme est lui-même ontologique ; Le privilège ontique du Dasein consiste en ce qu'il est ontologique »³⁸⁹.

C'est dire que le rapport de l'être à l'homme ou de l'homme à l'être si vous voulez s'explique par le devenir. Et l'existence est ce rapport caractériologique.

De l'existence, Heidegger dira :

L'être lui-même par rapport auquel le Dasein peut se comporter et se comporte toujours déjà d'une manière ou d'une autre, nous l'appelons existence. Et comme la détermination d'essence de cet étant ne peut être accomplie par l'indication d'un quid réel, mais que son essence consiste bien plutôt en ceci qu'il a à chaque fois à être son être en tant que sien, le titre Dasein a été choisi comme expression ontologique pure pour désigner cet étant. Le Dasein se comprend toujours déjà soi-même à partir de son existence, d'une possibilité d'être lui-même ou de ne pas être lui-même. Ces possibilités, le Dasein, les a lui-même choisies, ou bien il est tombé en elles ; L'existence est toujours seulement décidée par le Dasein lui-même, sous la forme d'une saisie ou d'une omission de la possibilité. La question de l'existence ne peut jamais être réglée que par l'exister lui-même »³⁹⁰.

Heidegger exprime déjà le sens à donner à l'existentialisme à travers ces lignes. Exister c'est sortir de soi, pour se projeter vers l'extérieur ; c'est ce passage qui va beaucoup marquer Jean Paul Sartre et il en fera d'ailleurs le point de départ de sa propre pensée. Bien plus, le devenir de l'existence chez Nietzsche prend le sens de la volonté de puissance, et surtout de l'éternel retour. Pour lui, la réalité comme unité est un mythe. Elle n'est que l'expression du besoin de simplifier le devenir, pourtant irréductiblement fluent. L'unité de la réalité est l'irréalité même. Le devenir de l'existence n'est possible qu'avec l'avènement du surhomme, l'homme dieu, capable de créer ses propres valeurs. Le devenir est donc à la fois création et plénitude vitale de l'homme, humain, mais alors trop humain. Ce qui est essentiel pour lui, c'est le monde en tant qu'il est joie, amour, vie et volonté de puissance. Nous devons donc comprendre pourquoi, Nietzsche traque avec la dernière énergie l'illusion de l'arrière monde et toutes ses formes.

³⁸⁹ Martin, Heidegger, *Etre et temps*, Ed. Fayard, 1986, P.42.

³⁹⁰ *Ibid.*

Ainsi compris, la démarche suivie dans *le gai savoir* fait montre du souci de l'auteur, de fabriquer un monde où l'homme en tant que homo-Faber est au centre de ses préoccupations. Par ailleurs, nous retrouvons sensiblement la même idée chez Heidegger que chez Sartre. L'existentialisme sartrien est résumé par la formule la plus connue de sa pensée : « **L'existence précède l'essence** ».

C'est dire que, chaque individu surgit dans le monde initialement sans but ni valeurs prédéfinies, puis, lors de son existence, se définit par ses actes dont il est pleinement responsable et qui modifient suivant la situation actuelle, son essence de départ. Jean Paul Sartre, tout comme les autres existentialistes, a pour point de départ la subjectivité. Cela revient à dire que, l'homme n'est soumis à aucun déterminisme dans son existence ; Il en va de soi dans le devenir. Le refus d'une nature humaine, est la réaction propre d'un philosophe, qui nie Dieu, celui qui serait donateur de sens à son existence.

La nature humaine est alors une illusion ; Car le concept d'homme étant dans l'esprit de Dieu, l'homme devient un cendrier c'est-à-dire un objet et non un sujet. Voilà pourquoi Dieu ne peut pas exister. Si le contraire se produisait, cela signifierait que dans l'existence, l'homme a une essence ; Dit autrement, avoir une essence c'est renoncer à la liberté, à la responsabilité de ses actes : « L'homme existe d'abord, se rencontre, surgit dans le monde, et qu'il se définit après (...) l'homme n'est rien et ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Il y'a pas de nature humaine, parce qu'il y'a pas de Dieu pour la concevoir »³⁹¹ L'existence est alors le processus à partir duquel l'homme se réalise. Celui-ci devient, parce qu'il est libre de ses choix et responsable de ses actes. Il est d'autant plus libre que la subjectivité qui l'anime brise toute barrière ou abîme, et le conduit vers le devenir synonyme de sa réalisation plénière. L'homme est libre ; il est libre pour lui, et aussi pour les autres hommes. En se choisissant, l'homme choisit un modèle d'humanité. Le néant d'être est un exemple d'humanité, l'archétype de toute transcendance. En un mot, se choisir, c'est engager l'humanité : « En me choisissant, je choisis l'homme ».

Dans cette perspective, dire que l'existence précède l'essence, c'est donner à l'homme le pouvoir, mieux encore les clés de son véritable destin, condition sine qua non de toute philosophicité humanistique.

³⁹¹ Jean Paul, Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Seuil, 1968 ; P.27.

Si le devenir n'est possible que dans l'existence, si l'existence elle-même se traduit en acte, alors l'homme devient préoccupé par les problèmes de son époque.

Dans son idéalisme absolu, Hegel pensait à ce propos qu'entre le Dieu aveugle et la nature muette, le devenir assigne à l'homme la vie même de l'absolu. Le pour-soi désire devenir un être-en-soi, et faire de sa subjectivité un objet. Le pour-soi est la conscience, mais l'instance de cette conscience fait de son être propre une question, une fissure irréconciliable entre l'en-soi et le pour-soi. Le rêve du pour-soi reste alors d'être en-soi. Notre spéculation sur la question du devenir permet de tirer l'élément fondamental à savoir que, l'origine et le devenir des choses sont tributaires du principe d'opposition.

Depuis Héraclite, ce principe assure la naissance et la conservation des êtres par le conflit des contraires. Une telle vision du devenir bien évidemment heurte les aspirations de paix d'un Homère par exemple. Mais dans la recherche de la transcendance, Homère n'a probablement pas raison lorsqu'il affirme que « Puisse la discorde disparaître entre les dieux et les hommes ». Suivant l'analyse des contraires, cette prière d'Homère est un appel à la destruction même de l'univers ; car si par la magie du temps, il y avait exhortation de ce vœux, toutes les autres choses périraient. C'est dire que, l'absence du conflit provoquerait une destruction, une auto destruction du cosmos. Dès lors, nous pouvons comprendre aisément que « **La discorde est seule créatrice** ».

Nous voulons dire que, le conflit des contraires permet le maintien de la pluralité. Et on pourrait même dire à la suite d'Héraclite que, la loi de la nature est ce conflit perpétuel entre les opposés qui la composent. Faut-il le rappeler, les oppositions jour et nuit, guerre et paix, jeune et vieux, abondance et manque, froid et chaud, droit et courbe ... entrent en conflit avec la conception pythagoricienne de l'univers comme lieu paisible et immobile, lieu de l'harmonie. C'est dire en fait que, les harmonies apparemment paisibles du cosmos, cachent « une lutte temporairement indécise entre les forces contraires. La belle immobilité de la détermination visible recouvre un mouvement qui échappe à notre vue.

Ainsi, l'arc et la lyre (emblèmes d'Apollon si chers aux pythagoriciens) ne doivent chacun leur réalité, leur capacité fonctionnelle, qu'au jeu des forces divergentes du bois et des cordes »³⁹²

³⁹² Héraclite, *De l'univers*, Fragment 43, cité par Caratini, Raymond, in « la philosophie », Seghers, 1984, P.41.

Il apparaît donc que, toutes choses de l'univers sont soumises au devenir par le conflit des contraires. L'auteur du pan-mobilisme peut dire à ce sujet que « Polémos (guerre ou conflit) est le père de toutes les choses et le roi de tout ; et quelques-unes il les a faites dieux, quelques-unes hommes, quelques-unes esclaves, et quelques-unes libres »³⁹³ Cette interprétation du devenir chez Héraclite est encore d'autant plus pertinente, qu'on retrouve la même représentation dans les théories positivistes de la chose-en-soi, précisément dans le Taoïsme. Le Taoïsme dans sa pratique, suivant le jeu des contraires, impute la responsabilité du devenir de l'univers à deux principes sans cesse opposés et pourtant complémentaires à savoir le Ying et le Yang.

Cependant, l'on pourrait souscrire sans peine à l'idée selon laquelle « Toutes choses se paient mutuellement ; compensation pour empiétements »³⁹⁴ ; En d'autres termes, le conflit des contraires apparaît ipso facto comme la cause de la ruine des contraires et partant du devenir même de l'univers et de l'homme. Ce conflit, à en croire Héraclite, n'est ni aveugle, ni anarchique : **c'est juste de l'harmonie entre les formes opposées**. Ceci étant, par substantivité, le devenir, le fait d'être, engagé dans un processus évolutif devant aboutir à un changement d'état. Il prend en compte la notion de temps, d'espace, et même la qualité et les catégories. Facteur de la transformation permanente de la matière et des phénomènes, le problème qu'il pose à la pensée (ce qui était déjà la préoccupation de Kant dans sa trilogie), est débattu depuis l'origine de la philosophie. Deux thèses s'affrontent historiquement comme nous l'avons vu plus haut : **Le pan-mobilisme** ou philosophie du mobilisme universel, et le pensable stable de l'être, qui fait le lit dans les méditations parménidiennes. Chez Aristote, le devenir n'est rien d'autre que le passage de la puissance à l'acte.

A partir du XVIII^e siècle, le concept de devenir va commencer à jouer un grand rôle dans la scène philosophique. Synthèse de l'être et du non-être, le devenir est pour Hegel ce qui fait de la contradiction le moteur même de l'histoire. Même en science, rendant possible tout mouvement dialectique, c'est le devenir qui alimente les débats et les théories évolutionnistes, les idéologies du progrès et même la croyance aux lendemains meilleurs.

Si la science est aujourd'hui humaniste, c'est parce qu'elle assure le devenir de l'homme, en contrôlant les systèmes atmosphériques et terrestres, et aussi en évitant les catastrophes naturelles, écologiques. Le devenir est donc à la fois, ce qui conditionne l'espérance et ce qui

³⁹³ Héraclite, *Op.cit.*, Fragment 44, P.51.

³⁹⁴ *Ibid.*

suscite la crainte du futur. C'est donc dans cette crainte du futur que se trouve véritablement notre inquiétude. Cette inquiétude nous amène à réfléchir sur la transcendance de l'humain et donc sur le « comment » de sa préservation. Il est donc question de préserver ce « quelque chose » existentiel, à partir d'un dépassement de soi, pour une tentative d'atteindre l'absolu. Car, comme le pense Pius Ondoua,

La philosophie est une réflexion sur l'être (être du réel et être de l'homme), pour saisir son déploiement et s'interroger sur son origine et sur sa destination ; elle est une réflexion sur la connaissance, pour cerner le réel et à partir de là, en assurer la maîtrise ; Elle est réflexion sur cette maîtrise, dans ce qu'elle promeut, ce qu'elle promet et ce qu'elle anéantit potentiellement ; elle est réflexion sur les valeurs auxquelles arrimer la vie et l'histoire ; C'est une réflexion portée par la pression du sens pour orienter une véritable réalisation de l'homme-valeur³⁹⁵.

La réalisation de cet homme-valeur n'est possible à notre sens que par la transcendance.

II-REFLEXIONS SUR LA TRANSCENDANCE ET PRESERVATION DE L'HUMAIN

Comme le titre l'indique, cette réflexion porte sur l'examen de l'esprit, sa capacitation d'abstraction d'une part, et d'autre part sur la prévention de tout retour au néant ; à travers la réaffirmation de l'homme, posé comme propédeutique à toute stratégie future de développement.

Pour mener à bien notre idée, l'interrogation suivante nous paraît pertinente :

Devant l'uniformisation de la pensée et du cadre de vie, devant l'orientation tendancielle inhumaine de l'histoire, face aux hypothèques multiples qui pèsent sur le devenir individuel et sur le devenir-ensemble des sujets humains dans la collectivité et le monde désormais unique / ouvert, face enfin aux risques

³⁹⁵ Pius, Ondoua, « Existence et valeurs 1, l'urgence de la philosophie, l'Harmattan, 2011, 1^{ère} page de couverture.

*de catastrophe pour l'homme, pour les sociétés et pour la planète tout entière,
n'est-il pas urgent plus que jamais de philosopher ?* ³⁹⁶

A l'issue de cette interrogation, nous pouvons dire que, philosopher c'est répondre à la question de sens (Qu'est-ce que), de la manière (comment) et surtout du telos (pourquoi, dans le sens de la finalité).

Cela nous permettra alors d'entrevoir comment franchir les limites du connaissable, se surpasser et se situer au-delà du perceptible et même des possibilités de l'entendement. La transcendance étant inhérente à la nature humaine, celui-ci peut à travers elle entreprendre la marche vers la réalisation de son histoire.

1- Transcendance et humanisme

Depuis le XVIII^e siècle, l'on a tendance à ne voir dans l'humanisme qu'une philosophie soit morale, soit politique. C'est sans doute à cause du rôle déterminant joué par son éthique dans ce dernier cadre. Pourtant l'humanisme revêt des tendances spirituelles et rime aussi avec la transcendance, et nous sommes alors dans le sacré, le spirituel, la liberté, la vérité, ... ici, la transcendance nous conduit à des interprétations des logiques et nous permet de distinguer la spiritualité humaniste à la spiritualité des religions par exemple.

Nous voulons dire que, transcendance est cette démarche qui rappelle à l'homme son caractère dualistique (selon l'interprétation des logiques occidentales) et triadique (cas du composé humain chez Meinrad Hebgga). La carapace corporelle dans laquelle est enveloppée la dimension spirituelle de l'homme, peut se défaire à travers cet exercice. Il s'agit de décomposer le corps et le séparer des éléments mesurables, visibles pour laisser s'évader l'esprit à travers les éléments incommensurables, invisibles, pensants et indivisibles. La transcendance est alors, ce qui permet de situer l'inter-face entre les deux mondes et constitue à la fois le dépendant et l'autonome, le prévisible et imprévisible ; Elle permet d'éviter de réduire l'homme à un objet, afin de pouvoir mieux le manipuler. Ainsi, c'est la transcendance qui permet à l'homme de rendre compte de son désir et de sa capacité d'autodépassement de lui-même, et de lui rappeler surtout la nécessité d'harmoniser les deux dimensions qui l'animent à savoir l'horizontalité et la verticalité.

³⁹⁶ *Ibid.*

Cette conception de la transcendance, qui se démarque de nos prédécesseurs, du moins à quelques traits près, marque le point plus exactement sur l'esprit intuitionniste et se met à la quête d'une valeur suprême, d'un inconditionné inhérent à tout idéal et la capacité de l'être humain d'accorder le prix aux valeurs, et parfois jusqu'à se sacrifier lui-même. L'on pourrait alors parler non plus de transcendance et d'humanisme, mais davantage de **spiritualité humaniste**. Dans la seconde formulation, la spiritualité est un exercice qui rappelle toujours à l'homme sa condition de contingence, et sur cet aspect précis de la question, Marie Madeleine Davy propose la purification de l'être avant d'accéder au niveau ascétique. A quoi cela peut-il renvoyer ?

Selon Marie Madeleine Davy, la purification consiste à se dépouiller de l'accessoire et de l'illusion en faveur de l'essentiel, entendu ici comme « Entité intérieure ». Il s'agit de passer de la néantisation à la vie, (puisque la vie corporelle n'en est pas une), afin de rendre le corps et l'âme disponibles à l'égard de l'esprit. Elle ne dit pas non plus que cette démarche est aisée. Mais elle pense plutôt que, la souffrance ressentie est proportionnée à la multiplicité des attachements ; Elle relève encore plus du niveau poursuivi. C'est donc dire que, dans le creuset, l'œuvre alchimique s'accomplit et l'intensité du feu purificateur correspond, selon l'illustre formule de l'auteur, « **à la pureté de l'or** ».

Comme nous l'avons dit, dans la transcendance, l'extérieur n'a d'importance que dans la mesure où elle favorise un accomplissement intérieur, sinon, elle reste matérielle et dépourvue d'efficacité. Dans la même vaine que Bergson et sa mystique dans l'expérience spirituelle, Marie Madeleine Davy pense que, au cours de la transcendance, les renoncements n'ont pas d'autres motifs que de répondre à une vocation personnelle découverte par soi-même et que personne d'autre ne peut révéler du dehors. Il faut tout de même éviter de créer un monde facticiste/factualiste issu de l'imagination et du rêve. C'est la raison pour laquelle, sur le plan humanistique, la purification de l'intellect, des facultés imaginatives et aussi de la mémoire présente une valeur plus vraie que le Jeûne par exemple chez les musulmans. La purification des pensées l'emporte alors sur tout système d'ascèse envisagé dans sa matérialité.

Ceci étant, pour entreprendre la voie qui mène à la transcendance et répondre aux missions divines, (humaines) il faut au cours de la purification s'abstenir des passions, ou alors si l'on préfère, ne plus leur être soumis. En plus, se libérer de l'intellectualité excessive, de la curiosité qui souvent en découle, est déjà plus ample. Il faut donc s'abstenir de tout jugement concernant autrui, de peur de passer outre mesure les règles même de la purification avant la transcendance.

Sur le plan spirituel, la fin de comparaison entre les esprits, c'est le début de la libération. C'est dans ce sens que nous pouvons comprendre ces propos :

La purification s'étend au conscient et à l'inconscient, c'est-à-dire à l'être dans sa totalité. En éliminant l'ego, il est possible de découvrir sa dimension profonde. Tel est l'enjeu de la purification qui se poursuit durant toute l'existence à des niveaux de plus en plus subtils ; dans la mesure où les progrès s'effectuent, de nouveaux obstacles surgissent. Dégager le soi des coques qui l'emprisonnent, constitue le grand œuvre de la seule alchimie³⁹⁷

La transcendance ici est ce mouvement qui nous mène vers la connaissance de soi ; C'est donc une lutte ou un combat perpétuel. Dans l'histoire de la philosophie, nous voyons la transcendance dans la théorie des idées de Platon, ce mouvement qui consiste à quitter du monde sensible pour le monde intelligible. Avec Aristote, il s'agit de s'élever jusqu'à la saisie des essences. Chez Descartes, il faut tout remettre en cause par le cogito, y compris l'existence extérieure (son existence extérieure) et le monde. La transcendance chez Kant est donnée dans les cadres spécifiques. Même l'absolutisme de la raison chez Hegel, reste encore superficiel pour un exercice sérieux dit spirituel. Ceci est une brève description portant sur les universaux, c'est-à-dire les philosophes en qui tous les systèmes de pensée s'expriment. Tous ces systèmes sont en dessous de la transcendance, la vraie. Car, il ne peut pas exister un non-être de l'être, mais qui participe de l'être.

Une lecture de *L'être et le néant* nous paraît pertinente à ce niveau d'analyse.

Dans son Essai d'ontologie phénoménologique, Jean Paul Sartre précise la véritable essence de l'être. Pour lui, c'est la Trans- phénoménalité qui exige l'être du phénomène. C'est donc dire que, nous sommes en présence d'une preuve ontologique, non pas au sens Anselmien du terme, mais de l'être pré-réflexif. Cela nous plonge dans la conscience profonde.

Deux cas l'un : soit la conscience est constitutive de l'être et aussi de son objet, soit alors cette conscience en sa nature la plus profonde est rapport à un être transcendant. C'est peut-être la raison pour laquelle Kant pense qu'on ne peut pas saisir la réalité ultime de l'être. La théorie est pourtant claire ; être conscience de quelque chose, c'est être en face d'une

³⁹⁷ Marie Madeleine, Davy, *Op.cit*, P.89.

présence concrète et pleine qui n'est justement pas la conscience. L'on pourrait alors se poser la question suivante : Peut-on avoir conscience d'une absence ? (Le néant). Notre propos est effectivement, l'absence paraît et apparaît nécessairement sur fond de présence. S'il est vrai que la conscience est une subjectivité réelle, alors, l'impression est aussi une plénitude subjective. Cela ne signifie pas non plus que, la subjectivité sorte de soi pour poser un objet transcendant en lui conférant une autre plénitude impressionnelle. Ainsi, nous pouvons dire à la suite de Jean Paul Sartre que l'être du phénomène dépend de la conscience ; seulement l'objet doit se distinguer de la conscience non par sa présence, mais par son absence ; non par sa plénitude, mais par son néant. Il y'a donc une erreur d'analyse à ne pas commettre à savoir que, si l'être appartient à la conscience, il faut que l'objet se distingue. Car, l'objet n'est pas la conscience, mais un non-être de l'être, qui participe de l'être.

C'est aussi le recours à l'infini, selon la terminologie de l'auteur de *l'Essai d'ontologie phénoménologique*. C'est aussi dire que l'être du phénomène objectivé est un non-être autant que définit comme manque. Dans l'ordre transcendantal, c'est le non-être qui est le fondement de l'être, puisque le subjectif absent et attendu finit par devenir l'objectif. Kant n'a donc pas raison de vouloir fonder la réalité de l'objet sur la plénitude subjective impressionnelle et son objectivité sur le non-être. Faut-il le rappeler, jamais l'objectif ne sortira du subjectif, ni le transcendant de l'immanence, encore moins l'être du non-être. Nous sommes donc d'accord sur le concept de transcendance ; à condition que la conscience soit capable de sa découverte essentielle. Le point embrassant c'est quand le noème devient irréel ; dans un corrélatif de la dépendance à la noèse, et donc l'esse est un percipi (au sens Sartrien), ce qui rend ipso facto le principe Kantien infidèle. Bien plus, Jean Paul Sartre pense que la subjectivité absolue ne peut se constituer qu'en face d'un révélé ; l'immanence pouvant alors se définir dans la saisie d'un transcendant. On croira retrouver ici comme un écho de la réfutation Kantienne de l'idéalisme, système considéré comme problématique. Nous pensons plutôt à Descartes...

Pour arriver à l'être, il faut partir de l'apparence. Cela voudrait dire que la conscience est un être donc l'existence pose l'essence et du coup, inversement, elle est conscience d'un être donc l'essence implique l'existence, c'est-à-dire dont l'apparence réclame d'être. Voilà pourquoi l'être est partout. Heidegger parle de Dasein pour désigner un être un être pour lequel il est dans son être question de son être, mais dont il faudrait la compléter et donner désormais la formule suivante : « *La conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être entant que cet être implique un être autre que lui* ». A partir de là,

*« Il ne s'agit pas de montrer que les phénomènes du sens interne impliquent l'existence de phénomènes objectifs et spatiaux, mais que la conscience implique dans son être, un être non conscient et Trans-phénoménal. En particulier il ne servirait à rien de répondre qu'en effet la subjectivité implique l'objectivité et qu'elle se constitue elle-même en constituant l'objectif ».*³⁹⁸

Pour établir nos remarques précédentes, nous allons donner quelques précisions sur le phénomène d'être. Selon Jean Paul Sartre, « *La conscience est révélation-révélation des existants et les existants comparaissent devant la conscience sur le fondement de leur être* ».

C'est en fait dire que, la caractéristique de l'être en-soi d'un existant, c'est de ne pas se dévoiler lui-même ; car, tout comme on ne peut pas dépouiller un existant de son être, de la même façon l'être reste le fondement toujours présent et encore présent de l'existant. Pour Sartre, l'être est partout en lui, et aussi nulle part. Il n'y a pas d'être en-soi qui ne soit être d'une manière d'être, et qu'on ne saisisse à travers la manière d'être qui le manifeste et le dévoile en même temps.

L'auteur parle alors ici d'ontico-ontologie, puisqu'une des caractéristiques fondamentales de sa transcendance, c'est de transcender justement l'ontique vers l'ontologique. Pour nous, en nous appuyant sur l'ontologie de l'être Sartrien, le sens de l'être de l'existant, en tant qu'il se dévoile à la conscience, c'est tout simplement le phénomène d'être. Même la scolastique revenait déjà sur cet aspect de l'être. En termes de précision encore puisque nous l'avons déjà dit plus haut, le sens de l'être vaut pour l'être de tout phénomène, y compris son être propre. Puisque le phénomène d'être n'est pas l'être, mais il indique l'être et exige, même si, à proprement parler, la preuve ontologique dont nous mentionnions la cadence plus haut, ne vaille pas spécifiquement, spécialement et uniquement pour lui.

Nous devons donc comprendre pourquoi Jean Paul Sartre dans une analyse du concept de transcendance, critique Kant, et qualifie **le kantisme d'une philosophie, dont la compréhension reste « pré-ontologique »**. On appelle alors philosophie pré-ontologique, celle qui ne s'accompagne pas de fixation en concept d'élucidation. Pour aussi dire que, en réalité, le phénomène d'être, comme tout phénomène d'ailleurs, se dévoile de façon immédiate à la vie, à l'existence. Mais le phénomène épuise-t-il l'entière de l'être ? Jean Paul Sartre donne une

³⁹⁸ Jean Paul, Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943, P.28.

réponse assez claire à cette question : l'élucidation du sens de l'être ne vaut que pour l'être du phénomène. L'être de la conscience étant radicalement autre, son sens nécessitera une élucidation particulière à partir de la révélation-révélee d'un autre type d'être à savoir l'être pour soi, opposé à l'être en-soi du phénomène (1). Cette élucidation de l'être apparaît alors provisoire (2).

Parlant justement de l'opposition entre l'être en soi et l'être et l'être pour-soi, disons que Kant nie l'être en-soi au profit de l'être pour-soi. Or, le contenu ontologique et métaphysique de sa pensée devient problématique au regard du sens à donner à l'existence. Cela se justifie par le fait que, la chose en soi, ou mieux l'être en soi, entretient un rapport étroit avec l'existence. Si l'être en soi est nié, alors l'existence perd tout son sens. Nous voulons dire que la claire vision du phénomène d'être a été obscurcie par un préjugé rendu très général dans l'histoire par la philosophie transcendantale de Kant.

Or, il faut ouvrir les perspectives du sens. Ainsi, l'évacuation de l'en-soi, l'être en-soi si vous voulez, introduit par le fait même la perte du sens de l'existence. L'être en-soi étant vital, celui-ci ne pourrait être anéantit. La dévitalisation de l'être en-soi étant la liquidation de l'essence au risque de renoncer au vouloir-vivre.

Aussi doit-on admettre que, l'en-soi est une donnée vivace et non un état ; l'être en soi n'est pas figé, fixiste ou dogmatiquement approuvé, mais il correspond à une donnée infinie, et donc l'indéfinie. A la question de savoir ce qui est anéantit, Jean Paul Sartre revient sur la thèse créationniste. Supposons que Dieu avait donné l'être au monde ; cet être paraît toujours entaché d'une certaine passivité. Seulement, une création ex-nihilo ne peut et ne pourrait expliquer le surgissement de l'être. Car, si l'être est conçu dans une subjectivité, fut-elle divine, il demeure un mode d'être intra-subjectif. Il ne saurait y avoir dans cette subjectivité, à en croire l'auteur de *l'être et le néant*, même la représentation d'une objectivité ; et par conséquent elle ne saurait même s'affecter de la volonté de créer de l'objectif.

Ceci étant, pense encore Sartre, l'être, fut-il posé soudain hors du subjectif par la fulguration dont parle Leibniz dans ses monades il ne peut s'affirmer comme être qu'envers et contre son créateur, si non, il se fond en lui-même. Dès lors, la théorie de la création continuée, en ôtant à l'être ce que les Allemands appellent la « *selbstständigkeit* », la fait s'évanouir dans la subjectivité divine. Vu sous cet angle, si l'être existe en face de Dieu, c'est qu'il est alors son propre support ; il ne conserve pas la moindre trace de la création divine. De façon claire, même

s'il avait été créé, l'être-en-soi serait inexplicable par la création ; car il reprend son être par-delà celle-ci. Affirmer que l'être est incréé ne signifie pas non plus que l'être se créé lui-même ; ce qui pourrait supposer que l'être est antérieur à soi.

