

**UNIVERSITE NATIONALE DE COTE D'IVOIRE**

Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines

**DEPARTEMENT DE PHILOSOPHIE**

**SENS ET PORTEE EPISTEMOLOGIQUES DE LA CRITIQUE DU PRINCIPE  
DE CAUSALITE DANS LA *CRITIQUE DE LA RAISON PURE***

**THESE**

POUR LE DOCTORAT DE 3<sup>ème</sup> CYCLE

*Présentée en 1996 par*

VINCENT TOSSA AYENA

*Sous la direction de*

NIAMKEY KOFFI

*Professeur titulaire de Philosophie*

## INTRODUCTION GENERALE

Que peut-on de nos jours écrire sur Kant ? Que peut-on dire sur Kant qui ne soit déjà dit ? En effet, sans la moindre contestation, on peut affirmer que le plus grand philosophe du dix-huitième siècle fut Kant dont la *Critique de la raison pure*

7 ..On'a pas manqué de susciter des réactions, les partis pris théoriques les plus variés. Comme le souligne, Philonenko, «on ne saurait mesurer exactement la portée de l'œuvre de Kant, car bien des philosophies encore à naître seront ou bien influencées par le criticisme ou bien obligées de le critiquer.»<sup>1</sup> Kant lui-même fait mention de l'une de ses attaques : « C'est un jugement de ce genre qu'on peut trouver dans les *Annonces savantes de Goettingent*, troisième article du Supplément du 19 Janvier 1782, page 40 et suivantes. »<sup>2</sup> Comme toute nouvelle théorie qui dérange les modes de pensée, le criticisme kantien a fait des anti-Kant : « A peine, dit Verneaux, la *Critique de la raison pure* était-elle parue, qu'un obscur philosophe, Sattler, publia un ouvrage intitulé *Anti-Kant* 1788. Puis un *Nouvel Anti-Kant* par Pribousky, parut en 1550, et un troisième *Anti-Kant*, par Bolliger en 1882. »<sup>3</sup>

Certains penseurs ont tenté d'élucider fidèlement à l'instar de Boutroux<sup>4</sup> Pascal<sup>5</sup>, la doctrine du philosophe allemand ; par contre d'autres comme Alquié<sup>6</sup>,Rousset<sup>7</sup> se sont intéressés à des théories particulières du kantisme ; aussi se sont-ils employés à les exposer avec objectivité.

Malgré l'abondance des oeuvres réalisées sur la philosophie de Kant, signe de « l'incroyable trésor d'idées constitué par la philosophie transcendantale »<sup>8</sup>, aucune d'elles n'a été expressément consacrée au problème de la causalité. Le peu d'intérêt accordé au principe causal dans l'ensemble de la philosophie kantienne semble révéler qu'il n'est pas une notion principielle ni une notion déterminante du kantisme. C'est ce que confirme cette remarque de Verneaux qui, en énumérant les problèmes de la philosophie critique kantienne dit en substance: « Quant à la validité du principe de causalité, c'est un point important, certes, mais ce n'est tout de même qu'un point -

---

<sup>1</sup> PHILONENKO (A.), *L'œuvre de Kant*, Paris, Vrin, 1983, t.1, p. 9

<sup>2</sup> KANT (E.), *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. Guillermit, Paris, Vrin, 1986, p.156

<sup>3</sup> VERNEAUX (R.), *Critique de la Critique de la raison pure de Kant*, Paris, Aubier Montaigne, 1972, p. 26

<sup>4</sup> BOUTROUX (E.), *La philosophie de KANT*, Paris, Vrin, 1968.

<sup>5</sup> PASCAL (G.), *KANT*, Paris, Bordas, 1990, coll. "Pour connaître"

<sup>6</sup> ALQUIE (F.), *La critique kantienne de la métaphysique*, Paris, Vrin, 1968

<sup>7</sup> ROUSSET (B.), *La doctrine kantienne de l'objectivité*, Paris, Vrin, 1967

<sup>8</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, p. 11

particulier et l'on ne peut pas dire que le destin de la métaphysique en dépend ». <sup>9</sup> Non seulement le destin de la métaphysique comme science est lié à la question de la causalité, mais toute la philosophie de la *Critique de la raison pure*, estimons-nous, est ordonnée à la problématique de la causalité.

C'est ce qui explique notre choix du problème de la causalité dans le criticisme kantien pour en déterminer l'intérêt épistémologique comme le justifie notre thème, "Sens et portée épistémologique de la critique du principe de causalité dans la *Critique de la raison pure*". En d'autres termes, nous avons choisi de revivre l'expérience théorique de Kant en nous exerçant à approfondir le sens et la portée épistémologique de la critique kantienne de la causalité.

Mais avant d'explicitier la problématique qui est la nôtre à travers le thème choisi, élucidons la question du principe causal dans le criticisme kantien.

Kant demandait de commencer l'édition de la collection de ses écrits par le texte de la *Dissertation de 1770*. En effet, l'œuvre de 1770 « constitue, selon Kant, le début de sa propre philosophie - le criticisme et il a lui-même regardé ces premiers ouvrages sans complaisance, désirant ne pas les voir réunis dans la publication des œuvres. » <sup>10</sup> Mais l'intérêt théorique accordé à l'ouvrage de 1770 par l'auteur lui-même occulte l'importance des écrits précritiques dans la formulation de la question de la causalité. Ainsi, avons-nous jugé nécessaire de déterminer la genèse de la problématique du principe causal par la périodisation de la pensée de Kant.

Le professeur de Königsberg a été, au cours de son itinéraire intellectuel, influencé par des philosophes rationalistes comme Leibniz, Wolff, le physicien Newton et des penseurs empiristes tels que Locke et Hume. Le développement de la philosophie théorique kantienne sera dès lors marquée par deux périodes essentielles: les périodes rationaliste et empiriste.

La période rationaliste de la pensée kantienne porte essentiellement la marque du dogmatisme ; non seulement, « elle présuppose que la méthode logique d'analyse des concepts suffit pour atteindre l'essence du réel » <sup>11</sup>, mais que les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu que récusera plus tard la philosophie transcendantale sont validées. La pensée kantienne admet encore que les preuves de l'existence de Dieu possèdent une valeur certaine. Par une explication mécaniste et

---

<sup>9</sup> VERNEAUX (R.), *Critique de la Critique de la raison pure de Kant*, Paris, Aubier Montaigne, 1972, p. 26

<sup>10</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, p. 27

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 29

rationaliste qui valide ses preuves, Kant s'en prend à la conception newtonienne de l'origine de l'univers. La physique newtonienne qui avait tenu pour inexplicable le premier choc par le lequel débutent les mouvements et la structure de l'univers donna cette explication dont Vuillemin rend compte : « Il me semble, dit Newton, en fin de compte extrêmement vraisemblable que, de toute façon, un Dieu très bon, très grand, a dû dès le début former la matière, de telle sorte que les particules primordiales d'où devait sortir toute nature corporelle, fussent solides, dures, impénétrables et mobiles, de telle grandeur et de telle figure, de telles propriétés, de tel nombre et de telle masse, qu'elles fussent adaptées à l'espace où elles devaient se mouvoir de façon à parvenir le plus aisément aux fins où elles étaient destinées. »<sup>12</sup> Kant déclare inadmissible cette explication de Newton qu'il taxe de finalisme naïf. Il la critique par ce point de vue mécaniste : « Il me semble, qu'on peut dire ici en un certain sens et sans prétention : donnez-moi de la matière, je vous montrerai comme un monde doit en sortir. »<sup>13</sup> Par cette critique, le projet théorique de Kant se profile : écarter de la connaissance toute explication hypersensible au profit d'un point de vue mécaniste et naturaliste comme l'explique cette remarque : « Un Dieu existe, dit-il, précisément parce que la nature même dans le chaos ne peut procéder que conformément à des règles et à un ordre. »<sup>14</sup>

Quel intérêt théorique revêt cette critique de Kant de la conception newtonienne de l'origine cosmique ? C'est l'effort pour s'en tenir à une perspective strictement causale, excluant toute explication métaphysique.

Le projet de la philosophie transcendantale de fonder l'objectivité de la connaissance ou plus précisément d'épurer la connaissance de toute conjecture métaphysique va obliger Kant à soumettre à la critique les épreuves classiques de l'existence de Dieu. Les idées mécanistes, naturalistes qui sont des formes variées de philosophie de l'existence divine sont systématiquement passées au crible. Progressivement Kant abandonne les positions rationalistes auxquelles il a jusque-là souscrit. La pensée s'engage dans une nouvelle voie doctrinale : la voie empiriste dont la *Monadologie physique* s'est fait l'écho en ses termes : « Tous ceux, les philosophes perspicaces, qui s'occupent de l'investigation des choses naturelles, sont certes unánimement d'accord qu'il faut soigneusement éviter d'introduire à la légère et par

---

<sup>12</sup> VUILLEMIN (J.), *Physique et métaphysique kantienne*, Paris, P.U.F., 1987, p. 105

<sup>13</sup> KANT cité par PHILONENKO, *op. cit.*, p. 32

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 233

# SOMMAIRE

## INTRODUCTION GENERALE

PREMIERE PARTIE : De la conception cynique du réel à la pensée transcendante

I- *La dissertation de 1770* et le début du criticisme

II- *La Critique de la raison pure* : émergence de la pensée transcendante

DEUXIEME PARTIE : La critique empiriste et l'émergence d'une philosophie de la causalité

I- La critique humienne de la métaphysique et la question de la causalité

II- L'empirisme et la philosophie transcendante

TROISIEME PARTIE : Le sens et la portée épistémologiques de la critique kantienne de la causalité

I- La valeur épistémologique de la critique kantienne

II- La portée épistémologique de la philosophie transcendante

## CONCLUSION

## BIBLIOGRAPHIE

un abus de l'art de conjecturer des fictions dans les sciences de la nature, d'y faire des recherches en pure perte sans le suffrage de l'expérience et sans l'interprétation de la géométrie. »<sup>15</sup>

Quelle est l'importance théorique de la période empiriste quant à la formulation de la problématique de la causalité ?

Au cours de la période rationaliste, comme cela a été dit précédemment, Kant s'en est tenu à une explication causaliste des phénomènes naturels. Il récusait à cet effet toute « activité abstraite »<sup>16</sup> favorable à la conjecture métaphysique. En prenant sa distance du rationalisme logiciste, Kant n'admet plus la thèse philosophique de la méthode d'analyse logique du réel. Il établit dès lors une ligne de partage entre la logique et l'existential, et soutient qu'il faut prendre garde de ne pas confondre être = existence avec être = relation entre sujet et attribut.<sup>17</sup> Il annonce ainsi la critique de ce qu'il appelle lui-même « preuve ontologique »<sup>18</sup> qui marque l'opposition de l'existence et de l'essence comme l'atteste cette proposition : « L'existence, dit-il, n'est jamais l'attribut d'aucune essence. »<sup>19</sup>

La valeur théorique de cette critique kantienne nécessite un examen de l'argument ontologique.

En effet, l'approche critique de Kant menée contre les preuves de l'existence de Dieu est suscitée par la démonstration cartésienne de l'existence divine. Mais l'argument utilisé par le philosophe français n'est pas une preuve originale. Il avait été utilisé par l'archevêque de Canterbury, saint Anselme, et « consiste à prouver l'existence de Dieu par la seule analyse de son essence ou de sa définition. »<sup>1</sup> C'est donc par une méthode analytique c'est-à-dire logique que le prélat britannique rend compte de l'existence de Dieu. Suivons à ce propos saint Anselme : « Ainsi donc, Seigneur, toi qui accordes l'intelligence de la foi, accorde-nous autant qu'il te paraît bon et nécessaire, de comprendre que tu es et ce que tu es, ainsi que nous le croyons. Or nous croyons que tu es quelque - chose - tel - qu'on - ne - peut - rien - concevoir

---

<sup>15</sup> KANT (E.), *Monadologie physique*, Paris, Vrin, 1970, p. 33

<sup>16</sup> GONSETH (F.), *La métaphysique et l'ouverture à l'expérience*, Lausanne, l'Age d'homme, 1973, p. 38

<sup>17</sup> KANT (E.), "L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu" in *Pensées successives sur la théodicée et la religion*, trad. Festugière, Paris, Vrin, 1963, p. 25

<sup>18</sup> KANT (E.), *Critique de la raison pure*, trad. Trémésaygues et Pécaud, Paris, P.U.F. 1986, coll. Quadrige, p. 25

<sup>19</sup> KANT (E.) "L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu", *op. cit.*, p. 28

– de – plus - grand. Est-ce qu'une autre nature pareille n'existerait pas parce que l'insensé a dit dans son cœur : il n'y a pas de Dieu ... ? Il est certain que ce même insensé, lorsqu'il entend ce que je dis : "quelque-chose – tel - qu'on – ne – peut – rien – penser – de – plus – grand", comprend ce qu'il entend ; et ce qu'il comprend est dans son intelligence, même s'il ne comprend pas que cela existe. En effet, avoir une chose dans la pensée n'est pas pareil que comprendre que cette chose existe. Quand le peintre réfléchit à l'œuvre qu'il va faire, il l'a dans sa pensée ; mais quand il l'a peinte, il l'a dans son intelligence et en même temps il comprend aussi que ce qu'il a créé existe. Or, donc l'insensé lui-même doit concevoir qu'il y a au moins dans l'intelligence quelque – chose – tel – qu'on – ne – peut – rien – concevoir – de – plus – grand, parce que lorsqu'il entend cette expression, il la comprend ; et tout ce que l'on comprend est dans l'intelligence. Mais certainement ce – qui – est – tel – que - l'on - ne - peut - rien - concevoir - de - plus - grand ne peut pas être dans l'intelligence seule. En effet, s'il ne se trouvait que dans l'intelligence, on pourrait alors le penser comme étant possible dans la réalité, ce qui est davantage. Donc si l'être – tel – qu'on – ne – peut – rien – concevoir – de - plus – grand était dans l'intelligence seule, il serait tel que l'on puisse au contraire, concevoir quelque chose de plus grand, ce qui est contradictoire. Il existe donc, sans aucun doute quelque – chose – tel - qu'on – ne – peut - rien concevoir – de - plus grand ; et cela doit exister à la fois dans l'intelligence et dans la réalité. »<sup>20</sup>

C'est un argument de ce genre que nous retrouvons dans Descartes. Après s'être assuré de la certitude du cogito au terme d'un doute radical, Descartes s'est employé à en montrer l'origine divine : de là, la preuve de l'existence de Dieu comme garant de toute connaissance claire et distincte. Voici la démonstration de Descartes : « ... Et remarquant que cette réalité : je pense, donc je suis, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler, je jugeai que je pouvais la recevoir, sans scrupule, pour le premier principe de la philosophie que je cherchais ... En suite de quoi, faisant réflexion sur ce que je doutais et par conséquent mon être n'était pas tout parfait, car je voyais que c'était une plus grande perfection de connaître que de douter, je m'avisai de chercher d'où j'avais appris à penser à quelque chose de plus parfait que je n'étais ; et je connus évidemment que ce devait être de quelque nature qui fût en effet plus parfaite. Pour ce

---

<sup>20</sup> saint ANSELME cité par MOURRAL ( I.) et MILLET (L.), *Histoire de la philosophie par les textes*, Paris, Gamma, 1988, t.2. p. 77



qui est des pensées que j'avais de plusieurs autres choses, hors de moi comme du ciel, de la terre, de la lumière, de la chaleur, et de mille autres, je n'étais point tant en peine de savoir d'où elles venaient, à cause que, ne remarquant rien en elles qui me semblât les rendre supérieures à moi, je pouvais croire que, si elles étaient vraies c'étaient des dépendances de ma nature, en tant qu'elle avait quelque perfection ... Mais ce ne pouvait être le même de l'idée d'un être plus parfait que le mien, car de la tenir du néant, c'était chose manifestement impossible ; et pour ce qu'il n'y a pas moins de répugnance que le plus parfait soit une suite et une dépendance du moins parfait, qu'il y en a que de rien procède quelque chose, je ne pouvais tenir non plus de moi-même. De façon qu'il restait qu'elle eût été mise en moi par une nature qui fût véritablement plus parfaite que je n'étais, et même qui eût en soi toutes les perfections dont je pouvais avoir quelque idée, c'est-à-dire, pour m'expliquer en un mot, qui fût Dieu... »<sup>21</sup>.

Nous avons longuement cité saint Anselme et Descartes parce qu'ils constituent le point d'émergence de la critique kantienne de la preuve ontologique <sup>22</sup>. Celle-ci consiste à déduire de l'essence même de Dieu, défini comme être parfait, son existence. Cela signifie que la seule idée de Dieu implique son existence. De même que le mathématicien déduit d'une définition les conséquences qu'elle renferme, pouvons-nous, de l'idée de Dieu déduire son existence. L'idée de Dieu est l'idée d'un être parfait ; et s'il n'existait pas il ne serait pas vraiment parfait parce qu'il lui manquerait précisément cette qualité qu'est l'existence. Parmi les attributs qu'embrasse l'essence de l'être parfait se trouve l'existence nécessaire pensée comme une perfection aussi bien que toute qualité. C'est en ce sens qu'il faut comprendre ces lignes de Descartes quand il écrit: « Ayant accoutumé dans toutes les autres choses de faire la distinction entre l'existence et l'essence, je me persuade aisément que l'existence peut être séparée de l'essence de Dieu, et qu'ainsi on peut concevoir Dieu comme n'étant pas actuellement. Mais néanmoins, lorsque j'y pense avec plus d'attention, je trouve manifestement que l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu, que de l'essence d'un triangle rectiligne la grandeur de ses trois angles égaux à deux droits , ou bien de l'idée d'une montagne l'idée d'une vallée, en

---

<sup>21</sup> DESCARTES (R.), *Discours de la méthode*, Paris, U.G.E, 1951, coll. 10-18, pp. 62-64

<sup>22</sup> Nom étrange que Kant donne à la preuve cartésienne de l'existence de dieu ; car comme l'a dit Lalande, « le nom de preuve ou d'argument ontologique ne se trouve pas chez Descartes. » *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F, 1991, coll. Quadrige, p.715.

sorte qu'il n'y a pas moins de répugnance de concevoir un Dieu c'est-à-dire un être souverainement parfait auquel manque l'existence c'est-à-dire auquel manque quelque perfection que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée.»<sup>23</sup>

Kant critique vigoureusement cette preuve en dénonçant ce qu'elle a de pernicieux, c'est-à-dire ce qu'il y a d'irréductible aux concepts dans l'existence proprement dite. Celle-ci n'est pas un attribut ; elle n'est pas un concept contenu dans un autre concept. De l'idée d'être parfait sans doute pouvons-nous déduire l'idée d'un être existant nécessairement ; mais nous ne pouvons pas, d'une idée déduire l'existence elle-même. « L'existence, précise Kant, est la position absolue d'une chose ; elle se distingue par là de tout attribut, lequel, en tant qu'attribut, n'est jamais appliqué à une autre chose que d'une manière purement relative. »<sup>24</sup> L'existence, irréductible au concept, se situe sur un autre plan que l'enchaînement des idées. L'erreur fondamentale d'une théorie aussi pernicieuse que la philosophie cartésienne de l'existence de Dieu consiste à prendre le sens logique de la copule pour son sens existentiel. Il s'ensuit que « l'existence n'est jamais l'attribut d'aucune essence. »<sup>25</sup> Entre l'être et le concept il y a une différence radicale. Entre l'existence et l'essence, il y a un abîme c'est-à-dire un fossé que rien ne saurait combler. En guise d'exemple , Kant écrit : « Prenez un sujet, n'importe lequel, par exemple Jules César, sans omettre même les attributs de temps et de lieu. Ne voyez-vous pas aussitôt qu'avec toutes ces déterminations il peut aussi bien n'exister pas qu'exister. »<sup>26</sup>

Comme nous le remarquons, la critique kantienne des preuves traditionnelles de l'existence divine conduit à la distinction de la nécessité logique et de la réalité effective. En clair, la logique et l'existentiel se séparent. « Etre, souligne Kant, n'est évidemment pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose ou de certaines déterminations en soi ... Dans la réalité, en effet, l'objet n'est pas simplement contenu analytiquement dans mon concept, mais il s'ajoute synthétiquement à mon concept qui est détermination de mon état ... »<sup>27</sup>

---

<sup>23</sup> DESCARTES (R.). *Méditations métaphysiques*, Paris, U.G.E., 1951, coll. 10-18, pp. 234-235

<sup>24</sup> KANT (E.). "L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu" in *Pensées successives sur la théodicée et la religion*, trad. Festugière, Paris, Vrin, 1963, p. 25

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 28

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 23

<sup>27</sup> KANT, *Critique de la raison pure*, Paris, P.U.F., 1986, trad. Trémesaygues et Précaud, coll. Quadrige, p. 429

Le moins que l'on puisse dire par cette critique c'est que la confiance de Kant dans le rationalisme dogmatique s'épuise. La méthode logique d'analyse n'est plus une voie d'accès au réel.

Cependant le souci de combler le fossé entre le Dasein et la pensée a conduit Kant à ce problème capital : Comment relier nécessité logique et réalité effective ? Pour le dire clairement, comment mettre ensemble deux choses irréductibles l'une à l'autre ? Comment des griffons peuvent-ils être unis à des chevaux ? Au point de vue logique, il est toujours possible de conclure du principe à la conséquence. Mais comment conclure d'un principe logique à une existence puisque l'existence est autre chose que le concept ? Etant donné que les règles de l'existence sont sui generis c'est-à-dire irréductibles à la pure pensée, comment est-il possible de comprendre que « parce que quelque chose est, quelque chose d'autre existe. »<sup>28</sup> Tel est le problème fondamental qui est la mise en question du sens de la catégorie de causalité et de sa valeur.

La problématique de la causalité peut donc se formuler en ces termes : Comment accorder la logique et l'existence, la raison et l'expérience ? En clair, comment peut-on lier ce qui est de l'ordre de la pensée avec ce qui est de l'ordre du réel ?