A la manière de la conscience, l'être ne saurait être «*causa sui* ». La phénoménologie ontologique reconnaît alors l'être-en-soi de l'être. Cela signifie que, l'être est soi. Il n'est ni passivité, ni activité. L'une et l'autre de ces notions sont humaines et désignent des conduites humaines, en même temps que les instruments qu'ils utilisent dans leur condition. L'homme étant actif, les moyens qu'il utilise pour atteindre ses fins sont passifs. Contrairement à l'ontologie d'inspiration Kantienne, les concepts d'actif et de passif, de phénomène et d'intuitions pures, perdent leur sens lorsqu'on les porte devant l'absolu. **L'être n'est donc pas le néant ; et le néant ne signifie pas l'absence de l'être.** Pour qu'il ait une fin et des moyens, il faut qu'il ait de l'être. A ce niveau nous voyons que l'être n'est pas actif. Il n'est non plus passif il faut d'abord être. Disons donc que, la consistance-en-soi de l'être est la synthèse de l'actif et du passif. L'être est au-delà de la négation et de l'affirmation. A travers la chose-en-soi ou l'être-en-soi, tout se manifeste sous les formes diverses. L'être est donc sans borne, ni limite. Si l'on parle de l'affirmation, celle-ci est toujours affirmation de quelque chose. Ici, l'acte affirmatif se distingue encore de la chose affirmée. Parler alors de l'être en soi, c'est être d'accord avec le néant d'être ; c'est aussi penser que l'anéantissement est partiel, puisque l'être est dans l'espace et le temps. L'herméneutique de l'être-en-soi Sartrien, nous conduit à la mime des propos suivants :

L'être est le noème dans la noèse, c'est-à-dire l'inhérence à soi sans moindre distance. De ce point de vue, il ne faudrait pas l'appeler immanence ; car, l'immanence est malgré tout rapport à soi ; elle est le plus petit recul qu'on puisse de soi à soi. Mais, l'être n'est pas rapport à soi, il est soi. Il est une immanence qui ne peut pas se réaliser, une affirmation qui ne peut pas s'affirmer, une activité qui ne peut pas agir, parce qu'il s'est empâté de soi-même. Pour libérer l'affirmation de soi au sein de l'être, il fallait une décomposition/décompression d'être. L'indifférenciation de

*l'en-soi est par de-là une infinité d'affirmation de soi, dans la mesure où il y'a une infinité de manières de s'affirmer*³⁹⁹

Nous résumons ces propos de Sartre en une seule phrase à savoir que l'être est en soi ; il est inépuisable et transcendant à toutes les autres logiques. Dans le même ordre d'idée, dire que l'être est en soi, c'est aussi affirmer la permanence de la conscience de soi. Ainsi, la réflexion perpétuelle qui constitue le soi se fonde en une identité, c'est la raison pour laquelle, l'être est, au fond, par de-là le soi et notre première analyse devient une approximation due au contenu sémantique du concept. C'est dire en fait que, l'être est opaque à lui-même précisément parce qu'il est rempli de lui-même. C'est du moins ce que pense Jean Paul Sartre. Pour lui, il ne faut pas ramener l'être au principe d'identité, en tant que celui-ci est le principe inconditionné de tous les jugements analytiques. D'une part la formule renvoie à une région de l'être (celle de l'être en-soi), et d'autre part nous avons l'être pour-soi qui désigne ce qu'il n'est pas, et aussi n'étant pas ce qu'il est. Ceci étant, peut-on parler de contingence de l'être en soi dans une existence indéfinie ? Dit autrement, du moment où il existe déjà des êtres qui ont à être ce qu'ils sont, ce fait d'être ce qu'on est obéit-il encore à une caractéristique purement axiomatique ? Nous ne le pensons pas.

En réalité, la contingence de l'être en-soi advient du fait que, le principe d'identité, principes des jugements analytiques, est aussi un principe régional synthétique de l'être, selon la formule Sartrienne. Il parle alors de l'opacité de l'être en soi. Or, cette opacité ne tient plus au regard de nos arguments précédemment défendus. Disons simplement que l'être en soi n'a point de dedans ni de dehors qui s'opposeraient, et qui seraient analogue à un jugement, à une loi, à une conscience de soi. L'en-soi peut alors prendre le sens d'une synthèse. Ainsi, c'est la plus indissoluble de toutes : Jean Paul Sartre parle de la « *synthèse de soi avec soi* ».

Il en ressort donc que, l'être est isolé dans son être et qu'il n'entretient aucun rapport avec ce qui n'est pas lui. Evidemment, le passage d'un état à l'autre, le devenir, bref tout ce qui permet de dire que l'être n'est pas encore ce qu'il sera et qu'il est déjà ce qu'il n'est pas, tout cela lui est refusé par pur principe. Car, l'être est l'être du devenir et de ce fait, il est par de là le devenir. Cela signifie que, par lui-même, il ne saurait même ne pas être ce qui n'est pas. L'être en soi n'enveloppe aucune négation en tout cas. Il est pleine positivité ; il ne connaît donc pas l'altérité. L'être ne se pose jamais comme autre qu'un être ; il ne peut soutenir aucun

³⁹⁹ *Ibid*, P.P. 31-32.

rapport avec l'autre. Il est indéfiniment et il s'épuise à l'être. Tel est le caractère principal de l'être à être, et de n'être que l'être de l'être lui-même. Nietzsche questionne déjà l'être dans son fond et demande justement son maintien. L'être en soi ne peut pas être subordonné à l'être pour soi, c'est exactement le contraire. En partant de l'apparition des phénomènes, nous voici conduits vers deux types d'être. Si nous poussons plus loin nos investigations, nous allons constater que l'être est encore l'être pour l'éternité. Ceci étant, les questions suivantes nous paraissent pertinentes pour la suite de notre réflexion :

Quel est le sens profond de ces deux types d'être ? Pour quelle raison appartiennent-ils l'un et l'autre en général ? En fin, si l'idéalisme et le réalisme échouent l'un et l'autre à expliquer les rapports qui unissent ces deux régions en droit incommunicables, comment aborder le problème de l'être et démontrer la Trans-phénoménalité du phénomène ? Il faut tout d'abord déterminer la conception dialectique du néant. Ceci parce que nous avons constaté en effet un certain parallélisme entre les conduites humaines en face de l'être, et celles que l'homme tient en face du néant. Il faut donc considérer que l'être et le non-être constituent les deux composantes complémentaires du réel, suivant l'ordre de l'ombre et de la lumière. Pour Jean Paul Sartre,

« il s'agirait en somme de deux notions rigoureusement contemporaines qui s'uniraient de telle sorte dans la production des existants, qu'il serait vain de les considérer isolément ; l'être pur et le non-être pur seraient deux abstractions dont la réunion seule serait à la base de réalité concrètes »⁴⁰⁰.

L'on pourrait croire que Hegel est très proche de Kant à partir de son analyse sur « *le système des déterminations pures de la pensée* ». Voici par exemple comment il illustre ce système :

Les pensées, telles qu'on les représente ordinairement, ne sont pas des pensées pures, car on entend par être pensé, un être dont le contenu est un contenu empirique. Dans la logique, les pensées sont saisies de telle façon qu'elles n'ont d'autre contenu que le contenu de la pensée même et qui est empêché par elle.⁴⁰¹

⁴⁰⁰ Ibid, P. 46.

⁴⁰¹ Hegel, *Esquisse de la logique*, Gallimard, 1811, P.25.

Cela dit, l'effort de la logique hégélienne est juste une tentative de mise en évidence de l'incomplétude des notions (qu'elle) considère tour à tour et l'obligation, pour ainsi dire, de s'élever à une notion plus complète, qui les dépasse par intégration. Et voici venu le problème véritable de l'abstraction, qui conduit Kant à la prise de certaines positions. Une lecture minutieuse de Hegel nous permet d'appliquer ce que Lesenne dit, parlant de la philosophie de Hamelin : *«chacun des termes inférieurs dépend du terme supérieur, comme abstrait du concret qui lui est nécessaire pour le réaliser »*⁴⁰².

La nuance à ce niveau est donc que, le véritable concret pour Hegel, c'est justement l'existant, avec essence, c'est-à-dire la totalité produite par l'intégration synthétique de tous les moments abstraits qui se dépassent en elle, en exigeant leur complément. Nous venons de faire allusion au problème épineux de l'abstraction. Il demeure ! C'est dire en fait que, l'être est l'abstraction, abstraction la plus abstraite et la plus pauvre en même temps, si nous le considérons en lui-même, c'est-à-dire en le coupant de son dépassement vers l'Essence. S'appuyant sur Hegel, Jean Paul Sartre fait remarqué que,

*« L'être se rapporte à l'essence comme l'immédiat au médiat. Les choses en général, sont ; mais leur être consiste à manifester leur essence. L'essence passe en l'Essence ; cela s'exprime aussi par la formulation l'être présuppose l'essence. Bien que l'Essence apparaisse par rapport à l'être, comme médiée, l'Essence est néanmoins l'originel véritable ; l'Être retourne à son fondement ; l'Être se dépasse en l'essence »*⁴⁰³.

C'est ici que nous tentons de résoudre le problème de l'abstraction, de l'être, de l'en-soi et donc du néant. Qu'est-ce qui est anéanti de nouveau ? Puisque l'être coupé de l'essence qui en est d'ailleurs le fondement devient le simple immédiat vide. La phénoménologie présente alors l'être pur du point de vue de la vérité ; car si le commencement de la logique doit être l'immédiat, il est donc clair que *« c'est le commencement dans l'être qui est, l'indétermination qui précède toute détermination, l'indéterminé étant ici, le point de départ de l'absolu »*.

Vu sous cet angle, le néant n'est-il pas en réalité, simple identité avec lui-même, vide complet, absence de détermination et surtout de contenu ? L'être pur et néant pur sont donc par

⁴⁰² *Idem.*

⁴⁰³ Jean Paul, Sartre, *Op.cit*, P.48.

désignation la même chose. Puisque la différence n'est pas encore déterminée, disons plutôt que celle-ci relève simplement de l'opinion. Delà, « *il y'a rien dans le ciel et sur la terre qui ne contienne en- soi l'être et le néant* »⁴⁰⁴.

C'est donc dire que, l'être est enveloppé par l'essence, qui en est le fondement et l'origine. Toute la théorie de Hegel se fonde alors sur l'idée qu'il faut une démarche purement philosophique, pour retrouver au début de la logique l'immédiat à partir du médiatisé, tout comme l'abstrait à partir du concret qui le fonde.

D'où le caractère ambigu du concept de dépassement chez Hegel. Tantôt il paraît être un jaillissement du plus profond de l'être considéré, et tantôt il s'agit d'un mouvement externe par lequel cet être est entraîné. Bien évidemment, il n'est pas question d'affirmer par défaut que l'entendement ne trouve en l'être ce qu'il est, encore faudrait-il expliquer comment l'être, étant ce qu'il est, peut n'être que cela... Pour Sartre, « *une semblable explication tirerait sa légitimité de la considération du phénomène d'être en tant que tel et non des procédés négateurs de l'entendement* ».

Deux contraires font surface en même temps, telle une thèse et une antithèse, deux termes limites d'une série d'arguments logiques. L'erreur à éviter, et ce qui nous permet de préciser le fond notre travail c'est de mettre entre parenthèse la réalité en soi et penser une affirmation du sens de l'existence avec sérieux. Ainsi, tout se manifeste-t-il ? Si oui doit-on exclure la manifestation en soi ou profit du pour-soi ? Si non quel est le nouveau statut de l'en-soi dans une perspective universaliste et universalisante, s'il reste admis l'hypothèse de l'être posé puis également nié ? En tout état de cause, l'idée de négation tient-elle encore dans le noyau de l'être, pensé à partir du Néant ?

La conception phénoménologique du néant permettrait à coup sûr d'avoir un éclairci à nos zones d'ombres. Dans son ouvrage *Qu'est-ce que la philosophie ?* Heidegger montre la légitimité de l'être et procède à son interrogation. Il n'est plus question ici de la scolastique qui garde le caractère universel de la connaissance. Il y'a un sens de l'être qu'il faut élucider. La compréhension pré-ontologique de l'être peut conduire à la faillite de la réalité ; une réalité humaine dans chacun de ses projets. Ce projet a été précisé chez Kant. Il s'agit d'une valeur qui garde son sens, en tant qu'elle limite l'usage de l'entendement et elle montre simplement que certaines choses ne relèvent plus de l'essor et du ressort de l'entendement. Or, contrairement à

⁴⁰⁴ *Idem*

cela, il existe de nombreuses attitudes qui conduisent à la compréhension du néant-d'être. Cela se justifie par le fait qu'il y'a même pour le Dasein une possibilité permanente de se trouver en « *face* » du néant et de le découvrir comme phénomène. Jean Paul Sartre parle à ce propos de l'angoisse. Heidegger évite bien de tomber dans l'erreur de Hegel ; il établit les possibilités d'une saisie du réel (*néant*). Au moins, il ne conserve pas au non-être un être, fût-ce un être essentiellement abstrait. **Si le néant n'est pas, c'est parce qu'il se néantise. Il est bien soutenu et conditionné par la transcendance.** L'être dans le monde heideggérien, c'est l'être pourtant de la réalité humaine. C'est donc dire que, la réalité humaine surgit en tant qu'elle est investie par l'être ; elle se trouve dans l'être. C'est vrai que cette réalité ne peut faire paraître l'être comme « totalité organisée en monde » ; encore faut-il le dépasser.

C'est la raison pour laquelle, pour Heidegger, toute détermination est synonyme de dépassement, puis qu'elle suppose et impose tout en disposant le recul ; ainsi, ce dépassement du monde, qui est la condition de la surrection même du monde comme tel, le Dasein l'opère vers lui-même. Selon une idée de Martin Heidegger, « *La caractéristique de l'ipséité, en réalité, c'est que l'homme est toujours séparé de ce qu'il est par toute la largeur de l'être qu'il n'est pas* ». Etant un être des lointains, il s'annonce lui-même de l'autre côté du monde, revient s'intérioriser vers lui-même à partir de l'horizon. Cela signifie que, c'est dans le mouvement d'intériorisation qui traverse tout être, que l'être surgit, et s'organise comme monde, sans qu'il y'ait priorité du mouvement sur le monde, ni du monde sur le mouvement. Dès lors, c'est dans le néant seul, pense encore Jean Paul Sartre, qu'on peut dépasser l'être. Dit autrement, c'est du point de vue de l'au-delà du monde, que l'être est organisé en monde, ce qui signifie d'une part que la réalité humaine surgit comme émergence de l'être dans le non-être, et d'autre part que le monde est en « *suspense* » dans le néant ; il faut donc revenir sur l'angoisse, come découverte de cette double et perpétuelle néantisation.

Et c'est à partir de ce dépassement du monde, que le Dasein va réaliser la contingence du monde, c'est-à-dire, poser la question essentielle suivante : d'où vient qu'il y'ait quelque chose plutôt que rien ? La contingence du monde apparaît dans ce sens comme à la réalité humaine, en tant qu'elle s'est installé dans le néant pour le saisir. Et si le néant se donnait comme ce par quoi le monde reçoit ses contours du monde ? C'est noté chez Sartre qu'on ne saurait nier que l'appréhension du monde comme monde est néantisante. Dès que le monde paraît comme monde, il se donne comme n'étant que cela. C'est donc dire que, la contre partie nécessaire de cette appréhension est donc bien l'émergence de la réalité humaine dans le néant. Seulement la question suivante se pose : d'où vient le non-être ? A partir d'ici, Heidegger aura

donc raison d'insister à notre sens sur le fait que la négation tire son fondement du néant. Mais, si le néant fonde la négation, c'est qu'il enveloppe en lui comme sa structure essentielle le non. Si nous le formulons autrement, ce n'est pas comme vide indifférencé ou comme altérité qui ne se poserait pas comme altérité (ce que Hegel appellerait altérité immédiate) que le néant fonde la négation. Il fonde la négation comme acte parce qu'il est à son origine. C'est possible que ce soit un jugement négatif parce qu'il est en lui-même une sorte de négation. C'est la négation de l'être comme être, en tant que le néant peut être comme il ne peut être néant de lui-même, et surtout s'il néantise expressivement comme néant du monde, le néant de l'existence. S'il est donc admis que le néant porte l'être, l'être en son cœur, alors comment et en quoi l'émergence rend-elle compte de ce refus néantisant ?

La transcendance au sens kantien n'est donc pas projet de soi, puisque celle-ci ne fonde pas le néant. Pour nous, c'est même ce néant d'être qui est projet de soi, ouverture d'avenir... c'est le néant qui est au sein même de la transcendance et qui la conditionne. Cela nous amène une fois de plus à clarifier la caractéristique de la philosophie heideggerienne, en utilisant le Dasein pour décrire les termes positifs qui masquent toutes les négations implicites. Pour Heidegger, le dasein est « *hors de soi, dans le monde* ». Il est un être de lointains ; l'auteur parle en ce sens de « *Soucis* », synonyme de possibilité, de multi-possibilités ; tout ceci revient à dire que, le dasein n'est pas, il n'est pas en soi, c'est à lui-même une proximité immédiate et qu'il dépasse le monde, puisqu'il se pose lui-même comme n'étant pas en soi, et comme n'étant pas dans le monde ou le monde lui-même.

Dans une figure métaphorique, disons que, c'est Hegel qui a raison devant Heidegger lorsqu'il déclare l'aspect négatif de l'esprit. Même si nous posons à l'un et à l'autre la question sous une forme différente ou différenciée, la réponse reste la même en toute circonstance : « *Il ne suffit pas de poser l'esprit comme la médiation et le négatif ; il faut montrer la négativité comme structure de l'être de l'esprit. Que doit être l'esprit pour qu'il puisse se constituer comme négatif ?* » Cette interrogation forte sartrienne, nous amène tout de même à poser à Heidegger la question suivante : « *Si la négation est la structure première de la transcendance, que doit être la structure première de la réalité humaine pour qu'elle puisse transcender le monde ?* » Cette question est en fait rhétorique puisque l'auteur reste clair dans ses propos « *le néant est une sorte de corrélatif intentionnel de la transcendance sans voir qu'il l'a déjà inséré dans la transcendance même, comme sa structure originelle.* » Peut-on parler dans ce sens de la théorie du non-être ? Nous ne le pensons pas une fois de plus. Sauf dans le cas d'une hypothèse, hypothèse herméneutique pour reprendre les propres de Pius Ondoua. Il faut alors

à notre sens, dépasser le monde vers le néant et revenir ensuite jusqu'à l'être pour fonder l'en-soi, l'être dans son essence même. Sûrement, l'on peut se poser la question de savoir comment l'opération est-elle possible...

Dans une analyse de *l'essai d'une ontologie phénoménologique*, Jean Paul Sartre répond clairement à cette question :

«Il ne s'agit nullement de faire glisser le monde dans le néant, mais, simplement, en se tenant dans les limites de l'être, de refuser un attribut à un sujet ; dira-t-on que chaque attribut refusé, chaque nié est happé par un seul et même néant extramondain, que le non-être est comme le plein de ce qui n'est pas, que le monde est en suspens dans le non-être, comme le réel au sein des possibles »⁴⁰⁵

Cette thèse ainsi exposée, met en exergue le dépassement de l'être vers l'autre... l'autre côté, au sens hégélien, la médiation sinon, le fondement anéantissant de cette médiation. L'origine du néant advient alors du fait que la raison ne puisse pas s'exprimer en dehors des intuitions pures, les formes *a priori* de la sensibilité, l'espace et le temps. La question de l'être se pose une fois de plus ; si la négation n'existe pas, aucune question ne pourrait être posée, en particulier celle de l'être. Mais une analyse plus minutieuse et plus portée laisse entrevoir un aperçu. La chose en soi est-elle dans l'ordre du néant ? Pour sa manifestation elle garde son statut épistémologique. Universel est l'absolutisme de l'en-soi, finalement elle nous conduit toujours vers l'absolu, l'inconditionné.

Cette transcendance devient, partiellement limitée. Nous parlons d'une transcendance tragique, (au sens positif du terme) justement parce qu'aucune expérience de cet ordre ne serait être communiquée. Mais pour quoi parler alors d'humanisme ? Dans la philosophie stoïcienne, s'abstenir et supporter est la règle d'or. Pourtant de quoi doit-on s'abstenir et que devons-nous supporter si ce n'est la douleur ? C'est ici que la transcendance trouve tout son sens. **La fatigue, le sang, les pleurs et même nos émotions sont les faiblesses du corps.** L'homme capable de transcendance, est celui qui ne ressent plus aucune de ces sensations. Seulement, la question suivante se pose : cet homme est-il encore humain ? Cette question trouve sa réponse dans une intervention de Marie Madeleine Davy : « La transcendance recherche la tranquillité résultant

⁴⁰⁵ *Idem*, P.54.

d'un ordre ; La sensibilité frémissante empêche l'ascèse. Elle permet la participation, elle dynamise l'être et le rend apte à communiquer. Toutefois, elle est un fardeau car elle rend l'homme vulnérable »⁴⁰⁶

Ainsi compris, l'ascèse vise la saisie de l'être dans sa quiddité, son ipséité, son étantité, mieux encore sa conscience ontologique. Il faut tout de même être capable de renoncer à soi-même et de chercher le chemin de la vérité. Si les moines vivent vieux par exemple, car privés d'excès de nourriture et de débauche, ce n'est pas pour dire qu'ils sont à l'abri des perturbations biologiques et des dépressions. Dans les collectivités pour les individus soumis à une austérité sévère, la maladie devient aisément un refuge ou une échappatoire. Cela dit, l'épanouissement d'un être dépend le plus souvent de son pouvoir d'aimer et d'être aimé.

Dans une autre intervention de Marie Madeleine, elle suggère de faire une transcendance totale, celle qui consiste à aller au bout de l'initiation purificative. Cela signifie qu'il faut éviter de chercher un support ; Car, « Si Dieu suffit, il n'est point de problème ». Mais Dieu suffit rarement, du moins on peut le présumer si on possède une certaine connaissance de l'homme. Par choix, on ne peut pas être aimé d'une façon personnelle, vivre dans l'anonymat constitue une rare performance à supposer qu'elle puisse concrètement se réaliser. Sauf si nous sommes dans la logique d'un Robinson Crusoé, (ce qui est fort douteux). Si tel est le cas, toute collectivité risque d'encourager le « pharisaïsme » et l'hypocrisie. La transcendance devient un piège au sein des humains, du moment où l'égoïsme est un vice.

Dans le même ordre d'idée, la libération s'obtient moins par une ascèse négative que par l'usage de la méditation et de la concentration. L'une et l'autre constituent un adjuvant pour arriver à un certain dénuement ou vide, qui devient la condition sine qua non de la grâce, de l'inspiration, de l'intuition positive : « La plénitude exige le vide ; ce sont là deux états qui se compénètrent obligatoirement »⁴⁰⁷ Dans cette manipulation transcendantale, soulignons la place du vide. Il ne survient pas à la suite d'un effort prolongé ou bref. Il arrive subrepticement sans s'annoncer. Son absence était ressentie et le voici soudain présent. Le vide est comparable à une mort, du moins à son approche ; et est nécessairement éprouver comme tel. Liliane Silburn, parle à ce propos de l'homme qui a conscience d'un silence, d'un éloignement de toute

⁴⁰⁶ *Idem.*

⁴⁰⁷ Liliane, Silburn, *Le vide, le rien, l'abîme, l'expérience spirituelle en occident et en orient*, Seuil, 1969, P.15.

dispersion : « Vide et plénitude se conjuguent comme l'expiration et l'inspiration, formant un tout indivisible ; la vacance »⁴⁰⁸

A bien y observer, il existe dans le mouvement de transcendance un trait d'union entre le plein et le vide. C'est du moins ce qui transparaît dans l'expérience spirituelle de Liliane Silburn. Dans un autre article intitulé « *Nuage d'in-connaissance* » l'actrice épilogue sur les rapports entre ces éléments. Entre le silence et la conversation, le jeûne et la nourriture, l'actrice propose un plan plus difficile à maintenir en raison de sa subtilité :

Mets l'une dans une main et l'autre dans l'autre, et choisis quelque chose de caché entre les deux et qui, une fois obtenu, te permettra, en toute liberté d'esprit, de te saisir de n'importe laquelle des deux, selon ton propre gré et sans en courir aucun blâme »⁴⁰⁹.

Cette affirmation nous montre que la transcendance conduit aussi à la liberté. Lorsque l'être atteint sa voie, il communique désormais avec les autres esprits et son action en société devient différente. Comme quoi, « **les corps purs ont une âme généreuse** ».

La valeur intrinsèque n'étant pas liée à l'objet, elle se situe forcément au-delà ; c'est-à-dire dans une « voie difficile à atteindre car elle demande une constante vigilance, une conscience qui ne cherche pas à être rassurée en optant pour le plus difficile ; Seule la nudité issue du détachement autorise cette liberté de choix »⁴¹⁰. Telle est l'orientation que nous pouvons donner à la transcendance et surtout à l'humanisme. S'il est donc vrai que la transcendance s'enracine dans une démarche spirituelle subsumée par la purification, il reste également vrai qu'un esprit initié oriente ses actions sociales en faveur du développement. C'est ici la petite similitude entre la transcendance de Marie Madeleine Davy et celle de Platon et de Pius Ondoua. On le voit clairement, le dialecticien platonicien se doit de retourner dans la caverne pour y introduire l'ordre, contemplé au pays des lumières. C'est ce qui amène Ebenezer Njoh Mouelle à penser que le philosophe est « L'oracle de la société ». C'est également cette transcendance qui conduit chez Pius Ondoua, à la réalisation de « l'homme-valeur ». Seulement, la transcendance ne s'arrête pas à l'humanisme ; elle va jusqu'à la quête de l'absolu.

2- La transcendance comme tension espérée vers l'absolu

⁴⁰⁸ *Ibid.*

⁴⁰⁹ Marie Madeleine, Davy, *Op.cit*, P.91.

⁴¹⁰ Raymond, Trousson, *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*, seuil, 1964, P.102.

Dans cette réflexion, nous nous proposons de dégager les passerelles de l'absolu, de tout absolu. La transcendance ici dévoile les structures négatives du pour-soi, et met en exergue la possibilité permanente du non-être. En effet, nous cherchons à dégager la relation originelle de la réalité-humaine avec l'être des phénomènes et même avec l'être-en-soi. En évitant justement le dogmatisme rationnel et le scepticisme empirique, nous rejetons à la fois les solutions idéalistes et réalistes.

Nous Aboutissons alors à l'idée selon laquelle l'être transcendant ne peut construire le transcendant, en objectant les éléments empruntés à la subjectivité. Cette position est consolidée par Sartre dans son Essai ontologique. Pour lui, le rapport originel à l'être ne pouvait être la relation externe qui unirait deux substances primitivement isolées. C'est dire que, « *la relation des régions d'êtres est un jaillissement primitif, et qui fait partie de la structure même de ces êtres* ». Dans ce sens, le concret se découvre à nous comme la totalité synthétique dont la conscience comme le phénomène ne constituent que des articulations. Ainsi dit, la conscience considérée dans son isolement devient une abstraction, surtout si les phénomènes, et même le phénomène-d'être sont pareillement abstraits, puisqu'ils ne peuvent pas exister comme phénomène, sans paraître à une conscience, c'est-à-dire l'être des phénomènes, l'en-soi, mieux encore, l'être-en-soi, considéré nettement comme abstraction. A ce niveau, pour exister, l'être-en-soi n'a besoin que de lui-même. L'être renvoie alors à Dieu. Dieu est donc la substance en-soi et pour-soi. Il est sa propre néantisation et ne peut se situer que dans « *L'unité ontologique de son être* ». Si donc la relation du pour-soi à l'en-soi doit être originellement constitutive de l'être, même si l'être se met en relation, il ne faut pas conclure nécessairement. Car

« C'est dans le pour-soi seul qu'il faut chercher la clé de ce rapport à l'être que l'on nomme par exemple, la connaissance. (Voir le statut épistémologique de la chose-en-soi) ; Le pour-soi est responsable dans son être de sa relation avec l'en-soi, ou alors, si vous voulez, il se produit originellement sur le fondement d'une relation à l'en-soi »⁴¹¹

La conscience se conçoit alors comme « *un être pour lequel il est, dans son être autre, question de son être entant que cet être implique un être autre que lui* »⁴¹² c'est dire avec Sartre que, le sens profond du pour-soi, c'est de se poser comme fondement de son propre néant. Il

⁴¹¹ Jean Paul, Sartre, *Op.cit*, P. 208.

⁴¹² *Ibid.*

faut donc utiliser la connaissance pour déterminer et expliquer la relation presque statique du pour-soi à l'en soi, sur le véritable fondement de laquelle peuvent apparaître en général le connaître vrai et l'agir premier.

Selon une idée encore parue sous la plume de Jean Paul Sartre, pour être conscience non-thétique (de) soi, la conscience doit être conscience thétique de quelque chose. Le pour-soi, dans sa relation avec l'en-soi, forme la constitution même de l'être. Mais alors, la question suivante se pose : l'en-soi étant ce qu'il est, comment et pourquoi le pour-soi a-t-il à être dans son être connaissance de l'en-soi ? Qu'est-ce que la connaissance sur le plan de la transcendance absolue et à quoi s'oppose-t-elle ? Ce que nous appelons improprement ici la connaissance, c'est la déduction et surtout le discours. Ce sont les instruments qui conduisent à l'intuition. Cette intuition intelligible une fois atteinte, les moyens utilisés s'effacent radicalement et nous voici portés à l'être. Devant elle, le raisonnement et surtout le discours demeurent comme des plaques indicatrices, qui pointent vers une intuition hors de portée. C'est du moins la représentation qu'on retrouve en lisant l'ontologie sartrienne.

C'est aussi dire que, l'on peut atteindre cette intuition, mais pas dans le mode présent de la conscience. Il faut se servir de certaines maximes comme des résultats d'opération antérieurement effectuées, sinon, comme ce que René Descartes nommait déjà « *Les souvenirs d'idées* ». Il ne faut pas confondre ici l'intuition à ce que nomme Kant. D'ailleurs, nous avons établi chez ce dernier l'impossibilité d'une telle intuition ; surtout à partir de la méthode hypothético-déductive. Et s'il voudrait réellement savoir le sens qu'on donne à l'intuition il faut encore se référer à Husserl, qui est d'avis avec la plupart des philosophes de la conscience, pour dire que « *c'est la présence de la chose en personne à la conscience* ».

Ainsi, comme nous l'avons établi dans le statut ontologique de la chose en-soi, l'en-soi ne peut jamais de lui-même être présence. Cela se justifie par le fait que, l'être-présent en effet, est un mode d'être statique du pour-soi. A travers une analyse de la phénoménologie Husserlienne, nous transposons alors les termes, et la définition précédente trouve un autre sens : « *l'intuition est la présence de la conscience à la chose* »⁴¹³. C'est donc sur la nature et le sens de cette présence du pour-soi à l'être que nous devons revenir pour en faire une élucidation. D'après Edmond Husserl, la nécessité de la conscience trouve son fondement dans l'intentionnalité. On appelle alors intentionnalité, toute capacité de la conscience, à être toujours

⁴¹³ : *Ibid.*

conscience de quelque chose, de porter, en sa qualité de de cogito, son cogitatum c'est-à-dire, l'objet de sa pensée. Une lecture approfondie nous amène à dire à la suite de l'auteur de la phénoménologie que, c'est par ce dont elle est conscience, en effet, qu'elle se distingue à ses propres yeux et qu'elle peut être conscience de soi ; il s'agit d'une conscience anéantisée, qui devient dans le non-être, conscience non plus d'elle-même, (cas de l'autonomie du sujet chez Descartes), mais conscience de rien.

Vu sous l'angle de la transcendance, nous avons élucidé le sens ontologique de la conscience. Il est donc question de poser le problème en terme plus précis. En réalité, si l'on occulte l'horizon ontique de l'être au point de déclarer l'impossibilité d'une intuition intellectuelle, que signifie alors la nécessitation pour la conscience d'être toujours conscience de quelque chose, en envisageant sur le plan ontologique, c'est-à-dire dans la perspective de l'être, la présence du non-être et donc l'existence du néant ? S'il est vrai avec Husserl que le pour-soi est le fondement de son propre néant, alors il reste aussi vrai que ce néant est un fantôme : on parle chez Husserl d'un Reflet-Reflétant. Dans cette perspective, le reflétant existe pour refléter le reflet, et le reflet n'est reflet qu'en tant qu'il renvoie au reflétant. Nous sommes donc dans la transcendance de l'être ou alors l'être de la transcendance. Les deux termes ébauchés rentrent dans l'ordre de ce que nous allons nommer plus tard la métaphysique de proximité ; puisque, s'anéantissant conjointement, il faudrait que le reflétant reflète quelque chose pour que l'ensemble ne s'effondre pas dans le rien.

Pour donc conserver l'idée de transcendance, il faut être d'accord avec Husserl sur le fait selon lequel « *le reflet doit être qualifié non en tant que reflet pour-soi, mais en-soi* ». Car, dans le pour-soi, le reflet est en même temps le reflétant. Voilà ce qui rend le cogito impossible. Or, il faut dépasser ce subjectivisme transcendantal, pour atteindre la réalité en-soi. Pour y arriver, en restant dans la logique Husserlienne, il faut changer de perspective, car « *le reflet ne peut être à la fois quelque chose à refléter et rien dans le sens du néant* ».

La théorie de la connaissance trouve encore son sens ici, puisque ce qui n'est pas, est *a priori*. De façon claire, ni la liaison des représentations, ni la nécessité de certains ensembles subjectifs, ni l'irréversibilité temporelle, encore moins le recours à l'infini ne peuvent servir à constituer/reconstituer l'objet comme tel, c'est-à-dire, servir de fondement à une négation ultérieure qui découperait le non-soi et l'opposerait au non-pour-soi. C'est la raison pour laquelle il faut considérer la chose-en-soi comme ce qui, avant toute comparaison, et même toute construction est présent à la conscience comme n'étant pas de la connaissance statistique,

empirique. Il va de soi que cela serait encore une pseudo-transcendance, ce qui serait décrit ici est encore que du pur réductionnisme. Ce rapport originel de présence, comme fondement de la connaissance, reste négatif. Mais comme la négation vient au monde par le pour-soi (selon Husserl), et que la chose-en-soi est ce qu'elle est, surtout dans l'indifférence absolue de l'identité, alors la chose ne peut pas se poser comme n'étant pas le pour-soi de l'en-soi. C'est dire que la négation vient du pour-soi lui-même. Par ce principe, Husserl nous met encore en garde. Pour lui, il ne faut pas concevoir la négation sur le type d'un jugement qui porterait sur la chose-en-soi elle-même, et nierait par le fait même le fait qu'elle soit le pour-soi. Il exprime cette idée en ces termes :

Ce type de négation ne saurait se concevoir que si le pour-soi était une substance toute faite et, même dans ce cas, il ne pourrait émaner que d'un tiers établissant du dehors un rapport négatif entre deux être. Mais par la négation originelle, c'est le pour-soi qui se constitue comme n'étant pas la chose elle-même.⁴¹⁴

Le pour-soi joue alors un grand rôle dans l'affirmation de l'être en-soi. Ce rôle est encore clarifié par Husserl lorsqu'il affirme : « *le pour-soi est un être pour qui son être est en question dans son être en tant que cet être est essentiellement une certaine manière de ne pas être un être qu'il pose du même coup comme autre que lui* »⁴¹⁵. De cette affirmation, la connaissance apparaît donc comme un mode d'être. Ainsi, « *le connaitre* » n'est ni un rapport établi après coup entre êtres, ni une activité de l'un de ces deux êtres, encore moins une qualité, une propriété, une vertu. C'est donc l'être même du pour-soi, en étant qu'il est présence à ... c'est-à-dire, en tant qu'il a à être son être, en se faisant ne pas être un certain être qu'il est présent. Comme le note encore Husserl : « *le pour-soi ne peut être que sous le mode d'un reflet se faisant refléter comme n'étant pas un certain être* ». Ce qu'il faut absolument éviter dans la transcendance, c'est la négation de l'affirmation, c'est le néant. Nous avons donc l'impression que, apparence et être signifient la même chose, puisqu'en réalité, le pour-soi a l'être de son apparence. Cette confusion amène une fois de plus Edmond Husserl dans une logique qui consiste à établir la différence entre l'apparence et l'être :

Pour se constituer soi-même comme n'étant pas tel être, il faut préalablement avoir, de quelques manières que ce soit, une

⁴¹⁴ : Husserl, cité par Jean Paul Sartre in *l'être et le néant*, P. 210

⁴¹⁵ : *Ibidem*

*connaissance de cet être, car je ne puis juger de mes différences avec un être dont je ne sais rien. Il est bien certain que dans notre existence empirique, nous ne pouvons savoir en quoi nous différons d'un japonais ou d'un anglais, d'un ouvrier ou d'un souverain avant d'avoir quelques notions de ces différents êtres*⁴¹⁶.

Il n'existe donc pas empiriquement, l'étude d'une ontologie qui doit rendre compte de toute expérience possible, et qui vise d'ailleurs à établir l'ultime possibilité d'une intuition sensible. Au contraire, ce qui rend toute expérience possible, c'est avant tout, un surgissement *a priori* de l'objet pour le sujet, ou alors, puisque le surgissement originel du pour-soi comme présence à l'objet qu'il n'est pas. La transcendance s'éprouve, elle ne se prouve pas. Elle relève de l'expérientiel et non d'une donnée entièrement close sur l'être, le non-être, le soi, le non-soi.

Nous pouvons dire que la négation interne est un lieu ontologique sur le plan concret. Cela se justifie par le fait que dans la négation interne, le pour-soi est écrasé sur ce qu'il nie précisément. Or, les qualités niées sont précisément ce qu'il y a de plus présent au pour-soi ; c'est d'elle qu'il tire sa force négative et qu'il la renouvelle perpétuellement. Dans un tel état d'esprit, il faut les voir comme un facteur constitutif de son être, car, il doit être là-bas hors de lui sur elles ; c'est dire en fait que c'est l'en-soi, la chose qui est là, et en dehors d'elle il n'y a rien. Sinon ; un vide selon les termes de Jean Paul Sartre, un néant qui ne se distingue de la chose que par une pure négation dont cette intuition fournit le contenu même. Par ailleurs, la difficulté que rencontre le matérialisme à dériver la connaissance de l'objet vient de ce qu'il veut produire une substance à partir d'une autre substance. Seulement, selon Sartre, cette difficulté ne saurait s'arrêter, puisque nous affirmons qu'il y a, en dehors de l'en-soi, rien, sinon, un reflet de ce rien, ce rien étant lui-même polarisé et définit par l'en-soi, en tant qu'il est néant précisément de cet en-soi, pour ainsi dire, le rien individualisé qui n'est rien que parce qu'il n'est pas l'en-soi.

Dès lors, dans le rapport existentiel entre la négation interne de la connaissance et l'en-soi, c'est « *l'en-soi en personne qui est pôle concret dans sa plénitude et le pour-soi n'est rien d'autre que le vide où se détache l'en-soi* ». C'est dire aussi que, le pour-soi est hors de lui dans l'en-soi, puis qu'il se fait définir parce qu'il n'est pas. Le lien premier de l'en-soi au pour-soi

⁴¹⁶ : *Ibidem*

est donc un lieu d'être. Si nous nous référons à Jean Paul Sartre, ce lien n'est ni un manque, ni une absence. Dans le cas précis de l'absence ; il faut se faire déterminer par un être qui n'est pas moi, et aussi que je ne suis pas. Ce qui me détermine est alors comme un creux au milieu de ce que Sartre appelle « *la plénitude empirique* ». Par contre, dans l'ordre de la connaissance (la connaissance prise au sens du lien d'être ontologique), l'être que je ne suis pas, représente la plénitude absolue de l'en-soi. Si je suis au contraire le néant, l'absence qui se détermine à l'existence à partir du plein est mon être. Cela signifie que, dans ce type d'être qu'on appelle « *le connaitre* », le seul être qu'on puisse rencontrer est celui qui est d'ailleurs perpétuellement là, c'est le connu. La conséquence à ce niveau est que, « *le connaissant n'est pas, il n'est pas saisissable* » ; il n'est alors rien d'autre que, ce qui fait qu'il y a un être-là du connu, mieux, une présence. Car, de lui-même, « *le connu n'est ni présent ni absent, il est simplement, il est transcendant* ». Il faut donc reconnaître que, cette présence du connu est présence à rien, puisque le connaissant est pur reflet d'un n'être pas, elle paraît donc à travers la translucidité totale du connaissant, à en croire Jean Paul Sartre, comme présence absolue. Le point essentiel est que l'exemplification psychologique et empirique de cette relation originelle nous est fournie par les cas de fascination. Jean Paul Sartre pense dans ce cas que

*Le connaissant n'est absolument rien qu'une pure négation, il ne trouve ni ne se récupère nulle-part ; il n'est pas précisément, tel objet fascinant. Dans la fascination il n'y a plus besoin d'interroger la qualification de l'objet. Il n'y a qu'un objet géant dans un monde désert.*⁴¹⁷

Et pourtant, dans la logique de la transcendance, l'intuition fascinée n'est aucunement fusion avec l'objet. La condition que donne Sartre pour qu'il ait fascination, c'est que l'objet s'enlève avec un relief absolu sur un fond de vide, c'est-à-dire que le « *je* » soit précisément négation immédiate de l'objet et rien que cela. C'est rien que cela et encore cette négation pure que nous rencontrons à la base des intuitions panthéistiques que Jean Jacques Rousseau a parfois décrits comme « *des événements psychiques concrets de son histoire* ».

Rousseau déclare alors qu'il se « *fondait avec l'univers, et que le monde seul se trouvait soudain présent comme présence absolue et totalité inconditionnelle* ». C'est à partir de Heidegger que nous pouvons comprendre l'être dans le monde de Jean Jacques Rousseau ; cette

⁴¹⁷ Jean Paul, Sartre, *Op.cit.*, P. 213

présence totale et déserte du monde qu'il décrit. Nous admettons par hypothèse qu'en ce moment précis, il n'existait rien d'autre en dehors du monde. Mais Rousseau semble admettre qu'il y a eu en ce moment fusion entre le monde et la conscience. Si tel est le cas, cette fusion signifierait la solidification du pour-soi en en-soi et, ipso facto, la disparition du monde de l'en-soi comme présence. Or, comme nous l'avons vu avec Arthur Schopenhauer, il n'y a rien de plus que le monde, dans l'intuition panthéistique, sauf ce qui fait que l'en-soi est présent comme monde, c'est-à-dire une négation pure qui est conscience non-thétique de soi comme négation. Et à notre avis, la connaissance n'étant pas absence mais présence, il ne peut y avoir une séparation entre le connaissant et le connu. Bergson définit l'intuition comme étant la présence immédiate du connu au connaissant, mais lui-même n'a pas marqué un temps d'arrêt sur le concept de « *immédiat* ». Pour Jean Paul Sartre, l'immédiateté est l'absence de tout médiateur. Cela va de soi ! Sinon le médiateur serait connu et non le médiatisé. Seulement, n'ayant pas d'intermédiaire, il faut que nous repoussions à la fois la continuité et la discontinuité comme type de présence du connaissant au connu. Mais Sartre n'admet pas qu'il y a continuité du connaissant au connu, auquel cas, elle suppose un terme intermédiaire qui soit à la fois connaissant et connu, ce qui supprime l'autonomie du connaissant en face du connu en engageant l'être du connaissant dans l'être du connu.

A ce niveau, la structure de l'objet disparaît, puisqu'en réalité, l'objet exige d'être nié absolument par le pour-soi, en tant qu'être du pour-soi. Mais ; il ne faut pas également considérer le rapport originel du pour-soi à l'en-soi comme un rapport de discontinuité. S'il est vrai que la séparation entre deux objets discontinus est un vide, c'est à dire un rien (l'être et le néant), ce rien est un rien réalisé, devenu l'en-soi. Pour Sartre, ce rien substantisé est comme tel une épaisseur non-conductrice ; il détruit l'immédiat de la présence, car étant devenu quelque chose en tant que rien. Alors dans ce cas, la présence du pour-soi à l'en-soi ne pouvant s'exprimer ni en termes de continuité ni en termes de discontinuité, est pure identité niée. Cette négation advient du fait de la mauvaise interprétation de la connaissance. Si je dis par exemple : le stylo n'est pas le cahier. Cahier et stylo sont des objets déjà constitués dont l'être en-soi fera le support du jugement de négation. Mais dans le cas du rapport « connaissant-connu », il n'y a justement rien du côté du connaissant qui puisse faire le support de la négation. Jean Paul Sartre justifie cette idée lorsqu'il affirme :

Il n'y a aucune différence, aucun principe de distinction pour séparer en-soi le connaissant du connu. Mais dans l'indistinction totale de l'être ; il n'y a rien qu'une négation qui n'est même pas,

*qui a à être, qui ne se pose même pas comme négation. En sorte que la connaissance, finalement, et le connaissant lui-même ne sont rien, sinon le fait qu'il y a de l'être, que l'être – en – soi se donne et s'enlève en relief sur le fond de ce rien. En ce sens nous pouvons appeler la connaissance la pure solitude du connu.*⁴¹⁸

Pour lui, le phénomène originel de connaissance n'ajoute rien à l'être et ne crée rien. Par lui, l'être n'est pas enrichi, car la connaissance est négativité pure. Le fait qu'il ait de l'être n'est pas une détermination interne de l'être. Tout dévoilement d'un caractère positif de l'être est la contre-partie d'une détermination ontologique du pour-soi dans son être comme négation/négativité pure. Nous parlons d'une relation par nature, puisque c'est par et dans l'extension de l'en-soi transcendant que le pour-soi se fait annoncer et réalise sa propre inextention. Le pour-soi, si nous pouvons le dire ainsi ne saurait être inétendu d'abord pour entrer en suite en relation avec un être étendu ; car le concept d'inétendu ne saurait avoir de sens par soi ; il n'est rien que négation de l'étendue. Si impossiblement l'on pourrait supprimer l'étendu des déterminations dévoilées de l'en-soi, le pour-soi ne saurait également demeurer à l'impossible non supprimé, pris pour accordé le volet spacial/spatial. Au final, l'étendue reste une détermination transcendante que le pour-soi a à appréhender dans la mesure exacte où il se nie lui-même comme étendue.

Nous devons donc comprendre pourquoi, Jean Paul Sartre pense que le terme le plus adéquat pour éviter l'amalgame et signifier le rapport interne de connaître et de l'être est justement le mot « réaliser ». Réaliser un projet c'est lui donner de l'être. Toutefois ; on peut aussi réaliser sa situation, parce qu'on la vit, tout comme on peut réaliser la gravité d'une action, un accident, la chute potentielle d'une entreprise. Voilà le sens donné à la transcendance de l'être, l'être là, l'être de l'être, l'être dans le monde. Ainsi, la connaissance peut prendre ici une autre ampleur analytique : connaître c'est réaliser aux deux sens du terme. Connaître c'est faire apparaître l'être, c'est faire qu'il existe quelque chose, plutôt que rien. Et ce rien qui désigne encore l'être anéanti. Le néant d'être reste alors l'expression par excellence de l'être ; l'être pris dans le sens du devenir, de la transcendance.

La transcendance signifie alors la négation interne et réalisante qui dévoile l'en-soi en déterminant le pour-soi dans son être. Plus loin, nous pouvons faire la remarque selon

⁴¹⁸ *Ibidem.*

laquelle c'est le pour-soi qui peut déterminer ce qui ou non doit être tenu pour existant, et de ce fait, réalise l'existant pour autant qu'il veut s'imposer au non-être. C'est la raison pour laquelle le pour-soi ne peut être que ce qu'il est plutôt que ce qu'il n'est pas. En ce sens, du fait que le pour-soi se dévoile en tant qu'existant, la négation devient seconde.

De la transcendance originelle, disons que tout est présence à l'être. Mais cette présence à l'être est-elle présence à tout être ? Une telle affirmation peut nous conduire dans l'erreur, ce que Jean Paul Sartre appelle la présence absente de l'être. Pour lui, une totalité suppose un rapport interne d'être entre les termes d'une quasi multiplicité, de la même façon qu'une multiplicité suppose, pour être cette multiplicité, un rapport interne totalisateur entre ses éléments ; pour ainsi dire, l'addition elle-même devient un acte synthétique. C'est dire que, la totalité elle-même ne peut venir aux êtres que par un être qui a à être en leur présence sa propre finalité/totalité. C'est précisément le cas du pour-soi, totalité-détotalisée, qui se temporise dans un inachèvement perpétuel. 'En réalité, c'est le pour-soi dans sa présence à l'être qui fait qu'il soit tout être. Et même dans la quête de la réalité de l'être, il faut comprendre que le pour-soi joue un rôle fondamental.

Les phénoménologues s'accordent d'ailleurs pour dire que le pour-soi se réalise comme présence réalisante à l'être, sur le fond originel d'une présence réalisante à tout. S'il est donc vrai que la totalité est en relation interne avec l'ontologico-ontique, alors il reste également vrai que cet être ontologique ne peut se dévoiler que dans les cadres spécifiques. Le néant étant tout possibilisme à exclure, entant que la présence de l'être et de l'en-soi, reste présence de l'être et de l'en-soi, parce que le pour-soi est donateur de sens.

Dans son « *monde* » justement, Arthur Schopenhauer parle d'une perception qui s'articule sur le fond ontologique de la présence au monde et le monde lui-même se dévoile concrètement comme fond de chaque perception singulière. La question du surgissement du pour-soi en pareille circonstance mérite d'être posée et/ou clarifiée. Car, la présence de l'être peut faire qu'il ait à la fois un tout (l'être) et un rien (le néant). Pourtant, à bien y observer, la présence du pour-soi à l'être comme totalité advient du fait que, celui-ci, sur le mode d'être n'est pas, et que ce qui n'est pas est. Qu'on se trouve dans l'unité, ou dans la totalité, « *l'être se tient devant lui comme tout ce que le pour-soi n'est pas* ». La négation originelle disons nous, est en fait, une négation radicale.

Dans cette lancée, le pour-soi qui se tient devant l'être comme sa propre totalité, étant lui-même le tout de la négation, est négation du tout. C'est du moins ce qui ressort de l'analyse de Sartre. Pour lui, le pour-soi assure de façon paradigmatique la continuité de l'être, et de ce fait, abolit le néant pour autant qu'il veuille s'imposer comme absence de l'être. Voilà pourquoi la phénoménologie commence par invalider, ce qui était reconnu jusqu'à elle comme néant. A l'énoncé de cette présence de l'être, l'être dans le monde, Jean Paul Sartre pense encore que, « *la totalité achevée ou le monde se dévoile comme donnée constitutive de l'être de la totalité inachevée par qui l'être de la totalité surgit à l'être* »⁴¹⁹. Cela signifie que, c'est par le monde, que le pour-soi se fait annoncer à lui-même comme totalité détotalisée ; ce qui veut dire en effet que « *par son surgissement même, le pour-soi est dévoilement de l'être comme totalité en tant que le pour – soi a à être sa propre totalité sur le mode totalisé* »⁴²⁰

C'est-à-dire ici que, si le sens du pour – soi est dehors dans l'être, alors c'est par lui que le sens de l'être apparaît. Ainsi, affirmer le néant, reviendrait à favoriser un type d'être, caractérisé par l'absence totalisante et la présence inavouée. Or, la totalisation de l'être n'ajoute absolument rien à l'être. C'est tout simplement la manière dont l'être se dévoile comme n'étant pas le pour – soi, en d'autres termes, c'est la manière dont il Ya de l'être. Cette totalisation paraît hors du pour – soi, échappant à toute atteinte, de la même façon que l'être régulé en principe régulier se manifeste dans son rapport au monde. Le spectre le plus affligeant en pareille circonstance, est la tendance du pour soi dans l'être à vouloir nier l'être et se nier en même temps pour former le non – être, la négation de la négation. Ce n'est pas en comptant deux ou trois tasses sur la table qu'on touche l'essence ou la nature de chaque tasse ; autrement dit le dévoilement de l'être dans sa totalité n'est pas l'atteinte de l'être. À coup sûr, nous allons entrer dans une représentation subjectiviste et subjectivée de l'être – en – soi et de l'être – pour – soi. Car, ce n'est que par lui que la subjectivité reste possible.

Mais alors, en admettant que le pour – soi symbolise le néant, l'interrogation suivante de Leibniz nous paraît une fois de plus pertinente : pourquoi ya – t – il quelque chose plutôt que rien ? Ce quelque chose qui existe, c'est l'être. Martin Heidegger, semble être plus précis et concis, lorsqu'il compare l'être au monde. Pour lui, la connaissance, c'est le monde. Sur cet aspect précis de la question, il affirme :

⁴¹⁹ : *Ibidem.*

⁴²⁰ *Ibidem.*

La connaissance c'est le monde ; le monde et, en dehors de cela rien. Seulement ce rien n'est pas originellement ce dans quoi émerge la réalité humaine. Ce rien est la réalité humaine elle – même ; comme la négation radicale par quoi le monde se dévoile. Et certes, la seule appréhension du monde comme totalité fait apparaître du côté du monde un néant qui soutient et encadre cette réalité totale. C'est même ce néant qui détermine la totalité comme telle en tant que le rien absolu qui est laissé en dehors de la totalité. C'est bien pour cela que la totalité ou la totalisation n'ajoute rien à l'être, puisqu'elle est seulement le résultat de l'apparition du néant comme limite de l'être.⁴²¹

Cela signifie que, la réalité humaine, est ce par quoi l'être se dévoile. Ce dévoilement est dévoilement total. Dit autrement, la réalité humaine est ce qu'il fait qu'il n'y a rien en dehors de l'être, pour parler comme Leibniz. Ce rien est alors possibilité qu'il y avait un par – delà du monde, en tant que deux choses chez martin Heidegger : soit la possibilité dévoile l'être comme monde (1) soit alors la réalité humaine a à être cette possibilité, constituant avec la présence originelle le circuit de l'ipséité (2).

Par ailleurs, disons aussi que la réalité humaine n'est totalité qu'en tant qu'elle échappe, par toutes les autres négations, à la négation concrète qu'elle est précisément. Pour Heidegger, son être ne peut être sa propre totalité que dans la structure partielle qu'il est ; au cas contraire, il serait ce qu'il est simplement et ne pourrait aucunement être considéré comme totalité ou comme non – totalité. Nous retrouvons cette analyse aussi dans l'ontologie de l'être sartrien même dans la phénoménologie Husserlienne. La chose – en soi, que Husserl nomme encore l'être-en soi, entre dans une perspective universelle. A partir de son statut épistémologique elle se manifeste comme phénomène, (Husserl) comme monde (Schopenhauer) et aussi comme Dasein (Heidegger). Mais davantage, Jean Paul Sartre insiste sur le dévoilement de l'être par le pour-soi. Il précise alors que, le pour-soi n'est pas le monde, la spatialité, la permanence et encore moins la matière. C'est au contraire, sa manière de ne pas être tout ceci, d'avoir à les être sous une autre forme. Nous revenons encore sur la négation de la négation, qui détermine l'être dans son monde. Une négation qui, par ce que radicale, causerait l'absence totale de l'être. Or, ontologiquement, l'être se fond dans le monde, se vulgarise, surgit et se dévoile. Voilà ce

⁴²¹ Heidegger, *Op.cit.* P.P. 217 – 218.

qui explique le caractère ambigu du monde qui se dévoile à la fois comme totalité synthétique et comme collection purement additive des existants. Le monde s'offre comme « *Synchrétisation indifférentielle* » C'est-à-dire, néantisation concrète et présente. Mieux encore, le monde paraît toujours à s'ouvrir comme une boîte pour laisser apparaître un ou plusieurs existants, surtout au sein de l'indifférenciation du fond, ce qui fait de lui l'être du néant on le néant d'être. Dans tel ou tel milieu, le néant pourrait signifier la fin, le non-être. Est néantisé, ce qui, pour la plupart des cas, obéit à la négation. Il va de soi qu'il s'agit d'un pseudo-néant, puisque, ce qui est décrit ici, n'est encore que de l'existence. L'existence de l'espace par exemple est la preuve que le pour-soi en faisant qu'il y ait de l'être n'ajoute rien à l'être. L'existence-en-soi est alors une idéalité synthétisée de l'être. Parler de l'être dans le monde c'est donc faire une belle tautologie, puisque le monde est déjà l'être en-soi. Contre Kant, Jean Paul Sartre fait remarquer qu'il est absurde et vain de concevoir l'espace comme une forme imposée par la structure *a priori* de notre sensibilité aux phénomènes. Il justifie cette position lorsqu'il affirme :

L'espace ne saurait être une forme car il n'est rien, il est au contraire, la marque que rien, sinon la négociation, et encore comme type de rapport externe qui laisse intact ce qu'il unit, ne peut venir à l'en – soi par le pour – soi, quant au pour – soit, s'il n'est pas l'espace , c'est qu'il s'appréhende précisément comme n'étant pas l'être en – soi en tant que l'être – en – soi , quant au pour soi , s'il n'est pas l'être en – soi , en tant que l'être – ensoi se dévoile à lui sur le mode d'extériorité qu'on nomme l'étendue.⁴²²

Entre la fin du XIXe et le début du XXe siècle, les philosophes commencent à comprendre qu'on ne peut pas échapper au solipsisme si l'on envisage d'abord le moi – même et par la suite autrui, sous l'aspect de deux substances séparées. comme le note encore opportunément Jean Paul Sartre « *toute union de ces substances, en effet, doit être tenue pour impossible* » nous devons donc comprendre pourquoi , l'examen des théories modernes nous révèle un effort pour saisir au sein même des consciences une liaison fondamentale et transcendante à autrui , suivant la perspective sartrienne , qui serait constitutive de chaque conscience dans son surgissement même . Seulement si l'on paraît abandonner le postulat de la négation externe, il faut ipso facto conserver sa conséquence essentielle, si vous voulez

⁴²² : *Op.cit* ; P. 220.

l'affirmation que ma liaison fondamentale à autrui est réalisée par la connaissance. Dans la *phénoménologie*, Husserl se préoccupe de réfuter le solipsisme. La même représentation se retrouve dans les *méditations cartésiennes*. Il pense justement y parvenir en montrant que, le recours à autrui est condition indispensable de la constitution indispensable de la constitution du monde. Il s'agit pour nous de déterminer la quintessence de sa pensée sans pour autant entrer dans les moindres détails.

Selon Edmond Husserl, le monde tel qu'il se révèle à la conscience est inter monadique, c'est donc dire que, autrui n'y est pas seulement présent comme telle apparition concrète et empirique, mais aussi comme une condition permanente de son unité et de sa richesse. Ainsi autrui est toujours là comme une couche de significations constitutives qui apparaît à l'objet même que je considère. Ceci pose un sérieux problème de l'objectivité. Selon l'auteur puisque notre "moi" psychophysique est contemporain du monde, fait partie du monde et tombe avec le monde sous le coup de la réduction phénoménologique, alors autrui apparaît comme nécessaire à la constitution même de ce moi. C'est dire que, mon Ego empirique et l'Ego empirique d'autrui apparaissent en même temps dans le monde. Dès lors, la signification générale d'« autrui » est et devient nécessaire à la constitution de l'un comme de l'autre de ces ego. C'est ce qui influence le jugement chez Kant.

Il se refuse de prendre en compte l'idéal de pensée qui pose l'absolu au fondement de la connaissance transcendantale. Pour lui, chaque objet, loin d'être constitué par une simple relation au sujet, apparaît dans l'expérience concrète comme polyvalent, et se donne de façon originelle, comme possédant des systèmes de références à une pluralité indéfinie de consciences. Pour lui, si l'on s'entient à l'analytique des concepts, c'est sur la table, sur le mur qu'autrui se découvre à moi, comme ce à quoi se réfère perpétuellement l'objet considéré. C'est vrai que ces vues réalisent un progrès au niveau précis des doctrines classiques. Car, la chose – ustensile par exemple (selon l'exemple de Kant) renvoie dès sa découverte à une pluralité / un plurisme de pour - soi. Mais il faut également admettre que la signification d'autrui ne peut venir de l'expérience encore moins d'un raisonnement par Analogie. Cela émane au contraire du concept. Si tel est le cas, Kant n'est pas très en marge, puisque Husserl d'une manière ou d'une autre le rejoint. En réalité, si mon Ego empirique n'est donc pas plus sûr que celui – d'autrui, alors, Husserl conserve le sujet transcendantal qui est radicalement distinct et qui ressemble beaucoup au sujet Kantien. Pour nous, il n'est pas question d'identifier l'aspect parallèle des Ego, empiriques, qui d'ailleurs ne fait de doute pour personne, mais notre préoccupation réside au niveau du monisme sujet – objet, qui présente comme fait, les sujets

transcendants. Nous voulons exclure autrui, dans le cadre des sujets empiriques, dans une rencontre dans le sens de l'expérience. Pour Kant, « *c'est le sujet transcendantal auquel ce personnage renvoie par nature* » or le véritable problème reste celui de la liaison des sujets transcendants par – delà l'expérience.