Kant avait opposé, comme nous l'avons précédemment mentionné, la logique et l'existence jusqu'au moment où se posait le problème de la causalité. Dans les *Rêves*<sup>29</sup> il va plus loin. Il ne se contente plus d'opposer la raison et l'existence ; il met en cause la métaphysique classique qui pense l'ordre et la liaison du divers comme criterium de la réalité en faisant abstraction des moments matériels.<sup>30</sup> L'unité logique suffit alors à garantir la réalité par le principe de non-contradiction. Mais la tendance abstractive de la métaphysique logiciste a amené Kant à se demander si les développements purement logiques ne seraient pas des représentations oniriques de la raison du même ordre que les rêves de l'imagination<sup>31</sup>. En d'autres termes, la non-contradiction suffit-elle à déterminer la réalité ? La réponse de Kant est claire et tranchante : la certitude nécessaire de la métaphysique qui consiste dans « une

---

<sup>28</sup> KANT, *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, trad. Fichant, Paris, Vrin, 1949, p. 119

<sup>29</sup> KANT, *Les rêves d'un visionnaire éclaircis par les rêves de la métaphysique*, trad. Courtès, Paris, Vrin, 1967

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 47

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 51

certitude logique, une certitude de cohérence »<sup>32</sup>, ne suffit pas à garantir la réalité.<sup>33</sup> C'est dire qu'une philosophie, nécessaire et vraie, édiflée sur des axiomes inconditionnellement vrais<sup>34</sup> c'est-à-dire sur « un mode déductif sensu stricte et en soi »<sup>35</sup> ne saurait fonder la réalité. Kant remet ainsi en cause l'ontologie classique qui ne voit de vérité et de réalité que dans et par le concept. Mais sur quoi repose alors la relation de ce que l'on nomme en nous représentation à l'objet ? Tel est le problème que pose Kant à Herz dans une correspondance qui formule assez explicitement la question de la causalité : « ... Quel est le fondement sur lequel repose la relation de ce que l'on nomme en nous représentation, à l'objet ? Si la représentation ne comprend que le mode suivant lequel le sujet est affecté par l'objet, alors il est facile de voir comment il doit être conforme à celui-ci ainsi que l'effet l'est à la cause et comment cette détermination de notre esprit peut représenter quelque chose, c'est-à-dire avoir un objet. Ainsi les représentations passives ou sensibles ont une relation compréhensible aux objets et les principes, qui sont dégagés de la nature de notre âme, possèdent une valeur compréhensible pour toutes les choses dans la mesure où elles doivent être des objets des sens. Tout de même, si ce qui en nous s'appelle représentation, était actif par rapport à l'objet, c'est-à-dire si par là même l'objet était produit, comme l'on se représente la connaissance divine en tant qu'archétype des choses, alors la conformité de celle-ci avec les objets pourrait être aussi comprise. Donc la possibilité aussi bien de l'intellectus archetypus, sur l'intuition sensible des choses est au moins compréhensible. Mais notre entendement n'est pas par ses représentations la cause de l'objet exception faite pour les fins bonnes dans la morale, et l'objet n'est pas non plus la cause des représentations de l'entendement in sensu reali. Les purs concepts de l'entendement ne peuvent donc pas être abstraits des impressions des sens, ni exprimer la réceptivité des représentations grâce aux sens, mais ils doivent avoir en vérité leur source dans la nature de l'âme, mais cela toutefois sans pour autant être produits par l'objet ou produire l'objet lui-même. Dans la *Dissertation* je m'étais contenté d'exprimer la nature des représentations intellectuelles d'une manière simplement négative en disant qu'elles n'étaient précisément pas des modifications de l'âme produites par l'objet. Mais j'étais passé

---

<sup>32</sup> GONSETH (F). *La métaphysique et l'ouverture à l'expérience* Lausanne, l'Age d'Homme, 1973, p. 86

<sup>33</sup> KANT, *op. cit.*, p. 53

<sup>34</sup> GONSETH, *op. cit.*, p. 87

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 86

sans mot dire sur la question de savoir comment était possible une représentation qui se rapporte à un objet sans être d'aucune façon affectée par lui. J'avais dit : les représentations sensibles représentent les choses telles qu'elles apparaissent, les représentations intellectuelles les choses telles qu'elles sont. Mais comment ces choses nous sont-elles données si elles ne le sont pas suivant le mode d'après lequel elles nous affectent, et si de telles représentations intellectuelles reposent sur notre activité interne, d'où provient l'accord qu'elles doivent avoir avec des objets, qui pourtant ne sont produits par cela même ; et, enfin en ce qui concerne des axiomata de la raison pure qui portent sur ses objets, d'où vient qu'ils s'accordent avec ceux-ci sans qu'un tel accord doivent s'appuyer sur l'expérience ? Dans les mathématiques la chose peut s'entendre parce que les objets ne sont pour nous que des grandeurs et ne peuvent être représentés que parce que nous pouvons produire leur représentation, en ajoutant l'unité à elle-même. C'est la raison pour laquelle les concepts de grandeurs peuvent être établis a priori. Mais sous le rapport des qualités comment mon entendement peut-il se former lui-même tout à fait a priori des concepts des choses avec lesquels les choses doivent nécessairement s'accorder, comment peut-il établir quant à leur possibilité des principes réels avec lesquels l'expérience doit s'accorder fidèlement, et qui cependant ne dépendent point d'elle, cette question comprend toujours une obscurité relative à notre entendement comme faculté, qui consiste à savoir d'où lui vient cet accord avec les choses mêmes. »<sup>36</sup>

La lettre à Herz constitue un tournant décisif de l'itinéraire intellectuel de Kant. Elle apparaît non seulement comme la formation même du problème de la causalité mais comme le moment qui permet au philosophe allemand de « s'engager dans la voie qui mène de l' a priori métaphysique à l' a priori transcendantal. »<sup>37</sup>

Telle qu'elle est posée, la question de la causalité est une invitation à repenser le problème de l'objectivité de la connaissance. La solution de Kant constitue une résolution théorique qui a transformé la lecture philosophique du monde en instituant une nouvelle manière de penser. La plupart des problèmes abordés ont été résolus dans une perspective nouvelle.

---

<sup>36</sup> KANT, "Lettre à Marcus Herz" in *La Dissertation de 1770*, trad. Philonenko, Paris, Vrin, 1985, pp. 132-134

<sup>37</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, p. 94

La question même de la causalité a été complètement transformée. Elle ne consiste plus, contrairement au sens classique, à recherché dans la relation de cause à effet le principe premier de toute chose comme Dieu est cause de l'harmonie cosmique, ainsi que le souligne Goblot : « Lorsque Malebranche dit que Dieu est cause, il fait de la cause un mystère impénétrable devant lequel se tait non seulement la science, mais la métaphysique elle-même. La causalité qui est en Dieu, nous n'avons aucune espérance de la découvrir en cette vie. »<sup>38</sup> Dans le criticisme kantien, la question de la causalité se préoccupe du problème du rapport du concept et du réel pour déterminer les conditions de possibilité de l'apodicticité de la connaissance. En clair, la causalité dans Kant vise à élucider cette énigme : Comment devons-nous comprendre que parce qu'une chose existe, une autre doit nécessairement suivre. « Comment se fait-il que l'esprit établisse entre des faits une connexion qu'il juge nécessaire. »<sup>39</sup> La problématique de la causalité ainsi posée fait de Kant l'un des penseurs qui ait soumis le concept de causalité à la règle de cause à effet. C'est pourquoi Heisenberg écrit : « La transformation du concept de causa dans le concept actuel de cause s'est produit au cours des siècles, en liaison interne avec la transformation de la réalité entière, telle que les hommes la conçoivent, et avec la naissance des sciences de la nature au début de l'ère moderne. Dans la mesure où le processus matériel gagnait en réalité, le terme de causa s'appliquait au processus matériel particulier qui précédait l'événement à expliquer, et en quelque sorte, le provoquait. C'est pourquoi Kant qui, sur beaucoup de points, tire les conséquences du développement des sciences de la nature depuis Newton, emploie déjà le terme de causalité dans l'acception habituelle au XIX siècle : lorsque nous apprenons qu'une chose arrive, nous présupposons toujours qu'une chose a précédé dont la première découle selon une règle. »<sup>40</sup> Il s'agit de penser la règle de liaison de phénomènes hétérogènes. Tel est le sens critique du principe de causalité.

La thèse de Kant qui consiste dans une réévaluation de la connaissance phénoménale a entraîné la destruction de l'ontologie classique dominée par le rationalisme leibnizo-wolffien. Aussi l'approche transcendantale de la causalité devait-elle croiser la critique humienne de la relation de cause à effet en provoquant la remise en cause de l'axiome classique de la philosophie empiriste selon lequel « notre

<sup>38</sup> GOBLOT (E.), *Traité de logique*, Paris, A. Colin, 1952, p. 291

<sup>39</sup> BOUTROUX (E.), *La philosophie de Kant*, Paris, Vrin, 1968, p. 99

<sup>40</sup> HEISENBERG (W.), *La nature dans la physique contemporaine*, trad. Karvelis et Leroy, Paris, Gallimard, 1962, pp. 40-41

compréhension du monde dépend de nos expériences sensorielles. »<sup>41</sup> C'est en ce sens qu'il faut comprendre ces propos de Kant contre Locke : « Le célèbre Locke, faute d'avoir fait cette considération et parce qu'il trouvait, dans l'expérience, des concepts purs de l'entendement, les dérivait aussi de l'expérience ; il procéda cependant avec tant d'inconséquences qu'il entreprit d'arriver par là à des connaissances qui dépassent toutes les limites de l'expérience. David Hume reconnut que, pour avoir le droit de faire cela, il est nécessaire que ces concepts aient leur origine a priori. Mais, comme il ne put pas s'expliquer comment il est possible que l'entendement puisse penser des concepts, qui ne sont pas liés en soi dans l'entendement, comme étant cependant nécessairement liés dans l'objet, et comme il ne lui vint pas à l'esprit que l'entendement était peut-être, par ces concepts mêmes, le créateur de l'expérience qui lui fournit ses objets, il se vit obligé de les dériver de l'expérience à savoir d'une nécessité subjective qui résulte d'une association répétée dans l'expérience, et qu'on arrive à prendre faussement pour objective c'est-à-dire de l'habitude. Mais la dérivation empirique, à laquelle ils eurent tous les deux recours, ne peut se concilier avec la réalité des connaissances scientifiques a priori que nous avons, la mathématique pure et la physique générale, et par conséquent elle est contredite par le fait. »<sup>42</sup>

Kant s'en prend à la thèse empiriste de la connaissance parce qu'il se rend compte de deux choses indiscutables : il s'aperçoit d'une part que les concepts ne produisent pas les choses en soi c'est-à-dire que la représentation ne produit pas son objet ; d'autre part, il découvre que les choses en soi ne produisent pas les concepts de l'entendement, c'est-à-dire que l'objet ne produit pas la représentation. L'entendement humain est irréductible à l'intellect divin qui produit les choses par le fait même de les penser qu'il n'est possible de concevoir la production des concepts par les choses sur le mode de la relation causale . Il faut donc penser le rapport des choses et des idées sans passer par celui d'une cause que serait l'objet et de ses effets que seraient les sensations.

Selon Hume par exemple, notre raison ne dispose pas du pouvoir de penser une telle liaison synthétique ; car nous ne savons « de quel droit la raison conçoit - elle que quelque chose soit de nature telle que, dès lors que cette chose est posée, il

---

<sup>41</sup> FEYERABEND P. et al, *L'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours* Paris, Gallimard, 1980, trad. P. Jacob, P. 17.

<sup>42</sup> KANT E., *Critique de la raison pure*, P. 106

faut par là même que quelque chose d'autre soit aussi nécessaire posé ... »<sup>43</sup> Réveillé de son assoupissement dogmatique, Kant devait avouer. « Depuis les essais de Locke et de Leibniz ou plutôt depuis la naissance de la métaphysique, si loin que l'on remonte son histoire, aucun événement ne s'est produit qui eût pu être plus décisif pour la destinée de cette science que l'attaque dont elle fut l'objet de la part de David Hume... Pour l'essentiel, Hume partit d'un concept de la métaphysique, unique mais important : celui de la connexion de la cause et de l'effet et il fit sommation à la raison, qui en occurrence prétend l'avoir produit en son sein, de lui rendre des comptes... J'en conviens franchement : l'avertissement de Hume précisément ce qui voilà des années, vint interrompre mon sommeil dogmatique, et donna une tout autre orientation à mes recherches dans le domaine de la philosophie spéculative. »<sup>44</sup> Sommeil dogmatique d'abord à savoir que Kant dormait à l'ombre des certitudes rationalistes de Leibniz. En effet, celui-ci admettait que des savoirs comme la mathématique, la métaphysique et même la morale procèdent de concepts de l'entendement ne renvoyant à aucune source empirique<sup>45</sup>. Cela signifie que ces savoirs sont une connaissance a priori. Mais cet apriorisme est analytique ; il procède uniquement de la décomposition des concepts donnés au départ ; les mathématiques comprises de ce point de vue reposeraient sur la logique c'est-à-dire sur le savoir produisant les règles et principes nécessaires à l'analyse des concepts comme le principe de contradiction, du tiers exclu. Avant le criticisme, cette « philosophie leibnizo-wolffienne poursuivait tranquillement son chemin en Allemagne... Elle croyait avoir mis dans les mains des philosophes en plus du vieux principe aristotélicien de contradiction une nouvelle boussole pour se diriger : le principe de raison suffisante de l'existence des choses. L'analyse des concepts purs de l'entendement, et des principes a priori dont on se sert pour connaître l'expérience constitue l'ontologie... »<sup>46</sup> Kant devait alors tirer la conséquence théorique de l'ontologie leibnizienne en ces termes : « Son principe de raison suffisante – comme il ne croyait pas pouvoir lui soumettre une intuition a priori, mais qu'il en ramenait la représentation à de simples concepts a priori, voici la conséquence qui s'ensuivit :

---

<sup>43</sup> KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique qui pourra se présenter comme science*, trad. Guillermit, Paris, Vrin, 1986, pp. 15-16

<sup>44</sup> *Ibid.*, pp. 15 et ss.

<sup>45</sup> LEIBNIZ (G. W.), *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Garnier-Flammarion, 1990, pp. 79 et ss.

<sup>46</sup> KANT, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff*, trad. Guillermit, Paris, Vrin, 1990, pp. 32 et 38.



toutes choses, métaphysiques considérées, furent composées de réalité et de négation, d'être et de non-être à la façon dont Démocrite composait toute chose, dans l'espace universel, d'atomes et de vide ; la raison d'une négation, ce ne pouvait être que le fait qu'il n'y a aucune raison pour que quelque chose soit posé, autrement dit pour qu'une réalité n'existe ; et ainsi qu'il produit à partir de tout ce qu'on appelle les maux métaphysiques en les unissant aux biens de même espèce, un monde uniquement composé de lumières et d'ombres sans prendre garde que pour plonger un espace dans l'ombre, il faut qu'il y ait un corps, donc quelque chose de réel qui fasse écran à la diffusion de la lumière dans l'espace.»<sup>47</sup> Réveil sceptique ensuite : à partir du moment où Hume avait montré que le principe de causalité n'était pas analytiquement démontrable et que donc il ne pouvait provenir que d'une habitude subjective dérivée d'une certaine forme d'expérience la limite de la conception dogmatique des concepts a priori apparaît nettement. Si par la méthode analytique l'entendement humain peut indiquer ce qui est contenu dans le concept, il n'est cependant pas capable de lui attribuer un objet. En effet, « des jugements analytiques se bornent à dire dans le prédicat ce qui a déjà été pensé dans le concept du sujet, bien que moins clairement et moins consciemment »<sup>48</sup>. Il s'ensuit qu'il n'y a de propositions synthétiques qu'a posteriori.

La méthode d'analyse logique et l'expérience prises isolément ne peuvent fonder une connaissance objective. En clair, il s'agit d'élucider la problématique de la représentation de l'objet. Face à ce problème où le rationalisme et l'empirisme restent face à face sans pouvoir coopérer philosophiquement<sup>49</sup>, Kant devait déclarer : "Par rapport à l'objet de toutes nos connaissances rationnelles, quelques philosophes furent simplement sensualistes et d'autres simplement intellectualistes... Les premiers de ces philosophes affirmaient qu'il n'y a de réalité que dans les objets des sens et tout le reste est imagination, les seconds, au contraire, disaient que dans les sens il n'y a qu'apparence et que l'entendement seul connaît le vrai... Par rapport à l'origine des connaissances rationnelles pures, la question était de savoir si elles sont dérivées de l'expérience ou si elles ont leur source dans la raison indépendante de l'expérience. Aristote peut être considéré comme le chef des empiristes et Platon comme celui des

---

<sup>47</sup> *Ibid.*, pp. 39 et ss.

<sup>48</sup> KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique qui pourra se présenter comme science*, trad. Guillermit, Paris, Vrin, 1986, p. 26

<sup>49</sup> GONSETH (F.), *La métaphysique et l'ouverture à l'expérience*, Lausanne, l'Age d'Homme, 1973, pp. 120 et ss.

noologistes. Locke qui, dans les temps modernes, a marché sur les traces du premier et Leibniz qui a suivi celles du second tout en s'éloignant assez de son système mystique, n'ont pu, dans ce débat, arriver à se décider. »<sup>50</sup> Kant a soumis à la critique toutes ces formulations doctrinales pour démontrer irrévocablement leurs insuffisances théoriques.

Comment le philosophe allemand en est-il arrivé à la philosophie transcendantale par le biais de cette critique ?

C'est au prix d'un changement de méthode. Mais quelle est cette méthode ?

Kant s'est inspiré du modèle de la physique. En se gardant du dogmatisme qui ramène le principe de causalité au principe identité, et le réel à la logique, il s'est appuyé sur l'expérience. En clair, « la véritable méthode de la métaphysique philosophique est fondamentalement identique à celle que Newton a introduite en physique, et qui y a été d'un si utile succès... On doit chercher par des expériences certaines, au besoin avec l'aide de la géométrie, les règles selon lesquelles se produisent certains phénomènes de la nature. »<sup>51</sup>

Quelle est la valeur théorique de cette révolution méthodologique ?

De la résolution de ce problème dépend le destin scientifique de la métaphysique. Comme l'affirme Kant lui-même, « la question est de telle nature que, si elle est convenablement résolue, la Haute Philosophie doit en recevoir une forme déterminée. »<sup>52</sup> De même « si la méthode est solidement établie » la connaissance positive sera construite, affranchie de contradictions et de controverses ; et « au lieu de l'instabilité sans fin des opinions et des sectes scolaires, une règle immuable du mode de connaissance » rassemblera « des têtes pensantes en vue d'efforts identiques. »<sup>53</sup> Tel est l'enseignement que donne dans les sciences de la nature, la méthode de Newton. Celle-ci « a transformé le désordre des hypothèses physiques en une démarche assurée selon l'expérience et la géométrie. »<sup>54</sup> Le problème que Kant a à cœur s'éclaire : Comment la métaphysique est-elle possible comme discipline théorique ?

---

<sup>50</sup> KANT, *Critique de la raison pure*, pp. 569-570

<sup>51</sup> KANT, *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie naturelle et de la morale*, trad. Fichant, Paris, Vrin, 1966, p. 52

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 27

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *Ibid.*

Aussi la révolution méthodologique opérée par Kant pose-t-elle le problème de l'essence transcendante de l'expérience. Comme tous les problèmes que suscite la critique kantienne du principe causal, l'idée d'expérience reçoit un sens nouveau : « La possibilité de l'expérience en général, dit Kant, est ... en même temps la loi universelle de la nature, et les principes de la première sont les lois mêmes de la seconde. Car la seule notion que nous ayons de la nature, c'est celle de l'ensemble des phénomènes, c'est-à-dire des représentations en nous, et par conséquent nous ne pouvons tirer la loi de leur connexion d'ailleurs que des principes de leur connexion en nous, c'est-à-dire des conditions de l'union nécessaire en une conscience, union qui constitue la possibilité de l'expérience. »<sup>55</sup>

La problématique de la causalité agite donc un ensemble de questions théoriques que Kant s'est employé à résoudre en révolutionnant l'univers philosophique. Le problème de l'objectivité de la connaissance que la plupart des penseurs abordent en versant ou dans les excès du dogmatisme ou dans l'indifférence du scepticisme, a trouvé dans Kant une solution nouvelle. C'est ce que souligne Serrus quand il dit : « Jusque-là, philosophes et savants avaient fait d'imposants efforts pour déterminer les méthodes de la science. Mais sur le problème même de la connaissance et sur la nature de la vérité ils avaient eu des vues très superficielles... Les savants cherchaient méthodiquement la vérité, mais sur le problème de la vérité, ils professaient des solutions extrêmes, également inconsistantes, soit le dogmatisme de Wolff, soit le scepticisme de Hume. »<sup>56</sup> En s'interdisant tout excès pour avoir dénoncé les limites théoriques du rationalisme logiciste et de l'empirisme humien, Kant accomplit une grande révolution dont Philonenko souligne l'intérêt : « Kant a transformé le sens de la lecture philosophique du monde en instituant une démarche et une méthode nouvelle dans la théorie de la connaissance et dans l'ensemble des questions philosophiques. En recherchant les conditions a priori qui déterminent nos jugements théoriques, Kant a ouvert de nouvelles voies à la raison humaine. »<sup>57</sup>

Quels sont le sens et la portée du changement de perspective opéré par l'approche kantienne du problème causal formulé dans ce passage de la *Critique de la raison pure* : « L'expérience nous enseigne bien qu'à un phénomène succède ordinairement un autre phénomène, mais non que celui-ci doive nécessairement

---

<sup>55</sup> *Prolégomènes*, p. 90

<sup>56</sup> SERRUS (CH.), "Préface" in *Critique de la raison pure*, p. V.

<sup>57</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, p. 9

succéder à celui-là, ni qu'on puisse conclure, a priori et d'une manière tout à fait générale, du premier au second comme on conclut d'une condition à la conséquence. Mais cette règle empirique de l'association qu'il faut pourtant admettre universellement, quand on dit que tout, dans la série des événements, est soumis à des règles, au point que rien n'arrive jamais sans avoir été précédé de quelque autre chose qu'il suit toujours, cette règle, considérée comme une loi de la nature, sur quoi repose-t-elle ? Et comment cette association est-elle même possible ? »<sup>58</sup> Le problème de la causalité consiste alors à savoir comment s'accordent la raison et l'expérience. « Il ne s'agit plus de spéculer sur les relations entre le monde spirituel et le monde corporel et spatial, mais il faudra montrer comment nos connaissances des substances se rapportent à notre connaissance sensible et spatiale. »<sup>59</sup> Le problème qui se pose est celui de la structure de la connaissance se rapportant au phénomène. Pour le résoudre il faut d'abord revenir à la connaissance sensible et tâcher d'en élucider les conditions de possibilité.

C'est pourquoi nous examinerons *La Dissertation de 1770* pour montrer comment s'est opéré le passage kantien de la conception cynique du réel à la pensée transcendante. Ensuite nous procéderons à la présentation de l'ouvrage dans lequel la critique transcendante de la causalité a été expressément formulée : *Critique de la raison pure*. Quelles sont les conditions théoriques d'émergence de la philosophie de la causalité ? A partir de la critique faite de la question de la causalité, Kant pense avoir remédié à l'indigence des théories de la connaissance antérieures au criticisme : il substitue par exemple au réalisme classique le réalisme transcendantal, à l'idéalisme philosophique l'idéalisme transcendantal, à l'empirisme dogmatique le rationalisme critique. Mais une théorie si affinée qu'elle soit ne peut se dérober à la critique, a fortiori l'épistémologie kantienne prisonnière de la physique newtonienne. C'est pourquoi la dernière partie de notre analyse sera consacrée au procès du rationalisme kantien pour en déterminer l'impact sur la pensée scientifique moderne et les limites théoriques.

---

<sup>58</sup> *Critique de la raison pure*, pp. 126-127

<sup>59</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, p. 55

## **PREMIERE PARTIE**

**De la conception cynique du réel à la pensée transcendante**

## **I / LA DISSERTATION DE 1770 ET LE DEBUT DU CRITICISME**

La critique kantienne de l'ontologie classique dominée par le rationalisme wolffo-leibnizien dénonce la vacuité de la raison pure et l'échec d'un entendement uniquement logique. La rigueur de la nécessité logique, soutient la thèse criticiste, ne conduit qu'à l'homogénéité de la pensée mais non à l'hétérogénéité c'est-à-dire à une réalité étrangère à la nécessité formelle. Le criticisme récuse l'idée de spontanéité affectée à la pensée, à la nécessité logique. Du coup, il fait apparaître un fossé entre le logique et le réel, entre le concept et l'être.

La préoccupation de Kant va consister en un effort pour combler l'abîme, en reliant deux ordres de réalité étrangers l'un à l'autre : le concept et le réel. Il ne s'agit plus de spéculer sur la relation entre le monde spirituel et le monde corporel mais de fonder une connaissance véritablement objective. Autrement dit, il s'agit de déterminer la structure de la connaissance phénoménale. Tel est le problème dont *La Dissertation de 1770* constitue la première approche critique. L'œuvre critique de 1770 fournit les premiers éléments constitutifs de la philosophie critique. Celle-ci n'est pas la théorie des objets mais de nos connaissances des objets.

### **A La problématique de *La Dissertation de 1770* : la problématique de l'espace**

Pour résoudre le problème de l'apodicticité de la connaissance, Kant est d'abord parti de la connaissance sensible qui se donne à penser comme le premier moment de l'objectivité théorique.