Pour Husserl autrui est comme une catégorie supplémentaire qui permet de constituer un monde, non comme un être réel existant par-delà ce monde. Et si la catégorie d'autrui impliquait dans sa signification l'autre côté du monde ? Peut-être il aurait valeur d'hypothèse possibilisante, une série infinie d'opérations qui nous permettent de définir l'être. Nous retrouvons alors à ce niveau d'analyse cette distinction de principe entre autrui et moi – même qui ne vient forcément pas de l'extériorité, et qu'une connaissance valable de l'intériorité ne peut se faire qu'en intériorité ; ce qui rend caduque l'idée de substance même de l'être. Husserl embarrasse aussi avec sa philosophie des essences. Car, il est difficile d'avoir une intuition pleine d'une absence. L'être se manifeste, tout comme la présence de quelque chose, autrui symboliquement utilisé comme mesure et apparition du transcendantal. Il faut être dans le monde en gardant l'identité de l'être. Si dans le monde, je comprends mon identité psychophysique, le solipsisme ne doit donc pas être présence à ou de quelque chose. L'existence du monde est mesurée, ajoutera alors Husserl, par la connaissance que j'apprends ; c'est logique qu'il ne saurait en aller autrement pour l'existence d'autrui. En évitant un anachronisme, l'identité de l'être nous plonge dans une sorte de dialectique intemporelle ; Hegel donne alors la solution au problème de l'être, dans la première partie de la *phénoménologie de l'esprit*. Il réalise alors un progrès très important sur ce que disait Husserl. Pour le penseur de l'histoire ce n'est plus, en effet à la constitution du monde et mon ego empirique que l'apparition d'autrui est indispensable ; c'est à l'existence même de ma conscience, comme conscience de soi. Admettons donc à la suite de Husserl que le médiateur c'est l'autre. L'autre apparaît avec moi – même puisque la conscience de soi reste identique avec – elle – même par l'exclusion de tout autre il faut donc revenir sur la pluralité des consciences. Celle – ci est réalisée sous forme d'une double et réciproque relation d'exclusion. Nous voilà donc en présence du lien de négation par intériorité que nous réclamions et nous récurions dans la philosophie de Hegel.

La théorie de Husserl est pourtant claire « *aucun néant externe et en – soi ne sépare ma conscience de la conscience d'autrui, mais c'est par le fait même d'être moi que j'exclus l'autre* » c'est dire que, les consciences sont directement portées les unes sur les autres dans une lubrication réciproque de leur être. Cette représentation permet à Jean Paul Sartre de définir l'autre comme étant une conscience autre que la mienne c'est - à dire, un moi, qui n'est pas

moi, et que je ne suis pas. Alors, ce moi se donne comme objet inessentiel, avec un caractère surtout de négativité. C'est vrai en même temps que cet autre reste une conscience de soi, c'est-à-dire qu'il m'apparaît comme un objet ordinaire, immergé dans l'être de la vie. Les concepts de « *concret* » et « *d'immédiat* » laissent entendre qu'autrui est pour moi l'être dont je suis l'objet. Il faut donc placer Hegel avec sa phénoménologie sur le terrain non plus de relation réciproque qu'il définit : c'est la dialectique du particulier et de l'universel ; dit autrement, « le *saisissement de soi de l'un dans l'autre* ». Il va donc de soi que c'est l'opposition de l'un à l'autre qui conduit et induit la présence du pour – soi. Car, il faut affirmer à la fois contre l'autre et vis-à-vis de l'autre le droit d'individualité. Nous devons donc comprendre pourquoi le fameux « *cogito* » ne peut être le point de départ de la philosophie puisque, réellement, il existe quelque chose avant la pensée. L'apparition du Cogito est donc conditionnée par la reconnaissance de l'autre. Autrement dit, c'est l'existence de l'autre qui rend le Cogito possible comme le moment abstrait ou le moi se saisit comme objet. Dès lors, ce que Hegel nomme l'être pour l'autre devient un moment nécessaire du développement de la conscience de soi. Aussi, doit – on admettre que, le chemin de l'intériorité passe par l'autre. Mais comme nous l'avons déjà dit, avec Jean Paul Sartre, l'autre n'a d'intérêt pour moi que dans la mesure où il est un autre moi, un moi, c'est-à-dire en tant que je suis objet pour lui. La valeur de la reconnaissance de l'autre dépend alors de mon moi, et celle de la reconnaissance du moi par l'autre. Si l'autre me saisit alors comme lié à un corps et immergé dans la vie, alors le moi symbolise simplement l'autre. Il peut y avoir confusion au niveau du caractère essentiel / essentiellement potentiel de l'être. Cette confusion / risque en même temps trouve son point d'achèvement dans la dialectique du maître et de l'esclave.

Hegel retrouve la raison, du moins sa lucidité, puisque dans la présentation, la conscience dépendante est celle dont le caractère primordial est de n'exister que pour une autre. Dans la lutte des consciences, l'autre fait abstraction de mon être sensible, par contre, l'autre préfère risquer sa vie et affirme sa liaison à la forme objective. L'essence se trouve donc au niveau de la liberté. Cette dialectique va donc profondément influencer Karl Marx. Pour éviter les longueurs, nous nous refusons d'entrer dans les détails. 'Rappelons simplement que l'esclave est la vérité du maître ; mais cette reconnaissance unilatérale et inégale est insuffisante. Car, la vérité de sa certitude de soi est pour le maître, une conscience inessentielle. La conséquence à ce niveau est que le maître n'est pas certain de l'être pour soi en tant que vérité. À notre sens, pour atteindre cette vérité, il faudrait phénoménaliser l'esprit de l'esclave. La phénoménalité ici est donc conçue comme « *un moment dans lequel le maître fasse vis-à-*

vis de l'autre ce qu'il fait vis-à-vis de soi »⁴²³ cette opération faite, paraîtra la conscience de soi générale qui se reconnaît dans d'autres consciences de soi et qui est à la fois, identique avec elles, et identiques avec elle – même. Hegel fait donc dépendre l'autre en mon être. Il affirme d'ailleurs que, « *je suis un être pour – soi qui n'est pas pour – soi que par un autre* » Puisque le doute en lui – même implique une conscience qui existe pour soi, l'existence de l'autre conditionne alors ma tentative pour douter d'elle-même, au même titre que chez Descartes mon existence coordonne le doute méthodique. Le penseur l'histoire met par cette analyse hors du combat, et ce de façon définitive, le solipsisme.

En guise de résumé, nous sommes passé de Husserl à Hegel, ce passage nous permet d'entrevoir que la négation qui constitue autrui est directe, interne et surtout réciproque. Il faut donc prendre chaque conscience au plus profond de son être. Le problème reste posé au niveau de l'être intime, ce que Hegel nomme le « *je* » universel et transcendantal. Husserl parlait de l'être du pour-soi. S'il faut opposer à mon être, l'être pour-autrui, alors l'être pour autrui apparaît comme une condition nécessaire de mon être pour moi-même. Certes, Hegel semble plus pertinent au niveau du dévoilement de l'être, puisqu'il pose la question de l'être des consciences. Il étudie avec beaucoup de précautions l'être pour-soi et l'être pour autrui, et aboutit à la réalité absolue de l'être. Dans le cadre de notre travail, il est non certain et moins clair que ce problème ontologique reste partout formulé en termes de connaissance. Hegel dans la lutte des consciences veut tout simplement transformer sa certitude en réalité/vérité. Dans ce sillage, la vérité reste possible à condition que ma conscience devienne objet pour l'autre en même temps que l'autre devient objet pour la mienne. D'où la question suivante posée par l'idéalisme que nous étudions : suivant le principe de l'idée, comment peut-il être un objet pour moi ?

C'est difficile de répondre à cette question en sortant du vaste ensemble de l'idéalisme. C'est encore la connaissance dans sa théorie qui est théorisée ici, en tant que mesure de l'être. Cette réponse semble anodine, mais génère un sens qui mérite peut-être une attention : « *S'il y'a un moi en vérité pour qui l'autre est objet, c'est qu'il y'a un autre pour qui le moi est objet* »⁴²⁴. Nous sommes donc dans le processus de l'abstraction absolue, qui consiste à dépasser toute existence immédiate et qui aboutit à l'être purement négatif de la conscience identique avec elle- même. A bien y observer, le terme même de ce conflit dialectique, en fait,

⁴²³ Hegel, *la phénoménologie de l'esprit*, op.cit. ; P.148.

⁴²⁴ *Ibid.*

la conscience de soi universelle, ne peut et ne saurait s'enrichir au milieu de ses propres avatars. D'ailleurs, dans une critique élaborée par Sartre, « *Elle s'est entièrement dépouillée, et au contraire, elle n'est plus que le je sais qu'un autre ne sait comme moi-même* ». Hegel, théoricien de l'idéalisme absolu, pense alors que, l'être et la connaissance sont identiques. Cette assimilation peut entraîner des conséquences graves. Certaines catégories qui ont une tendance universelle sur le plan de l'identité, n'ont parfois rien en commun avec la conscience au sens transcendantal, si nous admettons l'emprunt de l'idéalisme subjectif. Dans cet idéalisme, l'être de la connaissance de soi ne pourrait admettre une telle assimilation. La connaissance commence avec la réflexion, mais le jeu du « *Reflet-Reflétant* » n'est pas un couple sujet-objet ; fût-ce là, à l'être implicite, dépendance de réponse à son être d'aucune conscience et transcendance à la logique de l'être.

Mais, le mode d'être entretient une relation ici avec l'être en question du soi-même. Cette relation traduit également le mouvement de l'être. Le couple Reflet-Reflétant nous amène à voir comment le monisme sujet-objet apparaît comme un référent dans le criticisme et non comme un jeu à promouvoir. De toutes les façons chez Husserl, la conscience est un être concret et non une relation abstraite et injustifiable d'identité ; elle est ipséité et non siège d'un Ego opaque et inutile. Son être est susceptible d'être atteint par une réflexion transcendantale et il y'a une vérité de la conscience justement étant indépendant d'autrui, laquelle conscience transcendantale qui dans l'ordre de la connaissance, préexiste à sa vérité, c'est dire que, c'est l'être qui mesure la vérité, puisque la vérité d'une intuition réflexive se mesure à sa conformité à l'être.

A ce niveau nous pouvons conclure que la conscience était là, avant d'être connue ; Elle s'affirme en face d'autrui en revendiquant la connaissance de son être, et non l'existence d'une vérité abstraite. Il est donc problématique de concevoir la lutte des consciences comme un jeu anodin. Cette lutte vise la reconnaissance entre les consciences en jeu. Il peut même y avoir duperie au sein de cette lutte, puisque le but enfin atteint serait la conscience de soi universelle, « *L'intuition du soi existant par soi* ». L'on pourrait donc opposer à Hegel Soren Kierkegaard, qui représente de façon paradigmatique, les revendications de l'individu en tant que tel. Son individualisme implique son accomplissement, et réclame d'ailleurs l'explication objective d'une structure qui se veut universelle. Même si pour ce dernier auteur c'est l'être concret et individuel qui remplit l'universel, le particulier reste tout de même le support et le fondement de cet universel. Car, si l'universel n'a aucune signification, c'est justement à cause du repli identitaire du particulier, qui demande pourtant à être reconnu comme tel. Ce qui nous amène

à dresser une fois de plus contre Hegel une accusation double d'optimisme. Dans la théorie de la connaissance et surtout dans l'ontologie de l'être, Hegel paraît pécher par un optimisme épistémologique. Cela se justifie à partir de la vérité de la conscience de soi. Celle-ci peut apparaître, c'est - à dire, qu'elle se réalise sur le plan objectif entre les consciences. Il y'a donc reconnaissance de moi à autrui, et d'autrui à moi. Seulement, la reconnaissance en question peut être simultanée ou réciproque. Ainsi chez Hegel, l'énoncé correct du problème d'autrui rend impossible le passage simple à l'universel. C'est donc dire en effet que, au terme de la dialectique, il doit y avoir une commune mesure entre ce que je suis pour autrui, ce que je suis pour moi, et ce qu'il est pour moi. En même temps, Sartre refuse l'homogénéité de l'être, à proximité de la phénoménologie de Hegel. Pour lui, la relation maître – esclave ne saurait être réciproque. Car la réciprocité doit pouvoir s'établir par essence, et non par pure nécessité. Au cas où la réciprocité existerait par nécessité, il y'a que, soit le moment abstrait de l'identité s'éclipse avec l'être de mon moi, soit alors cet être se manifeste à l'aube dans une symbiose croissante et particulariste, ou alors, au pire des cas « *chacun est absolument pour soi, et individuel en tant qu'opposé à l'autre* »⁴²⁵

Ici, le moment véritablement abstrait de l'identité avec le soi, est donné dans la connaissance de l'autre. Sartre parle à ce niveau de la structure totale. S'il est donc vrai qu'historiquement Hegel est reconnu comme le philosophe de la synthèse, comment concevoir le refus de s'interroger sur les trois éléments qui régissent l'être, à savoir l'être lui – même (vérité), l'en soi et le pour – soi ? En précisant son point de vue dans *la phénoménologie de l'esprit*, l'auteur ne s'est pas demandé si ces trois éléments ne réagissaient pas l'un sur l'autre et de manière à constituer une forme neuve et surtout réfractaire à l'analyse. Nous pouvons être d'accord avec lui, s'il s'agit d'une co – existence du moment abstrait de la vie :

Il faudrait donc que moi ou l'autre, nous risquions notre vie pour que dans l'acte même de s'offrir au danger, nous réalisions la séparation analytique de la vie et de la conscience ; ce que l'autre est pour chaque conscience ; elle – même l'est pour l'autre. Chacune accomplit pour elle-même et en elle-même et à

⁴²⁵ Jean Paul, Sartre, *Op.cit.* ; P.279.

*son tour, par son activité propre, et par l'activité de l'autre, cette pure abstraction de l'être pour - soi*⁴²⁶

Cela signifie avec Sartre que, se présenter comme pure abstraction de la conscience de soi, c'est se révéler comme pure négation de sa forme objective. C'est aussi se révéler comme non lié à la conscience de quelque chose, une existence figée, statique, fixiste et déterminée.

Peut-être dans l'ordre des essences, c'est se révéler comme négation de la vie ; puisque par expérience du risque du danger de mort, la conscience de soi apprend que la vie lui est aussi essentielle que la conscience pure de soi. Dans cette perspective, l'esclave, se saisit de la conscience de soi du maître, en tant que vérité, encore que, cette vérité n'est point encore en adéquation avec l'être. Kant ayant bien suivi sa démarche sur la réflexion relative à l'être, abouti lui – même à une impasse, puis qu'il n'arrive pas à établir la liaison entre les deux régions d'être. Il a donc choisi une très mauvaise perspective pour conduire son enquête. Bien avant lui, Descartes s'était déjà retrouvé en face d'un problème analogue lorsqu'il dut s'occuper des relations de l'âme avec le corps. Selon lui, il fallait rechercher la solution sur le terrain de fait où s'opérait l'union de la "substance pensante" avec la " substance étendue, c'est-à-dire dans l'ordre imaginaire. Ce que l'on peut retenir est qu'il ne faut pas séparer les deux termes, pour enfin revenir les rejoindre ; pour reprendre les propos de M. Laporte, c'est à cause de l'abstraction qu'on pense l'absolu, qu'on intuitionne le réel et qu'on fait exister les points isolés. Par opposition, le concret est une totalité qui peut exister par – soi seule. Edmond Husserl semble partager ce point de vue ; il prend par exemple l'idée selon laquelle, le rouge est un abstrait, puisque la couleur ne saurait exister sans la figure. Or, la chose temporo – spatiale, avec toutes ses déterminations, est aussi un concret. Si une telle idée est admise, alors la conscience devient un abstrait qui révèle en elle – même une Ontologie Originale vers le soi, l'en – soi si vous voulez, et, réciproquement, le phénomène est un abstrait aussi puisqu'il doit paraître à la conscience. Le concret c'est alors, la totalité synthétique dont la conscience comme le phénomène, ne constituent que des moments.

L'indétermination de l'être s'explique aussi par cette tendance à penser que le concret c'est l'homme dans le monde, surtout avec cette – union / unité spécifique de cet homme au monde. Dans *L'être et le temps*, Martin Heidegger parle de « *l'être dans le monde* ». Il interroge

⁴²⁶ *Ibidem*, P. 279.

l'expérience spirituelle, puisque Kant revenait déjà sur les conditions de possibilité de cet être. Il faut donc effectuer à la lumière de Heidegger une réduction phénoménologique, (le concept prend l'ampleur avec Husserl), qui consiste à réduire le monde à l'état de « *corrélatif noématique de la conscience* ».

En fait chez Heidegger, cet exercice est tout simplement un commencement qui délibère l'abstrait. Suivant le système spinoziste, on ne peut atteindre la substance par la sommation infinie des modes, en fait, de ses modes. Par exemple, la relation des régions d'être est un jaillissement primitif qui fait partie de la structure même de ces êtres. Nous pouvons pourtant la découvrir dès la première étude sur ce que Kant appelle le phénomène. Pour prouver l'indétermination de l'être en soi, la chose en soi, il faut ouvrir les yeux et interroger en toute transposition totale, la présence de l'homme dans le monde. Encore que l'homme dans le monde reste synthétique si nous accordons le concept à Heidegger. Son rapport avec ce monde est un rapport idéal de transcendance. C'est donc dire que, l'homme dans le monde peut se surpasser puisqu'il Ya un rapport qui les unit ; un rapport de transcendance.

Nous voulons parler des réalités au – delà de la sensation, conditions envisageables subjectivement, et non des réalités objectives qui font le lit dans l'entreprise de type sceptique. On ne peut donc y découvrir aucune réflexion. Il faut pénétrer le monde si nous voulons vraiment le connaître ; dans son sens profond, cela nous mène à la découverte de l'être. La relation homme – monde, pour la clarifier, demande avant tout le choix qui sert de fil conducteur dans toute investigation. Pourtant, depuis l'idée de conscience, l'être ne doit pas faire l'objet d'une confusion il est une attitude interrogatoire. Cela signifie que c'est en questionnant l'être qu'on détermine son indétermination. Du coup, l'être reste indifférent des signes qui l'expriment. C'est sûrement ici le problème de Kant : la question de l'objectivité. Ce qu'il n'aurait pas compris, du moins en ce qui concerne le cadre de nos recherches, c'est que, « *toute question suppose d'abord un être qui questionne et un être qu'on questionne* ». Il ne s'agit pas à ce niveau d'un rapport primitif de l'homme à l'être en – soi, mais, au contraire, cette question se tient dans les limites de ce rapport qui le pré – suppose. L'être interroge alors quelque chose ; cette chose participe à la compréhension de la transcendance. Une transcendance de l'être, qu'on évoquera dans le dernier chapitre de notre travail. Pour le moment, insistons sur le fond d'une familiarité pré – interrogative avec l'être dans son dévoilement et dans sa manière d'être. C'est l'existence de la possibilité objectivement contradictoire qui affirme l'être dans son questionné et nulle part ailleurs. Par erreur d'analyse, l'on pourrait penser ici l'existence

objective d'un non – être. Cela nous ramène à l'analyse faite sur Héraclite, pour qui, « de l'être transcendant, la conduite cherchée est une pure fiction ». (Le non – être est et l'être n'est pas).

Or, le revêt de cette pensée est que, taxer une conduite de pure fiction, c'est tout simplement masquer la négation sans pour autant l'ôter. C'est ce que Kant fait de l'être – en – soi. Il a masqué l'être – en – soi, mais ne l'a pas ôté. D'où l'être est, a été, et sera. Dévoiler la négation c'est affirmer la transcendance même de l'être ; la correspondance avec l'essence et donc son infinitude dans l'espace, et dans le temps. Pour aussi dire avec Heidegger, l'indétermination de l'être c'est aussi, le non – être du savoir en l'homme, c'est-à-dire, possibilité de non être dans l'être transcendant. Ceci étant, la question implique l'existence d'une vérité. Peut – on alors dire qu'il s'agit d'une vérité objective ? Nous ne le pensons pas ! Selon Heidegger, « l'être *est une indétermination, c'est ainsi et non autrement* ». En tant qu'être des lointains, Jean Paul Sartre est plus pertinent lorsqu'il qualifie l'indétermination de l'être comme « le *non – être de limitation* ». Ce type de non – être conditionne alors toute interrogation et, en particulier, l'interrogation métaphysique, qui est précisément notre interrogation. C'est par la saisie de ces interrogations que nous pouvons parvenir à la saisie profonde de notre être, et pouvoir révéler le sens même du devenir. L'indétermination est alors le refus du néant, synonyme d'une possible possibilité permanente du non – être, hors de nous, et en nous, qui conditionne nos questions même sur l'être. D'ailleurs, si le néant donne un sens à l'être par la présence du non – être, c'est encore ce non – être qui nous permet de circonscrire l'être dans son état absolu : comme le pense encore Jean Paul Sartre, « *ce que l'être sera s'enlèvera nécessairement sur le fond de ce qu'il n'est pas* ». Une fois de plus l'être est cela, et en dehors de cela rien ! Cela nous amène à penser qu'il ne s'agit pas seulement de traiter les rapports entre l'être humain et l'être – en soi, mais aussi, les rapports entre l'être avec le non – être et plus aussi le non – être humain avec le non – être transcendant.

L'expérience banale réduite à elle – même ne nous dévoile pas concrètement le non – être. On va donc nous objecter que l'être en – soi ne saurait fournir de réponses négatives puisqu'il est par – delà l'affirmation comme négation. C'est la raison pour laquelle le néant justement tire son origine des jugements négatifs. C'est un concept qui établit l'unité de la transcendance de tous les autres jugements, quant à la qualité de ce qui est jugé. Le néant apparaît alors comme le résultat escompté du contenu de l'être en question. Car l'être – en – soi est plein de positivité. On ne voit pas que notre auteur Kant ait distingué dans sa texture interne l'acte judiciaire négatif de l'acte affirmatif. Selon nous, dans les deux cas, il faut opérer une synthèse de concepts. Cette synthèse devient alors un événement concret et plein de sens à

partir de l'opération d'assemblage entre subjectivité et objectivité. La réalité de l'être – en – soi étant elle – même un fait. Si tel est le cas, il faut être d'accord avec l'auteur de *l'être et le néant*, qui pense que,

*La négation serait au bout de l'acte judiciaire sans être, pour autant dans l'être ; elle est comme un irréel enserrée entre deux pleines réalités dont aucune ne la revendique : l'être – en soi interrogé sur la négation renverrait au jugement, puisqu'il n'est que ce qu'il est et le jugement, entière positivité psychique, renvoie à l'être puisqu'il formule une négation concernant l'être et, par conséquent, il formule une négation concernant l'être et, par conséquent, transcendante ».*⁴²⁷

Le résultat dans cette opération reste du corrélatif noématique ; son esse réside alors l'unité conceptuelle des jugements et le néant ne saurait avoir la moindre réalité si ce n'est celle que les stoïciens par exemple nomment les destinées. La question peut donc se poser ici à l'inverse : la négation comme structure de la proposition judiciaire est – elle à l'origine du néant ? Dit autrement, est-ce le néant en tant que structure du réel qui est à l'origine de la négation et même son fondement ? La question de l'être et de l'humain mérite donc d'être reprise à la base. Il va de soi que le non – être apparaît toujours dans les simples limites d'une attente humaine. On ne pourrait pas nier en bloc que la négation apparaisse sur le fond primitif d'un rapport de l'homme au – monde. C'est pourtant évident. Ainsi, le monde ne découvre pas ses non – êtres à qui ne les a d'abord posés comme des possibilités. Une fois de plus Jean Paul Sartre pense à ce niveau que ce n'est pas pour autant que ces non – êtres doivent être réduits à la pure subjectivité. Pour lui on ne peut donner aucune importance à ce type d'existence, de peur de mettre en hypothèque l'être, son être, et son fondement. Au niveau de l'ontologie phénoménologique, la négation n'est pas seulement une qualité du jugement.

On peut formuler une question par un jugement, sans pour autant réduire la question au jugement. Selon Sartre, c'est une conduite prédicative qui m'amène à interroger du regard, du geste ; et par l'interrogation, je me tiens d'une certaine manière en face de l'être et ce rapport à l'être est un rapport d'être, le jugement n'en est que l'expression facultative. Il faut donc « éviter de faire décoller l'être de sa question essentielle. Nous pouvons adhérer à une modalité

⁴²⁷ L'auteur montre à ce niveau la nuance du néant – d'être et précise l'identité de l'être, son contenu, et détermine sa spécificité, en tant que distinct du non – être, le néant.

de l'être mais pas à la totalité de son – être, le néant, compris ici comme négation puisque l'être interrogé n'est pas pensant mais infini. Il y a donc que si mon auto a une panne, c'est le carburateur, les bougies ou le moteur que j'interroge. Si ma montre s'arrête, j'interpelle l'horloger sur les causes de cet arrêt ; si mon ordinateur ne marche plus, il faut suivre le même procédé avec un informaticien. Toutefois, c'est aux différents mécanismes de l'auto, la montre, l'ordinateur, que les concernés poseront les questions. Ce que chacun de nous attend de l'autre, ce n'est pas un jugement ; c'est un dévoilement d'être sur le fondement de quoi l'on puisse porter un jugement. L'évidence est donc que, si j'attends un dévoilement d'être, c'est dire que je suis préparé par le fait même à l'éventualité d'un non être. Cela signifie quoi concrètement ? Si je questionne le carburateur de mon auto, cela suppose qu'il soit possible qu'il n'y rien à l'intérieur. La question de la transcendance reste alors un interrogé qui met en rapport l'être avec le non – être sur un fond originelle. L'homme est donc au centre de la question, et notre préoccupation c'est son accomplissement. Car, s'il est vrai que celui –ci représente l'être – dans – le – monde, sa destruction est un exercice au succès peu probable. Même dans la succession des événements, il faut toujours un témoin pour qu'il puisse retenir le passé, de manière à le comparer au présent sous la forme justement du « *ne plus* ». C'est dire donc que, en l'absence de ce témoin, il n'ya de l'être, avant comme après. Et si la mort arrive à arracher certains êtres vivants, cette mort ne peut une fois de plus être destruction / anéantissement de l'être.

Elle sera destruction ou anéantissement, si et seulement si cette mort et venue comme telle. Car pour parler de destruction, il faut d'abord un rapport de l'être avec l'être (l'homme à l'être) , synonyme de transcendance. Ainsi, dans les limites de ce rapport, l'homme doit saisir un être comme destructible. Jean Paul Sartre parle encore d'un « *découpage limitatif d'un être dans l'être* », ce qui renvoie encore sur le plan de la vérité à la néantisation. L'être devient fragile seulement s'il porte en lui une possibilité définie de non – être. Or qu'entend-on par fragilité, si ce n'est une certaine probabilité de non – être pour un être donné dans des circonstances déterminées ? Des lors, c'est par l'homme que la fragilité arrive à l'être, puisque sa limitation individualiste et individualisante est condition même de cette fragilité. C'est pourtant à partir de la condition humaine que nous devons entrevoir la nécessité de l'être surtout la promotion de sa présence infinie et indéterminée. Ainsi, l'investigation essentiellement dialectique, s'articule autour de trois points principaux à savoir l'absolu comme connaissance de soi (1), l'absolu comme pression sur le sens (2) et l'absolu comme finalité ultime dans toutes les logiques (3). Dans le cadre de la réalisation de soi, la quête de l'absolu se présente comme la tâche assignée au surhomme, si nous empruntons l'expression à Nietzsche. Peut-on alors

appliquer à l'homme qui a réalisé la connaissance de soi l'épithète de surhomme ? A cette question, nous devons nuancer la réponse. D'une part, l'homme réalisé c'est-à-dire, celui qui a atteint son absolu, répond à sa condition d'homme ; il n'est pas un surhomme mais disons simplement un homme. Cependant, la nuance advient face à l'autre, (le profane) ; Par rapport au profane non libéré, il peut prendre le visage d'un surhomme. Cela voudrait dire que, le sujet connaissant, communiant avec l'universel, ayant franchi les limites d'un monde clos, apparaît privé de parenté par exemple avec le Zarathoustra. Nous tirons cette position de l'analyse du second romantisme de Baudelaire, et surtout de Rimbaud. Dans la perspective Rimbaudiste, la dimension mystique et poétique possède une densité dans laquelle tout se retrouve dans la quête de l'absolu. En outre, l'absolu se vérifie chez Nietzsche avec l'affirmation du surhomme. Le surhomme est vivant parce que Dieu est mort. Brisant les valeurs, se brûlant dans sa propre flamme, portant en soi le chaos pour être capable d'enfanter une étoile dansante, le surhomme agit par la volonté de puissance. La sagesse étant absolue, le surhomme prend parfois les traits d'un sage : L'absolu consiste à être tendu vers sa propre transfiguration.