Le problème de la structure de nos connaissances des objets qui découle de la question de la causalité requiert donc la présence de l'expérience. Ainsi, « si je suis, dit Rousset, sincère, je ne dis pas que l'émotion éprouvée en face d'un objet est un fait objectif, lorsque j'ai conscience qu'elle est due à mon tempérament ou à mes aventures passées : je ne l'affirme que si je pense qu'elle dépend de ce qui est présent en face de moi : la première caractéristique de l'objectivité est donc la référence à un objet, qui est l'élément primordial dans la définition de la connaissance, de la vérité, de l'expérience et qui fait défaut dans un sentiment, qui ne renvoie qu'à mon état,

qu'à ma vie, qu'à moi-même.»<sup>60</sup> Récusant l'expérience du doute solitaire de type cartésien, Rousset ajoute : « Ce qui, dans la connaissance ..., ne vaut que pour moi ne vaut pas grand-chose. Cela reste sans cesse contestable et contesté et je n'ai d'autre garant que ma complicité avec moi-même ; il n'est de validité théorique... que celle que je peux éprouver, non plus dans une expérience personnelle, ni même dans un doute solitaire de style cartésien, qui facilement se relâche et succombe à la force des préjugés, mais dans un dialogue avec ceux-là mêmes qui me contestent et qui sont justement loin de cette complicité, à condition, bien entendu, qu'ils acceptent aussi cette épreuve de la discussion ; mais un accord ne peut s'établir qu'à propos de ce qui ne dépend pas de chacun de nous : si la valeur de la vérité implique l'intersubjectivité, celle-ci suppose à son tour l'objectif comme norme du dialogue. »<sup>61</sup> Cette référence à l'objectif interdit d'avoir d'autre garant que la connaissance sensible, d'autre complicité que celle avec le sensible. L'empirique c'est la marque d'un terme extra-conceptuel c'est-à-dire non logique que la raison théorique doit prendre en compte au risque de fonder une connaissance que finalement rien ne remplit.

Si l'objectivité théorique exige une référence au sensible, il faut d'abord élucider la nature de ce dernier, en déterminer les conditions de possibilité. Les cadres spatio-temporels constituent ces conditions dont *La Dissertation de 1770* a fait une approche critique pour en montrer l'idéalité<sup>62</sup>.

Comment l'espace et le temps sont-ils pensés dans l'œuvre critique de 1770 ?

Bien que notre problématique concerne les cadres a priori de la sensibilité, nous n'exposerons ici que la théorie de l'espace compte tenu du rigoureux parallélisme du temps et de l'espace.

En effet, la première affirmation de *La Dissertation* concernant l'espace est négative comme le précise cette formule : « Ce concept de l'espace n'est pas abstrait des sensations externes. »<sup>63</sup> Sur ce point *La Dissertation de 1770* se rapproche de la formule de la première édition de la *Critique de la raison pure* qui se fait plus précise : « L'espace n'est pas un concept empirique qui ait été tiré d'expériences externes »<sup>64</sup> mais le lieu en dehors duquel aucune chose extérieure ne peut être représentée. C'est pourquoi Kant dit : « Je ne puis pas concevoir une chose posée hors

---

<sup>60</sup> ROUSSET (B.), *La doctrine kantienne de l'objectivité*, Paris, Vrin, 1967, pp. 67-68

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 17

<sup>62</sup> KANT, *La Dissertation de 1770*, trad. Mouy, Paris, Vrin, 1985, pp. 65 et ss

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 65

<sup>64</sup> KANT, *Critique de la raison pure*, p. 55

de moi, si je ne me la représente pas comme occupant un lieu distinct de celui où je suis moi-même, ni des choses réciproquement extérieures si je ne les place pas en des lieux différents dans l'espace. Donc la possibilité des perceptions extérieures, comme telles suppose le concept d'espace et ne le crée pas... »<sup>65</sup> Par cette thèse qui fait valoir l'espace comme cadre de détermination de tout objet de connaissance, Kant s'oppose aux empiristes qui veulent dériver l'espace de la sensation, s'engageant ainsi dans une problématique sans issue : comment dégager de la sensation ce qui n'est pas lui-même senti c'est-à-dire le cadre en lequel apparaît l'objet ? Pour Locke par exemple l'espace est une donnée que l'on ne peut saisir si l'on fait abstraction des facultés sensorielles. En ce sens « nous acquérons l'idée d'espace et par la vue et par l'attouchement, ce qui est, ce me semble, d'une telle évidence, qu'il serait aussi inutile de prouver que les hommes perçoivent, par la vue, la distance qui est entre des corps, qu'il le serait de prouver qu'ils voient les couleurs mêmes. Il n'est pas moins aisé de se convaincre que l'on peut apercevoir l'espace dans les ténèbres par le moyen de l'attouchement. »<sup>66</sup> La réfutation de la conception empiriste de l'espace entraîne du coup celle du concept empiriste de l'expérience, précisément parce que l'espace ne peut être dérivé de la sensation. Celle-ci ne peut non plus être considérée comme principe de l'expérience. La thèse sensualiste de l'expérience devient alors insuffisante pour résoudre la question de l'espace. Il se prépare ainsi la conception transcendantale de l'expérience où l'espace apparaît comme cadre de détermination de celle-ci. Un changement de perspective s'accomplit et Kant pouvait alors écrire de l'espace : « Le concept d'espace est une représentation singulière comprenant en soi toutes choses non une notion abstraite et comme les contenant sous soi. »<sup>67</sup> Dès lors la théorie leibnizienne de l'harmonie préétablie ne saurait être admise parce que celle-ci atteste que l'ensemble de l'univers forme un système harmonieux placé sous la suprême volonté divine. Leibniz étant donc critiqué et dépassé, Kant précise : « L'espace n'est pas un concept discursif, ou comme on dit, un concept universel de rapport des choses en général, mais une pure intuition. »<sup>68</sup> Différent d'une réalité conceptuelle, d'une notion, l'espace est saisi comme une intuition. Il est, ici détaché de son contenu. Cette rupture avec la théorie de Leibniz montre le fossé entre l'espace comme concept et

---

<sup>65</sup> *La Dissertation de 1770*, p. 65

<sup>66</sup> LOCKE (J.), *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. Coste, Vrin, Paris, 1989, pp. 120-121

<sup>67</sup> KANT, *La Dissertation de 1770*, p. 65

<sup>68</sup> LEIBNIZ (G. W.), *La monadologie*, Paris, Delagrave, 1967, p. 75



l'espace en tant qu'intuition. En effet, faut-il le répéter, l'espace n'est pas un concept ; il est une intuition ; car, tandis que l'on range des objets sous leur concept, on distingue des parties dans l'espace. En d'autres termes, si les objets précèdent le concept empirique qui en est formé, au contraire l'espace comme totalité précède les parties qui sont découpées en lui. C'est pourquoi Kant dit de l'espace qu'il est une représentation singulière c'est-à-dire une unité.

Il s'ensuit que « le concept d'espace est ... une intuition pure, puisqu'il est un concept singulier, non constitué par les sensations, mais forme fondamentale de toute sensation externe. »<sup>69</sup> Que représente cette forme de l'intuition si l'on fait abstraction des objets qui la remplissent ? Si on la considère pour elle-même, en la vidant de toute détermination empirique, que peut-elle encore signifier ? Elle est une intuition pure.

La réflexion qui analyse cette intuition privée de toute référence au sensible est la science géométrique et c'est dans la théorie de l'espace comme géométrie que se manifeste le caractère intuitif de l'espace. C'est en ce sens qu'il faut comprendre Kant quand il déclare : « Il est aisé de saisir cette intuition pure dans les axiomes de la géométrie et dans n'importe quelle construction mentale des postulats ou aussi de problèmes. Il n'y a pas plus de trois dimensions dans l'espace ; par un point dans un plan on peut mener un cercle avec une droite donnée, etc. Cela ne peut être conclu de quelque notion universelle de l'espace mais se voit en lui, comme un objet concret... Par là, la géométrie use de principes qui ne sont pas seulement indubitables et discursifs, mais tombent sous l'intuition de l'esprit, et l'évidence dans les démonstrations... est en géométrie non seulement la plus grande mais encore l'unique qui soit donnée dans les sciences pures et le modèle et le moyen de toute évidence dans les autres... »<sup>70</sup>

Si la nécessité du jugement géométrique est une évidence, nous pouvons à présent nous interroger sur la valeur sémantique du mot « pur » dans l'expression « intuition pure ». « Pur » signifie métaphysiquement, ce qui n'est pas affecté par la contingence empirique c'est-à-dire qui n'est pas asservi à l'arbitraire de l'expérience, qui la précède logiquement. Ainsi on peut affirmer de l'intuition pure qu'elle est une forme de l'intuition a priori. Et comme l'affirme plus tard la *Critique de la raison*

---

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 65.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pp. 65 et 67.

*pure*, « l'espace est une représentation a priori qui sert de fondement à toutes les intuitions extérieures. »<sup>71</sup>

Mais à cette étape de la philosophie critique l'espace apparaît encore comme a priori métaphysique et non comme un a priori transcendantal dans la mesure où il n'est pensé que comme une intuition privée de tout fondement empirique. Mais que l'a priori soit métaphysique ou transcendantal, il ne signifie pas l'inné : « La critique, dit Kant, refuse absolument les représentations naturelles ou innées ; elle les considère toutes comme acquises, qu'elles appartiennent à l'intuition ou aux concepts de l'entendement. »<sup>72</sup>

Au terme de cet examen critique de la problématique spatiale, comment faut-il comprendre l'idée d'espace dans l'œuvre critique de 1770 ? La réponse de Kant est assez claire : « L'espace n'est pas quelque chose d'objectif et de réel, ni une substance, ni un accident, ni une relation ; mais quelque chose de subjectif et d'idéal, issu de la nature de l'esprit par une loi fixe, à la manière d'un schéma destiné à coordonner absolument tout ce qui est apporté du dehors par le sens. »<sup>73</sup> En effet, l'espace est quelque chose de subjectif parce qu'il n'est pas tiré de l'expérience qui au contraire le présuppose. Il est idéal parce que, loin de se ramener à la sensation, il est bien plutôt ce en quoi elle s'inscrit. Pour autant que les choses nous affectent, elles le font à travers les formes de l'intuition que sont l'espace et le temps. Nous pouvons alors affirmer que ces formes de l'intuition sont des formes de notre sensibilité ou réceptivité, que les choses saisies dans l'espace et dans le temps ne sont que des phénomènes, tandis que les choses pensées abstraction faite du cadre spatio-temporel ne sont des noumènes ou bien encore des choses en soi. *La Dissertation de 1770* annonce ainsi l'Esthétique transcendantale qui précise davantage le rôle des formes de notre réceptivité : « L'espace et le temps sont deux sources de connaissance où l'on peut puiser a priori diverses connaissances synthétiques... Mais ces sources de connaissances se déterminent leurs limites par là même qu'elles sont simplement des conditions de la sensibilité ; c'est qu'elles ne se rapportent aux objets qu'en tant qu'ils sont considérés comme phénomènes et non qu'ils sont pris pour des choses en soi. Les phénomènes seuls forment le champ où elles aient de la valeur... »<sup>74</sup>

---

<sup>71</sup> KANT, *Critique de la raison pure*, p. 56

<sup>72</sup> KANT, *Réponse à Eberhard*, trad. Kempf, Paris, Vrin, 1959, p. 71

<sup>73</sup> *La Dissertation de 1770*, p. 69

<sup>74</sup> KANT, *Critique de la raison pure*, p. 66

En prenant parti pour la thèse de l'idéalité des structures a priori de la réceptivité, *La Dissertation de 1770* accomplit la toute première révolution théorique du criticisme, instituant entre les théories classiques et la philosophie transcendantale de l'espace et du temps une rupture décisive.

## B La portée critique de *La Dissertation*

« Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, cela ne soulève aucun doute... Mais si toute notre connaissance débute avec l'expérience, cela ne prouve pas qu'elle dérive toute de l'expérience... »<sup>75</sup> Cette grande thèse par laquelle débute la critique de la raison spéculative, apparaît comme une esquisse de la philosophie empiriste. Mais, « il se pourrait, dit Kant, 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 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. »<sup>76</sup> Il faut donc déterminer les conditions extra-empiriques qui participent à l'objectivité de la connaissance. Il s'agit d'examiner les conditions non empiriques que présuppose l'expérience elle-même. Telle est la problématique que s'est employé à résoudre l'œuvre de 1770 en analysant la question de l'espace et du temps.

En affirmant l'idéalité de l'espace et du temps, Kant pense avoir dépassé à la fois Newton et Leibniz. En effet, l'espace n'est pas, comme le veut Newton, réel ; ce n'est pas un réceptacle absolu. Mais ce n'est pas non plus comme le pense Leibniz, un ordre conceptuel qui se manifeste comme étendue sensible dans le confus de la sensibilité. Contre Newton, Kant affirme la subjectivité de l'espace et contre Leibniz son caractère intuitif, irréductible au concept. Il est conçu comme étant tout autre chose qu'une expression confuse de notions intellectuelles. Kant dit justement à ce propos que « ceux qui soutiennent la réalité de l'espace, ou bien le conçoivent comme un réceptacle absolu et sans limites des choses possibles, opinion que partagent, à la suite des Anglais, la plupart des géomètres, ou bien prétendent qu'il est la relation même des choses qui existent, qu'il s'évanouit entièrement quand on supprime les

---

<sup>75</sup> *Ibid.*, 2<sup>e</sup> édition, p. 31

<sup>76</sup> *Ibid.*, pp. 31-32

choses et n'est pensable que dans les actuels ; ainsi décident la plupart des nôtres après Leibniz. En ce qui concerne ce premier vain être de raison, il consiste en vraies relations infinies, imaginées en dehors de tous les êtres se rapportant les uns aux autres, et donc il appartient au monde de la fable. Mais ceux qui s'attachent à la seconde opinion, glissent dans une erreur plus profonde. Car si les premiers ne font obstacle qu'à de certains concepts rationnels, c'est-à-dire se rapportant aux noumènes, et d'ailleurs très obscurs pour l'entendement ..., les seconds sont en contradiction directe avec les phénomènes et avec le plus sûr interprète de tous les phénomènes, la géométrie. »<sup>77</sup> Kant reproche à Newton aussi bien qu'à Leibniz de rendre impossible la géométrie comme science. Newton en pensant l'espace comme une chose réelle dont seule l'expérience rendrait compte, transforme les propositions mathématiques en vérités d'expérience c'est-à-dire en propositions empiriques. Il ôte par conséquent à la géométrie son évidence et sa nécessité. Leibniz, en faisant de l'espace la manifestation sensible d'un ordre intelligible, et en renvoyant l'étendue à l'imagination, transforme celle-ci en représentation imaginaire dont la science géométrique n'est que la connaissance imaginaire. Précisant sa position par rapport à Newton et au rationalisme leibnizien, Kant affirme l'idéalité de l'espace : « Ceux qui affirment ainsi la réalité absolue de l'espace et du temps, qu'ils les entendent comme des substances ou des accidents, doivent se mettre facilement en contradiction avec les principes de l'expérience elle-même... Il leur faut admettre, comme éternels et infinis, existant par eux-mêmes, deux non-êtres espace et temps qui sans être pourtant quelque chose de réel n'existent que pour contenir en eux-mêmes tout le réel... Et ceux pour qui l'espace et le temps sont des rapports des phénomènes tirés de l'expérience, mais il est vrai, confusément représentés dans cette abstraction des rapports de juxtaposition ou de succession, contestent aux doctrines a priori de la mathématique concernant les choses réelles dans l'espace, par exemple leur valeur ou du moins leur certitude apodictique, puisqu'une telle certitude ne saurait être a posteriori et que les concepts a priori d'espace et de temps, d'après cette opinion, ne sont que des créations de l'imagination dont la source doit réellement être cherchée dans l'expérience. »<sup>78</sup>

---

<sup>77</sup> *La Dissertation de 1770*, p. 69

<sup>78</sup> *Critique de la raison pure*, pp. 66-77

L'espace n'est donc ni une chose sensible ni un ordre intelligible. C'est le réseau de l'extériorité, antérieur à toute perception à laquelle il donne forme. C'est la forme pure de l'extériorité de toute perception. Et comme l'a dit Heidegger, c'est la « la vue préalable à toute vue particulière. »<sup>79</sup>

Que penser alors des objets que l'idéalité spatio-temporelle autorise l'entendement à structurer ? Quelle valeur peut-on accorder à la connaissance concernant ces Objets ? Sans doute, les objets connus dans l'espace et le temps, étant donnée l'idéalité de ceux-ci, ne sont que des phénomènes, mais leur connaissance est très vraie. C'est ce que montre Kant quand il écrit : « ... Quoique les phénomènes soient proprement les espèces des choses, non leurs idées, et n'expriment pas la qualité interne et absolue des objets, leur connaissance néanmoins est très vraie. Car ... en tant qu'ils sont des concepts, c'est-à-dire des appréhensions données par les sens, en qualité de causés, ils attestent la présence de l'objet, ce qui va contre l'idéalisme »<sup>80</sup> qui déclare douteuse et indémontrable l'existence des objets dans l'espace.

L'intérêt théorique de *La Dissertation de 1770* ne consiste pas seulement à affirmer l'idéalité de l'espace et du temps. Kant croit apporter aussi par la thèse de l'idéalité spatio-temporelle la solution aux apories de la métaphysique. En effet, pour résoudre l'épineux problème des apories métaphysiques qui justifie la critique de la raison spéculative, il suffit de bien séparer les phénomènes et les noumènes et se garder de soumettre les noumènes aux conditions déterminées par les formes de la sensibilité. Kant dira à ce propos que « toute méthode de la métaphysique relative aux sensibles et aux intelligibles revient essentiellement à ce précepte : prendre grand soin que les principes propres de la connaissance sensible ne sortent pas de leurs limites propres et n'aillent pas souiller les intelligibles. »<sup>81</sup> Cela signifie que c'est par l'échange frauduleux du sensible et de l'intelligible que se constituent de faux principes ou axiomes qui conduisent l'esprit humain, à des contradictions insolubles. La philosophie de l'idéalité de l'espace et du temps nous délivre des antinomies métaphysiques en situant le domaine du sensible que doivent éviter de souiller les concepts de l'intelligible. Cette souillure provient non seulement des contacts impurs de la connaissance du sensible et de l'intelligible mais aussi de l'application des

---

<sup>79</sup> HEIDEGGER (M.), *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Waelhens et Biemel, Gallimard, Paris, 1981, p. 106

<sup>80</sup> *La Dissertation de 1770*, p. 49

<sup>81</sup> *Ibid.*, p. 91

### C Les insuffisances théoriques de *La Dissertation de 1770*

Deux défauts essentiels pèsent sur *La Dissertation de 1770*. Premièrement, Kant n'a pas su distinguer nettement épistémologie et psychologie, innéité et apriorité. C'est pourquoi l'idéalité spatio-temporelle se confond avec la subjectivité au sens psychologique c'est-à-dire avec l'affectivité du sujet individuel comme l'illustre cette remarque : « Le temps n'est rien d'objectif ni de réel, il n'est ni une substance, ni un accident, ni une relation, mais une condition subjective nécessaire en vertu de la nature de l'esprit humain pour coordonner des sensibles quelconques selon une loi déterminée. »<sup>85</sup> De ce point de vue, la philosophie de *La Dissertation de 1770* sombre dans le relativisme anthropologique. Il y a chez Kant, un parti pris anthropologique qui consiste à faire dépendre la connaissance sensible des structures contingentes de l'esprit humain. Cette philosophie, jugée du point de vue de la *Critique de la raison pure* représente une erreur théorique, car en s'appuyant sur la nature psychologique du sujet pour déterminer les limites de la connaissance, Kant sépare le sujet de l'objet, croyant cette séparation prouvée par la contestation d'une modification de l'état représentatif qui peut être différente en différents sujets, bien qu'elle résulte d'un seul objet. Il écrit à ce propos que « ... tout ce qui dans la connaissance est sensible, dépend d'une disposition spéciale du sujet, en tant qu'il est capable, par la présence des objets, de telle ou telle modification, qui selon la diversité des sujets, peut être différente chez les différents sujets... »<sup>86</sup> Or le grand enseignement de la *Critique de la raison pure* c'est que l'idéalité transcendante n'est pas subjectivité. Aussi l'analyse de Kant ne se préoccupe pas de montrer la manière dont l'usage logique de l'entendement peut s'opérer. Encore métaphysicien, il s'est contenté de penser l'entendement comme totalité de concepts dont la possibilité, la nécessité, la substance, la causalité, et de préciser le double usage qui peut en être fait. D'une part nous devons nous attacher à l'usage réel qui porte sur les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes<sup>87</sup>. D'autre part nous devons bien en séparer l'usage logique, en lequel les concepts purs sont appliqués aux connaissances

---

<sup>85</sup> *Ibid.*, p. 59

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 36

<sup>87</sup> *Ibid.*, p. 45

principes illusoirs ayant l'apparence d'axiomes. De là naît l'illusion transcendantale où des principes bâtards présentent l'apparence d'axiomes. Kant distingue à ce propos trois axiomes subreptices qui traduisent les illusions produites par les connaissances sensibles : « 1 La même condition sensible, sous laquelle seule l'intuition de l'objet est possible est la condition de la possibilité. 2 La même condition sensible sous laquelle seules les données peuvent se relier pour former le concept intelligible de l'objet est aussi la condition de possibilité de l'objet lui-même. 3 La même condition sensible sous laquelle la subsomption de quelque objet présenté sous un concept intelligible donné est seulement possible, est aussi la condition de possibilité de l'objet lui-même. »<sup>82</sup> Si on considère le premier axiome, on se rend compte qu'il exige que tout ce qui est, soit dans un lieu et dans un temps. Dès lors l'espace et le temps apparaissent comme des cadres qui contiennent tout ce qui se présente aux sens de quelque manière. Dans ces conditions l'intuition d'aucun être n'est-elle donnée selon les lois de l'esprit humain, que s'il est contenu dans l'espace et le temps. Kant dénonce l'aporie métaphysique de cet axiome en déclarant : « Ce principe bâtard astreint tous les êtres, même s'ils sont connus intelligiblement, aux conditions spatio-temporelles dans leur existence. De là on soulève des questions vaines sur les places des substances immatérielles dans l'univers corporel dont pourtant, pour la même raison, n'est pas donnée d'intuition sensible, ni de représentation sous une telle forme, sur le siège de l'âme, et autres du même genre, on mélange faussement le sensible et l'intellectuel... et il en résulte ordinairement que les disputeurs ressemblent l'un à qui trahirait un bouc, l'autre à qui tendrait un crible. »<sup>83</sup>

L'aporie métaphysique dénoncée par Kant situe les limites de notre esprit. Incapable d'accéder à l'intelligible, l'esprit humain est asservi au monde des phénomènes parce que, « il n'y a pas pour l'homme d'intuition des intelligibles, mais une connaissance symbolique : l'intellection ne nous est permise que par concepts universels dans l'abstrait, non par le singulier dans le concret... Le concept intelligible, comme tel est privé de toutes les données de l'intuition humaine. »<sup>84</sup> Par la dénonciation du vice de subreption métaphysique où le sensible se pense comme un phénomène intellectualisé, *La Dissertation de 1770* apparaît comme l'esquisse des conditions et des limites du savoir objectif.

---

<sup>82</sup> *La Dissertation de 1770*, p. 95

<sup>83</sup> *Ibid.*, p. 97

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 47

sensibles<sup>88</sup>. L'usage logique des concepts de l'entendement commun à toutes les sciences consiste à subordonner les connaissances sensibles selon le principe de contradiction et à distinguer ainsi l'apparence et le phénomène réel.