D'où la création de cet être supérieur avec Zarathoustra ou comparable à la métamorphose du papillon qu'interprète Poë. Chez Charles Baudelaire, la philosophie et la poésie rendent ainsi prégnants ces actes de métamorphoses. C'est donc dire que, le sujet connaissant en rapport avec son soi, arrive lui aussi, à une possession immédiate des éléments de la terre, parce qu'il communique avec eux. Le sujet connaissant, dans la quête de l'absolu, ne nourrit aucun désir de possession ; il n'est pas transporté / tendu vers l'avoir au sens Njohmouelléen du terme, mais vers l'être. (Voir la dialectique de l'être et de l'avoir). Sa démarche est donc semblable à une révolution à l'image de celle de Prométhée. Nous le voyons, une fois de plus, la transcendance rime encore avec l'humanisme. Selon une idée de Marsile Ficin, « l'homme est le moyen terme entre la terre et le ciel ». Cela signifie qu'entre les deux mondes, l'homme représente la synthèse. Dans sa quête de l'absolu, il est donc comparable à Dieu ; car celui-ci règne sur la terre et domine la matière. Il reste plongé dans le malheur, puisque réellement, en dépit de sa domination, rien de terrestre ne peut le satisfaire. Parlant de l'humanisme, Prométhée apparaît comme le symbole de la détresse de l'âme, selon la mythologie, il est cloué au rocher. Car, « Instruit du feu céleste par Pallas, Prométhée est hanté au sommet de la contemplation par les problèmes insolubles pour la raison, tant que l'âme ne prend pas son essor à travers les espaces sereins de l'au-delà »⁴²⁸ Ce mythe de Prométhée symbolise alors l'esprit humain cherchant à se connaître et voulant échapper à la condition humaine. Nous retrouvons cette démarche dans

⁴²⁸ *Ibid.*

la perspective conceptuelle d'inspiration plotinienne. Prométhée conjugue pour ainsi dire à la fois l'image du héros et de l'homme condamné à la recherche tragique de lui-même. Prométhée peut ainsi être envisagé encore comme celui qui refait la création et en la refaisant, l'oriente dans le sens juste, celui de l'absolu. L'un des élèves brillants de Lefèvre d'Étaples, connu sous le nom de Charles Bovelles, illustre l'absolutisme de la révolution Prométhéenne en ces termes :

*La pensée humaine ramène la matière à sa perfection première ; ainsi, Prométhée symbolise le sage qui, l'homme naturel, devient homme céleste. Prométhée prendra dans l'histoire, des visages divers suivant les époques, signifiant tantôt l'homme, le Christ, le héros, ou s'élevant avec force contre le dieu qui prétend l'enchaîner*⁴²⁹

La spécificité d'un tel argument sur la quête de l'absolu nous amène à nous poser la question de savoir si l'homme ayant atteint l'absolu à travers la connaissance de soi est devenu un dieu ... Nous nous refusons de parler ici du problème de la déification dans la pensée judéo-chrétienne. Par contre, nous nous bornerons à rappeler quelques points généraux de la symbolique de la déification dont la poésie, la magie et la religion forment le point de départ, le tremplin si l'on préfère, d'où l'homme s'élance vers un supra-temporel auquel il aspire. Les caractères apocalyptiques et eschatologiques se confondent, parfois la transfiguration s'ébauche avant la mort du corps physique. Nous voulons alors interroger à la suite de Jean Bertrand AMOUGOU les sciences (a)normales et les problèmes posés par leurs méthodes, ainsi que les mythes des anciennes civilisations, par exemple de la pensée osirienne, chinoise, hindoue et thibétaine. C'est ainsi que, d'après les *Upanishads* « la déité est la source de la lumière qu'elle communique aux hommes qui s'ouvrent à-elle »⁴³⁰. Cette ouverture est synonyme de connaissance de soi, ouverture vers l'absolu. Dans ce sens, « Le sage parvenu à l'unité suprême voit l'être couleur d'or, lui-même est or. L'étincelle intérieure recouverte sous l'opacité des apparences s'est éveillée dans son cœur ; délivrée, la voici brillante comme une flamme »⁴³¹

Comme nous l'avons mentionné au chapitre précédent, cette déification de l'homme ayant pris contact avec son soi, se retrouve chez les taoïstes ; le sage est identifié avec le Tao. Même le langage des mystères grecs n'est pas différent. Le but des « mystères » est juste d'assurer par des rites religieux, l'accomplissement des virtualités de l'être. L'homme est attiré par la

⁴²⁹ Michel, Carrouges, *La mystique du surhomme*, seuil, 1948, P.241.

⁴³⁰ *Ibid.*

⁴³¹ *Ibid.*

perfection, il se propulse vers sa propre perfection. Les initiations ont donc pour but d'animer le soi dans la quête de l'absolu, (son absolu) et de faire prendre contact avec lui. Dans la quête de l'absolu, l'initiation opère une métamorphose et le sujet devient capable de recevoir la révélation des mystères. C'est dire en fait que, ce qui était caché est désormais éclairé : « Le sujet connaissant quitte sa nuit et pénètre dans la lumière du jour »⁴³² Par ces propos, nous voulons montrer que, en dépit de notre brièveté, toute quête de l'absolu, toute transcendance vise la réalisation de l'homme, du soi, en tant que la connaissance de soi est une naissance nouvelle, « un éveil du germe divin dans l'homme, germe qualifié de divin parce que tout puissant, trésor de lumière »⁴³³. En tant que quête de l'absolu, la transcendance fait de l'homme un être de lumière ; L'homme de lumière n'est pas forcément un surhomme, puisqu'il répond à une condition humano-divine. Il est un petit monde, un petit dieu.

Si la transcendance dans sa quête de l'absolu vise la réalisation plénière de l'homme, on peut aisément comprendre pourquoi Pius Ondoua pose cette transcendance comme pression sur le sens, et dont l'objectif est la réalisation de l'homme-valeur.

Existence et valeur 1, Existence et valeur 3, dialectique et humanisme, quelle philosophie de l'histoire de Kant à Fukuyama ? La philosophie chez Marcien Towa et chez Meinrad Hebga, critique de l'absolu ou vie du sens ? Voilà quelques ébauches dans lesquelles Pius Ondoua présente sa conception de l'absolu. Pour lui, l'absolu, c'est-à-dire la philosophie, en son sens « normativité transcendantale », n'est pas un absolu divin. Il renvoie à ce qui, dans le réel, a en soi une valeur propre : L'homme, « être sui référentiel », capable, grâce à sa conscience, de se poser dans une affirmation d'actualité à la fois réflexive et projective, où alors objectivité (dans le sens de la réalité) et à-venir (voir dépassement) se conjuguent. C'est dire en effet que,

*une fois définis ses attributs essentiels de liberté et de raison, une fois posés ces attributs comme absolus, il s'agit pour la philosophie de nier tout ce qui, dans le réel, nie ces absolus, et d'affirmer et développer tout ce qui les affirme et les développe*⁴³⁴

L'absolu dont il est question ici, c'est l'absolutisme de la philosophie elle-même, qui prend en charge les problèmes éthiques, épistémologiques et même métaphysiques. Dans la quête de l'absolu chez Pius Ondoua, nous retrouvons une sorte de tension critique entre l'effectivité et

⁴³² Marie Madeleine, Davy, *Op.cit*, P.99.

⁴³³ Pius, Ondoua, *Existence et valeurs 1, l'urgence de la philosophie*, l'Harmattan, P.154.

⁴³⁴ Jean Marc, Gabaude, cité par Pius, Ondoua, *Op.cit*, P.155.

ce qu'elle devrait être ; Laquelle effectivité encore qui ne devrait rien être d'autre que « l'effectuation de la raison au-delà de chacune de ses rationalisations / légitimations ».

S'appuyant sur Jean Marc Gabaude, Pius Ondoua pense que,

Le philosophe a la charge de déceler le nouvel ordre qui est en marche, ce qui se prépare, espérance et menace. Etre philosophe aujourd'hui, c'est analyser l'aujourd'hui en indiquant de quel lendemain ambigu il est enceint. Voilà de quoi assurer sans rassurer. Quel est le jeu de la contradiction entre les possibles ? Quelle est la possibilisation hominisante qu'il faudrait appuyer prospectivement ⁴³⁵

Il faut donc prendre acte des possibilités ontologiquement possibles, et poser l'homme comme hypothèse herméneutique dans la quête de l'absolu, (son absolu) ; Il faut également selon Pius Ondoua, reconnaître l'effectivité dans sa potentielle ou réelle contradiction ontologique, et gérer les possibles dont on doit prendre acte, en posant comme absolu téléologique ce qu'il appelle l'hominisation et l'être, au-delà des autres absolus sociaux que sont par exemple le pouvoir, l'avoir, la puissance, (...) puisque « la transcendance de l'homme implique l'autopromotion valorisante et authenticité »⁴³⁶ ; Toutefois, « l'authentification de l'homme implique en effet la primauté du devoir et la réalisation de soi de l'homme dans et par la réalisation du devoir »⁴³⁷. Comme nous pouvons le remarquer, dans la transcendance Pius ondouaéenne, il y'a une corrélation entre l'effectuation et l'hominisation. L'affirmation de l'homme-valeur en tant que absolu est nécessaire ; mais encore faut-il que cela soit effectif. D'où le concept de Praxis en occurrence dans la terminologie de l'auteur : Normativité comme impératif d'abord, transcendantalité de l'absoluité de l'hominisation, seul valeur en-soi ensuite. Il y'a donc que, « Ce qui homonise doit devenir effectif, et ce qui est effectif doit devenir hominisant »⁴³⁸

Dans un article intitulé « La philosophie chez Marcien Towa et chez Meinrad Hebga », critique de l'absolu ou vie du sens ? Pius Ondoua revient sur les dénégations qui pèsent sur la

⁴³⁵ Pius, Ondoua, *Op.cit.*, P.155.

⁴³⁶ *Ibid.*

⁴³⁷ *Ibid.*

⁴³⁸ Pius, Ondoua, « *La philosophie chez Marcien Towa et Meinrad Hebga, critique de l'absolu ou vie du sens ?* » Anales de la FALSH, Février 2008, P.151.

philosophie et insiste surtout sur la véritable démarche du philosophe, considéré comme son propre absolu :

*Puisque nous avons à philosopher, redéfinissons au départ, précaution minimale, le contenu et les finalités de notre pratique. Notre itinéraire vers la sagesse et l'authenticité ne peut, sauf aliénation, se satisfaire d'une paresseuse récupération de la détermination de la philosophie comme critique de l'absolu ou comme position de l'absolu ou des absolus, que le philosophe, demiurge conceptuel absolu, entreprend de réaliser, en parfaite méconnaissance de la vacuité de sa propre absoluité, délimité / limité qu'il est, du fait de la prégnance du contexte qui est moment historique et urgence spécifique, après l'hypostase de ses propres finalités et du sens dont le caractère universel ne peut être que douteux et problématique, et après l'absolutisation de l'instrument rationnel dont le caractère unique et universel, sous sa forme positiviste et instrumentaliste, mérite au plus haut point aussi d'être à tout le moins questionné voire relativisé*⁴³⁹

En tout état de cause, chez Pius Ondoua, poser l'homme comme absolu, c'est affirmer son être entre plusieurs absolus. Le pouvoir par lequel l'homme affirme son être – dans – le monde et donc son absoluité c'est la philosophie. Le souci de l'existence humaine et de sa vérité fait de la philosophie, au sens le plus profond, une

*science pratique spatio-temporalité donc, mais encore et surtout, Praxis, par laquelle la philosophie devient, pour, l'existence, une nécessité existentielle, en militant pour le triomphe de l'absolu humain, posé plus haut, par son appropriation, dans l'existence effective, par les sujets humains et par la collectivité sociale. Il y'a bien là articulation de type platonicien, de la dialectique ascendante et de la dialectique descendante, telle que nous la dévoile l'allégorie de la caverne*⁴⁴⁰

Le philosophe est donc mû par cette extase imprescriptible qu'est l'émerveillement ou l'étonnement, celle-ci qui lui permet, non de posséder une connaissance, mais d'y tendre indéfiniment. Philosopher consiste, de ce point de vue à s'élever, pour surpasser les nécessités

⁴³⁹ Pius, Ondoua, Existence et valeurs 1, *Op.cit.*, P.156.

⁴⁴⁰ André, Comte Sponville, *la sagesse des modernes*, *Op.cit.*

vitales. D'ailleurs, l'expérience de Thalès, moqué par sa servante alors qu'il s'est retrouvé dans un puits, atteste bien de ce que le philosophe est porté par une attraction pour le ciel étoilé, en quête du sens. Pour l'Aristote des temps modernes, selon une expression d'Alain, la philosophie se distingue des autres modes du savoir par cette aptitude à rompre avec l'esclavage du quotidien, pour s'imposer en toute indépendance. Pour lui, « quand la conscience en est arrivée à connaître son soi intime comme pensant, il se produit que la raison sciemment veut donner son assentiment à tout ce qu'elle doit reconnaître comme vrai, sans vouloir y renoncer en s'opposant à toute autorité quelle qu'elle soit ».⁴⁴¹ Incontestablement, et pour le penseur de l'histoire, la philosophie, c'est « la pensée de la pensée », une pensée qui se replie sur elle-même en dehors de toute contingence pragmatiste. C'est certainement pour cette raison que la philosophie chez lui, se calque bien sur la couleur de la chouette, qui prend très régulièrement son envol, lorsque tous les problèmes sont suspendus à l'aune de la nuit. La philosophie est donc portée pour ainsi dire par l'élévation, elle ne vise certainement pas l'exil et la démission du monde. Dans ce sens, nous comprenons très bien le propos suivant de Spinoza : « or toutes les choses que recherche le vulgaire, non seulement ne procurent aucun remède pour la conservation de notre être mais encore y font obstacle et causent souvent la perte de qui les possède et toujours celle de ceux qui en sont possédés »⁴⁴².

Dans le même ordre d'idée, et pour en emprunter à Heidegger, la philosophie doit préserver l'être ; elle en est le berger face à toutes les attaques, face à tous les défis, face à tous les mépris qui attenteraient à son intégrité. Si la transcendance est donc pression sur le sens, quête de l'absolu en vue de la réalisation de l'homme-valeur, si la tâche essentielle de la philosophie est la restauration des valeurs d'où dérive l'homme lui-même, comment penser alors l'absolu dans l'ordre des réalités culturelles ? Nous voulons dire que, l'absolu s'étend à toutes les logiques y compris les différentes cultures. L'idée de transcendance s'applique même dans les données culturelles. En effet, le paradigme de la reconstruction, qui fait le lit dans la pensée de Heidegger, est la conséquence du dualisme issue de la pensée occidentale qui exalte le composé humain dans la dimension corps → âme, matière → esprit. Heidegger soumet cette approche dualistique à une critique sans complaisance en précisant la véritable nature du composé humain.

⁴⁴¹ -Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Trad. Gibelin, Gallimard, 1987, p.173.

⁴⁴² -Spinoza, *Traité de la réforme de l'entendement*, chapitre 7.

Nous voyons cette transcendance dans *la rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*. Au début de son propos, l'auteur (Hebga) est très mal compris. Très rapidement, il est passé au vitriolage systématique par les penseurs rationalistes qui l'accusent de vouloir rationaliser l'irrationnel. Or, le sens est tout autre : ce ne sont pas les phénomènes paranormaux qui sont rationnels, mais c'est le discours porté sur ces phénomènes qui est rationnel. Par-là, dans sa quête de l'absolu, et pour justifier la transcendance dans les cultures, Hebga suspecte et dénonce la pseudo compréhension de l'universel et de l'universalité. Pour lui, le composé humain est triadique et non dualiste.

Hebga refuse alors d'être le gestionnaire d'un savoir pré (établi), par un scientisme aberrant, qui se débat avec désespoir dans son universel clos. Car l'universel comme assignable, ou selon la formule scolastique *in facto esse*, n'existe nulle part et ne peut exister, mais seulement comme idéal asymptotique, c'est-à-dire en devenir. L'humanité étant en perpétuel devenir, la culture ne saurait être figée ; le fixisme conceptuel qui limite la pensée occidentale, est une entrave grave au logos ; car, la philosophie occidentale est une lumière qui comporte toujours quelque part des ombres. La transcendance consiste donc à dédogmatiser la philosophie, dédogmatiser la science et l'histoire, ouvrir la rationalité et laisser la raison se relier à l'autre face, l'autre face d'elle-même. L'irrationnel étant l'autre face du rationnel, **la culture n'est plus l'instance normative suprême de l'irrationnel mais le lieu de l'accomplissement même de l'être**. Cependant, s'il est vrai que philosopher c'est prendre en charge les problèmes de son époque par la pensée, quelle philosophie aujourd'hui pour l'avenir de demain ? Mieux encore, comment se positionner au-delà de la problématique kantienne ?

III- AU-DELA DE LA PROBLEMATIQUE KANTIENNE

Dans notre monde désenchanté, comment vivre (moralement) et pour quoi (métaphysiquement) ? Cette interrogation qui oriente notre investigation nous amène à faire un dépassement radical du kantisme et restaurer les bases de la spiritualité. L'effet méritoire consistant ici, à donner quelques pistes dans la résolution des problèmes posés par la religion, la morale, l'art, la science et bien d'autres. Le kantisme mérite alors d'être dépassé tout comme l'époque de son auteur. Il ne s'agit plus de voir le fondement de la morale par exemple dans notre déclaration des droits de l'homme, puisque logiquement, l'homme est un être **antinature**, le naturel entendu comme ce qui ne change pas. Il y'a donc en l'homme le signe de la transcendance qui lui est propre ; il y'a le sacré et la capacité d'arrachement par rapport aux autres êtres.

Luc Ferry parle de l' « **homme-Dieu** », qui a le sens de la vie, du vécu. Face à cette tentative kantienne de « sauvetage », qui nous fait plutôt perdre l'essentiel, nous opposons deux choses à savoir la métaphysique de proximité (1) et l'onto-cosmologie (2). Car, ce serait trahir les potentialités humaines que de restreindre la raison aux bornes de son domaine de définition. Ainsi, philosopher, c'est penser plus loin qu'on ne le sait. La métaphysique de proximité, qui est en réalité une philosophie de la transition, ainsi que l'onto-cosmologie qui réside dans l'utopisation positiviste, nous permettent de voir clairement la différence entre la philosophie transcendantale de Kant et la transcendance selon que nous la concevons dans notre perspective critique.

1- La métaphysique de proximité : une philosophie de la transition

On appelle **métaphysique de proximité**, la doctrine spiritualiste qui consiste à remettre en question les références des idées aux quelles on n'y croit pas. C'est aussi une philosophie de la transcendance, mais une transcendance subsumée par la transition. Elle consiste à poser un point d'appui, qui lui permettra d'appliquer ses forces, avant tout décollage.

La métaphysique de proximité est une transcendance ouverte et absolu qui ne se bute devant aucun déterminisme. Elle refuse l'acceptation du vase clos du cosmos, et les postulats égarés à tendance négativistes qui pèsent sur la raison auto-suffisante. Philosophie de transition doublée l'humanisme, la métaphysique de proximité prône le respect de l'absolu, tout en gardant sa dignité d'homme-valeur. Ainsi, entre la foi vacillante des croyances d'aujourd'hui, renforcée par la recherche pathétique de la voie du divin, et le courage désespéré de ceux qui s'affirment dans leur posture d'athéisme, (les antéchrist), la métaphysique de proximité est la prise de conscience de soi (l'être matériel et immatériel), transcendance et autocréation d'avenir. Dans son volet transitoire, elle est à la fois « rejet » et « projet ». Sur le plan humanitaire, elle rejette l'inhumain caractérisé par la liquidation des valeurs axiologiques et le sens du devoir. L'évacuation potentielle de l'éthique et même de l'esthétique au nom d'une « rationalité instrumentale, unidimensionnelle et opératoire ». Dans son projet, elle apologise la puissance de l'idéalisme, qui ne se comprend pas au sens platonicien, kantien et surtout hégélien. Chez Platon, la dialectique est subite, et particulièrement agressive. Nous pouvons le voir dans *le Phédon*, et dans *la République*. Sa théorie des idées reste problématique, même si l'auteur cherche à se rattraper au niveau de la réminiscence. Car, il n'est pas possible d'avoir l'idée d'un téléphone par exemple, si l'on n'a jamais vu le téléphone auparavant.

Chez Kant, nous observons une transcendance limitée. Ce qui devient paradoxal au plan rhétorique, et même syntaxique. La raison se bute entre les extrêmes ; au-delà des intuitions pures, elle aboutit aux impasses. Or, l'opérationnalité tendancielle de la transcendance, va au-delà des figures pour comprendre le « dedans même » des choses. La philosophie transcendantale de Kant est donc aporétique, réductionniste et donc ne favorise pas l'ouverture et la création d'avenir. Chez Hegel, c'est la raison qui se manifeste dans l'histoire ; cette raison est d'ailleurs absolue. Cette conception de la raison de Hegel se rapproche justement à ce que nous nommons la métaphysique de proximité ; Car l'esprit n'est soumis à aucune limite, aucune fin au sens de la finitude. C'est donc dire que l'infinitude de la raison dans l'histoire, entraîne la continuité de la transcendance. Seulement, l'absolutisme de la raison hégélienne perd son fondement et sa légitimité dans le cadre de la délimitation géographique. L'histoire et la géographie de la raison chez Hegel ne rentrent pas en conformité avec notre idéal de transcendance : **c'est le péché contre l'esprit lui-même.**

La transcendance s'impose donc nécessairement, irrévocablement. Nous devons donc comprendre pourquoi, André Comte Sponville, bien avant nous, se proposait déjà de construire une « sagesse pour notre temps », sur la base d'une métaphysique matérialiste, d'une éthique humaine / humaniste / hominisante, et aussi d'une spiritualité sans Dieu. Seulement, la spiritualité d'André Comte Sponville se détourne de la métaphysique de proximité au niveau de son athéisme. Notre affirmation de l'humanité ne prend en compte aucune thèse particulière, fut-elle fondée sur les obédiences. Elle est plutôt un au-delà dédogmatisé. Nous ne développons pas une axiologie arbitraire puisque la métaphysique de proximité est une valeur en-soi, une autre manière de quêter l'absolu. Le sens ici est à inventer, à créer, à produire. Il faut alors comprendre que, l'une des questions fondamentales du transcendantal neutre, c'est la recherche de cette unité que André Comte Sponville traduit en ces termes : « Se signifier soi, c'est ne rien signifier du tout ; tel est le monde et le silence du monde. Comment pourrait-il tendre vers une chose que lui-même ? Mais ne tendre que vers soi (ce que Spinoza appelle le conatus), c'est se contenter d'être. Tel est le monde, et la paix du monde »⁴⁴³. Cela signifie qu'il existe une expérience spirituelle plus haute que celle de la quête du Sens, d'un sens. Dans cette expérience, il faut faire fusionner le monde et son unité à la fois de façon absolue mais aussi de façon relative au tout. La métaphysique de proximité est donc aussi un relativisme dans l'expérience spirituelle. Parlant donc du relativisme spirituel, André Comte Sponville affirme encore :

⁴⁴³ *Ibid.*

C'est notre rapport fini à l'infini ou à l'immensité, notre expérience temporelle de l'éternité, notre accès relatif à l'absolu ; c'est la pentecôte des athées, ou le véritable esprit de l'athéisme : non l'esprit qui descend, mais l'esprit qui s'ouvre (au monde, aux autres, à l'éternité disponible) et qui se réjouit. Nous sommes déjà dans le royaume : l'éternité c'est ici et maintenant⁴⁴⁴.

Ceci est une philosophie de l'union avec le grand tout, indissoluble et appartenance à l'universel. C'est peut-être l'ambition de toute philosophie, de critiquer tous les systèmes antérieurs et de les refonder (Telle la perspective husserlienne) ; mais la métaphysique de proximité, loin de vouloir liquider tout système de réflexion et de transcendance, s'inscrit dans la logique de la philosophie interculturelle et inter-critique sur la démarche et les problèmes liés au déploiement de la rationalité dans les divers champs de la connaissance et du savoir, sans spécification aucune. C'est la raison pour laquelle, présentant les limites d'une transcendance réductionniste, Jean Bertrand AMOUGOU pense que, dans la métaphysique de proximité,

la finalité de la recherche semble ainsi osciller entre la volonté du sujet épistémique ou pensant de comprendre la nature des phénomènes de la nature, humains, sociaux et subséquentement le phénomène expérientiel / expérimental de la compréhension, explication du réel dans sa fugacité et sa pluri dimensionnalité, à partir de la connaissance de ses lois, de voir dans laquelle mesure et avec quelle puissance, sa pensée s'applique sur le réel (soit-il métaphysique), enfin, de pénétrer le sens de l'existence, à partir du principe de la coexistence des sens⁴⁴⁵

C'est donc une aspiration à une plus grande indépendance de l'esprit, à une émancipation des objets matériels, non pour les ignorer, mais pour les penser au-delà ... Marie Madeleine Davy parle dans ce sens, d'un « moment d'extase mystique, qui ne laisse pas de place au doute, après une descente en-soi ». On dirait un artiste qui travaille sans cesse dans l'élaboration de sa mélodie. Elle partage alors la même pensée avec André Gide, qui soutenait déjà l'idée d'une corrélation entre l'esprit et le monde ; A cet effet, il affirme : « Je crois au monde spirituel et tout le reste n'est rien. Ce monde spirituel, je crois qu'il n'a d'existence que par nous, qu'en

⁴⁴⁴ Jean Bertrand, Amougou, *Réflexions sur la rationalité II, Science(s) (a) normales et problèmes de méthode(s)*, l'Harmattan, 2016, P.12.

⁴⁴⁵ André, Gide, *Journal, 1926-1950, Tome III, « Bibliothèque de la pléiade », Gallimard, 1997, P.82.*

nous ; il répond de nous et de ce support que lui procure notre corps, lorsque l'esprit garde l'initiative et la maîtrise »⁴⁴⁶

C'est dire que, sans le monde, je ne peux avoir la conscience de ma propre identité. La philosophie de la transition n'est pas donc seulement une expérience individuelle, mais une rencontre, un élan vers d'autre, qui oblige à franchir les obstacles dressés entre les êtres, le soi-même et surtout l'univers. Une transition doublée d'humanisme, en tant que conséquence du cogito cartésien, formidable levier de la liberté de conscience, que du sentiment de fraternité qui fonde l'humanisme. Nous retenons ici, le doute hyperbolique, qui ne connaît pas de restriction. L'expérience ultime qui fait le lit dans la métaphysique de proximité fait émerger l'humain de telle sorte que, le sacré ne s'enracine plus dans une tradition dont la légitimation serait liée à une sorte de révélation antérieure à la conscience, mais celui-ci se situe au cœur de l'humain lui-même. En un mot, **la métaphysique de proximité est un plaidoyer pour un humanisme transcendantal au sens le plus profond de notre entendement, hyperboliquement humain, mais alors trop humain.**

2- L'utopisation positiviste de l'onto-cosmologie

C'est la suite de l'apologisation de la transcendance de l'humain dans son univers cosmique. **L'onto-cosmologie c'est l'étude de l'être en tant que être (l'homme) dans la nature de ses rapports avec le monde, l'univers.** Nous voulons dire que, l'entreprise qui fait de l'homme une transcendance absolue, ou alors si l'on préfère, qui fait de l'homme un être capable de transcendance sans détermination est une utopie. Seulement, nous sommes en présence d'une utopie positive, pour deux raisons : Parce que **nous sommes toujours à la recherche d'un fondement jamais acquis** (1), et aussi notre investigation est une promotion d'authenticité (2). D'après le dictionnaire de langue française *Larousse*, l'utopie peut se définir comme « la construction imaginaire et rigoureuse d'une société, qui constitue, par rapport à celui qui la réalise, **un idéal** ou un contre-idéal ».

Selon Thomas More⁴⁴⁷, elle désigne « ce qui n'existe nulle part, mais alors possible ». Il s'agit donc de la capacitation de dénonciation et de réflexion sur les mœurs de son époque. L'auteur, par ce titre, pense ce que pourrait être l'Angleterre, si et seulement si elle était bien

⁴⁴⁶ Thomas More est un philosophe anglais qui publie l'utopie en 1516, en pleine renaissance, à l'approche de la réforme protestante. Le titre complet de l'ouvrage signifie la nouvelle forme de communauté politique et la nouvelle île d'utopie.

⁴⁴⁷ Jean Bertrand, *Amougou, Op.cit.*

gouvernée. Notre propos est donc que, l'utopie est une voie à suivre pour accéder à la transcendance absolue. Pour le justifier, il faut entrevoir le rapport à la fois du réformisme au révolutionnaire / révolutionnarisme, ainsi que le rapport de ce statut à l'histoire. L'utopie porterait donc ici une condamnation absolue du réformisme, en présentant l'idéal Social de transcendance à partir d'une perfection intemporelle ; l'on pourrait parler de l'immobilité. En effet, il faut distinguer ici trois éléments à savoir Raphael Hythlodée (le marin philosophe par qui est découverte et décrite Utopie), More (le personnage partie prenante du roman) et More (l'auteur de l'utopie). Si nous parlons justement d'une Utopie positive, c'est parce qu'il s'agit d'un projet vrai (une vraie histoire), essentiellement humaine, qui se trouve dessinée dans les exemples des modifications collectivement voulues par ceux qui jouent la pièce ; même les institutions sont parfaitement décrites. D'où l'idée de réforme spirituelle et donc de révolution. En réalité, dans le livre II du roman, Thomas More décrit Utopie comme « Une cité parfaite supposée exister en ile de ce nouveau monde que les européens venaient de découvrir ». Une tout autre société humaine. Bien avant ce deuxième livre qui nous intéresse, l'auteur faisait déjà une critique de la monarchie dans le livre premier. Pour lui, c'est un exercice tendanciellement abusif du pouvoir ; la cause des guerres à répétition, et la course à l'enrichissement avec un régime économique et social générateur de misère et de marginalisation. De cet ancien monde à Utopie, il ya transcendance, c'est-à-dire rupture évidente et donc pour le moins, passage du statu – quo à la révolution. La thèse utopique manifeste est donc que, tant qu'existe la propriété privée, tant que l'argent est la mesure de toute chose, il est illusion / illusoire de vouloir instaurer une véritable justice et une véritable prospérité. Ainsi, hors de la propriété collective, ni la cupidité, ni la volonté de domination, ni les châtements inhumains ne peuvent vraiment disparaître. Nous devons donc comprendre pourquoi l'auteur pense qu' « Il n'ya aucun espoir de guérir définitivement ces maux ni de remettre les choses en bon état tant que les biens de chacun resteront propriété privée ». Il faut donc être d'accord avec J. H Hester lorsque, commettant l'*Utopie* de More, il déclare :

*Le génie de More ne réside pas en ce qu'il a découvert les maux sociaux spécifiques, mais, en ce qu'il les a traités comme un système où tout est inter relié ; on n'a pas affaire à des plantes individuels mais à des excroissances qui, tout en apparaissant séparées à la surface, ont une racine cachée qui leur est commune*⁴⁴⁸

⁴⁴⁸ Mores, « utopia », the biography of an idea (1952), New – York, Harper Torch books, 1965, p. 66.