Comme on le constate, ici l'opération de l'entendement est purement analytique par rapport au sensible : « A ce point de vue, souligne Philonenko, deux remarques doivent être présentées : en premier lieu l'usage réel de l'entendement n'est jamais défini positivement, Kant se contente de déclarer que cet usage est indépendant des sensations et de manière générale de la réceptivité ; en second lieu l'usage logique de l'entendement apparaît non seulement analytique, mais encore semble aller de soi. »<sup>89</sup> Ce sont les deux points de vue que la *Critique de la raison pure* écartera rigoureusement car l'usage de l'entendement n'est qu'un passage, un moyen qui ne peut revendiquer une fonction principielle et constitutive dans la construction de la connaissance objective ou de la science. Cette philosophie de 1770 traduit bien l'abîme entre *La Dissertation* et la *Critique*. *La Dissertation* a omis de poser l'un des problèmes fondamentaux de la *Critique de la raison pure* : comment le concept rejoint-il l'intuition ? En clair, l'application du concept pur à la sensibilité n'est pas problématisé. La problématique de la causalité est étrangère aux préoccupations théoriques de Kant en 1770 et avec elle les questions suivantes : Quel est le rapport de l'entendement à la connaissance sensible ? Quel est son acte dans la connaissance intellectuelle ?

Relier l'un à l'autre ces défauts c'est se préparer à comprendre comment Kant dans *La Dissertation*, demeure au niveau de l'a priori métaphysique sans atteindre l'a priori transcendantal. En d'autres termes, le philosophe allemand s'est préoccupé de montrer le caractère a priori de l'espace et du temps ainsi que celui des concepts de l'entendement sans montrer comment leur application rend possible la connaissance objective. Kant raisonne comme si toute vérité dépendait d'un être soit sensible, soit intelligible et qui nous serait plus ou moins accessible suivant nos facultés de connaître. La connaissance ici est asservie à l'être. Tout se passe comme si les vrais objets étaient les objets réels existant concrètement. La préoccupation théorique de Kant dans *La Dissertation* est toujours le problème dogmatique de la clarté du réel. Or au point de vue du réalisme scientifique, la réalité ce n'est pas le phénomène « ici-maintenant », ou bien encore l'être intelligible, imaginé comme existant. La réalité se

---

<sup>88</sup> *Ibid.*, p. 38

<sup>89</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, p. 79



saisit uniquement dans la science ; ce qui est réel, ce sont des résultats des calculs des mathématiques. Le réel est un ensemble de lois physico-mathématiques par lesquelles l'esprit procède à une reconstruction du sensible. La réalité immédiatement sensible n'est plus retenue. L'être matériel n'est tel que mathématique. Les principes physico-mathématiques déterminent totalement le réel sensible, renouvellent sa définition et en font la totalité réglée des variations relatives des positions des corps et non un principe interne propre à chaque être ou à chaque ensemble d'êtres. Ce réel quantifié, mathématisé est, en même temps, connaissance : l'objet authentique est la science elle-même donnée et considérée comme fait et l'ensemble des lois qui le constituent. Et comme les lois déterminent les phénomènes, on voit que dans cette conception, qui seule est authentiquement transcendantale, l'être est subordonné à la connaissance.

La constitution de la philosophie transcendantale n'a été donc possible que par le dépassement de la philosophie de l'œuvre de 1770. Le passage de la conception de l'œuvre de 1770 de la connaissance qui n'est qu'un matérialisme naïf, faisant songer à la philosophie des cyniques qui « tirent sur la terre tout ce qui tient au ciel et à l'invisible »<sup>90</sup>, à la philosophie critique constitue le changement de perspective opéré par Kant. En d'autres termes le passage de la première conception à la seconde exprime la révolution dite copernicienne, et le principe qui permet de comprendre la signification de la structure de la connaissance, c'est-à-dire de la fonction transcendantale ou constitutive de l'a priori métaphysique. Le passage de l'une à l'autre conception permet de s'élever du subjectivisme psychologique dont *La Dissertation de 1770* est prisonnière à l'idéalisme critique. Dès lors l'authentique sujet est la connaissance objective c'est-à-dire scientifique comme principe de détermination des phénomènes, et « sa constitution intime est l'unité organique des méthodes qui permettent la construction du phénomène comme objet de connaissance. »<sup>91</sup> La séparation du sujet et de l'objet qui est le fait du subjectivisme psychologique, devient, au regard de l'idéalisme transcendantal, un faux problème. Dans la révolution copernicienne accomplie par la pensée transcendantale, c'est un effet de méthode qui constitue sujet et objet empiriques comme tels, qui les détermine dans leurs relations réciproques. Loin de combler l'abîme entre le sujet et l'objet, la méthode est la voie essentielle, le principe qui rend possible la constitution du sujet et de l'objet comme objets de connaissance. C'est le problème délicat que s'est employé

---

<sup>90</sup> PLATON, *Sophiste*, Paris, Flammarion, 1969, p. 98

<sup>91</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, p. 92

à résoudre la *Critique de la raison pure* qui marque la rupture décisive avec le subjectivisme psychologique de *La Dissertation de 1770*.

## II/ *La Critique de la raison pure* : émergence de la pensée transcendante

### A La problématique de la *Critique de la raison pure*

Le moment qui a permis à Kant de s'engager véritablement dans la voie de la pensée transcendante est la lettre à Marcus Herz. La correspondance a le mérite de poser le problème du rapport de nos représentations aux objets, de l'accord de l'entendement avec les choses, c'est-à-dire d'esquisser la question de la causalité. Bien que cette lettre capitale représente le moment du passage de l'a priori métaphysique à l'a priori transcendantal, Kant y demeure encore attaché à la question conception cynique du monde. En effet, il n'est question que de savoir comment le sujet et l'objet s'accordent comme l'atteste cette réflexion de Kant exprimée en termes de psychologie : « La question est de savoir comment nous pouvons nous représenter les choses parfaitement a priori, c'est-à-dire indépendamment de toute expérience même implicite et comment nous pouvons saisir a priori des principes qui ne sont empruntés à aucune expérience ; comment peut-il se faire que ce qui n'est qu'un produit de notre esprit s'isolant puisse correspondre aux objets et que ceux-ci se soumettent aux lois que nous leur prescrivons ? »<sup>92</sup> La possibilité de la connaissance phénoménale qui est l'une des questions essentielles de la philosophie transcendante n'est pas problématisée. Cependant la lettre à Herz, synthèse des résultats de la période pré-critique constitue la crise fondamentale de la conception cynique comme l'indique ici Kant lui-même : « ... Dans la détermination de l'origine et de la valeur de notre connaissance, la voie la plus absurde que l'on puisse choisir consiste à recourir au Deus ex machina qui, outre le cercle trompeur qu'elle introduit dans l'enchaînement logique des connaissances, possède encore cela de nuisible qu'elle prête un appui à toute fantaisie ou à une chimère pieuse ou rêveuse. »<sup>93</sup>

A partir de cette critique, Kant devait mettre en question la possibilité de l'usage logique de l'entendement qui consiste à déduire, à tirer l'être des concepts

---

<sup>92</sup> KANT (E.), *Réflexions sur la philosophie critique*, Leipzig, Erdmann, 1844, n°4473

<sup>93</sup> KANT, "Lettre à Marcus Herz" in *La Dissertation de 1770*, p. 134

purs de l'entendement. Il met ainsi en cause le principe de l'ontologie classique selon lequel le concept peut couvrir l'être. Il essaie de ce fait d'expliquer comment la connaissance phénoménale liant sensibilité et entendement constituait une totalité et formule ce qui deviendra plus tard la problématique de la Critique : « Comment des connaissances peuvent-elles être engendrées en nous, alors que leurs objets ne nous sont pas présentés. Puisque ce ne sont pas les objets qui se dirigent d'après nos connaissances, mais au contraire nos connaissances qui doivent se diriger d'après les objets, il semble qu'ils doivent, au moins en ce qui concerne leurs principaux moments nous être donnés, avant qu'ils puissent être pensés. C'est donc la possibilité de toute connaissance a priori, qui est en elle-même stable, sans être puisée dans les objets qui, constitue notre première et aussi plus importante question, question qu'il y a déjà quelque mérite à poser et à bien comprendre... »<sup>94</sup>

Comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ? Tel est le problème inédit dont Kant a fait le nerf de la *Critique* pour répondre à Hume à propos de la question de la causalité. En effet, le philosophe écossais, en soumettant à la critique le problème métaphysique de la connexion de la cause et de l'effet, fait sommation à la raison qui prétend l'avoir produite en son sein de lui rendre des comptes. En clair, il est question de savoir comment la raison produit la relation de cause à effet. Au nom de quel principe la raison conçoit-elle que, dès qu'une chose est posée, une autre s'en suit nécessairement ? Le subtil Ecossais « prouve irréfutablement qu'il est tout à fait impossible que la raison pense a priori et à partir de concepts une telle liaison. »<sup>95</sup> La réponse négative de Hume oblige la raison à se livrer à sa propre critique parce que « la question n'était pas de savoir si le concept de cause était exact, utile et indispensable à toute la connaissance de la nature ; tout cela, Hume ne l'avait jamais mis en doute, mais il s'agissait de savoir si ce concept était pensé a priori par la raison et si du coup il possédait une vérité intrinsèque indépendante de toute expérience. »<sup>96</sup> Il s'agit de déterminer ce qui fonde la relation causale et sur ce point, Hume attendait une ouverture. Le problème des jugements synthétiques a priori ainsi posé conduit à la question de l'objectivité c'est-à-dire de la légitimité de la connaissance. A ce propos Kant s'interroge sur la condition de la possibilité des connaissances dont l'apodicticité est depuis lors reconnue à l'image de

---

<sup>94</sup> KANT, *Réflexions*, Erdmann, op. cit., n° 282

<sup>95</sup> KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future...*, trad. Guillermit, Paris, Vrin, 1986, p. 16

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 17

la mathématique qui, « depuis les temps les plus reculés où s'étende l'histoire de la raison humaine, s'est entrée, chez l'admirable peuple grec, dans la voie sûre d'une science. »<sup>97</sup>, et de la physique qui « arrive bien plus lentement à trouver la grande voie de la science... »<sup>98</sup> De là, les grandes questions de la critique kantienne : Comment la mathématique pure est-elle possible ? Comment la physique pure est-elle possible comme science ? Puisque ces sciences sont réellement données, il convient de se demander comment elles sont possibles. Mais le statut théorique de la métaphysique fait problème ; bien qu'elle soit la plus ancienne des connaissances, elle n'a cependant pas réussi à accéder au royaume du savoir positif comme le soulignent ces lignes de la *Critique* : « La métaphysique, connaissance spéculative de la raison tout à fait isolée et qui s'élève complètement au-dessus des enseignements de l'expérience par simples concepts et non pas, comme les mathématiques, en appliquant ses concepts à l'intuition, et où par conséquent la raison doit être sa propre élève, n'a pas encore eu jusqu'ici l'heureuse destinée de pouvoir s'engager dans la voie sûre d'une science. »<sup>99</sup> Cet échec de la métaphysique de se constituer en discipline théorique et rigoureuse fait d'elle un véritable champ de bataille où se mêlent les doctrines les plus inconciliables. C'est justement ce qui distingue l'histoire des sciences et celle de la métaphysique. En effet, tous les savants tombent d'accord au terme de leurs confrontations. En métaphysique au contraire on n'a pu concilier les différentes doctrines en présence au point que cette discipline présente les caractéristiques d'une Kampfplatz<sup>100</sup> comme le dit Kant lui-même : « Quant à l'accord de ses partisans dans leurs assertions, elle en est tellement éloignée qu'elle semble être plutôt une arène tout particulièrement destinée à exercer les forces de lutteurs en des combats de parade et où jamais un champion n'a pu se rendre maître de la plus petite place et fonder sur sa victoire une possession durable... »<sup>101</sup> Kant devait tirer la conclusion que sa méthode n'a été jusqu'ici qu'un simple tâtonnement.

Mais d'où vient qu'on n'a pas pu trouver encore ici la voie sûre de cette science ? Pourquoi la métaphysique se trouve-t-elle dans cette situation malheureuse ? Et comment est-elle possible comme science ?

---

<sup>97</sup> *Critique de la raison pure*, 2<sup>e</sup> éd., p. 16

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 17

<sup>99</sup> *Ibid.*, p. 18

<sup>100</sup> *Ibid.*, 1<sup>ère</sup> éd., p. 5

<sup>101</sup> *Ibid.*, p. 18

Pourquoi doit-on réfléchir sur l'échec de la métaphysique au lieu de le constater tout simplement et d'y renoncer ? Si la raison ne peut rester indifférente à ce constat c'est parce que la métaphysique est une science nécessaire. Elle est un besoin irréprouvable de la raison humaine ; celle-ci « a cette destinée singulière, dans un genre de ses connaissances, d'être accablée de questions qu'elle ne saurait éviter, car elles lui sont imposées par sa nature même, mais auxquelles elle ne peut répondre, parce qu'elles dépassent totalement le pouvoir de la raison humaine. »<sup>102</sup> Elle ne peut éviter de tomber dans cet embarras parce que les principes dont elle se sert, dépassent les limites de toute expérience. Faute donc d'une base empirique crédible, les questions métaphysiques sont en proie à des contradictions et la raison s'embarrasse de ce fait de questions auxquelles elle ne peut répondre. Alors, on ne peut hésiter, conclut Kant, « à dire de la métaphysique qu'elle n'ait été jusqu'ici qu'un simple tâtonnement entre de simples concepts. »<sup>103</sup>

Cette crise de la métaphysique ne peut être surmontée que par une réflexion sur le pouvoir de la raison. Elle nous impose de réfléchir, de faire un retour sur nous-mêmes pour examiner l'étendue et les limites de notre pouvoir de connaissance. En d'autres termes, la situation critique et malheureuse de la métaphysique est un appel lancé à la raison pour se regarder et se critiquer afin de déterminer son propre pouvoir. « Elle est une invitation faite à la raison d'entreprendre à nouveau la plus difficile de toutes ses tâches, celle de la connaissance de soi-même, de s'instituer un tribunal qui la garantisse dans ses prétentions légitimes et puisse en retour condamner toutes ses usurpations sans fondements, non pas d'une manière arbitraire, mais au nom de ses lois éternelles et immuables. Or ce tribunal n'est autre chose que la *Critique de la raison pure*. »<sup>104</sup> La Critique ainsi comprise apparaît comme la discipline chargée de juger les pouvoirs humains de la connaissance et de se séparer les bons et les mauvais usages de la raison afin de déterminer son pouvoir en général en relation avec toutes les connaissances auxquelles elle peut aspirer en s'élevant au-dessus de toute expérience. De cette critique dépend la solution du problème de la possibilité ou de l'impossibilité d'une métaphysique comme discipline théorique. C'est ce que précise Kant quand il dit : « Toute la question que je soulève ici est simplement de savoir

---

<sup>102</sup> *Ibid.*, p.5

<sup>103</sup> *Critique de la raison pure*, p. 18

<sup>104</sup> *Ibid.*, p. 9

jusqu'à quel point je puis espérer arriver à quelque chose avec la raison, si me sont enlevés toute matière et tout concours venant de l'expérience. »<sup>105</sup>

Tel est le problème fondamental de la Critique que Kant formule précisément en ces termes : « Que peuvent et jusqu'où peuvent connaître l'entendement et la raison, indépendamment de l'expérience ? »<sup>106</sup> La préoccupation de Kant est de fonder une métaphysique scientifique. Et la Critique apparaît comme une préface obligée permettant de déblayer le terrain pour la construction de l'édifice métaphysique. Le moyen de fonder la métaphysique comme discipline théorique et rigoureuse consiste à chercher dans les sciences constituées les conditions de la scientificité de la connaissance. C'est en ce sens qu'il faut comprendre les grandes questions de Kant quant à la possibilité de la mathématique pure<sup>107</sup>, de la physique pure<sup>108</sup> et de la métaphysique<sup>109</sup>. La possibilité ne désigne pas une idée en l'air. Elle signifie l'essence. Ainsi la question : « Comment la mathématique pure est-elle possible ? » signifie : quelle est l'essence de la mathématique ?

La Critique énoncera cet aspect principal de la recherche kantienne en distinguant la question Quid facti ? De la question Quid juris : « Les juriconsultes, quand ils parlent de droits et d'usurpations, distinguent dans une cause la question de droit quid juris de la question de fait quid facti et, comme ils exigent de chacune d'elles une preuve, ils appellent déduction la première, celle qui doit démontrer le droit ou la légitimité. »<sup>110</sup> Et comme la position sceptique concernant l'expérience n'est pas une attitude sérieuse, il faut accorder le fait de la science. Alors il reste à s'interroger sur son essence : « Puisque ces sciences sont réellement données, dit Kant, il est convenable de se demander comment elles sont possibles. »<sup>111</sup> Et puisque la philosophie transcendantale s'interroge aussi sur le réel objectif, la condition de possibilité du réel est problématisée. De là la question : quelle est l'essence du réel ?

C'est donc le problème de l'essence qui constitue la préoccupation de la *Critique de la raison pure* dont il importe d'examiner la structure.

---

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 8

<sup>106</sup> *Ibid.*, p. 9

<sup>107</sup> *Prolégomènes*, p. 43

<sup>108</sup> *Ibid.*, p. 61

<sup>109</sup> *Ibid.*, p. 101

<sup>110</sup> *Critique de la raison pure*, p. 100

<sup>111</sup> *Ibid.*, p. 44

## B- La Structure de l'œuvre

L'ossature de l'ouvrage révèle l'importance théorique de l'interrogation sur l'essence. Cette interrogation est elle-même double : elle est métaphysique d'une part et transcendantale d'autre part.

En effet, elle est métaphysique dans la mesure où dégage l'essence ou la structure de la connaissance montrant que celle-ci n'est pas affectée par la particularité et la contingence de l'expérience. Elle est transcendantale parce qu'elle montre la signification de la structure c'est-à-dire comment les essentialités déterminées comme l'espace, le temps, la causalité s'unifient en une totalité, qui fonde la légitimité des liaisons par lesquelles les phénomènes sont élevés à la dignité d'objets dans la connaissance ou dans la légitimité des jugements. C'est en ce sens qu'il faut comprendre ces propos de Kant quand il écrit : « J'entends par exposition *expositio* la représentation claire, quoique non détaillée, de ce qui appartient à un concept ; mais cette exposition est métaphysique lorsqu'elle contient ce qui représente le concept comme donné a priori »<sup>112</sup> et « j'entends par exposition transcendantale l'explication d'un concept considéré comme un principe capable d'expliquer la possibilité d'autres connaissances synthétiques a priori. »<sup>113</sup> L'interrogation kantienne sur l'essence de la connaissance est spécifiquement différente du rationalisme cartésien qui tente d'établir l'existence de la connaissance par le détour de la véracité divine.<sup>114</sup> L'interrogation kantienne qui se distingue du cartésianisme n'est possible que dans la mesure où l'on a dépassé la conception cynique du monde qui ramène toute vérité au domaine du sensible. L'interrogation sur l'essence est une réflexion transcendantale qui vise à déterminer les cadres a priori dans lesquels se donne l'objet à connaître ; c'est d'ailleurs en ce sens qu'il faut comprendre cette déclaration de Kant : « J'appelle transcendantale toute connaissance qui, en général, s'occupe moins des objets que de nos concepts a priori, des objets. »<sup>115</sup> C'est cette théorie de l'a priorité qui, de l'Esthétique à l'Analytique transcendantales constitue le véritable point de départ de la pensée transcendantale. Ainsi est-il nécessaire d'examiner ces différentes théories pour en déterminer la signification dans le passage de la conception cynique du réel à la pensée transcendantale.

---

<sup>112</sup> *Critique de la raison pure*, p. 55

<sup>113</sup> *Ibid.*, p. 57

<sup>114</sup> DESCARTES (R.), *Méditations métaphysiques*, Paris, U.G.E., 1951, pp. 240-241

<sup>115</sup> *Critique de la raison pure*, p. 46

## 1 La signification de l'Esthétique transcendantale

La grande thèse par laquelle s'est affirmée la philosophie transcendantale consiste dans l'énoncé que si toutes nos connaissances débutent avec l'expérience cela ne prouve pas qu'elles en dérivent toutes. La donnée empirique n'est donc pas l'unique source de nos connaissances. « En voyant comment les mathématiques et la physique sont devenues, par l'effet d'une révolution subite, ce qu'elles sont aujourd'hui »<sup>116</sup>, on ne peut soutenir qu'elles sont fondées sur les seuls principes de l'expérience ; sans nul doute l'expérience nous permet bien de constater qu'une réalité nous est donnée de telle ou telle manière ; mais elle ne nous dit pas pourquoi elle nous est donnée ainsi, plutôt qu'autrement et ne peut fonder, par suite, que des propositions contingentes. « L'expérience nous apprend bien que quelque chose est de telle ou telle manière, mais point que cela ne peut être autrement. »<sup>117</sup> De même si nous nous en tenons au seul fait de l'expérience, nous ne pouvons énoncer de propositions universelles ; il n'y a alors de certitude, en effet, que dans la limite des cas que nous avons constatés et c'est de façon tout à fait arbitraire que nous passerions d'une affirmation générale, valable pour la plupart des cas, à une affirmation universelle, valable pour tous les cas. C'est pourquoi Kant dit que « l'universalité empirique n'est qu'une élévation arbitraire de la valeur. »<sup>118</sup>

Le succès éclatant de la physique a révélé que Toricelli et Galilée ne se sont pas laissés docilement instruire par l'expérience en accumulant des observations éparpillées. Ils questionnèrent la nature conformément aux exigences de la raison et réussirent à découvrir ses lois. Ils comprirent en effet que « la raison n'aperçoit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans. »<sup>119</sup> On passe ainsi d'une méthode empirique à une méthode rationnelle, ou plus exactement d'une investigation tâtonnante à une démonstration rationnelle qui atteste que seule la raison est source de propositions universelles et nécessaires. C'est la preuve qu'il y a des propositions a priori parce que « la nécessité et l'universalité stricte sont des marques sûre d'une connaissance a priori et elles sont indissociablement unies l'une à l'autre. »<sup>120</sup> La

---

<sup>116</sup> *Critique de la raison pure*, p. 18

<sup>117</sup> *Ibid.*, pp. 32-33

<sup>118</sup> *Ibid.*, p. 33

<sup>119</sup> *Critique de la raison pure*, p. 17

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 33



nécessité et l'a priorité qui sont la marque de la rationalité du savoir s'identifient donc rigoureusement. Ainsi, si « on trouve une proposition dont la pensée implique la nécessité, on a un jugement a priori; si cette proposition n'est, en outre, dérivée d'aucune autre qui vaut elle-même, à son tour, à titre de proposition nécessaire, elle est absolument a priori.»<sup>121</sup> Par exemple les propositions des mathématiques sont universelles et nécessaires. De même cette proposition que « tout ce qui arrive a une cause » est universelle et nécessaire. S'il y a des propositions universelles et nécessaires, c'est qu'il y a des formes a priori de l'esprit en tant qu'il est une faculté de connaître ; et par forme a priori, il faut entendre les cadres universels et nécessaires à travers lesquels l'esprit humain saisit le monde.

L'esthétique transcendantale s'emploie à étudier certains cadres, plus précisément les formes a priori de la sensibilité.

Mais qu'est-ce que la sensibilité ? Qu'est-ce que l'esthétique transcendantale ?

C'est à la distinction, classique dans les philosophies anciennes, entre les objets sensibles et les objets intelligibles que s'éclaire le sens de ces termes de la philosophie kantienne de la connaissance. Kant, en s'inspirant étroitement de cette distinction classique, en est arrivé à la séparation des deux facultés de notre esprit : la sensibilité et l'entendement pour déterminer les principales sources de nos connaissances phénoménales.