Ce que nous voulons dire par ces propos, est que l'*Utopie* est révolutionnaire. Seulement, des sociétés de l'ancien monde à Utopia, la transition n'est qu'évoquée, en quelques lignes au début du livre II. Tout comme de la transcendance limitée de Kant à la transcendance absolue dont nous faisons l'apologie, il y a juste postulation. Par la transcendance absolue, Utopia apparaît comme une hypothèse herméneutique, c'est-à-dire, une raison postulée hors de toute détermination historique, mais pouvant prendre en compte les modalités concrètes de changement / devenir. Il s'agit pour nous d'élaborer une philosophie qui découle assez immédiatement de l'altérité essentielle, à l'image bien – entendu d'Utopia. Ce qui nous permet de parler de réforme.

Par la réforme, entendons la correction des imperfections d'une philosophie de la transcendante, qui ne sont pourtant pas utopistes puisque, renvoyant ici à l'ancien monde. A proprement parler, pour empêcher la ruine de la transcendance (A l'image d'Utopia), par l'ancien Monde, il faut mettre un frein à l'approche massive des idéologies suspectes d'une philosophie réduite au volontarisme et à la politique miséreuse, ce que Raphael appelle dans l'*Utopie*, « les serviteurs vagabonds ». Un tel engagement demande une rupture avec l'arrière monde. Car, ce discours au sens contraire ne pourrait pas émouvoir des personnes dont l'esprit est plein de préjugés et de convictions toutes contradictoires. C'est à coup sur la raison pour laquelle, Thomas More, en tant que personnage, appelle à une nouvelle transcendance, qu'il qualifie de réformisme utopiste. Cette transcendance est encore plus radicale que l'idée Utopia chez le marin – philosophe. Selon More, l'adaptation aux faits (par transposition, la soumission du connaître aux données empiriques), est une donnée qui ne vaut en fin de compte que pour – soi. Selon lui, il faut définir une réforme qui vaille pour l'être en général. L'en – soi comme transposition étant prioritaire. C'est donc la raison pour laquelle, pour Thomas More (le personnage), l'échec du réformisme utopiste doit ouvrir la voie à un véritable réformiste. Il le justifie lorsqu'il affirme :

Si vous ne pouvez supprimer radicalement les idées fausses, ni porter remède aux abus consacrés par l'usage(...) mieux vaut prendre une voie moins directe : dans la mesure du possible, traiter de tout avec habilité et, si vos efforts ne peuvent transformer le mal en bien, qu'ils servent du moins à atténuer le mal⁴⁴⁹

⁴⁴⁹ Voir ici le rapport existentiel entre la position de Raphaël et More le Personnage

Ceci étant, accepter une transcendance limitée revient à accepter le compromis par lequel « *je délire avec les fous au moment précis où je m'efforce d'apporter les remèdes à leurs folie* »⁴⁵⁰

Cela signifie que, le refus d'une réforme radicale est par le fait même le refus d'une transcendance absolue ; c'est l'acceptation d'une absorption complète, synonyme de condamnation dans le dogmatisme et le conformisme. Nous insistons tout de même sur le fait que notre pensée pourrait être un essai, Essai de théodicée transcendantale, puisque qu'à la fin, c'est l'esprit qui se manifeste. Une philosophie de la volonté incontestablement reconnue par la transcendance post – moderne, au moyen des moyens non – conventionnels. L'originalité Utopique une fois de plus ici, nous semble t – il, réside dans la possibilité de l'articulation entre les deux mondes par un dépassement adéquat : **la métaphysique de proximité**. Il s'agit d'une inspiration qui dessine dans la négativité de l'ancien monde, la présence d'une société parfaite, comme sa condition. **Dans l'Utopie justement, cette cité est supposée bel et bien exister, tout comme dans notre esprit, la transcendance absolue est possible comme nouveau monde.** Elle peut donc être le symbole de la vérité, et les mesures que nous proposons peuvent être définitivement adoptées. Dans une posture libre et une autonomie spirituelle, le chancelier d'Angleterre ose et réalise l'impossible à son temps. Il remplace la peine de mort par le travail forcé. Ceci est un pas vers la révolution. Cet Essai nous permet d'émettre l'hypothèse sus – évoquée et l'appliquer au principe de transcendance absolue. Les résultats peuvent être surprenants. Or, une application générale conduirait, soit à la reprise de la méthode traditionnelle, soit alors la compréhension et la réalisation de ce dont nous faisons l'apologie. Dit autrement, sauf si l'on trouve de hauts appuis, l'Utopisation de l'onto-cosmologie pourrait ne pas être aussitôt vouée à l'échec. Dans l'Utopie, le personnage Raphael, dans une figure métaphorique, s'appuie sur le cas du cardinal, (aussi chancelier d'Angleterre) et déclare :

*Dès que le cardinal en émis cette idées, tous les convives qui n'avaient eu par elle que du mépris, quand c'était moi qui l'avais développée, rivalisèrent d'éloges pour applaudir : cependant, ils relevaient tout particulièrement la référence aux vagabonds qui étaient la propre adjonction du prélat*⁴⁵¹

La transcendance absolue est donc d'abord une philosophie de la volonté, en tant qu'elle rejette le conformisme et fait la promotion du réformisme. Il y a donc ici incontestablement,

⁴⁵⁰ More, *Op.cit.*, P. 126.

⁴⁵¹ More, *Op.cit.* ; P.127.

suivant la formule de Roland Schäfer, une sorte de « rupture avec la forme canonique de la philosophie transcendante telle qu'elle a évolué depuis les lumières ». La transcendance absolue s'inscrit pour ainsi dire, dans la perspective de refondation de l'ordre et métaphysique, et cosmique.

Dans le même ordre d'idées, L'originalité Utopique se vérifie, dans la possibilité de l'articulation entre ces formes d'idéalisme. Il s'agit d'inviter l'homme au courage des mesures partielles, par une inspiration qui dessine dans son esprit, la négativité de l'ancien monde, et installe la présence d'une cité parfaite, comme condition de sa réalisation et la réalisation de son être dans le monde. Seulement, il faut éviter de réduire l'utopie à son expression détaillée ; car l'expression détaillée vient instrumentaliser la pensée, au point de faire paraître l'Utopie comme la conséquence d'un discours philosophiquement désuet. Si nous nous référons à l'auteur de son idée, il est question d'instituer les réformes concrètes et les plus disposées pour ouvrir la voie de l'horizon et poser les jalons d'une humanité civilisée.

Car, faut-il le rappeler, l'auteur écrit le livre, pour que celui-ci en sa signification externe, puisse servir de justification et de stimulation aux pratiques réformistes et à la liberté d'esprit. Nous pensons donc que, l'utopie peut aider certains à se surpasser, si non, aider aussi d'autres à devenir philosophe. Dans la mesure où, « *L'homme reste animé par le désir de connaître* »⁴⁵² Le livre devient une puissance de vie (son livre), mieux encore, un engagement personnel et particulier, qui doit conduire l'homme d'aujourd'hui à la transcendance absolue à laquelle aspire tout philosophe vrai. Dans ce sens, l'onto – cosmologie apparaît comme une transcendance qui s'ouvre à l'humanisme Utopique, entraînant pour ainsi dire la marche vers la révolution de l'esprit, notre esprit. C'est cette idée de Thomas More qui nous intéresse et nous amène à un nombre d'interrogations : une transcendance inachevée n'est-elle pas un véritable recul de la philosophie ? Dit autrement, de la critique de l'absolu à la vie du sens, la trajectoire n'est-elle pas aporétique ? Par ailleurs, le décollage de l'Afrique est-il possible sans bases ontiques, ontologiques et spirituelles ? Mieux encore, l'incognoscibilité de la chose-en-soi n'est-elle pas la cause du sous-développement actuel de l'Afrique ?

Deux textes nous permettent d'aborder ces interrogations à savoir : *Réflexions sur la rationalité* de Jean Bertrand AMOUGOU, et la méthode III d'Edgar Morin, *La nature de la nature*. Dans la perspective morinienne, en évitant de verser dans l'anachronisme, l'idée

⁴⁵² Ce qui fait de lui un animal curieux selon l'illustre formule de Pascal Blaise.

maîtresse est celle de la complexité. La complexité désigne en fait, ce qui est tissé ensemble. Ainsi, « c'est précisément le souci de mettre en lumière l'unité fondamentale de l'apparence diversité ou complexité du réel, qui articule et ordonne la pensée et toute son œuvre ». C'est dire que, les maladies de la raison sont la rationalisation, la déification de la raison et son instrumentalisation. C'est la raison pour laquelle, face aux multiples défis relatifs aux thématiques de sens et de transcendance par exemple, et même les débats portant sur l'irrationnel, Morin pense que, « la vraie rationalité c'est la raison ouverte », la raison qui dialogue avec le réel. Dès lors, dans une analyse de l'émergence et de la nature du phénomène humain à travers le paradigme cosmologique (au sens de l'évolution), Morin propose des approches allant du statut de la raison à l'opérativité de celle-ci. Dans cette perspective, il se dégage de sa pensée une reconnaissance explicite non seulement de la pluralité mais aussi de la diversité et de la richesse de l'homme dans les différentes entités socio-culturelles.

Plus proche de nous, Jean Bertrand AMOUGOU prône l'absoluité de la transcendance dans ses réflexions sur la rationalité, subsumées d'une part par la variation d'un thème chez Meinrad Hebga, et d'autre part sur les regards constellés. Il s'appuie alors sur les thèses de Teilhard de Chardin, Edgar Morin et Ilya Prigogine pour fonder sa pensée. Selon lui,

Pour expliquer l'homme et le monde, il est nécessaire de nuancer la notion de rationalité, qui a tendance à enfermer le savoir dans une méthodologie unique et fermée. La recherche se doit de respecter un principe d'ouverture, de suivre des démarches plurielles pour relever le défi d'un réel qui ne se borne pas à la perception humaine, mais qui part aussi trouver sa racine dans l'univers qui nous entoure⁴⁵³

Par cette affirmation, l'auteur laisse transparaître l'idée de transdisciplinarité, arrimage de l'humain humanisé (ontique et ontologique se conjuguent) avec le cosmique, dans une perspective **esthétique-critico-ontologico-cosmique**. A cet effet, Bergson, dans *L'Évolution créatrice*, assigne un nouveau sens à la philosophie :

Le devoir de la philosophie serait donc d'intervenir ici activement, d'examiner le vivant sans arrière-pensée d'utilisation pratique, en se dégageant des formes et des habitudes proprement intellectuelles (...)

⁴⁵³ Henri, Bergson, *L'évolution créatrice*, Quadrige, P.U.F, 1969, P.197.

*A priori elle acceptera la doctrine de l'unité simple de la connaissance,
et de l'unité abstraite de la nature*

Cela signifie que, le philosophe doit aller plus loin que la simple connaissance, et faire table rase de ce qui n'est qu'un symbole imaginatif ; il verra le monde matériel se résoudre en un « simple flux », une continuité d'écoulement, un devenir dans le sens de l'à-venir. Le sujet philosophant est donc un être diasporique, c'est-à-dire, celui qui non seulement ne peut être stoppé pendant Son itinéraire spirituel, mais aussi, et surtout, celui qu'on ne peut saisir dans sa nature première et dernière. Car, c'est un être en perpétuelle métamorphose.

Disons-le donc de façon claire, **l'onto-cosmologie** est une philosophie de la transcendance doublée d'humanisme, qui arrime l'homme vers la marche de son histoire. Comme nous l'avons dit dès l'entame de notre propos, nous sommes ici dans une utopie positive. Nous pensons l'homme dans une transcendance absolue, dans un univers favorable à son éclosion. Nous le pensons vraiment, **c'est la transcendance limitée qui justifie aujourd'hui le retard de l'Afrique**. Ce que Heidegger nommait l'oubli de l'être, voilà ce qui nous plonge dans la problématique du développement. Certes l'idée de transcendance n'apparaît pas ou alors ne fait pas référence à un lieu réel, mais beaucoup plus à un espace imaginaire visant à nous faire réfléchir. D'où le concept d'utopisation. Notre but est plutôt prospectif, projectif et dynamique. Il consiste dans notre travail à amener la société à réfléchir d'une manière différente, donner les pistes, voilà la force de l'œuvre utopiste. En outre, de la critique de la philosophie des lumières que nous faisons à l'avènement d'une transcendance absolue, **l'onto-cosmologie est la philosophie de la réforme spiritualiste afin de réaliser quelque chose de possible**. En dressant ce tableau du modèle de transcendance, l'archétype pour parler comme Pius Ondoua, nous voulons rappeler à tous et à chacun son rôle dans la quête de l'absolu et dans la vie du sens. Comme quoi, **l'ultime question de la finalité cosmique, c'est l'humain. Utopistes nous le sommes**, précisément parce que nous pensons une transcendance qui rende possible le développement en Afrique, mais qui n'est pas encore effectif. Tout comme ces habitants décimés par la peste qui rêvaient d'un monde où le bonheur serait dans le temps leur mode de vie idéale.

CONCLUSION PARTIELLE

Il a été question dans cette partie de pousser notre réflexion au-delà de la critique, et de montrer que l'humain reste le telos de toute investigation cosmique. Pour y parvenir, nous avons établi la connaissance de la chose-en-soi. Cette chose-en-soi qui se veut à la fois volonté et essence intérieure du monde. C'est du moins ce qu'on peut retenir dans la pensée d'Arthur Schopenhauer.

L'on peut également connaître la chose-en-soi chez Bergson à partir de ce qu'il appelle l'expérience spirituelle, pratiquée à partir d'une méthode : **la mystique**. Elle consiste, à en croire l'auteur **de l'élan vital à se transporter par l'intuition dans la sphère céleste, synonyme d'univers spatiale** ; A condition que les données soient immédiates dans la conscience. La chose-en-soi est donc indestructible ; elle se vérifie dans l'expérience de la vie, et même dans la métaphysique du génie. Bien plus, nous avons élaboré les théories positivistes de la chose-en-soi dans les philosophies orientales. A ce niveau, nous avons vu que, la chose-en-soi correspond au Nirvâna Hindou, considéré comme le stade ultime de la sagesse humaine. A côté du Nirvâna, se trouve le taoïsme ou le vedânta. Le Tao est le symbole de la pureté, l'être dans sa dimension spirituelle, l'ipséité, l'absolu. Cet absolu, qui prend le sens dans la philosophie chinoise de l'illumination, et surtout de la conscience (Wang Shouren).

Dans la perspective d'une ouverture conceptuelle, nous avons prolongé la chose-en-soi dans les diverses logiques culturelles. Ce qui nous a permis d'entrevoir d'abord comment philosopher en islam, et ensuite de poser la chose-en-soi comme la victoire du cynisme culturel contemporain. Selon Souleymane Bachir Diagne, c'est **l'ascension** qui nous permet de connaître la chose-en-soi, la lumière prophétique selon sa terminologie. Il faut transformer le monde, à travers une action propre, pour que l'individu soit réellement accompli. Cette démarche de révisitation des fondations, consiste à faire porter à l'individu pense-t-il, les exigences du progrès, par opposition au fondamentalisme réactif. La philosophie de l'islam, c'est la philosophie de l'esprit. Seulement il ne faut pas oublier la nuance faite par Bachir Diagne au niveau précis du voyage vers la lumière prophétique : cet exposé de la nature de l'humain comme désir de voyage à travers les différents cieux de l'intelligence vers la pleine réalisation de l'esprit prophétique n'est pas une introduction, un préalable à l'explication rationnelle de l'ascension ; il est cette explication. Pour lui, l'ascension, c'est l'ascension de l'humain.

Par ailleurs, nous avons étudié la posture de l'homme dans le monde. Cette étude consistait à donner d'abord la signification du monde, ensuite préciser le devenir de l'existence. Pour signifier le monde, il a fallu une visitation / ré-visitation des trois formes de cosmologies à savoir la cosmologie religieuse, la cosmologie scientifique, et la cosmologie philosophique.

Ainsi, de la liberté à l'affectation de sens ; en passant par la valorisation et l'éthicisation, la philosophie se constitue alors comme mesure critique de la distance du réel, par rapport au sens, aux valeurs et à la pratique même de l'humain dans l'univers. Elle se constitue aussi en interrogation sur le sens du réel et ses fondements, et spécifiquement sur les fondements de l'existence humaine qui n'a de sens que conçue comme enrichissement continu et multidimensionnelle de l'essence humaine. S'agissant de la transcendance et de la préservation de l'humain, nous avons établi avec Marie Madeleine Davy que, la transcendance rime nécessairement avec l'humanisme et commence par la connaissance de soi. Une connaissance de soi qui ouvre l'être vers la quête de l'absolu. Nous avons donc débouché sur le dépassement du kantisme. Ce dépassement nous a permis de faire le distinguo entre la philosophie transcendantale de Kant et notre conception de la transcendance. Cette démarcation nous l'avons dit, trouve son fondement dans la compréhension des concepts de **métaphysique de proximité** et d'**onto-cosmologie**. L'une étant tributaire de l'autre, il s'agit d'une philosophie de la transition doublée d'humanisme, opération faite à l'esprit et par l'esprit, et qui arrime l'homme vers la marche de son histoire. Même si les idées que nous défendons relèvent d'une utopie, il s'agit d'une utopie positive, en tant qu'elle promeut l'authenticité dans la réforme et l'ascension des africains vers la lumière qui illumine et dirige l'histoire des grands Etats du monde. La philosophie a donc toujours quelque chose de dialectique.

CONCLUSION GENERALE

En somme, notre réflexion a été axée autour du problème de la pertinence de la conception kantienne de la chose-en-soi. Pour l'examiner, nous sommes partis d'un ensemble d'interrogations afin de mieux aborder le volet critique qui est même le nœud de notre travail. C'est dire que, le problème de la chose en soi est non seulement l'un des thèmes les plus complexes de la pensée de Kant, mais il pose la question de la cohérence même du kantisme. En effet, comment peuvent se concilier la thèse fondamentale de la philosophie transcendantale voulant que l'objectivité de l'expérience repose sur une synthèse *a priori* au sein de nos représentations, et la position d'une chose-en-soi comme principe d'une donation réelle des phénomènes ? La critique de la raison pure parvient-elle à dépasser cette antinomie de l'idéalisme et du réalisme qui semble traverser son propos ? Pour le savoir, il faudra tenter/essayer de donner une interprétation d'ensemble de la signification et du statut, ontologique ou non de la chose-en-soi ; puis essayer de comprendre également le sens de l'idéalisme transcendantal de Kant, notamment en revenant sur les motifs de la critique que celui-ci adresse à l'idéalisme problématique de Descartes et surtout à l'idéalisme dogmatique de Berkeley. Une telle investigation requiert à coup sûr, une analyse profonde de la pensée de Kant, avant l'orchestration de notre dimension critique.

Dans la première partie, nous avons procédé à l'élucidation conceptuelle et à la clarification de la pensée d'Emmanuel Kant. Nous avons pu mettre en lumière le véritable statut qu'occupe la chose-en-soi dans l'élaboration de la connaissance ainsi que dans la liaison du divers sensible. Pour y arriver nous sommes partis d'abord de la conception kantienne de la chose-en-soi. Même si l'auteur ne donne lui-même aucune définition claire du concept, les passages où le terme est employé nous permettent de comprendre l'en-soi comme une idée, qui sert de fondement et de cause à tous les phénomènes. Son caractère principal est qu'elle est distincte du phénomène. Dans ce sens, si le phénomène est une représentation qui existe en nous, alors la chose-en-soi existe indépendamment de nous. Bien plus, comme toute connaissance est bornée aux phénomènes, la chose-en-soi reste inconnaissable. C'est du moins ce qui ressort de notre premier chapitre.

Par la suite, nous montrons au chapitre deux comment Kant soumet le connaître aux données empiriques. A ce niveau, l'auteur fait la distinction entre la chose-en-soi, le phénomène et le noumène. Pour lui, le noumène, quand il est pris au sens positif désigne l'objet d'une intuition intellectuelle que nous n'avons pas, qui est possible mais reste problématique quant à l'usage de la raison. Il y'a donc identité de l'en-soi dans l'ordre transcendantal. C'est la raison

pour laquelle l'auteur de la critique orchestre une démarche dont le mobil fondamental est de postuler dans la raison pratique, ce qui relève de l'inconditionné.

Dans le troisième chapitre, nous faisons l'archéologie de la critique, en partant de l'esthétique transcendantale jusqu'à l'analytique des principes, encore appelée l'idéalisme transcendantal, en passant par logique transcendantale. Ce qui nous permet d'entrevoir les éloges que Kant fait aux jugements synthétique et analytique et comment il aborde la question relative à Dieu, l'âme, la liberté. La transcendantalité et la transcendantité sont alors les deux éléments qui forment la logique transcendantale. Selon Kant, l'univers sensible s'organise à partir des catégories qui trouvent leur fondement dans le schématisme ; le schème étant un procédé à partir duquel un concept pur devient effectif, par l'implication d'une intuition. Mais alors, au regard de la rigueur méthodologique, de son propre système de pensée et des logiques ontiques, le concept kantien de la chose-en-soi reste très problématique. Nous voulons dire qu'il n'est pas d'interprétation systématique de Kant qui n'ait pris position sur l'épineuse question de la chose-en-soi. Ce sera d'abord le cas de F.H. Jacobi, le premier à avoir vu dans la chose-en-soi, la difficulté centrale de la critique. Nous avons donc pu reconstruire les grandes lignes de son argumentation, non sans rappeler au passage l'importance de la figure de Jacobi dans la formidable joute intellectuelle qu'il a lui-même initiée en Allemagne à savoir la querelle du panthéisme. Cette querelle va meubler le volet critique de notre travail au-delà des confusions apparentes relevées également dans la pensée d'Emmanuel Kant.

La deuxième partie a été réservée / consacrée à la remise en cause de la pensée de Kant. Pour y parvenir, nous avons présenté des défaillances de la méthode hypothético-déductive en tant qu'obstacle à la saisie de l'en-soi. Nous avons également établi que le problème de la raison unique chez Kant, c'est de se poser comme le modèle absolu de rationalité. Dès lors, si le dualisme a permis à l'occident d'ériger une rationalité qui lui permette de se développer sur tous les plans, l'anthropologie africaine elle, est au moins triadique. Aussi, s'étend-t-elle dans le vaste champ de la culture, afin de saisir les divers rapports que l'homme entretient avec lui, les autres, la nature et donc l'absolu. Les limites d'une foi rationnelle résident donc dans le fait qu'elle recherche des vérités qui lui sont convenables. Les contradictions manifestent relevées dans la pensée de Kant, amènent Jacobi à conclure que, le Kantisme est une ontologie négativiste. Par ailleurs, si l'homme s'étonne encore, c'est parce que la raison ne lui a pas encore procuré tout ce dont il a besoin pour reculer les bornes de son ignorance jusqu'à la frontière de l'insaisissable. La tentative de Kant à vouloir organiser le divers sensible, et à organiser les catégories pour rendre effectifs nos concepts, s'avère comme

un exercice au succès peu probable. Car comme le pense Maïmon, il s'agit d'un art caché dans les profondeurs de l'âme. Le projet kantien est alors une illusion, puisque la métaphysique reste le fondement de la philosophie.

Bien plus, nous avons relevé une certaine idéologie dans le kantisme. Cela s'est justifié non seulement par la complexité intuitive, mais aussi la complexité du réel. Le kantisme est alors dans cette perspective une tentative voilée d'apologisation de l'irrationnel. D'où la querelle du panthéisme déclenchée par Jacobi, dont le mobile fondamental est de lire le kantisme comme une sorte d'athéisme. Enfin, nous avons montré que la chose-en-soi, loin d'être un être insondable, est plutôt une simple tâche épistémologique. Toutefois, de manière générale, l'idée qui en ressort de cette partie est que, si la raison s'annonce dans un discours ordonné, si elle se prête à l'échange, à la discussion et donc à l'abstraction, il va sans dire que, l'activité philosophique définie comme pensée de l'absolu, en dopant cette raison d'un trop plein de pouvoir, et d'orgueil, apparaît comme un vice qui limite le chercheur à ne s'interroger que dans les zones conventionnées. Il faut à coup sûr réfléchir encore sur la rationalité comme nous le conseille Jean Bertrand Amougou, enfin d'être capable de déterminer quelle transcendance pour les défis actuels et quelle philosophicité pour l'advenance du monde, notre monde.

Dans la troisième partie, il a été question de pousser notre réflexion au-delà de la critique, et de montrer que l'humain reste le telos de toute investigation cosmique. Pour y parvenir, nous avons établi la connaissance de la chose-en-soi. Cette chose-en-soi qui se veut à la fois volonté et essence intérieure du monde. C'est du moins ce qu'on peut retenir dans la pensée d'Arthur Schopenhauer.

L'on peut également connaître la chose-en-soi chez Bergson à partir de ce qu'il appelle l'expérience spirituelle, pratiquée à partir d'une méthode : **la mystique**. Elle consiste, à en croire l'auteur de *l'élan vital* à se transporter par l'intuition dans la sphère céleste, synonyme d'univers spatiale ; A condition que les données soient immédiates dans la conscience. La chose-en-soi est donc indestructible ; elle se vérifie dans l'expérience de la vie, et même dans la métaphysique du génie. Bien plus, nous avons élaboré les théories positivistes de la chose-en-soi dans les philosophies orientales. A ce niveau, nous avons vu que, la chose-en-soi correspond au Nirvâna Hindou, considéré comme le stade ultime de la sagesse humaine. A côté du Nirvâna, se trouve le taoïsme ou le vedânta. Le Tao est le symbole de la pureté, l'être dans

sa dimension spirituelle, l'ipséité, l'absolu. Cet absolu, qui prend le sens dans la philosophie chinoise de l'illumination, et surtout de la conscience (Wang Shouren).

Dans la perspective d'une ouverture conceptuelle, nous avons prolongé la chose-en-soi dans les diverses logiques culturelles. Ce qui nous a permis d'entrevoir d'abord comment philosopher en islam, et ensuite de poser la chose-en-soi comme la victoire du cynisme culturel contemporain. Selon Souleymane Bachir Diagne, c'est **l'ascension** qui nous permet de connaître la chose-en-soi, la lumière prophétique selon sa terminologie. Il faut transformer le monde, à travers une action propre, pour que l'individu soit réellement accompli. Cette démarche de révisitation des fondations, consiste à faire porter à l'individu pense-t-il, les exigences du progrès, par opposition au fondamentalisme réactif. La philosophie de l'islam, c'est la philosophie de l'esprit.

Seulement il ne faut pas oublier la nuance faite par Bachir Diagne au niveau précis du voyage vers la lumière prophétique : cet exposé de la nature de l'humain comme désir de voyage à travers les différents cieux de l'intelligence vers la pleine réalisation de l'esprit prophétique n'est pas une introduction, un préalable à l'explication rationnelle de l'ascension ; il est cette explication. Pour lui, l'ascension, c'est l'ascension de l'humain. Par ailleurs, nous avons étudié la posture de l'homme dans le monde. Cette étude consistait à donner d'abord la signification du monde, ensuite préciser le devenir de l'existence. Pour signifier le monde, il a fallu une visitation / ré-visitation des trois formes de cosmologies à savoir la cosmologie religieuse, la cosmologie scientifique, et la cosmologie philosophique.

Ainsi, de la liberté à l'affectation de sens ; en passant par la valorisation et l'éthicisation, la philosophie se constitue alors comme mesure critique de la distance du réel, par rapport au sens, aux valeurs et à la pratique même de l'humain dans l'univers. Elle se constitue aussi en interrogation sur le sens du réel et ses fondements, et spécifiquement sur les fondements de l'existence humaine qui n'a de sens que conçue comme enrichissement continu et multidimensionnelle de l'essence humaine.

S'agissant de la transcendance et de la préservation de l'humain, nous avons établi avec Marie Madeleine Davy que, la transcendance rime nécessairement avec l'humanisme et commence par la connaissance de soi. Une connaissance de soi qui ouvre l'être vers la quête de l'absolu. Nous avons donc débouché sur le dépassement du kantisme. Ce dépassement nous a permis de faire le distinguo entre la philosophie transcendantale de Kant et notre conception

de la transcendance. Cette démarcation nous l'avons dit, trouve son fondement dans la compréhension des concepts de **métaphysique de proximité** et d'**onto-cosmologie**. L'une étant tributaire de l'autre, il s'agit d'une philosophie de la transition doublée d'humanisme, opération faite à l'esprit et par l'esprit, et qui arrime l'homme vers la marche de son histoire.