La sensibilité est la faculté des intuitions. Par intuition il faut entendre « la vue directe et immédiate d'un objet de pensée actuellement présent à l'esprit et saisi dans la réalité individuelle. »<sup>122</sup> C'est pourquoi Kant dit : « 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 auxquels tend toute pensée comme au but en vue duquel elle est toujours le moyen, est l'intuition. »<sup>123</sup> L'intuition n'a donc de sens qu'en rapport avec un objet donné ; et comme il n'y a d'autres objets donnés à l'homme que ceux qui affectent son esprit, la faculté des intuitions sera la sensibilité ou réceptivité des impressions. La sensibilité apparaît alors comme la capacité qu'a notre esprit d'être affecté ou de recevoir des impressions. C'est ce que dit en substance Kant en ces termes : « ... Nous appelons sensibilité la réceptivité de

---

<sup>121</sup> *Ibid.*

<sup>122</sup> LALANDE (A.), *vocabulaire technique et critique de la philosophie*, op. cit., p. 538

<sup>123</sup> *Critique de la raison pure*, p. 53

notre esprit, le pouvoir qu'il est affecté d'une manière quelconque. »<sup>124</sup> Il n'y a d'intuition que sensible du moins pour la condition humaine. Cela veut dire que c'est au moyen de la sensibilité que des objets nous sont donnés ; elle seule nous fournit des intuitions.

L'entendement par contre est la faculté des concepts. Il pense les objets fournis par la sensibilité. C'est un pouvoir de connaître non sensible. Par opposition à la réceptivité qui caractérise la sensibilité, il est spontanéité c'est-à-dire faculté de produire des représentations. On peut dire de l'entendement qu'il est le pouvoir qu'a notre esprit d'organiser en concept l'expérience, d'épeler les phénomènes. « Donc, conclut Kant, la connaissance de tout entendement, pour le moins de l'entendement humain, est une connaissance par concept, non intuitive mais discursive. Toutes les intuitions, en tant que sensibles, reposent sur des affections, et les concepts, par conséquent, sur des fonctions... »<sup>125</sup>

Il s'ensuit que le point de départ de la connaissance, du moins de la connaissance phénoménale, est la sensation c'est-à-dire l'impression produite par un objet sur la sensibilité. Mais ce qui correspond à la sensation et que Kant appelle matière du phénomène est un divers qui a besoin d'être ordonné suivant certains rapports pour être saisi comme objet de connaissance. Les données fragmentaires de la sensation sont rendues intelligibles grâce aux formes a priori de l'esprit : « ... comme ce en quoi les sensations peuvent seulement se coordonner et être ramenées à une certaine forme ne peut pas être encore sensation, il s'ensuit que, si la matière de tout phénomène ne nous est donnée, il est vrai, qu' a posteriori, il faut que sa forme se trouve a priori dans l'esprit toute prête à s'appliquer à tous, il faut, par conséquent, qu'elle puisse être considérée indépendamment de toute sensation. »<sup>126</sup>

Mais, ce n'est pas uniquement dans la faculté de penser qu'il faut chercher des formes : c'est aussi dans la sensibilité. En effet, « quand je détache de la représentation d'un corps ce qui est pensé par l'entendement, comme la substance, la force, la divisibilité etc., et aussi ce qui appartient à la sensation, comme l'impenétrabilité, la dureté, la couleur etc., il me reste encore pourtant quelque chose de cette intuition empirique : l'étendue et la figure. »<sup>127</sup> Celles-ci n'étant ni des données de la sensation ni des formes de l'entendement, il reste alors qu'elles relèvent

---

<sup>124</sup> *Critique de la raison pure*, p. 76

<sup>125</sup> *Ibid.*, p. 87

<sup>126</sup> *Ibid.*, pp. 53-54

<sup>127</sup> *Ibid.*, p. 54

des formes de la sensibilité. Ces formes pures dans lesquelles ne se rencontre aucune détermination empirique, mais qui appartient à l'intuition sont les formes a priori de la sensibilité à l'étude desquelles s'est consacrée l'Esthétique transcendantale. On peut ainsi dire de l'Esthétique transcendantale qu'elle est la théorie des formes pures de la sensibilité ou faculté de sentir.

Pour comprendre la signification et le rôle de l'Esthétique transcendantale il faut attacher la plus haute importance à cette déclaration de Kant : « Dans l'Esthétique transcendantale... nous isolerons tout d'abord la sensibilité, en faisant abstraction de ce que l'entendement y pense par ses concepts, pour qu'il ne reste rien que l'intuition empirique. En second lieu, nous écarterons encore de cette intuition tout ce qui appartient à la sensation, pour qu'il ne reste que l'intuition pure et la simple forme des phénomènes.... De cette recherche, il résultera qu'il a deux formes pures de l'intuition sensible, comme principes de la connaissance a priori, savoir : l'espace et le temps. »<sup>128</sup>

Quelle est la perspective acquise de l'espace et du temps dans l'Esthétique transcendantale ? Elle réside dans la compréhension du sens transcendantal de l'espace et du temps. Espace et temps ne sont plus compris comme des structures en lesquelles viennent se loger les sensations mais comme les premières méthodes grâce auxquelles le phénomène est déterminé. C'est justement ce que traduit cette proposition : « On nomme phénomène l'objet indéterminé d'une intuition empirique. »<sup>129</sup> L'espace et le temps constituent désormais les formes à l'intérieur desquelles s'ordonne le divers fourni par la sensation. L'espace est la forme du sens extérieur, propriété qu'a notre esprit de nous représenter des objets comme étant hors de nous, et le temps est la forme du sens interne, propriété qu'a l'esprit de se percevoir lui-même intuitivement ou de percevoir ses états intérieurs : « Au moyen du sens externe, explique Kant, nous représentons des objets comme hors de nous et placés tous ensemble dans l'espace... Le sens interne, au moyen duquel l'esprit s'intuitionne lui-même ou intuitionne son état interne, ne donne pas, sans doute, d'intuition de l'âme elle-même comme d'un objet ; c'est cependant une forme déterminée sous laquelle l'intuition de son état interne devient possible, de sorte que

---

<sup>128</sup> *Ibid.*, pp. 54-55

<sup>129</sup> *Ibid.*, p. 53

tout ce qui appartient aux déterminations internes est représenté suivant les relations du temps... »<sup>130</sup>

Quel est le statut théorique de l'espace et du temps ainsi compris ? Ils constituent les premières méthodes mathématiques car la mathématique ne peut avoir de réalité objective qu'à la condition de présenter d'abord ses concepts dans l'intuition. Elle doit les construire dans l'intuition sans laquelle il lui est impossible de progresser puisqu'elle ne peut procéder que synthétiquement et non analytiquement. C'est d'ailleurs ce qu'attestent les axiomes de la géométrie et toute construction mentale de postulats : « il n'y a pas plus de trois dimensions de l'espace ; entre deux points il n'y a qu'une ligne droite ; par un point dans un plan on ne peut mener qu'un cercle avec une droite donnée. »<sup>131</sup> La géométrie ne construit pas ses vérités universelles en pensant l'objet par un concept universel, comme on fait pour les objets intelligibles, mais en les mettant sous les yeux par une intuition singulière comme dans le cas des objets sensibles.<sup>132</sup> On peut alors conclure que « la géométrie a pour fondement l'intuition pure de l'espace. L'arithmétique se forme ses concepts de nombre par addition successive des unités dans le temps, et surtout la mécanique pure ne peut former ses concepts du mouvement qu'en recourant à la représentation du temps. Or ces deux représentations sont de simples intuitions... »<sup>133</sup>

Le caractère intuitif de l'espace et du temps est la seule méthode capable de rendre compte de la diversité et du paradoxe des objets synthétiques. Leur caractère conceptuel ne rend pas possible l'explication d'un tel fait. Par le caractère intuitif de l'espace et du temps, Kant prouve la diversité des formes respectives du monde sensible et du monde intelligible. Celle-ci montre l'irréductibilité de l'opposition spatiale à la contradiction logique. Du coup, se dessine l'abîme entre le sensible et l'intelligible, l'objet et le concept qu'aucune démarche analytique ne peut permettre de combler.

La réalité empirique et idéalité transcendantale de l'espace et du temps, comme méthodes constitutives de la mathématique, révèlent aussi que l'intuition ne nous permet que d'atteindre le phénomène et non des choses en soi. Les choses que nous percevons dans l'intuition ne sont pas en elles-mêmes telles que nous les

<sup>130</sup> *Critique de la raison pure*, p. 53

<sup>131</sup> KANT, *la Dissertation de 1770*, p. 65

<sup>132</sup> *Ibid.*, p. 67

<sup>133</sup> KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, op. cit., p. 46

percevons, puisque, si nous faisons abstraction de notre constitution subjective, toutes les propriétés temporelles et spatiales des objets s'évanouissent avec le temps et l'espace eux-mêmes. Mais pourquoi cette limitation de la sensibilité aux données phénoménales ? Pourquoi n'atteint-elle pas à la vérité de la chose en soi qui constitue la marque de sa limite ? C'est le point le plus décisif de l'Esthétique transcendantale, sans lequel on ne peut comprendre la théorie des structures a priori de la sensibilité comme méthode : « Ce n'est pas la sensibilité, dit Philonenko, qui se sait et se pose elle-même comme limitée, ce n'est pas la conscience sensible qui se sait et se pose limitée, c'est le sujet réfléchissant, le philosophe, qui la pose comme telle »<sup>134</sup> pour déterminer les premières méthodes de la connaissance se rapportant à l'objet. De la perception et de l'ensemble des jugements empiriques le philosophe dégage les structures de l'espace et du temps, qui transcendantalement comprises, sont les méthodes de la géométrie et de l'arithmétique et il observe que les phénomènes donnés dans l'intuition sensible sont conditionnés par ces formes ou structures. De là, il conclut légitimement que ces phénomènes ne peuvent pas être dits choses en soi, c'est-à-dire des objets inconditionnés. Mais la conscience sensible ne le sait pas : « ... Dans le langage de l'expérience ces objets des sens, puisque je ne puis les comparer avec d'autres objets des sens par exemple le ciel avec toutes ses étoiles, bien qu'il soit justement un simple phénomène sont pensés comme choses en soi. »<sup>135</sup> Le sens de la limitation de la sensibilité maintenant s'éclaire. C'est la méthode par laquelle le philosophe distingue le phénomène et la chose en soi. Le phénomène c'est l'être pour autant qu'il nous est donné et que nous le connaissons grâce à la médiation méthodique de l'espace et du temps. Quant à la chose en soi, elle est pensée comme l'être et c'est même le même être, mais tel que le philosophe imagine qu'il pourrait être sans condition par un être qui au lieu de rencontrer l'objet, ce qui est le propre de la réceptivité, le poserait immédiatement, sans médiation, dont l'intuition serait créatrice ou originaire. La distinction entre chose en soi et phénomène n'est donc que pour le philosophe et se traduit pour lui dans la distinction de deux modes de connaissance ; d'une part la connaissance liée à l'intuition sensible, qui met en œuvre des méthodes ou médiations ; d'autre part la connaissance qui crée son objet réellement, tandis qu'elle le pense, et qui est immédiatement, donc l'intuition

---

<sup>134</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, p. 127

<sup>135</sup> KANT E, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolff*, trad. Guillermit, Paris, Vrin, 1990, p. 22.

intellectuelle. Etant donné que l'être humain ne dispose que d'intuition sensible, le pur intelligible lui est entièrement inaccessible : « La philosophie de Leibniz et de Wolff a donc assigné à toutes les recherches sur la nature et l'origine de notre connaissance un point de vue tout à fait faux, en ne considérant la différence qu'il y a entre le sensible et l'intellectuel que comme une différence logique, alors qu'elle est manifestement transcendante... »<sup>136</sup> Les formes a priori de la sensibilité nous condamnent à ne saisir rien autre que des rapports de lieu et de temps et de simples rapports ne font point connaître une chose en soi mais un phénomène qui ne doit pas être pris pour une simple apparence. Affirmer que par la structure spatio-temporelle de notre faculté de connaître nous saisissons les choses telles qu'elles nous apparaissent et non telle qu'elles sont en elles-mêmes, ne signifie pas que les choses que nous connaissons soient de simples apparences. A ce propos, Kant précise que « dans le phénomène, les objets et les manières d'être que nous leur attribuons sont toujours considérés comme quelque chose de réellement donné ; seulement, en tant que cette manière d'être ne dépend que du mode d'intuition du sujet, dans son rapport à l'objet donné, cet objet est distinct comme phénomène de ce qu'il est comme objet en soi. »<sup>137</sup> Le phénomène ainsi compris est quelque chose qu'il faut toujours chercher dans la relation de l'objet au sujet. Il est inséparable de la représentation que nous avons en nous. L'idéalisme transcendantal se démarque ainsi de l'idéalisme philosophique qui réduit les corps à une pure apparence.

L'a priorité des structures de la sensibilité permet de répondre à la question que la Critique avait posée, à savoir : Comment des propositions synthétiques a priori sont-elles possibles ? Kant dégage précisément à ce propos la conclusion de l'Esthétique transcendante : « Nous avons maintenant une des données requises pour la solution du problème général de la philosophie transcendante : Comment des propositions synthétiques a priori sont-elles possibles ? Je veux parler des intuitions, quand, dans un jugement a priori, nous voulons sortir du concept donné, nous trouvons quelque chose qui peut être découvert a priori non pas dans le concept, mais bien dans l'intuition qui lui correspond et qui doit être liée synthétiquement à ce concept. Mais ces jugements, par la même raison, ne peuvent jamais atteindre que les objets des sens et n'ont de valeur que pour les objets de l'expérience possible. »<sup>138</sup>

---

<sup>136</sup> *La Critique de la raison pure*, p. 69

<sup>137</sup> *Ibid.*, pp.73-74

<sup>138</sup> *Critique de la raison pure*, p. 75

Mais ces méthodes acquises dans l'Esthétique transcendantale pour être pleinement comprises doivent être intégrées aux formes de l'entendement, les catégories, dans le principe suprême de l'expérience possible dont les principes sont exposés dans l'analytique des concepts.

## 2 L'analytique des concepts et des principes de l'entendement

L'Esthétique transcendantale, en analysant les formes a priori de la sensibilité a déterminé les premières méthodes constitutives du fondement du savoir objectif : la spatialité et la temporalité. Mais la sensibilité ne donne que le divers empirique qui a besoin d'être organisé, d'être épelé en concept par l'entendement. Notre connaissance découle donc de deux sources fondamentales rigoureusement liées l'une à l'autre qui consistent dans l'intuition et le concept : « Intuition et concepts constituent donc les éléments de toute notre connaissance ; de sorte que ni des concepts, sans une intuition qui leur corresponde de quelque manière, ni une intuition sans concepts, ne peuvent donner une connaissance. »<sup>139</sup> En clair, toute connaissance exige que l'on rende sensibles les concepts en y associant l'objet donné dans l'intuition et que l'on rende intelligibles les intuitions en les soumettant à des concepts : « Aucune de ces deux propriétés n'est préférable à l'autre. Sans la sensibilité, nul objet ne nous serait donné et sans l'entendement nul ne serait pensé. Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts, aveugles. »<sup>140</sup>

Il s'agit de procéder à l'étude analytique des catégories de l'entendement que remplissent les intuitions. Telle est la tâche que s'est assignée l'Analytique transcendantale. Et comme l'affirme Kant lui-même, l'Analytique transcendantale est « la décomposition de toute connaissance a priori en les éléments de la connaissance pure de l'entendement. »<sup>141</sup> Ce n'est donc pas l'analyse des concepts de l'entendement pour reconnaître la possibilité de ses concepts a priori. Elle ne doit pas non plus se confondre avec la logique parce que celle-ci apparaît aussi comme la science des règles de l'entendement. En effet, la logique générale comme l'a conçue Aristote, fait abstraction de toute matière de la connaissance pour ne s'intéresser qu'au caractère formel des propositions et aux rapports qui en découlent. Le point de

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, p. 76

<sup>140</sup> *Ibid.*, p. 77

<sup>141</sup> *Ibid.*, p. 85

vue de la logique classique ou formelle est moins celui de la vérité que celui de l'identité, de la rigueur interne de la pensée.

Kant, fidèle à la théorie des formes a priori, définit une autre logique.

S'il y a des formes a priori de l'entendement, les objets peuvent être pensés autrement c'est-à-dire d'une manière qui est indépendante de toute expérience mais qui cependant détermine l'expérience d'une certaine façon : « Dans la présomption qu'il peut y avoir des concepts capables de se rapporter a priori à des objets non comme des intuitions pures ou sensibles, mais simplement comme des actions de la pensée pure, qui sont, par suite, des concepts, mais d'une autre origine qui n'est ni empirique ni esthétique, nous nous faisons, par avance, l'idée d'une science de l'entendement pur et de la connaissance de raison par laquelle nous pensons des objets complètement a priori. Une telle science, qui déterminerait l'origine, l'étendue et la valeur objective de ces connaissances, devrait être appelée logique transcendantale. »<sup>142</sup> Celle-ci est donc la logique des formes de l'entendement en tant qu'elles sont constitutives de l'expérience. L'analytique apparaît alors comme une logique de la vérité qui se différencie du formalisme logique qui définit la vérité par rapport au seul principe de non-contradiction. C'est « la partie de la logique transcendantale qui traite des éléments de la connaissance pure de l'entendement et des principes sans lesquels aucun objet ne peut absolument pas être pensé ». <sup>143</sup>

La vérité sera définie par rapport aux concepts et aux principes de l'entendement relativement à des objets que Kant expose en isolant l'entendement pour ne considérer dans notre connaissance que cette partie de la pensée qui a uniquement son origine dans l'entendement.<sup>144</sup>

Il s'agit de dresser dans l'Analytique des concepts la table complète des concepts purs à partir desquels l'entendement forme tous ses concepts car « la connaissance de tout entendement pour le moins de l'entendement humain, est une connaissance par concepts, non intuitive, mais discursive. Toutes les intuitions, en tant que sensibles reposent sur des affections, et les concepts, par conséquent, sur des fonctions. »<sup>145</sup> Pour établir la liste de ces concepts primitifs c'est-à-dire des catégories, Kant a suivi un fil conducteur dans les différentes manières selon lesquelles se réalise l'unité dans les jugements. Car tous les actes de l'entendement se

---

<sup>142</sup> *Ibid.*, p. 85

<sup>143</sup> *Ibid.*, p. 83

<sup>144</sup> *Ibid.*

<sup>145</sup> *Ibid.*, p. 87



ramènent à des jugements que le criticisme définit comme « des fonctions de l'unité parmi nos représentations puisqu'à une représentation immédiate se substitue une représentation plus élevée qui contient la première ainsi que plusieurs autres et qui sert à la connaissance de l'objet, de sorte que beaucoup de connaissances possibles sont réunies en une seule. »<sup>146</sup> L'énumération des catégories ne sera donc pas arbitraire mais selon une règle qui garantit le caractère rigoureux et exhaustif. Dès lors la table kantienne des catégories croisera la table aristotélicienne à laquelle Kant reproche justement son caractère rapsodique : « C'était un dessein digne d'un esprit aussi pénétrant qu'Aristote que celui de chercher ces concepts fondamentaux. Mais comme il ne suivait aucun principe, il les recueillit avec précipitation comme ils se présentèrent à lui et en rassembla d'abord dix qu'il appela catégorie prédicaments. Dans la suite, il crut encore en avoir trouvé cinq autres qu'il ajouta aux premières sous le nom de post-prédicaments. La table n'en resta pas moins défectueuse... »<sup>147</sup> La rapsodie, expliquons-en le sens, est une musique faite de la juxtaposition et du repiquage artificiels des extraits de plusieurs chansons. C'est une chanson peu mélodieuse faite du recollage de plusieurs chansons au hasard de la mémoire du chanteur. Kant compare la table aristotélicienne à une rapsodie parce qu'elle manque d'unité et de systématisme. Elle fait une énumération au hasard de l'expérience. Le fil conducteur que s'est donné la critique kantienne consiste à éviter ce manque de systématisme des concepts purs de l'entendement : « Quand un pouvoir de connaissance entre en exercice, suivant les circonstances différentes, se dégagent une foule de concepts différents qui font connaître ce pouvoir et qu'on peut réunir dans une liste plus détaillée, suivant qu'on aura mis à les observer et à les relever plus de temps ou une plus grande pénétration... Aussi les concepts, que l'on ne découvre, de cette manière, que par occasion, ne se présentent-ils dans aucun ordre ni dans aucune unité systématique, c'est après coup seulement qu'on les groupe d'après des ressemblances et que, suivant la grandeur de leur contenu, en allant des plus simples aux plus composés, on les dispose par séries qui ne sont rien moins systématiques, bien qu'elles soient, d'une certaine manière, méthodiquement composées. La philosophie transcendantale a l'avantage, mais aussi l'obligation de chercher ses concepts suivant un principe... »<sup>148</sup> En réfléchissant sur les actes de l'entendement qui

---

<sup>146</sup> *Ibid.*, p. 87

<sup>147</sup> *Ibid.*, p. 95

<sup>148</sup> *Ibid.*, pp. 86-87

se ramènent à des jugements, Kant est parvenu à établir des concepts purs de l'entendement ou catégories dans la mesure où c'est par l'intermédiaire du jugement qu'un concept se rapporte à quelque représentation d'un objet. Par exemple le concept de corps est un ensemble de représentations qui peuvent servir à déterminer un objet, donc être le prédicat d'un jugement comme : tout métal est un corps. Par suite l'entendement en général peut être représenté comme faculté de juger : « On trouvera donc toutes les fonctions de l'entendement, si on parvient à déterminer complètement les fonctions de l'unité dans les jugements. »<sup>149</sup> On peut donc dire que penser, qui est l'acte de l'entendement, c'est juger c'est-à-dire établir des relations entre les représentations. C'est pourquoi avant d'établir la table des catégories<sup>150</sup> Kant a d'abord dressé la table des jugements.<sup>151</sup>

Il n'est pas nécessaire de préciser ici les différentes fonctions des jugements qui ramènent à l'unité des représentations données. Ce qu'il faut souligner c'est que derrière ces fonctions des jugements, la logique transcendantale découvre les formes a priori selon lesquelles s'opère la synthèse d'une diversité donnée dans l'intuition : ce sont les catégories qui imposent à l'intuition l'unité que l'on retrouve dans les jugements. A chaque forme logique du jugement correspond un concept pur de l'entendement : « La même fonction, dit Kant, 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. »<sup>152</sup> L'unité dont rend compte l'analyse dans les jugements suppose une unité synthétique introduite par l'entendement dans les intuitions. Si, par exemple, il y a des jugements hypothétiques, c'est qu'un certain concept a priori de l'entendement, ici la catégorie de causalité a déterminé cette forme logique. Le rôle des catégories apparaît clairement. Elles opèrent une synthèse conceptuelle de la diversité. Il est impossible de penser la diversité donnée dans l'espace et le temps sans que l'entendement opère, à l'intérieur de cette diversité, certaines liaisons constitutives de l'objet. Penser c'est établir dans la diversité donnée par l'intuition, des relations qui font de cette diversité une unité.

Mais comment cela se fait-il que les catégories comme conditions subjectives de la pensée se trouvent convenir aux objets donnés dans l'intuition ? C'est la délicate

---

<sup>149</sup> *Ibid.*, p. 88

<sup>150</sup> *Ibid.*, p. 94

<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 88

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 93

question que tente de traiter la critique kantienne. S'il a été aisé pour la critique de procéder à la déduction transcendantale de l'espace et du temps, il n'a pas été pour autant facile de résoudre le problème épistémologique que pose l'unification des moments a priori métaphysiques : établir que les objets connus dans l'expérience sont nécessairement conformes à des formes a priori : « Les catégories de l'entendement, au contraire, ne nous représentent pas du tout les conditions sous lesquelles les objets sont donnés dans l'intuition ; et par conséquent, des objets peuvent incontestablement nous apparaître, sans qu'ils doivent se rapporter nécessairement à des fonctions de l'entendement et sans que celui-ci renferme donc leurs conditions a priori. C'est pourquoi il se montre ici une difficulté que nous n'avons pas rencontrée dans le champ de la sensibilité, à savoir : comment des conditions subjectives de la pensée peuvent-elles avoir une valeur objective, c'est-à-dire fournir les conditions de la possibilité de toute connaissance des objets ? »<sup>153</sup> Ce problème qui constitue l'une des préoccupations de la critique consiste à montrer comment les catégories qui sont les formes subjectives de la pensée peuvent à partir de simples perceptions contribuer à l'élaboration de la connaissance objective. Comment peut-on, à partir de données de l'intuition, accéder aux concepts généraux par l'intermédiaire des catégories ? Cette préoccupation théorique a été celle de toute philosophie rationaliste en l'occurrence de celle de Locke : « Rechercher ainsi les premiers efforts de notre faculté de connaissance pour s'élever des simples perceptions aux concepts généraux, c'est une entreprise qui a sans doute sa très grande utilité, et on doit savoir gré au célèbre Locke d'en avoir le premier ouvert la voie. »<sup>154</sup>

Il est ici question de déterminer le rôle des catégories dans la constitution de l'objectivité de la connaissance. En d'autres termes, la préoccupation de Kant va consister en un effort pour montrer que nous ne pouvons connaître une chose comme objet d'expérience que sous la condition des catégories, comme une chose ne pouvant nous être donnée que sous la condition des intuitions pures de l'espace et du temps : « 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. Il s'agit maintenant de savoir s'il ne faut pas admettre aussi des concepts a priori comme conditions qui seules permettent non d'intuitionner, mais de penser quelque chose comme objet en général, car alors toute

<sup>153</sup> *Critique de la raison pure*, p. 103

<sup>154</sup> *Critique de la raison pure*, p. 101

connaissance empirique des objets est nécessairement conforme à ces concepts, puisque sans leur supposition rien n'est possible comme objet de l'expérience. »<sup>155</sup> Mais comment par ses structures l'entendement rend-il possible l'objet de l'expérience ? Cette préoccupation théorique fera plus tard l'objet des pages relatives à l'essence transcendantale de l'expérience et à l'objectivité du savoir.

Cependant, il faut souligner que la déduction transcendantale, comme solution du problème fondamental de la corrélation des objets et des catégories, circonscrit la limite des concepts purs de l'entendement. En effet, le statut fonctionnel des catégories les fait connaître comme les principes de la possibilité de toute expérience ; c'est par les catégories que la diversité s'unifie en objets et devient pensable : « Un divers contenu dans une intuition que j'appelle mienne est représenté par la synthèse de l'entendement comme appartenant à l'unité nécessaire de la conscience de soi, et cela grâce à la catégorie. Celle-ci montre que la conscience empirique d'un divers donné dans une même intuition est soumise à une conscience pure a priori, exactement comme l'est une intuition empirique à une intuition sensible pure qui a lieu également a priori. »<sup>156</sup> La nature non intuitive de l'entendement humain et l'incapacité des représentations à fournir par elles-mêmes quelque objet que ce soit, sont la preuve que les éléments divers de l'intuition doivent être donnés avant la synthèse de l'entendement et indépendamment d'elle. Pour le dire clairement, il faut que quelque chose soit donné sur quoi les catégories s'exercent, et cette donnée, ce sont les déterminations empiriques telles qu'elles apparaissent dans l'intuition sensible. C'est dire que « la catégorie n'a d'autre usage pour la connaissance des choses que de s'appliquer à des objets de l'expérience. »<sup>157</sup> Ainsi se définissent clairement les limites à l'intérieur desquelles notre faculté de connaissance a son usage intérieur. Un concept auquel ne correspond aucune intuition est une pensée. Du coup s'éclaire la différence entre connaître et penser : « Penser un objet et connaître un objet, ce n'est donc pas la même chose. A la connaissance, en effet, appartiennent deux éléments : premièrement le concept, par lequel, en général, un objet est pensé la catégorie, et secondairement l'intuition, par laquelle il est donné ; car si une intuition correspondante à ce concept ne pouvait pas du tout être donnée, ce concept serait bien

---

<sup>155</sup> *Ibid.*, p. 105

<sup>156</sup> *Ibid.*, p. 121

<sup>157</sup> *Ibid.*, p.124

une pensée. »<sup>158</sup> Il en résulte que l'usage des catégories est entièrement asservi au monde de l'expérience : « Les catégories ne nous fournissent, donc au moyen de l'intuition, aucune connaissance des choses, si ce n'est pas leur application possible à l'intuition empirique, en d'autres termes, elles ne servent qu'à la possibilité de la connaissance empirique. Or, cette connaissance s'appelle expérience. Les catégories ne peuvent donc servir à la connaissance des choses qu'autant seulement qu'on prend ces dernières pour des objets d'une expérience possible. »<sup>159</sup>

La déduction transcendantale marque les limites des catégories ; mais en même temps elle montre qu'il ne s'agit plus d'éviter que les principes sensibles viennent souiller les intelligibles. Il s'agit plutôt d'expliquer l'unité de la sensibilité et de l'entendement. La rupture avec la philosophie de *La Dissertation de 1770* est définitivement consommée. Kant s'emploie maintenant à montrer comment est possible l'usage logique de l'entendement dans la mesure où formes de la sensibilité et formes de l'entendement diffèrent radicalement les unes des autres : « Kant, dit Vleeschauwer, nous prouve que, dans le problème critique, le principe de solution est complètement renversé depuis la Dissertation. Il ne correspond plus à l'impératif d'éviter pour l'entendement la contamination de la sensibilité. Au contraire, il consiste précisément à considérer ces deux facultés complémentaires l'une de l'autre dans l'objectivation de la connaissance. Le séparatisme a fait donc place à un unionisme absolu »<sup>160</sup> visant à établir la signification des structures constituant l'a priori métaphysique. Le principe de la connaissance apodictique ainsi défini, Kant pouvait écrire : « Nous allons maintenant mettre sous les yeux l'enchaînement nécessaire de l'entendement avec les phénomènes au moyen des catégories, de façon à aller de bas en haut, en partant de l'empirique. »<sup>161</sup>

La déduction transcendantale montre que le niveau de l'Esthétique transcendantale n'est pas le niveau ultime ; elle est dépassée par l'Analytique transcendantale qui constitue le dépassement de la conception cynique du monde et « en laquelle ce n'est plus le philosophe qui du dehors marque les bornes de la sensibilité, mais où c'est l'entendement lui-même qui en pose les limites, de telle sorte que l'opération de limitation devient l'acte même de la raison qui se limite elle-

---

<sup>158</sup> *Ibid.*, p. 124

<sup>159</sup> *Critique de la raison pure*, 2<sup>ème</sup> éd., p. 125

<sup>160</sup> VLEESCHAUWER H (J.), *L'évolution de la pensée kantienne*, Paris, Vrin, 1939, p. 75

<sup>161</sup> *Critique de la raison pure*, pp. 133-134

même.»<sup>162</sup> Elle ne peut saisir autre chose que l'objet de l'intuition. A ce niveau, c'est la connaissance elle-même qui se limite comme l'affirme explicitement Kant : «Le concept d'un noumène pris simplement comme problématique n'en demeure pas moins admissible, mais même inévitable à titre de concept qui pose des limites à la sensibilité. Mais alors, ce noumène n'est plus pour notre entendement un sujet intelligible d'espèce particulière ; on peut dire, au contraire, qu'un entendement auquel il appartient est lui-même un problème qui revient à savoir comment cet entendement connaîtrait son objet non discursivement par les catégories, mais intuitivement dans une intuition non sensible, alors que de la possibilité d'un tel objet il nous est impossible de nous faire la moindre représentation. Or notre entendement reçoit de cette manière une extension négative c'est-à-dire qu'il n'est pas limité par la sensibilité, mais qu'il la limite plutôt en appelant noumènes les choses en soi prises autrement que phénomènes. Mais il se pose aussitôt à lui-même des limites qui l'empêchent de connaître ces choses au moyen des catégories... »<sup>163</sup> Ici apparaît la raison en tant qu'elle effectue elle-même «une critique préalable de son pouvoir propre.»<sup>164</sup> Dès lors, la *Critique de la raison pure* n'est pas la critique de la raison par le philosophe, mais la critique de la raison par elle-même. Et le passage de la chose en soi de l'Esthétique transcendantale au noumène de l'Analytique transcendantale est le passage des bornes métaphysiques aux limites transcendantales, de la censure à la critique immanente, par et dans la synthèse des principes, qui unissent les formes de la sensibilité aux formes catégoriales, fondent en ces dernières une limitation immanente des premières qui devient auto-limitation, c'est-à-dire «auto-position du principe suprême de l'expérience possible.»<sup>165</sup> Et c'est justement parce que les catégories sont des concepts des choses en général comme l'exprime Kant : « Par le moyen d'une catégorie pure où l'on fait abstraction de toutes les conditions de l'intuition sensible, la seule qui nous soit possible, aucun objet n'est donc déterminé et par suite rien n'est connu, mais on n'exprime, suivant divers modes, que la pensée d'un objet en général.»<sup>166</sup> Les catégories qui permettent d'exprimer la pensée d'un objet en général s'étendent, en effet, plus loin que les intuitions sensibles du moins comme, formes de la pensée, et du coup font apparaître les formes de l'intuition dans leur particularité :

---

<sup>162</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, pp. 129-130

<sup>163</sup> *Critique de la raison pure*, pp. 229-230

<sup>164</sup> *Ibid.*, p. 26

<sup>165</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, p. 131

<sup>166</sup> *Critique de la raison pure*, p. 222

celles-ci ne sont pas les formes générales de toute intuition possible. Par catégorie, l'on ne peut dire que «l'intuition sensible soit la seule intuition possible en général»<sup>167</sup> bien qu'elle soit la seule possible pour nous. Et c'est pourquoi la catégorie limite l'intuition par sa signification immédiate : «Aussi les catégories s'étendent-elles plus loin que l'intuition sensible en ce sens qu'elles pensent des objets en général, sans considérer la manière particulière de la sensibilité dont ils peuvent être donnés»<sup>168</sup>. Cette limitation s'exprime dans le noumène qui signifie un objet qui ne serait pas donné selon notre mode intuition : «Le concept d'un noumène, c'est-à-dire d'une chose qui doit être conçue non comme un objet des sens, mais comme une 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 les autres connaissances où n'atteint pas cette valeur objective, on les nomme précisément noumènes, afin de montrer par là que cette espèce de connaissances ne peut pas étendre son domaine au-delà de ce que pense l'entendement.»<sup>169</sup>

Le noumène est alors le gardien de l'expérience possible. L'on comprend maintenant que «la théorie de la sensibilité est en même la théorie des noumènes dans le sens négatif.»<sup>170</sup> Aussi faut-il comprendre que les catégories en limitant la sensibilité se limite elles-mêmes, puisqu'elles ont, comme simples formes de pensée, besoin d'un remplissement par l'intuition, et que ce remplissement ne peut s'effectuer pour elle-même que par et dans l'intuition sensible : «D'où il suit que la catégorie pure ne suffit pas non plus à former un principe synthétique a priori ; que les principes de l'entendement pur n'ont qu'un usage empirique, mais jamais d'usage transcendantal, et qu'en dehors du champ d'une expérience possible, il ne peut y avoir nulle part de principe synthétique a priori.»<sup>171</sup> La pensée du noumène est donc l'impératif pour la catégorie pour se réaliser dans la sensibilité par le schématisme transcendantal et 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

---

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 227

<sup>168</sup> *Ibid.*, p. 228

<sup>169</sup> *Ibid.*, pp. 228-229

<sup>170</sup> *Ibid.*, p. 226

<sup>171</sup> *Ibid.*, p. 223

dehors de l'entendement c'est-à-dire dans la sensibilité.»<sup>172</sup> On voit qu'en limitant la sensibilité, les catégories se limitent elles-mêmes, et puisque c'est seulement dans cette limitation réciproque des formes de la sensibilité, qu'apparaît leur unité constitutive de l'expérience entendue comme l'essence qui rend possibles les connaissances, le noumène n'est autre chose que le principe suprême de l'expérience, saisi dans son mouvement d'auto-limitation .

La logique transcendantale qui est une logique de la vérité a délimité le territoire de la connaissance par l'exposé des éléments a priori et de la méthode de leur intégration pour constituer le principe de l'expérience. Aucune connaissance ne peut être en contradiction avec cette logique sans perdre aussitôt tout contenu c'est-à-dire tout rapport à quelque objet, par conséquent toute vérité<sup>173</sup>. C'est dire que l'entendement ne peut fonder la connaissance que s'il s'appuie sur les principes dont l'usage est inévitable dans l'expérience et en même temps suffisamment dans garanti par cette expérience : «Mais, soutient Kant, comme c'est une chose très séduisante et très engageante que de se servir de ces seules connaissances pures de l'entendement et de ces principes purs – et même en dépassant les bornes de l'expérience, qui seule cependant peut nous fournir la matière les objets à laquelle ces concepts purs de l'entendement peuvent être appliqués, – l'entendement court alors 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 des donnés et qui, ne peuvent peut-être même nous être donnés d'aucune façon.»<sup>174</sup> Il faut donc dénoncer cet usage transcendant de l'entendement et l'illusion qui en découle comme s'y est employée la Dialectique transcendantale.

### **3 De l'intérêt de la dialectique transcendantale.**

De l'Esthétique à l'Analytique transcendantales, Kant a tenté de fonder un royaume : le royaume de la vérité, ou si l'on préfère le pays de la vérité. C'est pourquoi il écrit : «nous avons maintenant parcouru le pays de l'entendement pur, en examinant soigneusement chaque partie ; nous l'avons aussi mesuré et nous y avons fixé à chaque chose sa place. Mais ce pays est une île que la nature enferme dans les

---

<sup>172</sup> *Ibid.*, p. 155

<sup>173</sup> *Ibid.*, p. 83

<sup>174</sup> *Ibid.*



bornes immuables. C'est le pays de la vérité.»<sup>175</sup> Mais au-delà de ce pays «un océan vaste et orageux, véritable empire de l'illusion, où maints brouillards épais, des bancs de glace sans résistance et sur le point de fondre, offrent l'aspect de terres nouvelles... »<sup>176</sup>. C'est l'océan de l'illusion dont traite la dialectique transcendantale qui est «une logique de l'apparence.»<sup>177</sup> «Mais cela ne veut pas dire qu'elle soit une théorie de la vraisemblance, car la vraisemblance est une vérité, mais une vérité connue par des principes insuffisants... »<sup>178</sup> C'est une logique des raisonnements sophistiques.

Mais comment naissent ces raisonnements frauduleux qui finissent par créer l'illusion transcendantale ?

L'illusion consiste à faire penser que les principes a priori de l'entendement peuvent produire par eux-mêmes des connaissances en dehors du champ de l'expérience possible. C'est l'illusion de pouvoir utiliser les principes immanents de l'entendement comme des principes transcendants. «La cause, dit Kant, en est qu'il y a dans notre raison considérée subjectivement, c'est-à-dire comme une faculté de la connaissance humaine des règles fondamentales et des maximes relatives à son usage qui ait tout à fait l'apparence de principes objectifs et qui font prendre la nécessité subjective d'une liaison de nos concepts, exigée par l'entendement, pour une nécessité objective de la détermination des choses en soi.»<sup>179</sup> L'apparence transcendantale que dénonce la dialectique transcendantale est liée à une marche naturelle de la raison. C'est donc la raison qui en est le siège. Contrairement à la sensibilité et à l'entendement qui sont faculté des intuitions et pouvoir des règles, la raison est le siège des principes : «Toute notre connaissance commence par les sens, passe de là à l'entendement et s'achève dans la raison, au-dessus de laquelle il n'y a rien en nous de plus élevé pour élaborer la matière de l'intuition et pour la ramener à l'unité la plus haute de la pensée.»<sup>181</sup> L'entendement, par ses concepts, ramène à l'unité la diversité donnée dans l'intuition ; il opère selon des règles. Mais la raison prend ces règles de l'entendement comme point de départ de sa marche pour parvenir à une plus haute unité qui est celle des principes : «si nous disons de l'entendement qu'il est le pouvoir de ramener les phénomènes à l'unité au moyen des règles, il faut dire de la raison

---

<sup>175</sup> Ibid., p. 216

<sup>176</sup> *Critique de la raison pure*, p. 216

<sup>177</sup> Ibid., p. 251

<sup>178</sup> Ibid.

<sup>179</sup> Ibid., p. 253

qu'elle est la faculté de ramener à l'unité les règles de l'entendement au moyen des principes. Elle ne se rapporte jamais immédiatement ni à l'expérience ni à un objet quelconque, mais à l'entendement, afin de procurer a priori et par concepts aux connaissances variées de cette faculté une unité qu'on peut appeler rationnelle et qui est entièrement différente de celle que l'entendement peut fournir.»<sup>180</sup> L'unité à laquelle parvient l'entendement n'est jamais que celle d'un enchaînement de faits. La raison va au-delà des liaisons de l'entendement. Elle est comme l'entendement pouvoir de synthèse, mais l'activité rationnelle porte sur des concepts produits par l'entendement, qui vise une unité totale, définitivement. Cet idéal de la raison c'est-à-dire cette recherche de la plus haute unité, est remarquable dans l'usage logique de la raison, autrement dit, dans le raisonnement. Raisonner consiste en effet à comprendre une proposition particulière sous une condition générale qui la conditionne en même temps que beaucoup d'autres. Dans son activité, la raison juge en prenant pour matière non point des représentations, mais des propositions. Ainsi le raisonnement permet de prouver plus loin qu'avec le seul entendement la recherche de l'unité : «La raison recherche dans son usage logique, la condition générale de son jugement de la conclusion et le raisonnement n'est lui-même autre chose qu'un jugement que nous formons en subsumant sa condition à une règle générale la majeure. Or, comme cette règle, à son tour, est soumise à la même recherche de la raison et qu'il faut aussi rechercher au moyen d'un prosyllogisme la condition de la condition, et cela aussi loin que possible, on voit bien que le principe propre de la raison en général dans son usage logique est de trouver pour la connaissance conditionnée de l'entendement, l'inconditionné qui en achève l'unité.»<sup>181</sup>

L'usage logique de la raison en explique l'usage pur qui consiste dans la recherche de l'inconditionné qui se pense comme la condition dernière de toutes les conditions. L'inconditionné, tel qu'il apparaît dans la dialectique kantienne, est le refus de l'inachevé. C'est l'exigence d'une conclusion, d'une perfection, d'un idéal. Contrairement aux concepts de l'entendement qui, bien qu'a priori, ont une valeur objective, les concepts de la raison ne se laissent pas saisir dans les limites des données empiriques. Ce sont des concepts conclus, c'est-à-dire des concepts issus des conclusions que la raison tire de l'expérience mais qui ne constituent jamais un membre de la synthèse empirique contrairement aux concepts de l'entendement : «Ils

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, p. 256

<sup>181</sup> *Critique de la raison pure*, p. 259

renferment l'inconditionné» et «ils se rapportent à quelque chose où 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, et d'après quoi elle estime et mesure le degré de son usage empirique, mais qui ne constitue jamais un membre de la synthèse empirique... »<sup>182</sup> Ce sont ces concepts subrepticement obtenus par une apparence de déduction qui constituent l'idéal de la raison dans sa marche ascendante ; ce sont ces concepts que Kant appelle idées en insistant sur la différence qui sépare les concepts des idées : «J'entends par idée un concept rationnel nécessaire auquel nul objet qui lui corresponde ne peut être donné dans les sens.»<sup>183</sup> La référence kantienne à la philosophie platonicienne qui a le plus consacré d'analyse à la notion d'idée éclaire davantage le sens du terme dans la dialectique transcendantale : «Platon se servit du mot idée de telle sorte qu'on voit bien qu'il entendait par là quelque chose, qui non seulement ne dérive jamais des sens, mais qui même dépasse de beaucoup les concepts de l'entendement, dont s'est occupé Aristote, puisque jamais il n'est rien trouvé, dans l'expérience, qui corresponde à ce concept. Les idées sont pour lui des archétypes des choses elles-mêmes et non pas simplement des clés pour des expériences possibles comme les catégories. Dans son opinion, elles dérivent de la raison suprême, d'où elles sont passées dans la raison humaine, qui maintenant ne se trouve plus, cependant, dans son état originaire, mais se voit au contraire dans la nécessité de prendre de la peine pour rappeler au moyen de la réminiscence qui s'appelle la philosophie, ses anciennes idées aujourd'hui fort obscurcies.»<sup>184</sup> Les idées étant l'archétype de la nature même des choses, notre faculté de connaissance éprouve un besoin beaucoup plus élevé que celui d'épeler simplement des concepts. Elle constitue le modèle de perception vers lequel aspire la raison humaine. C'est pourquoi, elles constituent l'idéal de la raison. L'idéal qui représente l'exigence de penser l'univers comme une totalité achevée est moins une connaissance qu'une direction. Elle détermine, non un objet, mais un sens. C'est pourquoi Kant dit : «Bien que nous devons dire des concepts rationnels transcendants qu'ils ne sont que des idées, nous n'irons pourtant nullement jusqu'à les considérer comme superflus et vains. En effet, si aucun objet ne peut être déterminé par eux, ils peuvent au fond, cependant, et sans qu'on ne le remarque,

---

<sup>182</sup> *Ibid.*, p. 261

<sup>183</sup> *Ibid.*, p. 270

<sup>184</sup> *Ibid.*, pp. 262-263

servir à l'entendement de canon de règle qui lui permet d'étendre son usage et de le rendre uniforme ; par ce canon, sans doute, il ne connaît aucun autre objet que ceux qu'il connaîtrait d'après ses concepts, mais il est pourtant mieux dirigé et conduit plus avant dans cette connaissance. Je n'ajoute pas que, peut-être, ces idées peuvent rendre un passage des concepts physiques aux concepts pratiques et fournir ainsi aux idées morales elles-mêmes un support et un lien avec les connaissances spéculatives de la raison... »<sup>185</sup>

Mais à quoi aboutit cet effort vers l'inconditionné ? Quelles sont ces idées que la raison pure ne peut éviter de former ?

On les découvrira en considérant les différentes manières dont on peut remonter jusqu'à la totalité des conditions d'un conditionnement donné, et ces différentes manières sont définies par les catégories de la relation : « En effet, la raison pure ne se rapporte jamais directement aux objets, mais aux concepts qu'en a l'entendement. Ce n'est du reste qu'après avoir parcouru tout ce travail qu'on verra clairement comment, uniquement par l'usage synthétique de cette même fonction dont elle se sert dans les raisonnements catégoriques, la raison peut arriver nécessairement au concept de l'unité absolue du sujet pensant, comment le procédé logique, dans les raisonnements hypothétiques, doit nécessairement amener l'idée de l'inconditionné absolu dans une série de conditions données, et enfin comment la simple forme du raisonnement disjonctif appelle le concept rationnel suprême d'un être de tous les êtres... »<sup>186</sup> En d'autres termes, la première recherche est celle d'un sujet qui ne soit que sujet : elle aboutit à l'unité absolue du sujet pensant, c'est-à-dire à l'idée d'âme. La seconde est celle d'une cause qui ne soit que cause ; elle aboutit à l'idée de l'unité absolue de la série des conditions du phénomène c'est-à-dire à l'idée du monde. La troisième est celle de la détermination de tous les concepts par rapport à un concept qui les contienne tous ; elle aboutit à l'idée de l'unité absolue de la condition de tous les objets et de la pensée en général, c'est-à-dire à l'idée de Dieu.