Même si les idées que nous défendons relèvent d'une utopie, il s'agit d'une utopie positive, en tant qu'elle promet l'authenticité dans la réforme et l'ascension des africains vers la lumière qui illumine et dirige l'histoire des grands Etats du monde. La philosophie a donc toujours quelque chose de dialectique. Dès lors, dans notre analyse, nous avons souligné la pertinence et la validité de la doctrine de Kant, axée sur la destruction du rationalisme Wolffien. Mais, en restant au même degré de généralité, cette entreprise de Kant nous semble compromise dans une triple dimension.

Il est donc important de souligner la place centrale que nous donnons ici à la transcendance et à l'humanisme. Quelle existence voulons-nous dans une transcendance limitée ? Est-il possible de se libérer et de libérer l'horizon aujourd'hui dans un contexte spécifique marqué par la crise de valeurs, Valeurs à la fois Ontico-ontologico-gnoséologico-éthico-escathologico-métaphysiques et spirituelles ?

En fait, que vaut notre vie, si nous renonçons à la vie pour faire allégeance aux illusions de ce monde ? La métaphysique de proximité dont nous faisons le principal atout de notre travail, est un appel, mieux, un impératif pour l'homme de re-devenir l'être qu'il n'aurait jamais dû cesser. Et à travers l'Onto-Cosmologie, nous touchons le problème de notre humanité, en ces temps contemporains. Comment re-devenir humain au moment précis où nous sommes désormais convaincus que notre humanité est loin derrière nous ? Dès lors, nous sommes plus que jamais interpellés par notre être profond : Qui sommes-nous véritablement ? Que nous est-il permis d'espérer ? L'impuissance de l'homme face à la mort et le mystère qui subsume ce point paroxystique de notre existence constituent la réponse bi-univoque relative à l'appartenance (Extra) terrestre de l'être-homme à l'image de Dieu.

Or, incapable de transcendance, Kant l'a très rapidement postulé. C'est donc dire que, l'on aurait rien compris, du moins, pas en profondeur, tant nous resterons résolu d'affirmer Mordicus que « l'être de l'homme est un être dans le monde en compagnie. » La lumière, nous l'avons vu à travers l'illumination, non pas du monde, mais des hommes, n'est justement pas de ce monde. Par ailleurs, « Comment faire pour ne pas philosopher, c'est-à-dire méditer sur la vie, sur la trajectoire qui situe l'être de son émergence à l'existence, à l'extinction de cette

existence dans une fin qu'il faut concevoir non point seulement comme achèvement, mais surtout comme perfection de réalisation de soi et du monde grâce à un arrimage aux Valeurs »⁴⁵⁴. Cette interrogation est un appel et une urgence suivant la tension de son auteur, de ramener le sujet humain à ce qu'il est essentiellement, une transcendance absolue, dans le cadre de l'ontologie de l'être.

C'est cette idée de transcendance absolue que nous justifions dans nos propos. Il s'agit à partir du choix de l'homme, de re-affirmer sa transcendance, donner ainsi de la consistance à son existence et à la signification du monde. La donation de sens et de signification à l'être (l'être de l'homme et l'être du réel) est ipso facto, ordonnancement de la vie, et arrimage de cette vie à l'histoire. Penser la vie, vivre cette vie dans l'absolu, voilà le vrai sens de la philosophie. **Philosopher c'est aussi, s'élever et réaliser le maximum de perfection de soi.** Cela signifie que, la transcendance et la créativité se conjuguent.

Cette créativité, nous permet de « redéfinir les contours de la sagesse du présent pour l'avenir, qui seule peut ramener l'homme à ce qu'il est, c'est-à-dire à son essence divine, et aussi créer un avenir à partir de l'organisation d'un présent par et pour l'homme-valeur »⁴⁵⁵ Dans cette perspective, nul ne peut se poser légitimement au regard de l'esprit dans son être, s'il ne répond de toute son âme à un triple et rigoureux réquisit. Georges Bastide, dans son ontologie de l'être, parle de l'authenticité de soi (1) c'est à dire l'incarnation d'une essence ou la « qualification d'une existence », la libre disposition de soi (2), qui renvoie à l'autonomie librement conquise sur son contraire, et enfin, la conscience réfléchissante de soi (3) qui apparait comme la plus grande essence/profondeur découverte.

C'est justement cette profondeur que Platon recherche dans la philosophie antique. Son décès survient en 348 Avant Jésus Christ sans réaliser son projet politique, qui est en réalité métaphysique à savoir la cité idéale. La tâche revient à nous, philosophes d'aujourd'hui d'aller à bout de ce projet capital. Une cité qui se limite aux désirs nécessaires et a donc une vie sans luxe, une vie qui est peut être difficile, mais certainement pas impossible. Au contraire comme son nom l'indique, cette cité est pour Platon « alèthinè » c'est-à-dire vraie, réelle et donc authentique. C'est cette représentation de la cité idéale de Platon, qui nous pousse à déboucher sur l'utopisation transcendantale.

⁴⁵⁴ Pius, Ondoua, *Op.cit*, P. 355.

⁴⁵⁵ *Idem*, P. 356.

Pourquoi parler d'utopisation dans nos investigations ? Parce que, comme nous l'avons annoncé, notre transcendance absolue est une transposition de l'ordre formel, visant tout de même l'organisation idéale de notre société.

En 1516, Thomas More utilise ce concept pour désigner l'imaginaire, ce qui n'existe nulle part, mais cependant possible. Dans un premier sens, l'on pourrait donner à notre pensée une connotation péjorative. S'en faut !

Cela a été précisé ; il s'agit d'une utopie positive, en tant que promotion d'authenticité. Par opposition à l'utopie négative d'un René BERTHOLOT, qui n'a rien de réalisable *a priori* : « Une utopie est non seulement ce qui n'a été réalisé en aucun lieu, mais ce qui ne saurait l'être, ou du moins ce qui ne saurait l'être intégralement ». Pour nous, l'utopique n'est pas seulement l'irréalisable. Elle n'est pas non plus dénuée de toute valeur à la fois techniciste, théorico-opérationnelle. Elle enrichit la pensée et pousse l'être au dépassement de soi. Loin d'être désinvestie de toute dimension éthico-conceptuelle, il faut lire ici, l'examen critique du statu-quo, l'espoir et l'espérance au changement. Un projet tourné vers l'avenir, car **il n'existe aucun projet humain qui ne soit réalisable**, et en partie, et totalement.

SENEQUE est un peu plus pertinent et poignant dans sa formule qui justifie l'utopie positive, et dont la quintessence se résume en ces termes : « ce n'est pas parce que les choses nous sont inaccessibles que nous n'osons pas ; c'est parce que nous n'osons pas que les choses nous sont inaccessibles ».

Aussi, doit-on comprendre qu'ontologiquement, il ne faut pas confondre l'utopie avec le rêve, le mythe et l'image. Ces éléments répondent à une explication particulière, même si l'on retrouve à bien des égards, des éléments similaires. L'utopie permance alors dans notre pensée, parce que nous sommes toujours à la recherche d'un fondement jamais acquis. Elle s'ouvre à nous comme dépassement de la soumission de toutes les facultés au principe de réalité, active l'imagination, impulse la libération par rapport aux divers blocages inhérents au réel. Comme quoi, « Si l'utopie correspond non seulement à une exigence théorique de l'esprit qui confronte le réel à l'irréel, le possible à l'impossible, mais constitue une exigence instinctuelle fondamentale, on comprend que l'utopie se soit toujours traduite par le rêve d'une organisation sociale différente où l'individu ne serait plus aliéné, où les pulsions s'exprimeraient librement, où chacun pourrait vivre ses rêves et les réaliser »⁴⁵⁶.

⁴⁵⁶ Herbert, Marcuse, *La nouvelle gauche*, Belfond, 1973, P.374.

Ceci étant compris, nous pouvons dire que, l'utopisation est une dimension immanente et aussi permanente de l'humanité. Elle se présente comme **l'archétype alternatif du monde**, et sur le plan praxilogique, elle transcende la vision fictive, illusoire et chimérique, et aussi simplement imaginaire, pour ériger l'homme à la conscience de soi, et **déterminer les modalités historiques de sa réalisation**.

Toutefois, le thème relatif à la chose-en-soi ou à la connaissance de soi, se place davantage dans notre pensée, dans l'ordre de la spontanéité que dans le psychologisme ou l'historicisme. Ce concept est propre à la métaphysique dans la mesure où celle-ci évite de se placer sous un pan dogmatique. La connaissance de la chose-en-soi, du soi, ne s'épuise donc jamais. Elle est toujours à poursuivre et à recommencer. C'est la raison pour laquelle, elle se présente comme la finalité de l'homme. Nous pouvons donc comprendre la finalité au sens heideggérien, en tant que le « tremblement d'une unité exposée à la contingence et qui se recrée infatigablement »⁴⁵⁷

L'homme qui atteint l'absolu devient son propre créateur ; ayant vaincu ses dragons, le voici introduit au centre de lui-même, dans sa propre source qui est une source lumineuse. Tant qu'il ne trouve pas en lui son propre soleil, il le cherche à l'extérieur ; a-t-il réintégré en lui-même son centre, le voici éclairé et éclairant, possédant son soleil à l'intérieur. Qu'il soit un sage, un Tao, un sur-homme, un héros ou un mage... son pouvoir est un pouvoir de transcendance absolue. Dans un contexte précis dans lequel la notion de transcendance ne paraît plus rien évoquer, la vie, le monde et la lumière conservent tout de même leur densité et ce sont les concepts qu'il convient de retenir. La transcendance absolue est une naissance à sa propre lumière, à son propre soleil. **L'homme capable de transcendance absolue, est un homme qui se connaît, c'est un homme vivant.**

Mots clés : Absolu, connaissance, être, humanité, ontique, ontologie, ordre, transcendantal, transcendance, utopie.

GLOSSAIRE

A POSTERIORI : Attitude qui consiste à se baser sur les faits pour établir la connaissance (Après l'expérience).

⁴⁵⁷ Merleau, Ponty, *Sur la phénoménologie du langage*, Bordas, 1952, P.116.

A PRIORI : Attitude qui consiste à établir le connaître, à partir des données antérieures à l'expérience. (Avant l'expérience).

ABSOLU : Caractère de ce qui est sans limite. Ce qui ne comporte aucune restriction, ni réserve.

ASCENSION : Attitude qui consiste à s'élever jusqu'au stade ultime de la conscience, pour découvrir les réalités supra-sensibles.

CATEGORIES : Concepts purs élaborés par l'entendement.

CHOSE-EN-SOI : Réalité telle qu'elle pourrait être pensée indépendamment de toute expérience.

CONCEPT : Idée abstraite et générale, qui sert de représentation objective d'une chose.

CONNAISSANCE : C'est la liaison du divers sensible. Connaître c'est aussi mettre en forme une matière donnée. La théorie de la connaissance trouve son fondement dans l'esthétique transcendante.

COSMOS : L'univers organisé, par opposition au chaos, qui signifie désordre, éparsité.

CRITIQUE : Evaluation du pouvoir de la raison.

ENTENDEMENT : Faculté des règles et des concepts qui permet d'ordonner les données sensibles en leur appliquant les catégories.

ESPRIT : Ce qui n'a aucun trait de conciliation entre le concept et l'intuition.

ETRE : Ce qui se dévoile dans le sens de la production, et non comme la condition d'être éprouvé ou découvert dans une expérience. Ici, l'être n'est pas la fondation/le fondement du dévoilement, mais sa conséquence.

HUMANISME : Doctrine philosophique qui tient l'homme pour la valeur suprême, en revendiquant une possibilité d'épanouissement libre, ainsi que l'usage sans restriction des facultés mentales.

HUMANITE : caractère de ce qui est humain. L'humanité spécifique chez Kant renvoie alors à la nature humaine.

INTUITION : Capacité du sujet connaissant à recevoir les objets.

JUGEMENT : Représentation d'un rapport entre deux concepts.

LOGIQUE ONTIQUE : Pluralité/diversité des représentations dans la désignation plurivoque de l'homme, en tant que réalité pluridimensionnelle.

METAPHYSIQUE DE PROXIMITE : Science qui conduit l'homme de la conscience de soi à l'affirmation de l'absolu, à partir des réalités matérielles qui l'entourent.

METAPHYSIQUE : Science qui contient les premiers fondements de ce que saisit le savoir humain. Ses principaux objets sont, Dieu, l'âme et le monde. C'est aussi la science rationnelle par concepts *a priori*.

NIRVANA : Stade ultime de la sagesse humaine.

NOUMENE : Chose-en-soi (au sens négatif), en tant qu'elle ne peut pas être connue mais seulement pensée. Ce mot vient du grec « noumena » qui signifie « chose pensée ». Or, la pensée renvoie au « Nous », l'esprit.

ONTIQUE : Etude des modes des manifestations de l'homme en tant qu'étant pluriel, et réalité physique. Ainsi, à partir de l'ontique, l'homme est perçu comme une réalité plurielle.

ONTO-COSMOLOGIE : Etude de l'être en tant qu'être, dans la nature de ses rapports avec l'univers.

ONTOLOGIE : Science de l'être en tant que tel.

ORDRE : C'est la coopération rationnelle compatible avec la position morale de chacun en tant qu'être libre et raisonnable. L'ordre civil est aussi moralement acceptable.

PHENOMENE : Tout objet saisi tel qu'il paraît/apparaît par les sens.

RAISON : Tout ce qui dans la pensée, est *a priori* et ne vient pas de l'expérience. Selon Kant, la raison est juste un principe régulateur.

SCHEME : Procédé à partir duquel, un concept pur devient empirique, et peut désormais lier le divers sensible.

TRANSCENDANCE : Réalité au-dessus de toute chose. On parle chez Kant de transcendance divine.

TRANSCENDENTAL : Ce qui vient avant l'expérience, et qui rend l'expérience possible.

UTOPIE : Vue de l'esprit, mieux, un idéal, c'est à dire un projet qui paraît irréalisable.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages de Kant :

- *La religion dans les limites de la simple raison*, Trad. Barni, monat, Paris, Gallimard 1793.
- *Critique de la raison pure*, Trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, PUF, 1967.
- *Prolégomènes à toute métaphysique future qui voudrait se présenter comme science*, Trad. J. Gibelin, Paris, Vrin, 1967.
- *Rêves d'un visionnaire*, Trad. F. Courtès, Paris, J.Vrin, 1977.
- *Fondement de la métaphysique des mœurs*, Trad. V. Delbos de lagrave, Paris, Seuil, 1977.
- *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin, 1982.
- *Critique de la raison pure*, Préface de la seconde édition, Paris, Fernand Nathan, 1986.

Ouvrages sur Kant :

- ALQUIE, Ferdinand, *La critique kantienne de la métaphysique*, Paris, PUF, 1968.
- BELAVAL, Yvon., *La révolution kantienne*, Paris, Gallimard, 1937.
- BOUTROUX, Emile., *La philosophie de Kant*, Paris, Vrin, 1960.
- CLAVEL, Maurice., *Critique de Kant*, Paris, Vrin, 1977.
- DELEUZE, Giles., *la philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1963.
- Daval, Romaric., *La métaphysique de Kant*, Paris, PUF, 1951.
- FERRARI, Jérémy., *Kant ou l'invention de l'homme*, Paris, Senghers, 1971.
- GRANEL, Gérard., *L'équivoque ontologique de la pensée de Kant*, Paris, Gallimard, 1970.
- GRONDIN, Jean., *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, Paris, Vrin, 1989.
- HEIDEGGER, Martin., *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953.
- JASPERS, Karl., *Kant* in la collection « les grands philosophes », Paris, Plon, 1957.
- LACHIEZE-REY, Pierre., *L'idéalisme kantien*, Paris, Vrin, 1972.
- LEBRUN, Gérard., *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Armand colin, 1970.
- LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 1966.

- MARTY, François., *La naissance de la métaphysique chez Kant*, Paris, Beauchesne, 1980.
- MEYER, Michel., *Science et métaphysique chez Kant*, Paris, PUF, 1969.
- MURALT, (de), *La conscience transcendantale dans le criticisme kantien*, Paris, Montaigne, 1958.
- PHILONENKO, Alexandre., *L'œuvre de Kant*, Paris, Vrin, 1969.
- RENAULT, Alain., *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier, 1997.
- VERNEAUX, Roger., *critique de la critique de la raison pure de Kant*, Paris, Ed. Aubier Montaigne, 1972.

COMBES, JOSEPH, *L'idée critique chez Kant*, Paris, P.U.F, 1971.

PIEROBON, FRANK, *Kant et la fondation architectonique de la métaphysique*, Editions Jérôme Million, Grenoble, 1990.

Ouvrages généraux :

- AMOUGOU, Jean .Bertrand. *Réflexions sur la rationalité I, Variations culturelles d'un thème chez P.M Hegba*, Paris, L'Harmattan, 2016.
- AMOUGOU, Jean .Bertrand. *Réflexions sur la rationalité II, Sciences (a)normales et problèmes de méthode(s)*, Paris, L'Harmattan, 2016.
- BERGSON, Henri., *La pensée et le mouvant*, 27^e édition, Paris, PUF, 1950.
- BERGSON, Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, PUF, 1948.
- CHANGER, Jean, Pierre, *Du vrai, du beau, du bien*, Paris, Odile Jacob, 2010.
- COMTE SPONVILLE, André, et FERRY, Luc, *la sagesse des modernes, dix questions pour notre temps*, Paris, Robert Lafou, 1998.
- DESCARTES, René, *Discours de la méthode*, Paris, Fernand Nathan, 1981.
- DESCARTES, René, *méditations métaphysiques*, Paris, Fernand Nathan, 1981.
- HAMELIN, Octave., *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris, PUF, 1951.
- HEBGA, Pierre. Meinrad, *La rationalité d'un discours africain sur les phénomènes paranormaux*, Paris, L'Harmattan, 1998.
- HEGEL, Wilhelm, Georg, Friedrich, *La phénoménologie de l'esprit*, Paris, Bordas, 1989.
- HUME, David., *Enquête sur l'entendement humain*, Trad. A. Leroy, Paris, Aubier Montaigne, 1748.
- HUSSERL, Edmond, *Méditations cartésiennes* trad. E. Levinas, Paris, Vrin, 1978.

- LA BIBLE, *les Saintes, Ecritures du Nouveau Testament et psaumes*.
- LALANDE, André, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1968.
- LECLANT, Jean, *Le monde égyptien*, vol 1, Paris, Gallimard, 1978.
- MALHERBE, Michel., *Kant ou Hume ou la raison et le sensible*, Paris, Vrin, 1993.
- MAIMON, Salomon., *Essai sur la philosophie transcendantale*, Paris, J. Vrin, 1989.
- MAO-TSE-TOUNG, *Ecrits choisis en trois volumes III*, Paris, bordas, 1956.
- MICHEL, Henri, *C'est moi la vérité, pour une philosophie du christianisme*, Paris, Seuil, 1996.
- MEYER, François., *Pour connaître Bergson*, Paris, Bordas, 1985.
- MIRCEA, Eliade, *Le sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1957.
- MONTAIGNE, *Essais*, Boston, Bréal, 1995.
- MOREAU, Jeanne., *Réalisme et idéalisme chez Platon*, Paris, PUF, 1951.
- MORIN, Edgar, *La complexité humaine*, Paris, Flammarion, 1994.
- MORIN, Edgar, *La méthode I, la nature de la nature*, Paris, Seuil, 1977.
- MORIN, Edgar, *La méthode II, la vie de la vie*, Paris, Seuil, 1977.
- MORIN, Edgar, *La méthode III, la connaissance de la connaissance*, Paris, Seuil, 1980.
- MORIN, Edgar., *Introduction à la pensée complexe*, Paris, Seuil, 2005.
- NIETZSCHE, Friedrich, *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. Gandillac, Paris, Gallimard, 1971.
- NIETZSCHE, Friedrich, *La généalogie de la morale*, Paris, Flammarion, 1986.
- OKAH ATENGA, Pierre, Paul, *Cosmologie et philosophie, De la justice et du fonctionnement du monde*, Yaoundé, PUY 2015.
- PLATON, *œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 1986.
- POPPER, Karl., *Conjecture et réfutation*, Paris, Payot, 1985.
- SARTRE, Jean .Paul. *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1960.
- SCHLANGER, Jacques., *la structure métaphysique*, Paris, PUF ,1975.
- SCHOPENHAUER, Arthur., *Le monde comme volonté et comme représentation*, Paris, Vrin, 1948.
- SRI, Aurobindo., *Brahman et maya dans les Upanishads*, Londres, Dervy-livres, 1980.
- RICOEUR, Paul, *Le conflit des interprétations*, Paris, seuil, 1986.

- RUSSEL, Bertrand, *Problèmes de philosophie*, Paris, Vrin, 1912.
- DAVY, MARIE MADELEINE, *La connaissance de soi*, Paris, P.U.F, 1976.
- BERDIAEV, NICOLAS, *Royaume de l'esprit et royaume de César*, Bordas, 1967.
- LAGNEAU, JULES, *Célèbres leçons et fragments*, Paris, P.U.F, 1966.
- ONDOUA, PIUS, *Existence et valeurs 1, L'urgence de la philosophie*, Paris, L'Harmattan, 2006.
- MOUCHILI, SOULE, *De la signification du monde et du devenir de l'existence*, Cameroun, L'Harmattan, 2017.
- SERRES, MICHEL, *Qu'est-ce que l'humain ?*, Editions Sophie, Sénart, 2003.
- WILSON, EDWARD, *L'avenir de la vie*, Paris, Seuil, 2003.
- MONOD, JACQUES, *Le hasard et la nécessité*, Paris, Gallimard, 1976.
- GERADIN, LUCIEN, *Passé et avenir du futur*, Seuil, 1988.
- THUAN, TRINH, XUAN, *Le chaos et l'harmonie, la fabrication du réel*, Fayard, 1989.
- BASTIDE, GEORGES, *Traité de l'action morale, Tome 2, dynamique de l'action morale*, Paris, P.U.F, 1961.
- BAYLE, PIERRE, *Pensées sur l'athéisme*, Editions Desjonquères, Collection XVII Siècle, Mai, 2004.
- CALLOIS, ROGER, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1963.
- DURKHEIM, EMILE, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Quadrige, P.U.F, 1991.
- GUILLEMIN, HENRI, *L'affaire Jésus*, Paris, Seuil, 1982.
- LESSENE, RENE, *Traité de morale générale*, Paris, P.U.F, 1961.
- LUTHER KING, MARTIN, *De la liberté du chrétien*, in « les grands écrits réformateurs », Trad. Gravier, Paris, Garnier Flammarion, 1992.
- AURELE, MARC, *Pensée pour moi-même*, Traduction par Meunier, Paris, Garnier, Flammarion, 1964.
- OTTOU, RUDOLPH, *Le Sacré*, Traduction par Kundt, Paris, Payot, 1947.
- RUSS, JACQUELINE, *La pensée éthique contemporaine*, Paris, P.U.F, 1994.
- SENEQUE, *De la tranquillité de l'âme*, Traduction par Waltz, Paris, Collection Bouquins, 1993.
- SOPHOCLE, *Antigone*, Paris, Bordas, 1973.

- ANSELME, (SAINT), *Proslogion*, Traduction par Bernard Pautrat, Paris, Flammarion, 1993.
- MUGLIONI, JACQUES, *Commentaire des fondements de la métaphysique des mœurs*, Que sais-je ? Paris, P.U.F, 1985.
- BLANCHOT, MAURICE, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1949.
- GRATELOUP, LEON-LOUIS, *Les philosophes de Platon à Sartre*, Paris, Hachette, 1985.
- ADAM, GYORGY, *L'éthique du vivant*, Editions Unesco, Paris, P.U.F, 1998.
- BWELE, GUILLAUME, *Ouverture du logos, de l'éloge de la différence*, Editions A.B.C, Paris, Seuil, 1990.
- TORT, PATRICK, *Darwin et la science de l'évolution*, Paris, Gallimard, 2000.
- HYPOLITE, JEAN, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, seuil, 1963.
- KOSIK, KAREL, *La dialectique du concret*, Editions les grandes lettres, Fayard, 1983.
- SCHUHL, PIERRE MAXIME, *L'œuvre de Platon*, Paris, Gallimard, 1948.
- FLAHAULT, FRANCOIS, *L'extrême existence*, Traduction par François le Serres, Paris, Gallimard, 1996.
- PONTY, MERLEAU, *L'œil et l'esprit*, Paris, Seuil, 1976.
- GARDIES, JEAN-LOUIS, *La logique du temps*, Collection le mouvement, Paris, Gallimard, 1986.
- NIZAN, PAUL, *Les matérialistes de l'antiquité*, Editions Fayard, 1986.
- GOEDERT, GEORGES, *Nietzsche et la critique des valeurs chrétiennes*, Paris, Seuil, 1997.
- NANCY, LEAN LUC, *La remarque spéculative*, Paris, Seuil 1958.
- SANDERS, THOMAS, *La révolution copernicienne*, Paris, Seuil, 1958.
- HYPOLITE, JEAN, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Gallimard, 1986.
- BENICHOU, PAUL, *Le temps des prophètes*, Traduction par Clavel Legrand, Paris, Gallimard, 1996.
- NAVARRE, CLERTE, *L'esprit et la géométrie de l'art de persuader de Pascal*, Paris, Seuil, 1948.
- CHAUNU, PIERRE, *La mémoire de l'éternité*, Paris, Seuil, 1948.

- BOURGEOIS, BERNARD, *Hegel à Francfort, ou judaïsme, christianisme, hégélianisme*, Collection « Revue générale de philosophie », Paris, P.U.F, 1984.
- VANCOURT, RAYMOND, *La pensée religieuse de Hegel*, Paris, Fayard, 1986.
- VANCOURT, RAYMOND, *Hegel 150 ans après*, Collection archives de Philosophie, Paris, P.U.F, 1977.
- MICHAUD, JEAN, *La renaissance et les temps modernes*, Paris, Seuil, 1986.
- SPIRKINE, ALEXANDER, *Le matérialisme dialectique*, Collection « Karl Marx », Paris, Gallimard, 1986.
- BEIGBEDER, MARC, *Le contre Monod*, Paris, Gallimard, 1978.
- BOULIGAND, GEORGES, et DESGANGES, JEAN, *Le déclin des absolus mathématico-logiques*, Paris, Gallimard, 1971.
- MONTET, PIERRE, *L’Egypte éternelle*, La Fayard, 1981.
- SEBAG, LUCIEN, *Marxisme et structuralisme*, Paris, le Seuil, 1984.
- LEVY STRAUSS, CLAUDE, *Anthropologie structurale*, Paris, Quadrige, P.U.F, 1954.
- VEDRINE, HELENE, *Les philosophies de la connaissance*, Paris, P.U.F, 1971.
- WAHL, JEAN, *Tableau de la philosophie française*, Paris, P.U.F, Gallimard, 1962.
- CHATELET, FRANCOIS, *La philosophie, Tome 2, de Galilée à Jean Jacques Rousseau*, Paris, Librairies Hachette, 1972.
- LEFERVRE, ROBERT, *La pensée existentialiste de Descartes*, Paris, Bordas, 1965.
- DUFRENNE, MIKEL, *Esthétique et philosophie*, Encyclopédie Universalis, Paris, Editions du Seuil, 1982.

ARTICLES

- ALQUIE, FERDINAND, « *Une critique cartésienne de de la critique de la raison pure est-elle possible ?* », *Revue de métaphysique et de morale*, n°2, 1975.
- AMOUGOU, JEAN, BERTRAND, « *existence et sens, plaidoyer pour une rationalité interculturelle et inter critique* », *Annales de la Falsh*, UYI, 2006.
- RUSSEL, BERTRAND., « *notre connaissance du monde extérieur* », Boston, Lowell lectures, 1914.

MEMOIRES ET THESES CONSULTES

1- Mémoires :

- ELISABETH, E., Epouse Ntonga, *La foi et l'éthique à travers la religion dans les simples limites de la raison(1793) de Kant* S (de), Hubert Mono Ndjana, Pr., UYI, 2005.
- FELICIEN, T., *Les catégories de l'entendement : fondement de la connaissance chez Kant*, S (de), Ndebi Biya, Robert, cc, UYI.1992.
- JOSEPH RAYMOND BOGMIS., *Théorie de la connaissance chez Saint Thomas D'Aquin et Emmanuel Kant*, S (de), P.M. Hebga, Dr. et Jean Bertrand Amougou, Dr., UYI, 2007-2008.
- MICHEL, ARCHANGE, T., *Le sujet transcendantal suivant la « critique de la raison pure » d'Emmanuel Kant*, S (de), Ebenezer Njoh Mouelle, Dr., UYI, 1983.
- MICHEL, NTI. M., *La crise axiologique dans le crépuscule des idoles de Nietzsche*, S (de), Hubert Mono Ndjana, UY1, 2003-2004.
- MINDJEME, J.E., *La vérité et l'Etre chez M. Heidegger dans être et temps*, S (de), Ndebi Biya. R. UY1, Juillet 2000.
- NOUMA NGA. D., *Le problème de l'objectivation du « moi » dans l'essai sur les données immédiates de la conscience d'Henri Bergson*, S (de), Njoh Mouelle, E. et Meinrad, Hebga., UY1, 1989-1990.
- TONYE CLAUDE A., *Le recommencement radical de la problématique cartésienne d'une philosophie comme science rigoureuse dans les méditations métaphysiques*, S (de), Joseph Ngoue, UY1, Juillet 1993.