Ainsi l'âme, le monde et Dieu sont donc les trois idées de la raison pure et l'apparence dialectique vient de ce qu'on les prend pour des déterminations objectives des choses en soi et non pour une simple liaison subjective de concepts. Même si elles ne peuvent rien nous faire connaître, ces idées ont du moins une sorte de réalité pour ceci qu'elles sont des idées de la raison, c'est-à-dire qu'elles sont le fruit d'un

---

<sup>185</sup> *Critique de la raison pure*, p. 271

<sup>186</sup> *Ibid.*, p. 274

raisonnement nécessaire : «La réalité transcendantale subjective des concepts purs de la raison se fonde du moins sur ce fait que nous sommes conduits à de telles idées par un raisonnement nécessaire.»<sup>187</sup> Les raisonnements qui résultent de la nature même de la raison sont pourtant des sophismes. Ceux qui aboutissent à l'idée d'âme et que Kant appelle paralogismes de la raison pure, constituent la psychologie rationnelle. L'idée de monde, objet de la cosmologie rationnelle, inspire des raisonnements contradictoires ou antinomies de la raison pure. Enfin la théologie rationnelle, qui traite de l'idée de la raison pure c'est-à-dire de Dieu, contient les sophismes par lesquels on prétend démontrer l'existence d'un être suprême<sup>188</sup>.

Comme on le voit, la raison qui s'emploie à fonder des raisonnements hors de la sphère de l'expérience, ou bute sur des sophismes ou se perd dans les antinomies. La leçon de la dialectique transcendantale dont le but est de dénoncer les illusions transcendantales est claire : l'illégitimité de tous les raisonnements par lesquels nous essayons d'attribuer une réalité objective aux idées de la raison. C'est pourquoi Kant a pu écrire : «Je soutiens donc que les idées transcendantales n'ont point jamais d'usage constitutif qui fournisse à lui seul des concepts de certains objets et que, dans le cas où on les entend ainsi elles sont simplement des concepts sophistiques dialectiques. Mais, en revanche, elles ont un usage régulateur excellent et indispensablement nécessaire : celui de diriger l'entendement vers un certain but qui fait converger les lignes de directions que suivent toutes les règles en un point qui, pour n'être, il est vrai, qu'une idée, 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, - sert cependant à leur procurer la plus grande extension.»<sup>189</sup>

L'examen critique des éléments a priori de la connaissance et l'enseignement de la dialectique transcendantale ont circonscrit la sphère de la connaissance objective et défini une nouvelle philosophie de la connaissance. Celle-ci apparaît comme la critique du rationalisme et de l'empirisme philosophique auquel nous attacherons une importance particulière par le fait de la question causale.

---

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 277

<sup>188</sup> *Ibid.*, pp. 277-278

<sup>189</sup> *Critique de la raison pure*, p. 453

## **DEUXIEME PARTIE**

### **La critique empiriste et l'émergence de la philosophie de la causalité**

Comme l'expose la structure de la *Critique de la raison pure*, le criticisme se pense avant tout comme la réévaluation de la connaissance. Les résultats acquis de l'Esthétique à la Dialectique transcendantales via l'Analytique transcendantale consistent à circonscrire la sphère du savoir apodictique ; la découverte kantienne vise à montrer que la condition de la possibilité d'une connaissance objective c'est la possibilité de penser la valeur objective des formes a priori de la sensibilité et des concepts purs de l'entendement c'est-à-dire de représentations a priori définies selon l'universel et le nécessaire. Mais ces deux déterminations sont privées de toute donnée empirique. L'expérience ne fournit que des connaissances concrètes et fragmentaires de choses sensibles. La détermination empirique nous fait constater simplement qu'un événement se produit ; par exemple, une pierre lâchée d'une certaine altitude rejoint le sol. La connaissance ne s'en tient guère au simple constat. Cependant, elle aura tôt fait de dire que toute pierre lâchée tombera toujours vers la terre. "Toute" et "toujours" sont précisément les déterminations selon lesquelles nous généralisons une donnée empirique en une expérience universelle et nécessaire : «L'expérience passée, on peut l'accorder, donne une information directe et certaine sur les seuls objets précis et sur cette période précise de temps qui sont tombés sous sa connaissance ; mais pourquoi cette connaissance s'étendait-elle au futur et à d'autres objets qui, pour autant que nous le sachions, peuvent être semblables seulement en apparence ; telle est la question principale sur laquelle je voudrais insister.»<sup>190</sup> En clair, la connaissance objective en dit toujours plus long que l'expérience. Et c'est cette extrapolation qui fait problème. Car nous ne pouvons dépasser les indices empiriques que si nous disposons de principes qui dérivent de notre propre subjectivité. Il n'empêche que de tels principes seraient dépourvus d'intérêt si l'expérience ne venait les affirmer et même éventuellement, les dénier.

Des principes identiques régissent à la fois nos représentations et la donnée empirique sur laquelle elles portent.

- Mais comment peut-on parler de principes subjectifs, en concevant une telle subjectivité non plus comme psychologique, mais comme transcendantale ? Ce qui, dans le criticisme signifie la subsomption de l'expérience sous ces représentations a

---

<sup>190</sup> HUME (D.), *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 1983, p. 93

priori. Cette subsomption implique l'articulation de ces représentations dans l'expérience.

Le problème critique revient ainsi à faire la théorie de l'application des représentations a priori à l'expérience compte tenu du fait essentiel que ces représentations ne dérivent pas de celle-ci. C'est dire que les raisonnements que nous tenons sur les choses ont leur fondement dans la relation causale. Cependant, le principe de causalité est un principe particulier. Il se distingue à la fois des principes qui règlent les relations entre les idées comme le principe d'identité, de non-contradiction, de raison suffisante et de ceux qui régissent les relations entre les faits à l'instar des relations de contiguïté, de succession dans l'espace et le temps ; il s'oppose aux premiers par la liaison qu'il établit entre des choses radicalement hétérogènes, et aux seconds en nous faisant anticiper l'expérience. Comment penser alors l'idée d'une causalité qui tout en s'appliquant au monde de l'expérience le transcenderait ? La question ainsi posée est celle du fondement de la connexion nécessaire que nous pensons toujours entre la cause et l'effet ; il s'agit d'analyser les relations entre les faits et les choses comme si elles étaient des relations d'idées.

C'est précisément en ce point que la démarche de Kant devait croiser la critique humienne de la causalité. Kant déclare à ce propos : «J'en conviens franchement : l'avertissement de Hume fut précisément ce qui, voilà bien des années, vint interrompre mon sommeil dogmatique, et donna une toute autre orientation à mes recherches dans le domaine de la philosophie spéculative.»<sup>191</sup> En effet, les résultats théoriques de l'Esthétique et de l'Analytique transcendantales fixent aux limites du domaine des phénomènes, celles de l'activité de l'entendement. Au vu de cette démarche opérée par Kant, le problème de la relation causale était à reconsidérer : il devenait celui du fondement de la capacité de l'entendement à légiférer sur les phénomènes sensibles. Deleuze pourra alors écrire : «La théorie de la causalité a deux étages : les déterminations des conditions d'un exercice légitime relativement à l'expérience, la critique de l'exercice illégitime hors de l'expérience.»<sup>192</sup>

C'est contre le philosophe écossais qu'il fallait définir un tel fondement. Il importe donc d'examiner la philosophie de la causalité dans Hume pour mieux saisir l'intérêt et la portée de la critique kantienne.

---

<sup>191</sup> KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, op. cit., p. 18.

<sup>192</sup> DELEUZE (G.), *Empirisme et subjectivité* Paris, P.U.F., 1988, p. 75



## I/ La critique humienne de la métaphysique et la question de la causalité.

La critique humienne du principe causal est déterminée par la problématique qui commande toute sa philosophie sensualiste, celle de l'origine des idées. En d'autres termes, le principe même de causalité et l'approche critique qu'en a faite le subtil Écossais ne peuvent se comprendre qu'en rapport avec la grande thèse de l'empirisme humien de l'origine des idées.

«Le point de départ de Hume, fait remarquer Vernaux, est une thèse qu'il donne pour une constatation, concernant la nature et l'origine des idées»<sup>193</sup>. La doctrine empiriste du philosophe écossais est d'abord une réflexion sur les données originaires de la conscience qu'il nomme «perceptions»<sup>194</sup>. Elle consiste fondamentalement dans le point de vue traditionnel de l'empirisme qui voit dans l'expérience la source d'inspiration de l'esprit humain. Bien que notre pensée possède une liberté illimitée «de former des monstres et d'unir des formes et des apparences discordantes»<sup>195</sup> qui «ne coûtent pas plus de trouble à l'imagination que de concevoir les objets les plus familiers»<sup>196</sup>, «nous trouverons, à l'examiner de plus près, qu'elle est réellement resserrée en de très étroites limites et que tout ce pouvoir créateur de l'esprit ne monte à rien de plus qu'à la faculté de composer, de transposer, d'accroître ou de diminuer les matériaux que nous apportent les sens et l'expérience.»<sup>197</sup> Bref, tous les aliments de la pensée sont tirés de nos sens externes ou internes<sup>198</sup> si bien qu'un homme dépourvu d'organes sensoriels est du coup privé de connaissance : « S'il arrive qu'un défaut de l'organe prive un homme d'une espèce de sensations, nous trouvons toujours que cet homme est aussi peu à même d'avoir les idées correspondantes.»<sup>199</sup> Ce n'est donc pas le problème causal qui constitue le fond de la pensée de Hume comme l'a affirmé Kant<sup>200</sup>, mais celui de la genèse de la connaissance humaine.

---

<sup>193</sup> VERNEAUX R., *Critique de la Critique de la raison pure de Kant*. Aubier Montaigne, Paris, 1972, p. 30

<sup>194</sup> HUME, *Enquête*, p. 63

<sup>195</sup> *Ibid.*, p. 64

<sup>196</sup> *Ibid.*

<sup>197</sup> *Ibid.*, p. 65

<sup>198</sup> *Ibid.*

<sup>199</sup> HUME D. *Enquête sur l'entendement humain*, p. 66

<sup>200</sup> KANT, *Prolégomènes*, p. 15

Cependant il faudrait bannir toute idée réductionniste qui assimilerait l'empirisme de Hume à un pur sensualisme où l'esprit, conçu comme une cire molle, reçoit l'empreinte de l'expérience.<sup>201</sup> La dynamique même des impressions les seules perceptions originaires implique et l'activité de l'imagination et leur division en impressions de sensation et de réflexion. Et bien qu'en fait la plus grande partie des impressions de réflexion émotions, passions, actes de volonté... procède indirectement des impressions de sensation, il n'en demeure pas moins qu'il s'agit effectivement d'une activité spirituelle marquant une certaine autonomie de l'esprit.<sup>203</sup>

L'objet de l'enquête humienne sera donc, par la recherche des impressions authentiques, une critique systématique de la légitimité des grandes notions métaphysiques ; parmi celles-ci, la critique de la relation de causalité doit sa célébrité en ce que sa critique prolongerait la méthode empiriste en un scepticisme tel que Kant pourra dire. « Depuis les essais de Locke et de Leibniz, ou plutôt depuis la naissance de la métaphysique si loin que remonte son histoire, aucun événement ne s'est produit qui eût pu être plus décisif pour la destinée de cette science que l'attaque dont elle fut l'objet de la part de David Hume. »<sup>202</sup>

### **1° La théorie humienne de la causalité.**

Le sens du principe de causalité dans la doctrine empiriste de Hume est lié à sa philosophie de l'association des idées.

En effet dans Hume, la connaissance ne consiste pas en juxtaposition ou en agrégat d'idées. Elle est garantie par un principe de connexion entre les différentes pensées et idées de l'esprit. Hume reconnaît la présence de ce principe dans toute pensée quelle qu'elle soit lorsqu'il écrit : « Si l'on transcrivait la conversation la plus décousue et la plus libre, on observerait immédiatement qu'il y avait un principe de connexion pour toutes ses transitions. Ou bien, là où ce principe fait défaut, la personne qui a brisé le fil de la conversation pourrait encore vous informer qu'elle a secrètement roulé dans son esprit une suite de pensées qui l'a écartée du sujet de la conversation. Dans différentes langues, même dans celles entre lesquelles nous ne pouvons soupçonner la moindre connexion, on trouve que les mots significatifs des idées les plus complexes se correspondent étroitement : preuves certaines que les

---

<sup>201</sup> BLANCHE R. *La science actuelle et le rationalisme* Paris, P.U.F., 1973, p. 120

<sup>202</sup> KANT, *Prolegomènes*, p. 15

idées simples, comprises dans les idées complexes, sont liées par un principe universel d'influence égale sur tous les hommes.»<sup>203</sup> Ce principe est celui de causalité qui est l'espèce la plus habituelle de rapport entre différents événements entrant dans une composition que sont la cause et l'effet.<sup>205</sup>

Le principe causal semble donc garantir des vérités de faits, comme l'échauffement et l'ébullition, différentes des vérités géométriques assurées par la seule nécessité logique : «Tous les raisonnements sur les faits paraissent se fonder sur la relation de la cause à l'effet.»<sup>204</sup> Seule la causalité permet, en partant de l'existence ou de l'activité d'un objet de conclure qu'elle a été précédée ou suivie de l'existence de l'activité d'un autre objet : « Tous nos raisonnements sur les faits sont de même nature. On y suppose constamment qu'il y a une connexion entre le fait présent et ce qu'on en infère. S'il n'y avait rien pour les unir l'un à l'autre, l'inférence serait entièrement précaire. »<sup>205</sup> Mais la causalité ne garantit pas que les vérités matérielles. C'est au moyen de ce même principe que nous dépassons l'évidence des sens en affirmant à tout moment plus que les informations empiriques. Ainsi, « si vous demandez à quelqu'un pourquoi il croit à la réalité d'un fait qu'il ne constate pas effectivement, par exemple que son ami est à la campagne ou en France, il vous donnerait une raison ; cette raison serait un autre fait : une lettre qu'il a reçue de lui ou la connaissance de ses résolutions antérieures et de ses promesses. »<sup>206</sup> Hume pourra alors conclure : « Tous nos raisonnements sur les faits sont de même nature. »<sup>207</sup> C'est ce débordement qui fait de la causalité une notion énigmatique parce qu'elle contient la nécessité de la liaison.

Si la nécessité causale renferme une énigme, comment acquérons-nous la connaissance de la cause et de l'effet ? En clair, de quel droit « la liaison des représentations qui sont données de cet objet à notre sensibilité est déterminée comme valable ? »<sup>208</sup> Ou si l'on préfère, au nom de quel principe, nous nous attendons que, ce que l'expérience nous apprend en de certaines circonstances, il faut qu'elle nous l'apprenne en tout temps et l'apprenne à quiconque également. »<sup>209</sup>

---

<sup>203</sup> HUME, *Enquête sur l'entendement humain*, p. 71

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 86

<sup>205</sup> *Ibid.*, p. 86

<sup>206</sup> *Ibid.*, p. 86

<sup>207</sup> *Ibid.*, p. 86

<sup>208</sup> KANT, *Prolégomènes*, p. 67

<sup>209</sup> *Ibid.*, pp. 67-68

Au regard du philosophe écossais, la relation causale ne comporte aucune nécessité. En dévoilant le caractère énigmatique de la nécessité causale, Hume montre que l'idée même de nécessité est problématique. La nécessité de la relation causale ainsi prise à défaut dévoile le scepticisme de la thèse du penseur britannique.

## **2° Le scepticisme et le problème de l'empirisme humien**

Hume dénonce le caractère énigmatique de la nécessité causale parce qu'il conteste que la relation de cause à effet puisse produire une impression sur l'esprit. En effet, estime Hume, si nous pouvons percevoir que des événements sont dans une certaine relation spatiale et temporelle, nous ne percevons jamais, comme telle la relation de nécessité qui les unit. Aucun objet considéré en lui-même, c'est-à-dire dans l'idée que nous en faisons, n'implique l'existence d'un autre. Dans ces conditions, la connaissance de la cause et de l'effet n'étant pas le fait de la réflexion, ne peut être que celui de l'expérience.<sup>210</sup> Ainsi, un être privé de référence empirique n'est pas capable de découvrir l'une des causes d'un objet ou l'un de ses effets : « Qu'on présente, dit Hume, un objet à un homme dont la raison et les aptitudes soient par nature, aussi fortes que possible ; si cet objet lui est entièrement nouveau, il sera incapable, à examiner avec la plus grande précision ses qualités sensibles, de découvrir l'une de ses causes ou l'un de ses effets. »<sup>211</sup> S'inscrivant en faux contre la métaphysique classique qui avait toujours admis la nécessité logique d'une telle relation, Hume se demande : « Si un objet se présente à nous et qu'on nous demande de nous prononcer sur l'effet qui résultera sans consulter l'expérience, de quelle manière faut-il que l'esprit procède dans cette opération ? »<sup>212</sup> Incapable de déduire l'effet de la cause par le procédé analytique, « l'esprit ne peut jamais trouver l'effet dans la cause supposée par la recherche et l'examen les plus précis. Car l'effet est totalement différent de la cause et, par suite, on ne peut jamais l'y découvrir. »<sup>213</sup> De même que la première imagination ou invention d'un effet particulier est arbitraire si nous ne consultons pas l'expérience, de même il faut considérer comme tel le lien supposé ou la connexion entre la cause et l'effet.<sup>214</sup>

---

<sup>210</sup> HUME, *Enquête sur l'entendement humain*, p. 63

<sup>211</sup> HUME, *Enquête sur l'entendement humain*, p. 87

<sup>212</sup> *Ibid.*, p. 88

<sup>213</sup> *Ibid.*, p. 89

<sup>214</sup> *Ibid.*, p. 89

Cependant si nous pouvons faire l'expérience de la succession des phénomènes naturels, nous ne pouvons, estime Hume, en percevoir la raison. Sans doute sommes-nous à même d'observer une succession sempiternelle à la suite d'une expérience ; mais cela n'éclaire rien<sup>215</sup>. La répétition constante d'une énigme n'est pas la solution de cette énigme. A chaque expérience, il y a une conjonction constante mais pas de connexion nécessaire. C'est donc en vain qu'on recherche la raison de la liaison causale dans la contingence de la détermination empirique<sup>216</sup> ; car dans l'inférence causale, le sujet connaissant affirme plus que les renseignements de l'expérience. De la donnée nous inférons l'existence d'autre chose qui n'est pas empiriquement donnée.

Si dans l'inférence causale, il y a une transcendance dans laquelle nous affirmons plus que nous ne savons, alors « le problème de la vérité, dit Deleuze, doit se présenter et s'énoncer comme le problème critique de la subjectivité. »<sup>217</sup> Celui-ci consiste dans l'explication du fondement de la causalité : « De quel droit, se demande Deleuze, l'homme affirme-t-il plus qu'il ne sait ? »<sup>218</sup> En clair, comment procède le sujet au cours de la démarche inférentielle ? Entre les qualités sensibles et les pouvoirs de la nature, le sujet infère une connaissance empiriquement imperceptible. Ainsi, si l'on nous présente par exemple un corps de même couleur et de même consistance que celui dont nous avons précédemment fait l'expérience, « nous prévoyons avec certitude »<sup>219</sup> que ce corps produira les mêmes effets que l'autre. En procédant de la sorte, le sujet dégage de ce qui l'affecte en général un pouvoir indépendant de l'exercice actuel, c'est-à-dire une fonction pure et dépasse sa partialité propre<sup>220</sup> : il invente, il est artificieux<sup>221</sup>. Alors s'il y a manque dans la connexion nécessaire entre les qualités sensibles et les pouvoirs cachés, comment concevoir la liaison frauduleusement établie par le sujet entre la cause et l'effet ? Comment s'explique le passage subreptice de la cause à l'effet ? « L'expérience passée, on peut l'accorder, donne une information directe et certaine sur les seuls objets précis et cette période précise de temps qui sont tombés sous sa connaissance ; mais pourquoi cette

---

<sup>215</sup> *Ibid.*, p. 90

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 90

<sup>217</sup> DELEUZE (G.), *Empirisme et subjectivité*, Paris, P.U.F., 1988, p. 90

<sup>218</sup> *Ibid.*, pp. 90-91

<sup>219</sup> HUME, *op. cit.*, p. 93

<sup>220</sup> DELEUZE, *op. cit.*, p. 91

<sup>221</sup> *Ibid.*, p. 91

connaissance, s'étendrait-elle au futur ? »<sup>222</sup> Un pain m'a nourri ; faut-il en déduire que l'autre pain me nourrira en une autre époque ? « La conséquence, répond Hume, ne semble en rien nécessaire. Du moins faut-il reconnaître qu'ici l'esprit, tire une conséquence ; qu'il fait un certain pas; qu'il y a une opération de la pensée et une inférence qui réclament une explication... »<sup>223</sup> Et Hume l'explique : L'induction causale place sa confiance dans l'expérience passée qu'elle établit comme règle de notre jugement futur et fait ainsi du lien causal une relation de nécessité. De causes en apparence semblables, nous inférons des effets semblables. Là réside l'essence de toute conclusion expérimentale : « Toutes les inférences tirées de l'expérience supposent, comme fondement, que le futur ressemblera au passé et que des pouvoirs semblables seront conjoints à de semblables qualités sensibles. S'il y a quelque doute que le cours de la nature puisse changer et que le passé ne puisse être la règle pour l'avenir, toutes les expériences deviennent inutiles et ne peuvent engendrer d'inférence ou de conclusion... »<sup>224</sup>

Hume tire les conclusions théoriques de son enquête philosophique: le pas inférentiel que fait l'esprit n'est soutenu par aucun argument, ni par aucune opération de l'entendement : « Il est donc impossible qu'aucun argument tiré de l'expérience puisse prouver cette ressemblance du futur au passé. »<sup>225</sup> De même « quand raisonnons a priori et que nous considérons un objet ou une cause tel qu'ils apparaissent à l'esprit indépendamment de toute observation, il n'aurait jamais pu nous suggérer la notion d'un objet distinct tel que son effet, encore moins nous montrer la connaissance inséparable et inviolable qui les unit... »<sup>226</sup> Aucun secteur de l'expérience n'est susceptible de nous livrer une impression concrète de causalité que rende légitime l'idée de cause pensée comme le principe justificatif d'un ordre de production. On peut accorder que le « dernier effort de la raison humaine est de réduire les principes, qui produisent les phénomènes naturels, à une plus grande simplicité et de résoudre les nombreux effets particuliers à un petit nombre de causes générales au moyen de raisonnements tirés de l'analogie, de l'expérience et de l'observation. Mais les causes de ces causes générales nous tenterions vainement de les découvrir ; et nous serons, toujours incapables de nous satisfaire en donnant une

---

<sup>222</sup> *Ibid.*, p. 93

<sup>223</sup> *Ibid.*, p. 94

<sup>224</sup> HUME, *op. cit.*, p.97

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 97

<sup>226</sup> *Ibid.*, p. 91

explication particulière. »<sup>227</sup> De même qu'un homme privé de facultés compréhensives et appréhensives est condamné à l'ignorance, de même un homme doué de puissantes facultés de raison et subitement transposé dans notre monde ne verrait qu'une continuelle succession d'objets. « Il serait incapable par aucun raisonnement, d'atteindre l'idée de cause et d'effet... »<sup>228</sup> Cependant il ne peut s'empêcher, à partir de la conjonction d'objets, d'inférer immédiatement l'existence d'un des objets de l'apparition de l'autre. Et pourtant « il n'a acquis par toute son expérience, aucune idée, aucune connaissance du pouvoir caché par lequel l'un des objets produit l'autre ; et ce n'est par aucun processus de raisonnement qu'il est engagé à tirer cette conclusion », mais par « l'accoutumance, l'habitude. »<sup>229</sup> C'est par ce principe qu'à partir de la constante conjonction de deux événements, nous attendons que l'un succède à l'autre : « Toutes les inférences tirées, conclut Hume, sont des effets de l'accoutumance et non des effets du raisonnement... »<sup>230</sup> L'inférence causale qui déborde dans le futur les cas passés dont nous avons eu l'expérience est un produit bâtard de l'accoutumance. L'inflation produite par l'inférence causale s'explique par l'imagination qui, entraînée par le poids de la coutume, glisse d'un événement donné à celui qui l'accompagne d'ordinaire. Nous avons l'air de devancer l'expérience tandis qu'en fait nous cédon à une tendance créée par l'habitude. Quand nous affirmons que A est la cause de B, nous entendons en fait que A et B sont constamment unis. La nécessité causale n'existe donc pas dans les choses. Elle n'est que le fait de l'imagination. Mais cela ne signifie en aucune façon qu'elle dérive de raisonnements a priori.