2- Thèses

- KENMOGNE, EMILE., *La place du mysticisme dans la connaissance*, S (de), Ebenezer Njoh Mouelle, UY1, 2004-2005.
- NDZOMO MOLE, JOSEPH., *Les contradictions de la raison synthétisante dans la critique de la raison pure de Kant. Déductibilité transcendantale des idées et rôle de la critique dans le passage du savoir à la foi*, S (de), Ebenezer Njoh M, UY1, 1998-1999.

SITES INTERNET

- [http : // sylvainreboul, Frei. Fr / Kant.htm](http://sylvainreboul.Frei.Fr/Kant.htm).
- Microsoft R Encarta 2006.

INDEX RERUM

A

a priori, iv, v, 6, 10, 25, 27, 28, 29, 41, 44, 47, 48, 53, 57, 59, 61, 62, 69, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 82, 83, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 94, 95, 96, 97, 99, 100, 104, 105, 106, 107, 111, 114, 119, 124, 130, 131, 138, 143, 146, 147, 148, 149, 152, 153, 156, 160, 163, 185, 192, 193, 194, 204, 223, 266, 287, 293, 294, 301, 330, 334, 340, 343, 344, 355

Absolu, iv, 4, 8, 10, 15, 16, 22, 29, 30, 31, 35, 45, 56, 57, 66, 67, 72, 74, 95, 96, 98, 99, 114, 120, 121, 124, 126, 132, 135, 136, 137, 145, 146, 154, 155, 164, 168, 169, 179, 188, 192, 195, 196, 201, 204, 210, 213, 215, 217, 218, 221, 223, 224, 225, 227, 230, 232, 233, 234, 236, 240, 241, 242, 243, 244, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 260, 264, 267, 271, 273, 276, 280, 284, 288, 290, 296, 300, 303, 306, 309, 311, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 328, 330, 332, 333, 335, 336, 337, 339, 341, 343, 357

Aporie, 35, 57, 151, 267

ascension, iv, 179, 250, 252, 253, 332, 333, 337, 338

B

Bouddhisme, 218, 233, 234, 236, 237, 238, 245, 246

C

Catégories, 7, 9, 27, 28, 33, 37, 47, 48, 51, 52, 56, 58, 59, 68, 70, 74, 75, 76, 77, 78,

79, 80, 84, 95, 97, 99, 101, 104, 106, 107, 109, 118, 130, 131, 136, 137, 150, 156, 176, 195, 202, 207, 223, 272, 306, 335, 342, 350, 355

Concept, iv, v, 5, 7, 8, 12, 14, 18, 21, 24, 25, 27, 29, 31, 33, 34, 35, 38, 41, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 56, 57, 58, 59, 60, 64, 65, 66, 67, 69, 70, 76, 77, 78, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 108, 109, 112, 124, 127, 131, 132, 133, 136, 137, 138, 139, 140, 143, 145, 148, 150, 151, 152, 153, 156, 157, 160, 163, 165, 175, 176, 177, 180, 182, 186, 187, 188, 189, 191, 193, 215, 216, 223, 232, 233, 235, 238, 241, 244, 247, 270, 273, 277, 279, 281, 284, 296, 297, 303, 309, 311, 317, 330, 334, 335, 340, 341, 342, 343, 354

Connaître, 9, 10, 12, 16, 30, 32, 35, 61, 77, 80, 92, 104, 105, 109, 123, 147, 153, 154, 166, 167, 172, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 182, 184, 190, 198, 215, 232, 240, 248, 249, 251, 253, 314, 319, 332, 334, 336, 337

cosmos, 179, 210, 211, 233, 255, 258, 259, 260, 261, 266, 268, 271, 272, 321

Critique, iv, v, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 16, 18, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 52, 56, 59, 62, 64, 65, 67, 68, 69, 71, 72, 74, 75, 79, 83, 84, 86, 87, 89, 90, 92, 93, 98, 99, 100, 104, 105, 109, 111, 114, 116, 117, 123, 125, 130, 132, 133, 134, 136, 138, 140, 141, 143, 144, 145, 146,

148, 149, 150, 153, 154, 155, 156, 157,
159, 160, 161, 163, 165, 169, 173, 175,
176, 178, 181, 182, 183, 184, 185, 187,
189, 190, 192, 198, 201, 203, 205, 209,
214, 223, 232, 249, 254, 255, 258, 260,
265, 268, 279, 306, 316, 317, 318, 319,
321, 323, 325, 328, 330, 332, 333, 334,
335, 336, 337, 340, 344, 345, 346, 348,
349, 350, 354, 355

D

Dialectique, v, 5, 9, 12, 29, 30, 36, 38, 42,
44, 45, 46, 48, 52, 53, 63, 91, 94, 97, 98,
126, 135, 157, 161, 163, 164, 165, 181,
203, 238, 260, 261, 273, 282, 304, 305,
306, 307, 313, 314, 316, 318, 321, 333,
338, 346, 348, 349

Dieu, 8, 9, 12, 16, 17, 18, 19, 20, 28, 43,
44, 82, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 98,
100, 101, 104, 109, 116, 117, 135, 140,
149, 154, 156, 161, 162, 167, 168, 173,
183, 185, 187, 188, 189, 190, 191, 192,
203, 210, 214, 215, 225, 234, 237, 238,
244, 249, 250, 251, 253, 258, 259, 260,
270, 271, 280, 288, 290, 314, 315, 316,
320, 322, 335, 338, 343, 355

Dogmatique, 6, 14, 24, 25, 26, 31, 41, 68,
111, 112, 136, 160, 187, 190, 334, 341,
354

E

Entendement, 2, 3, 4, 6, 7, 8, 27, 28, 36,
37, 43, 46, 47, 48, 49, 56, 57, 58, 59, 60,
62, 63, 64, 66, 70, 75, 76, 77, 78, 82, 84,

90, 91, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 103,
104, 105, 112, 129, 130, 138, 145, 146,
162, 167, 168, 175, 186, 187, 192, 193,
194, 206, 214, 274, 284, 285, 319, 324,
342, 344, 345, 350, 354, 355

Espace, 194

Esprit, ii, iii, iv, 6, 9, 16, 19, 23, 24, 25, 27,
28, 29, 35, 36, 38, 39, 42, 43, 45, 47, 48,
49, 52, 53, 56, 60, 62, 65, 67, 70, 72, 73,
74, 78, 79, 82, 88, 90, 95, 96, 100, 101,
102, 106, 112, 114, 117, 118, 123, 124,
127, 128, 130, 131, 132, 135, 141, 143,
144, 145, 146, 151, 153, 154, 155, 157,
158, 161, 162, 164, 172, 179, 182, 184,
190, 191, 198, 202, 205, 206, 210, 211,
214, 215, 216, 217, 218, 219, 222, 223,
224, 225, 227, 228, 232, 234, 235, 238,
240, 241, 242, 244, 245, 246, 247, 248,
250, 252, 253, 254, 258, 259, 261, 266,
270, 274, 275, 287, 289, 290, 294, 304,
305, 308, 314, 319, 322, 323, 324, 326,
327, 328, 332, 333, 337, 339, 340, 343,
345, 347, 348

Essence, 5, 8, 14, 18, 21, 22, 23, 32, 35,
41, 42, 46, 49, 50, 51, 60, 66, 67, 69, 85,
96, 97, 107, 125, 126, 128, 132, 138,
139, 141, 147, 152, 160, 165, 168, 170,
186, 198, 201, 202, 203, 206, 207, 208,
209, 210, 211, 212, 213, 215, 221, 222,
227, 228, 233, 235, 240, 241, 247, 250,
258, 268, 269, 270, 271, 277, 278, 279,
283, 284, 287, 300, 305, 307, 310, 332,
333, 336, 337, 339, 356

Être, ii, v, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 14, 15,
16, 17, 18, 19, 21, 22, 23, 25, 29, 30, 31,
32, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 47, 48,
50, 51, 52, 53, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62,
63, 64, 65, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 76,
77, 78, 79, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91,
92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101,
102, 103, 104, 105, 106, 107, 111, 114,
115, 116, 118, 119, 120, 123, 124, 126,
127, 128, 130, 131, 134, 135, 137, 138,
139, 140, 141, 143, 145, 146, 147, 148,
149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 157,
158, 160, 161, 166, 167, 168, 169, 170,
175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 183,
184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191,
192, 193, 194, 195, 196, 198, 199, 201,
202, 203, 205, 206, 207, 208, 209, 210,
211, 213, 215, 216, 217, 218, 220, 221,
222, 223, 224, 226, 227, 228, 229, 232,
233, 234, 235, 237, 240, 241, 242, 243,
244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251,
252, 253, 254, 255, 257, 259, 260, 261,
262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 269,
270, 271, 272, 273, 275, 276, 277, 278,
279, 280, 281, 282, 283, 284, 285, 286,
287, 288, 289, 290, 291, 292, 293, 294,
295, 296, 297, 298, 299, 300, 301, 302,
303, 304, 305, 306, 307, 308, 309, 310,
311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318,
319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326,
327, 328, 330, 332, 333, 336, 337, 338,
339, 340, 341, 342, 343, 350, 356
être-en-soi, 9, 208, 216, 226, 229, 233,
250, 252, 271, 280, 290

existence, 2, 9, 14, 15, 17, 18, 19, 20, 22,
23, 29, 33, 42, 44, 45, 52, 53, 60, 63, 64,
65, 66, 67, 72, 74, 77, 78, 82, 86, 90, 91,
92, 93, 94, 97, 104, 107, 116, 117, 118,
124, 132, 135, 138, 139, 141, 146, 147,
160, 163, 164, 168, 171, 172, 175, 177,
180, 181, 183, 186, 188, 193, 198, 202,
208, 212, 213, 215, 216, 220, 221, 224,
226, 227, 228, 229, 232, 233, 234, 235,
238, 241, 243, 246, 257, 259, 261, 262,
264, 265, 266, 267, 268, 269, 270, 271,
276, 278, 279, 281, 284, 286, 292, 294,
295, 301, 303, 304, 305, 306, 307, 308,
310, 312, 318, 323, 333, 337, 338, 339,
347, 348, 349, 357

H

Herméneutique, 92, 209, 262, 265, 280,
287, 317, 326
Hindouisme, 236, 237, 238, 242

I

Idéalisme, iv, 4, 6, 9, 10, 16, 23, 37, 45,
46, 57, 74, 88, 109, 111, 112, 114, 125,
130, 133, 134, 136, 141, 143, 149, 150,
154, 156, 163, 186, 188, 201, 202, 264,
265, 266, 271, 278, 282, 306, 321, 328,
334, 344, 346

J

Jugement, 48, 49, 50, 52, 53, 56, 57, 80,
83, 84, 85, 91, 92, 93, 101, 105, 106,
107, 120, 137, 138, 139, 140, 141, 143,
144, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151,

154, 156, 168, 171, 175, 207, 261, 276,
281, 286, 293, 297, 302, 311, 312, 313,
355

K

Kantien, iv, 4, 26, 27, 30, 43, 48, 68, 106,
109, 133, 136, 137, 140, 141, 143, 144,
145, 153, 162, 175, 179, 180, 193, 195,
198, 201, 212, 236, 240, 278, 286, 303,
321, 335, 344, 345, 354

Königsberg, 2, 24

L

Lumières, 2, 3, 4, 24, 95, 116, 123, 125,
179, 189, 191, 290, 328, 330

M

Métaphysique, i, iv, 3, 4, 6, 9, 16, 17, 18,
19, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32,
33, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46,
63, 68, 71, 72, 73, 79, 83, 85, 87, 89, 90,
91, 92, 95, 100, 104, 105, 106, 111, 116,
119, 120, 125, 132, 137, 149, 151, 152,
153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160,
161, 162, 163, 165, 166, 167, 168, 169,
170, 171, 173, 181, 182, 184, 185, 187,
188, 195, 198, 203, 208, 210, 211, 214,
215, 217, 220, 222, 223, 224, 225, 226,
227, 228, 229, 242, 254, 255, 258, 266,
279, 292, 311, 321, 322, 323, 324, 327,
328, 332, 333, 335, 336, 337, 338, 339,
341, 344, 345, 346, 348, 349, 356, 357

Monde, v, 4, 9, 15, 16, 18, 23, 31, 32, 33,
34, 36, 37, 40, 41, 42, 44, 45, 47, 53, 56,
57, 64, 65, 70, 74, 87, 88, 90, 93, 94, 96,
101, 121, 122, 123, 125, 126, 127, 128,
133, 136, 137, 139, 145, 147, 154, 155,
159, 160, 161, 163, 164, 171, 172, 173,
177, 183, 184, 185, 189, 190, 196, 198,
201, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 209,
210, 211, 213, 214, 215, 216, 219, 221,
222, 224, 227, 228, 229, 233, 234, 236,
237, 238, 242, 243, 244, 245, 247, 252,
253, 254, 255, 257, 258, 259, 260, 261,
262, 263, 264, 265, 266, 267, 268, 270,
274, 276, 280, 285, 286, 287, 293, 296,
298, 299, 300, 301, 302, 303, 304, 309,
310, 312, 313, 314, 316, 318, 319, 320,
322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329,
330, 331, 332, 333, 336, 337, 338, 339,
340, 341, 343, 346, 347, 349, 356, 357

N

Nirvâna, 206, 232, 233, 234, 235, 236,
238, 246, 247, 251, 332, 336, 356

Noumène, 6, 7, 31, 36, 55, 56, 64, 67, 69,
70, 71, 97, 109, 118, 127, 128, 143, 153,
154, 167, 172, 224, 240, 334, 354

O

ontique, 22, 269, 278, 292, 299, 329, 341,
343

Ontologie, 21, 22, 23, 68, 79, 132, 135,
154, 187, 195, 201, 212, 255, 269, 277,
278, 280, 287, 291, 294, 301, 307, 312,
335, 339, 341

T

Tao, 240, 241, 315, 332, 336, 341
temps, 2, 5, 6, 7, 23, 24, 27, 36, 37, 39, 47,
48, 53, 58, 62, 63, 64, 67, 68, 69, 70, 77,
82, 83, 85, 87, 88, 89, 102, 103, 105,
106, 119, 120, 121, 126, 127, 128, 130,
131, 134, 150, 158, 176, 182, 187, 189,
190, 193, 194, 204, 205, 207, 208, 211,
214, 217, 227, 237, 240, 245, 246, 248,
251, 265, 269, 271, 272, 278, 280, 283,
284, 287, 293, 296, 300, 302, 304, 305,
306, 307, 309, 310, 318, 322, 327, 331,
338, 345, 348, 349, 350
Transcendance, iv, 5, 10, 30, 52, 74, 91,
98, 99, 100, 124, 125, 132, 171, 179,
180, 189, 190, 196, 198, 206, 217, 218,
222, 224, 229, 233, 247, 251, 255, 257,
258, 267, 271, 273, 274, 275, 276, 277,
278, 279, 285, 286, 287, 288, 289, 290,
291, 292, 293, 294, 296, 298, 306, 309,
310, 311, 313, 314, 316, 317, 319, 320,

321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328,
329, 330, 333, 336, 337, 338, 339, 341,
343, 357

U

Utopie, iv, 20, 37, 49, 154, 324, 325, 326,
327, 328, 330, 333, 338, 340, 341, 343

V

Valeur, 7, 9, 18, 28, 29, 35, 40, 70, 77, 78,
85, 89, 94, 105, 106, 107, 111, 125, 148,
150, 159, 179, 180, 199, 226, 234, 235,
257, 273, 275, 276, 285, 289, 290, 303,
305, 316, 317, 319, 321, 322, 339, 340,
342
Volonté, 6, 17, 23, 31, 32, 33, 35, 56, 57,
67, 73, 93, 95, 125, 127, 146, 168, 198,
201, 202, 203, 204, 205, 206, 207, 208,
210, 213, 215, 219, 222, 225, 226, 227,
228, 229, 230, 235, 244, 246, 249, 255,
260, 263, 264, 265, 270, 280, 314, 323,
325, 327, 328, 332, 336, 346, 354, 356

INDEX NOMINUM

A

A. Comte, 44
 André Comte Sponville, 322
 André Gide, 323
 André Lalande, 182, 189, 223, 268
 Aristote, 8, 16, 17, 58, 67, 68, 70, 75, 79,
 100, 140, 152, 166, 177, 209, 228, 260,
 273, 276, 318

B

Bergson, 99, 100, 127, 129, 148, 150, 151,
 180, 198, 211, 212, 213, 214, 215, 216,
 217, 218, 219, 223, 224, 225, 226, 227,
 228, 229, 232, 233, 234, 235, 246, 247,
 252, 275, 296, 329, 330, 332, 336, 346,
 350
 Bertrand Russell, 65
 Blaise Pascal, 14, 19, 20, 21, 57, 168, 328,
 348
 Boèce, 19

D

Daniel Lecourt, 9
 David Hume, 23, 24, 25, 26, 40, 43, 46, 67,
 68, 75, 102, 115, 133, 134, 135, 136,
 147, 150, 159, 162, 165, 346
 Descartes, 9, 18, 19, 20, 23, 24, 29, 36, 42,
 46, 49, 91, 96, 100, 101, 102, 121, 124,
 126, 138, 139, 155, 161, 164, 167, 168,
 169, 170, 171, 173, 175, 205, 211, 213,
 234, 264, 276, 278, 291, 292, 305, 309,
 334, 349

E

Edgar Morin, 199, 205, 213, 255, 267, 268,
 329
 Emmanuel Kant, iv, v, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9,
 10, 12, 14, 18, 20, 23, 24, 25, 26, 27, 28,
 29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 38, 40, 41,
 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 56,
 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67,
 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78,
 79, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91,
 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101,
 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109,
 111, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120,
 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128,
 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 136,
 137, 138, 139, 140, 141, 143, 144, 145,
 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153,
 154, 155, 156, 159, 160, 163, 166, 170,
 172, 173, 175, 176, 177, 178, 179, 180,
 181, 182, 183, 184, 188, 189, 190, 191,
 192, 193, 194, 195, 201, 202, 203, 204,
 205, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 218,
 219, 223, 224, 225, 229, 232, 234, 236,
 238, 247, 264, 272, 276, 277, 279, 283,
 285, 291, 301, 309, 310, 311, 316, 321,
 322, 326, 333, 334, 335, 337, 338, 342,
 343, 344, 345, 346, 350, 358

F

Ferdinand Alquié, 4, 26, 90, 132, 135, 154,
 167, 168, 184

G

Georges Pascal, 29, 57

H

Hegel, 5, 21, 45, 46, 53, 56, 57, 65, 66, 96, 98, 121, 124, 125, 126, 132, 133, 145, 164, 204, 205, 215, 265, 266, 271, 273, 276, 283, 284, 285, 286, 287, 304, 305, 306, 307, 308, 319, 322, 348, 349

Heidegger, 21, 22, 23, 72, 137, 170, 187, 268, 269, 270, 278, 285, 286, 287, 296, 300, 301, 309, 310, 319, 330, 350

HU-CHI-SHI, 246

Husserl, 21, 22, 128, 169, 170, 171, 172, 292, 293, 294, 301, 302, 303, 304, 305, 306, 309

J

Jacobi, 19, 97, 109, 112, 124, 132, 133, 134, 135, 136, 137, 144, 175, 186, 188, 189, 190, 195, 203, 335, 336, 357

Jacques Schlanger, 165

Jean Bertrand Amougou, 121, 122, 123, 125, 182, 183, 205, 208, 210, 336, 350

Jean François Lyotard, 172

Jean Leclant, 262

Jean Paul Sartre, 52, 257, 268, 270, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 283, 285, 287, 291, 293, 295, 296, 297, 298, 299, 301, 304, 310, 311, 312, 313

Jules Lagneau, 119

K

Karl Jaspers, 220

Karl Popper, 39, 116, 158

Kelsen, 40, 159

L

Leibniz, 21, 22, 24, 30, 48, 72, 88, 89, 90, 100, 130, 131, 139, 147, 149, 153, 155, 180, 205, 214, 280, 300

Luc Ferry, 102, 185, 320

M

M. Alexandre, 120

Maïmon, 111, 112, 192, 193, 194, 195, 335

Marie Madeleine Davy, 179, 181, 190, 225, 226, 227, 233, 243, 275, 288, 290, 323, 333, 337

Martin Heidegger, 22, 285, 300, 309

Meinrad Hebga, 115, 117, 119, 121, 123, 126, 182, 198, 206, 208, 211, 254, 275, 316, 317, 319, 320, 329, 350

N

Nicolas Berdiaev, 123, 124, 244

O

OKAH ATENGA, 260

P

Pius Ondoua, 273, 287, 290, 316, 317, 318, 330

Platon, 8, 14, 15, 16, 35, 36, 37, 42, 46, 70, 96, 111, 120, 123, 126, 127, 143, 161,

166, 167, 175, 203, 209, 213, 227, 229,
232, 238, 250, 253, 262, 265, 276, 290,
321, 339, 346, 348

R

Renault Alain, 121

Roger Verneaux, 33, 47, 48, 62, 68, 71, 72,
73, 75, 79, 83, 116, 136, 138, 139, 140,
146, 147, 150, 176, 214, 223

S

Saint Augustin, 9, 18

Schlick, 41, 42, 160, 161

Schopenhauer, 57, 201, 202, 208, 221,
263, 296, 299, 332, 336

Souleymane Bachir Diagne, 248, 252, 253,
332, 337

Spinoza, 65, 90, 100, 105, 135, 188, 189,
204, 214, 215, 220, 319, 322

T

Théophile Obenga, 260

Thomas More, 181, 324, 325, 326, 327,
328, 340

U

Udana, 235

TABLE DE MATIERES

DEDICACE.....	ii
REMERCIEMENTS	ii
SERMENT DE PROBITE	iii
RESUME.....	iv
ABSTRACT	v
SOMMAIRE	v
INTRODUCTION GENERALE.....	1
PREMIERE PARTIE :	11
LE STATUT DE LA CHOSE-EN-SOI CHEZ KANT	11
INTRODUCTION PARTIELLE.....	12
CHAPITRE I :	13
LA CONCEPTION KANTIENNE DE LA CHOSE-EN-SOI	13
I- LES FONDEMENTS HISTORIQUES DE LA PENSEE DE KANT	14
1. Du rationalisme dogmatique à l'empirisme sceptique : Propédeutique à l'éveil de la conscience historique	14
2. Le copernisme du kantisme : le criticisme kantien.....	27
II- LE DECRYPTAGE DE LA CHOSE-EN-SOI EN QUESTION	31
1- Le primat de la volonté dans la conscience de soi.....	31
2- La conception kantienne de la chose-en-soi et la critique de la connaissance nouménale....	33
III- L'INCOGNOSCIBILITE DE LA CHOSE-EN-SOI.....	46
1- La chose-en-soi comme concept pur de l'entendement.....	46
2- L'idée de paralogsme de la raison pure.....	49
CHAPITRE II :	54
LA REDUCTION DU CONNAITRE AUX DONNEES EMPIRIQUES.....	54
I- CHOSE-EN-SOI ET PHENOMENE	55
1- La chose-en-soi comme origine de la matière et de la représentation	56
2- La chose-en-soi comme condition de la connaissance	60
II- L'IDENTITE DE LA CHOSE-EN-SOI ET LA DISTINCTION ENTRE PHENOMENE ET NOUMENE.....	64
1- L'identité de la chose-en-soi	64
2- La distinction entre chose-en-soi, phénomène et noumène	66
III- L'APPLICATION DES CATEGORIES AUX OBJETS DE L'EXPERIENCE	73
1- L'application des sens en général.....	74

2-	La déduction transcendantale de l'usage expérimental des catégories.....	76
CHAPITRE III :	80
L'EN-SOI DANS L'ORDRE POSTULATIF		80
I-	L'ESTHETIQUE TRANSCENDANTALE :.....	81
1-	Eloges des jugements synthétiques a priori.....	82
2-	Les postulats de la raison pratique : Dieu, l'âme, la liberté.....	88
II-	LA LOGIQUE TRANSCENDANTALE	94
1-	La transcendantalité de la chose-en-soi	94
2-	La transcendantité de la chose-en-soi	97
III-	L'ANALYTIQUE DES PRINCIPES	100
1-	Le schématisme des concepts purs de l'entendement	100
2-	Le principe suprême de tous les jugements	104
CONCLUSION PARTIELLE		106
DEUXIEME PARTIE :		108
EVALUATION CRITIQUE DE LA PENSEE DE KANT AU SUJET DE LA CHOSE-EN-SOI ...		108
INTRODUCTION PARTIELLE.....		109
CHAPITRE IV :		111
LES LIMITES DE LA PENSEE DE L'AUTEUR.....		111
I-	LA METHODE HYPOTHETICO-DEDUCTIVE COMME OBSTACLE A L'ACCES A LA CHOSE-EN-SOI	112
1-	Les apories de la méthode en question	112
2-	Le problème de la raison auto-suffisante.....	116
II-	LE SEUIL CRITIQUE	122
1-	La critique de l'idée du sujet	123
2-	L'aporicité de l'expérience et l'innéité des formes	127
III-	LES CONTRADICTIONS MANIFESTES DE LA PENSEE DE KANT AU SUJET DE LA CHOSE-EN-SOI	130
1-	La position de Jacobi	130
2-	La chose-en-soi comme erreur de représentation	136
CHAPITRE V :		140
L'INFLUENCE DU KANTISME SUR LES JUGEMENTS.....		140
I-	LES JUGEMENTS SYNTHETIQUES A PRIORI.....	141
1-	Arrêt sur le jugement proprement dit	141
2-	Le jugement <i>a priori</i> et le jugement <i>a posteriori</i>	144
II-	LA CRITIQUE DE L'IDEALISME TRANSCENDANTAL	147
1-	Le problème du schématisme	147

2-	L'intuition spaciale.....	150
III-	LE PROJET KANTIEN : MYTHE OU REALITE ?.....	151
1-	Herméneutique et sens.....	152
2-	La structure métaphysique : le problème de son orientation repensée.	163
CHAPITRE VI :	172
L'IDEOLOGIE DANS LE KANTISME	172
I-	LA COMPLEXITE INTUITIVE	173
1-	L'intuition sensible.....	173
2-	L'intuition intellectuelle	176
II-	LA COMPLEXITE DU REEL.....	179
1-	La chose-en-soi : Tension vers l'irrationnel	179
2-	La chose-en-soi ou l'antinomie du réalisme ?.....	183
III-	SENS ET PORTEE DE LA QUERELLE DU PANTHEISME DECLENCHEE PAR JACOBI.....	186
1-	Kant est-il un athée ?.....	186
2-	La chose-en-soi : un être insondable ou une simple tâche épistémologique ?	190
CONCLUSION PARTIELLE	192
TROISIEME PARTIE :	194
AU DELA DE LA CRITIQUE : L'HUMANITE COMME FINALITE COSMIQUE	194
INTRODUCTION PARTIELLE.....	195
CHAPITRE VII :	197
LA CONNAISSANCE DE LA CHOSE-EN-SOI EN QUESTION	197
I-	DE L'ESSENCE A LA VOLONTE : NECESSITATION D'UNE RE-AFFIRMATION FONDAMENTALE DE L'INDIVIDU.....	198
1-	La chose-en-soi comme volonté.....	198
2-	La chose-en-soi comme essence intérieure du monde.....	205
II-	LA CONNAISSANCE DE L'EN-SOI DANS LA PERSPECTIVE BERGSONIENNE ...	210
1-	L'en-soi dans l'expérience spirituelle	211
2-	L'en-soi dans le sillage du mystique	214
III-	L'INDESTRUCTIBILITE DE NOTRE ETRE-EN-SOI	222
1-	L'expérience de la vie	222
2-	La métaphysique dans la théorie du génie.....	225
CHAPITRE VIII :	228
LES THEORIES POSITIVISTES DE LA CHOSE-EN-SOI DANS LES PHILOSOPHIES ORIENTALES	228
I-	CAS SPECIFIQUES	229
1-	Le Nirvâna Hindou : stade ultime de la sagesse humaine.....	230

2-	Le statut de la chose-en-soi dans le Taoïsme et le Vedanta	235
II-	LES DIFFERENTES CONCEPTIONS DE « L'ESPRIT » DANS LA PHILOSOPHIE CHINOISE	238
1-	L'illumination (Huineng)	238
2-	L'énergie spirituelle et la conscience (Wang Shouren).....	241
III-	LA CHOSE-EN-SOI ET LES AUTRES LOGIQUES.....	243
1-	Comment philosopher en Islam ?.....	243
2-	La chose-en-soi ou la victoire du cynisme culturel contemporain	249
	CHAPITRE IX :	253
	L'ULTIME QUESTION DE LA FINALITE COSMIQUE : L'HUMAIN.....	253
I-	L'HOMME DANS LE MONDE : EXISTENCE ET SIGNIFICATION.....	254
1-	La signification du monde.....	255
2-	Le devenir de l'existence.....	264
II-	REFLEXIONS SUR LA TRANSCENDANCE ET PRESERVATION DE L'HUMAIN..	270
1-	Transcendance et humanisme	271
2-	La transcendance comme tension espérée vers l'absolu	286
III-	AU-DELA DE LA PROBLEMATIQUE KANTIENNE.....	316
1-	La métaphysique de proximité : une philosophie de la transition	317
2-	L'utopisation positiviste de l'onto-cosmologie	320
	CONCLUSION PARTIELLE.....	327
	CONCLUSION GENERALE	328
	GLOSSAIRE	336
	BIBLIOGRAPHIE	339
	INDEX RERUM	345
	INDEX NOMINUM.....	350
	TABLE DE MATIERES.....	354