La doctrine empiriste de Hume ainsi comprise récuse absolument toute philosophie de nécessité causale garantie par l'activité de l'entendement. L'idée de causalité procéderait entièrement de « l'observation d'une uniformité dans les opérations de la nature où des objets semblables sont constamment conjoints les uns aux autres, et l'esprit déterminé par accoutumance à inférer l'un de l'apparition de l'autre. Ces deux circonstances forment le tout de la nécessité que nous attribuons à la matière. En dehors de la constante conjonction d'objet à l'autre, nous n'avons aucune notion d'aucune nécessité ou connexion. »<sup>231</sup> Hume devait alors conclure sa

---

<sup>227</sup> *Ibid.*, p. 90

<sup>228</sup> *Ibid.*, p. 105

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 105

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 106

<sup>231</sup> *Ibid.*, p. 151

philosophie par ces mots tranchés de l'enquête : « J'oserai affirmer, comme une proposition générale qui n'admet pas d'exception, que la connaissance de cette relation ne s'obtient, en aucun cas, par des raisonnements a priori ; mais qu'elle naît entièrement de l'expérience, quand nous trouvons que des objets particuliers sont en conjonction constante l'un avec l'autre... »<sup>232</sup> Hume dévoile ainsi à la source de ce que la métaphysique avait pensé comme le principe le plus formel et le plus rationnel de la réflexion, l'activité clandestine de l'imagination. A et B étant constamment liés dans une expérience passée, toute perception de A sera alors systématiquement liée à l'idée de B ; ce que, abusé par notre croyance, nous pensons comme la liaison de l'objet A à l'objet B. Et ce qui nous apparaît comme une relation nécessaire entre des objets n'est que la relation entre les idées de ces objets ; l'idée de nécessité ainsi comprise est l'effet de la détermination de l'esprit par l'habitude. C'est pourquoi Deleuze écrit : « Nous retrouvons donc cette unité dynamique et de l'habitude et de la tendance, cette synthèse d'un présent qui constitue l'avenir, cette identité d'une expérience passée et d'une adaptation au présent. »<sup>233</sup>

En faisant de l'évidence sensible la mesure de toutes nos facultés de connaissance, Hume rejette toute possibilité de connaissance par jugement a priori.

Kant, le premier, devait montrer les implications théoriques de cette thèse empiriste : Hume « en tira conclusion que la raison se faisait complètement illusion sur ce concept : c'est qu'elle le prenait pour son propre fils, alors que ce n'est qu'un bâtard de l'imagination ; celle-ci, fécondée par l'expérience, a mis certaines représentations sous la loi de l'association, et a fait passer la nécessité subjective qui en est issue c'est-à-dire l'habitude, pour une nécessité objective résultant d'une connaissance. Il conclut de là que la raison n'avait aucun pouvoir de penser de telles connexions... car alors ses concepts seraient simples fictions, et que toutes les connaissances qu'elle prétend détenir a priori ne seraient que des expériences communes faussement estampillées... »<sup>234</sup> Il formule la conséquence de ce scepticisme dans toute sa sécheresse en ces mots : « Autant dire qu'il n'existe absolument aucune métaphysique et qu'il ne peut en exister aucune. »<sup>235</sup> L'enquête philosophique menée par Hume le prouve par son approche critique de la métaphysique.

---

<sup>232</sup> *Ibid.*, p. 87

<sup>233</sup> DELEUZE, *Empirisme et subjectivité*, op. cit., p. 108

<sup>234</sup> KANT, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, p. 16

<sup>235</sup> *Ibid.*, p. 16



Science suspectée d'abstraction et d'obscurité, la métaphysique ne doit jamais incliner l'esprit à l'étude des questions inextricables qu'elle suscite.<sup>236</sup> Accusée au plan pratique d'inefficacité et condamnée au plan théorique par la manque de clarté de ses principes, elle n'est guère perçue d'un bon œil dans l'empirisme de Hume comme l'attestent ces propos de l'Enquête : «Voici, en vérité, l'objection la plus juste et la plus plausible, contre une partie considérable de la métaphysique, que ce n'est pas proprement une science, mais qu'elle naît des stériles efforts de la vanité humaine, qui voudrait pénétrer des sujets absolument inaccessibles à l'entendement, ou de la ruse des superstitions populaires qui, incapables de se défendre sur un bon terrain, font surgir ces taillis inextricables pour couvrir et protéger leur faiblesse.»<sup>237</sup> Elle ne peut de ce fait être saisie comme connaissance certaine. C'est pourquoi, Kant tirant les conclusions théoriques du scepticisme humien soutient que la raison humaine se fait illusion dans sa prétention de connaître l'extra-sensible c'est-à-dire le "métaphysique". « Il n'y a pas d'idée, remarque en effet Hume, de celles qui se présentent en métaphysique qui soit plus obscure et plus incertaine que celle de pouvoir, de force, d'énergie et de connexion nécessaire dont il nous faut à tout moment, traiter dans toutes nos recherches. »<sup>238</sup>

Mais pourquoi la métaphysique est-elle ainsi fustigée ?

Hume fait le procès de la métaphysique pour dénoncer les prétentions abusives de la raison à la spéculation afin de mettre un terme définitif aux vaines et interminables querelles qui troublent le genre humain.<sup>239</sup> Pour y arriver, il faudra procéder à une réforme de la métaphysique, genre de connaissance où se manifeste la plus grande autorité de la raison. En clair, l'on comprendra que la critique humienne de la métaphysique fut décisive quant à la destinée de cette discipline ; car le problème ne se situe plus à l'intérieur de la haute philosophie, il devient celui de ses conditions de possibilité en tant que connaissance apodictique. Il n'est plus question de rechercher l'essence de la métaphysique comme disposition naturelle de la raison mais de déterminer ce qui la fonde comme connaissance théorique. De là, les questions transcendantales capitales suivantes : Comment la métaphysique en général est-elle possible ? Comment la métaphysique est-elle possible comme science ?<sup>240</sup>

---

<sup>236</sup> HUME, *op. cit.*, p. 53

<sup>237</sup> *Ibid.*, p. 53

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 129

<sup>239</sup> KANT, *Prolégomènes*, p. 16

<sup>240</sup> KANT, *Prolégomènes*, pp. 25 sq.

Pour résoudre le problème de l'apodicticité de la métaphysique posé par la critique du philosophe écossais, Kant généralisa d'abord l'objection de Hume et s'aperçut que « le concept de la connexion entre la cause et l'effet était loin d'être le seul qui permet à l'entendement de penser a priori les connexions des choses, bien plus, que la métaphysique tout entière est constituée de tels concepts... »<sup>241</sup> Ce faisant, Kant passa « à la déduction de ces concepts, assuré désormais qu'ils n'étaient pas dérivés de l'expérience, comme Hume l'avait arrangé, mais qu'ils avaient leur origine dans l'entendement pur »<sup>242</sup> car « c'est à cette déduction qu'il revient tout d'abord de décider de la possibilité d'une métaphysique. »<sup>243</sup>

C'est parce qu'il fallait redéfinir les principes mêmes de la spéculation métaphysique que la solution kantienne au problème sceptique devait déclencher dans la philosophie une révolution comparable à celle de Copernic. Car dissiper le malentendu métaphysique repéré par Hume, c'était nécessairement reformuler toutes les questions philosophiques d'un nouveau système de protocoles réflexifs dont la consistance allait permettre d'apporter à ces questions des réponses certainement indubitables. La solution kantienne consiste d'abord à déterrer du fond de la critique humienne, la pétition de principe enfouie sous le scepticisme. Car si l'habitude suppose la répétition des phénomènes, c'est-à-dire une certaine constance dans leur apparition et dans leur configuration, quel est alors le fondement de cette répétition ? Le présupposé de la thèse de Hume revient en fin de compte à réintroduire la question que le scepticisme prétend annuler : celle de la nature des choses extérieures. S'il y a une répétition des phénomènes dans la nature, il faut alors que celle-ci soit soumise à des lois, ce qui implique la position de l'existence, hors de nous, d'un lien de causalité. Hume étant pris en défaut, il fallait donc en quelque sorte reformuler l'objection sceptique.

En effet, Hume avait montré que la relation causale n'était pas analytique parce que l'effet ne se déduit pas rationnellement de la cause. Il en avait déduit au relativisme de sa vérité. Le rationalisme kantien montre qu'une telle relation est certes synthétique mais contre le philosophe écossais, qu'elle est conçue a priori c'est-à-dire nécessaire.<sup>244</sup>

---

<sup>241</sup> *Ibid.*, p. 18

<sup>242</sup> *Ibid.*, p. 19

<sup>243</sup> *Ibid.*, p. 19

<sup>244</sup> KANT, *Critique de la raison pure*, p. 519

Le scepticisme de Hume permettra alors au philosophe allemand de formuler la question critique de la philosophie transcendantale : « comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ? »<sup>245</sup> Car se demander si la métaphysique est possible comme discipline théorique, c'est devoir démontrer la possibilité de jugements synthétiques a priori. Or cette démonstration est possible. La subite révolution qui fit de la physique une discipline positive a prouvé dans les faits que l'esprit est à même d'établir des relations de nécessité entre les phénomènes. C'est pourquoi Boutroux écrit : « Tandis que Hume se demande s'il sera possible d'expliquer la connexion causale, Kant, lui savait d'avance que cela est possible. »<sup>246</sup> Le problème fondamental que pose l'empirisme humien au rationalisme kantien est en dernière analyse le problème de la subjectivité formulé par Deleuze en ces termes : « Comment le sujet se constitue-t-il dans le donné. »<sup>247</sup> En clair, comment le sujet intervient dans le donné. Un tel problème procède du dualisme caractéristique de l'empirisme. En effet l'empirisme se définit comme la théorie qui pense le donné comme source fondamentale de la connaissance humaine. « Mais le donné, précise Deleuze, a deux sens : est donnée la collection des idées, l'expérience ; mais aussi est donné dans cette collection des idées, l'expérience ; mais aussi est donné dans cette collection le sujet qui dépasse l'expérience, sont données les relations qui ne dépendent pas des idées. »<sup>248</sup> Cette dualité empirique se trouve aussi « entre les termes et les relations, ou plus exactement entre les causes des perceptions et les causes des relations, entre les pouvoirs cachés de la Nature et les principes de la nature humaine. »<sup>249</sup>

Il s'agira de déterminer comment se constitue le rapport de la Nature et de la nature humaine, c'est-à-dire des pouvoirs qui sont à l'origine du donné et des principes constitutifs dans le donné. Précisément il est question de montrer comment se réalise l'accord de deux ordres de réalité différents comme le donné, produit des pouvoirs de la nature et le sujet, produit des principes de la nature humaine. « Le problème de cet accord, dit Deleuze, donne à l'empirisme une véritable métaphysique »<sup>250</sup> qui formule en termes plus précis le problème de l'accorde du donné et du sujet : « Quel accord y a-t-il entre la collection des idées et l'association

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 49

<sup>246</sup> BOUTROUX (E.), *La philosophie de Kant*, Paris, Vrin, 1968, p. 1001

<sup>247</sup> DELEUZE, *op. cit.*, p. 122

<sup>248</sup> *Ibid.*

<sup>249</sup> *Ibid.*

<sup>250</sup> *Ibid.*, p. 123

des idées, entre la règle de la nature et la règle des représentations, entre la règle de la reproduction des phénomènes dans la nature et la règle de la reproduction des représentations dans l'esprit ? »<sup>251</sup>

C'est donc le problème de l'associationnisme qui, véritablement, constitue le point de départ de la révolution de Kant. Celui-ci a bien compris l'essence de l'associationnisme parce qu'il l'a saisi à partir du problème de l'empirisme et l'a critiqué à partir des conditions de ce problème<sup>252</sup> comme le montre ce large extrait de la *Critique de la raison pure* : « C'est à la vérité, une loi simplement empirique que celle en vertu de laquelle des représentations qui se sont souvent suivies ou accompagnées finissent par s'associer entre elles et par former ainsi une liaison telle que, en l'absence de l'objet, une de ces représentations fait passer l'esprit à une autre, suivant une règle constante. Cette loi de la reproduction suppose que les phénomènes eux-mêmes soient soumis réellement à une telle règle et que ce qu'il y a de divers dans leurs représentations forme une suite ou une série suivant certaines règles ; car autrement, notre imagination empirique n'aurait jamais rien à faire qui fût conforme à son pouvoir, et demeurerait donc enfouie au fond de l'esprit comme une faculté morte et inconnue à nous-mêmes. Si le cinabre était tantôt rouge, tantôt noir, tantôt léger, tantôt lourd, si un homme se transformait tantôt en un animal, tantôt à un autre, si dans un long jour la terre était couverte de fruits, tantôt de glace et de neige, mon imagination empirique ne pouvait jamais trouver l'occasion de recevoir dans la pensée le lourd cinabre avec la représentation de la couleur rouge ; ou si, un certain mot attribué tantôt à une chose, tantôt à une autre, ou, si la même chose était appelée tantôt d'une manière, tantôt d'une autre, sans qu'il y eût aucune règle déterminée à laquelle les phénomènes fussent soumis eux-mêmes, aucune synthèse empirique de la reproduction ne pourrait avoir lieu.

Il faut donc qu'il y ait quelque chose qui rende possible cette reproduction des phénomènes, en servant de principe a priori à une unité nécessaire et synthétique des phénomènes. On ne tarde pas à s'en convaincre quand on réfléchit que les phénomènes ne sont pas des choses en soi mais le simple jeu de nos représentations qui, en définitive, aboutissent à des déterminations du sens interne. Si donc nous pouvons montrer que même nos plus pures représentations a priori ne nous procurent jamais aucune connaissance qu'à la condition de renfermer une liaison du divers qui

---

<sup>251</sup> *Ibid.*

<sup>252</sup> *Ibid.*

rende possible une synthèse universelle de la reproduction, cette synthèse de l'imagination même est donc fondée antérieurement à toute l'expérience sur des principes a priori et il faut en admettre une synthèse transcendantale pure, servant elle-même de fondement à la possibilité de toute l'expérience en tant que celle-ci suppose nécessairement aux phénomènes la faculté de reproduire. »<sup>253</sup>

L'intérêt de ce texte consiste précisément à situer le problème de l'empirisme ; et il le situe sur le plan de l'imagination : « L'empirisme, dit Deleuze, est une philosophie de l'imagination non pas une philosophie des sens. »<sup>254</sup> La question « comment le sujet se constitue-t-il dans le donné ? » signifie « comment l'imagination devient-elle une faculté ? »<sup>255</sup> Dans la philosophie de Hume, l'imagination devient faculté c'est-à-dire pouvoir dans la mesure où une loi de reproduction des représentations, une synthèse de la reproduction se constitue sous l'effet de principes comme les principes de ressemblance, de contiguïté, de causalité...<sup>256</sup>

Kant ne doute cependant pas que l'imagination soit effectivement le meilleur terrain sur lequel on puisse poser le problème de la connaissance. Mais ce qu'il « reproche à Hume, c'est sur ce bon terrain d'avoir mal posé le problème : la façon même dont Hume a posé la question, c'est-à-dire son dualisme, obligeait à concevoir le rapport du donné et du sujet comme un accord du sujet avec le donné, de la nature humaine avec la Nature. Mais justement, si le donné n'était pas soumis lui-même et d'abord à des principes du même genre que ceux qui règlent la liaison des représentations pour un sujet empirique, le sujet ne pourrait jamais rencontrer cet accord, sinon d'une manière absolument accidentelle, et n'aurait même pas l'occasion de lier ses représentations selon les règles dont il aurait pourtant la faculté. »<sup>257</sup> Pour se rendre « compréhensible le complète affinité des phénomènes »<sup>258</sup>, il faut bien admettre des principes c'est-à-dire des lois constantes capables de déterminer les phénomènes de la nature. Les lois en tant que principes purs de notre entendement constituent ce sur quoi fait fond la règle de l'association que le philosophe écossais envisage comme une loi de la nature<sup>259</sup>. Le principe de causalité qui rend intelligible

---

<sup>253</sup> KANT, *Critique de la raison pure*, 1<sup>re</sup> édition, pp. 112-114

<sup>254</sup> DELEUZE, *op. cit.*, p. 121

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 121

<sup>256</sup> *Ibid.*, p. 124

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 125

<sup>258</sup> KANT, *Critique de la raison pure*, p. 127

<sup>259</sup> *Ibid.*, p. 519

la succession des phénomènes ou des événements n'est donc pas une règle empirique d'association. Il est une règle transcendantale de synthèse. Dans ces conditions il faut renverser le problème, rapporter le donné au sujet.<sup>260</sup> De là la célèbre révolution copernicienne de Kant : « 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 eux quelque jugement a priori par concepts, 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... »<sup>261</sup> La place accordée à la subjectivité dans le changement de perspective opéré, a obligé Kant à repenser le problème de la causalité.

## II - L'empirisme et la philosophie transcendantale.

Si le logicisme de Wolff, héritier de l'ontologie leibnizienne et la physique newtonienne ont contribué à la naissance de l'empirisme, la source historique de la philosophie transcendantale « est à placer dans la doctrine humienne de la causalité... »<sup>262</sup> En effet, « Hume a mené la critique la plus puissante contre la métaphysique, en sommant la raison pure de justifier le concept de causalité : ce concept dépasse l'expérience, puisqu'il contient la nécessité de la liaison, mais celle-ci ne peut pas non plus être connue a priori, le concept de la cause ne contenant pas, analytiquement celui de l'effet. Faute d'avoir découvert le principe d'une déduction de causalité, Hume l'a fait dériver de l'habitude, qui est la nécessité subjective produite dans l'esprit par la répétition de l'expérience et étendue illusoirement en nécessité. »<sup>263</sup> Au regard de Hume, la causalité, comme nous l'avons précédemment montré, ne peut acquérir la validité objective dans la mesure où sa nécessité est chimérique. Elle n'est rien qu'un effet empirique de la loi empirique de l'association. C'est cette philosophie, comme théorie subjectiviste de la causalité que récuse Kant ;

---

<sup>260</sup> DELEUZE, *op.cit.*, p. 125

<sup>261</sup> KANT, *Critique de la raison pure*, pp. 18-19

<sup>262</sup> MALHERBE (M.), *Kant ou Hume ou la raison et le sensible*, Paris, Vrin, 1980, p. 18

<sup>263</sup> *Ibid.*, p. 18

car elle dérive la causalité de la « contingence de la liaison donnée dans l'imagination. »<sup>264</sup>

## A/ La critique kantienne du principe causal

### 1/ La réfutation de la nécessité subjective

La réfutation kantienne de la nécessité subjective est l'une des pierres angulaires de la philosophie transcendantale. Elle apparaît comme la solution du problème empiriste de l'association et de la déduction objective, transcendentalement comprise.

L'empirisme de Hume, en effet, reconnaît le principe de l'association comme le seul principe par lequel le monde se constitue comme connaissance, simplement probable. Il refuse d'accorder une valeur à la causalité. Mais si l'on n'admet pas la causalité, alors se demande Kant, « cette règle empirique de l'association, qu'il faut pourtant admettre universellement, quand on dit que tout, dans la série des événements, est soumis à des règles, au point que rien n'arrive jamais sans avoir été précédé de quelque autre chose qu'il suit toujours, cette règle, considérée comme loi de la nature, sur quoi repose-t-elle ? Et comment cette association elle-même est-elle possible ? »<sup>265</sup> En clair, l'empirisme explique tout par l'association et Kant lui demande d'expliquer son principe d'explication. L'association telle qu'elle apparaît dans la doctrine de Hume est pensée comme fondée et non comme fondatrice. La question kantienne, à ce propos, est pertinente : après tout, pourquoi les phénomènes sont-ils associables ? Pourquoi le cinabre n'est-il pas tantôt rouge, tantôt vert ?<sup>266</sup> La règle empirique de l'association, transcendentalement perçue comme principe subjectif de liaison, ne suffit pas à fonder l'objectivité de la liaison causale, ni à fonder la connaissance objective des lois de la nature. C'est pourquoi Kant fait remarquer que si « l'unité de l'association n'avait pas... un principe objectif, de telle sorte qu'il fût impossible que des phénomènes fussent appréhendés par

---

<sup>264</sup> MALHERBE, *op. cit.*, P. 25

<sup>265</sup> KANT, *Critique de la raison pure*, 1<sup>ère</sup> édition, pp. 126-127

<sup>266</sup> *Ibid.*, p. 113

l'imagination..., ce serait quelque chose de tout à fait accidentel que des phénomènes puissent se ranger dans un enchaînement des connaissances humaines... »<sup>267</sup>

Comment s'opère alors le processus de cette association ?

La solution de ce problème est en dernière analyse celle du problème de l'usage expérimental des concepts purs de l'entendement dont la déduction transcendantale s'est fait l'écho ; de là la solution du problème de la représentation de l'objet, de la légitimité et de l'essence de la connaissance objective.

Concernant la déduction transcendantale de l'usage expérimental des catégories, il est question « d'expliquer la possibilité de connaître a priori au moyen de catégories les objets qui ne sauraient jamais se présenter qu'à nos sens, et cela, non pas quant à la forme de leur intuition, mais quant aux lois de leur liaison, par suite d'expliquer comment nous prescrivons en quelque sorte à la nature sa loi et même la rendre possible. »<sup>268</sup> Il s'agit d'expliquer comment au moyen des catégories l'esprit humain peut expliquer les liaisons des phénomènes naturels et en établir ainsi une connaissance objective.

La connaissance des lois de la nature au moyen des catégories commence par la synthèse de l'appréhension qui consiste dans « la réunion du divers dans une intuition empirique qui rend possible la perception c'est-à-dire la conscience empirique de cette intuition. »<sup>269</sup> C'est pourquoi Kant dit : « La première chose qui nous est donnée est le phénomène qui, lié à une conscience se nomme perception. »<sup>270</sup> Chacune de nos perceptions ou représentations est accompagnée de conscience, mais cette conscience empirique est en quelque sorte éparpillée, sans relation avec l'identité du sujet. Pour qu'il y ait une conscience unique de soi, il faut que les diverses représentations soient unies les unes aux autres et qu'une conscience de leur synthèse soit possible. Cette unité suppose celle du « je pense » qui est l'unité de la conscience accompagnant toutes nos représentations, « car autrement serait représenté en moi quelque chose qui ne pourrait pas du tout être pensé, ce qui revient à dire ou que la représentation serait impossible, ou que, du moins, elle ne serait rien pour moi. »<sup>271</sup> C'est dire que sans l'unité de la conscience, ce que le criticisme nomme encore aperception pure ou originaire, les représentations diverses données dans une

---

<sup>267</sup> *Ibid.*, p. 135

<sup>268</sup> *Ibid.*, p. 137

<sup>269</sup> *Ibid.*

<sup>270</sup> *Ibid.*, p. 134

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 110



certaines intuitions ne seraient pas miennes<sup>272</sup> si toutes ensemble n'appartenaient pas à une conscience de soi.<sup>273</sup> Une telle synthèse est la fonction propre de l'entendement « dont tout le pouvoir consiste dans la pensée, c'est-à-dire dans l'acte de ramener à l'unité de l'aperception la synthèse du divers qui lui a été dans l'intuition. »<sup>274</sup> Cette opération dont procède la liaison introduite dans le divers empirique est ce qui constitue précisément l'objectivité de la connaissance. Ainsi dira-t-on que « l'unité de la conscience est ce qui, seule, constitue le rapport des représentations à un objet, et par suite, leur valeur objective... »<sup>275</sup> C'est elle qui détermine la condition objective de toute synthèse et de toute liaison des phénomènes. La différence entre l'unité objective et l'unité subjective s'éclaire : celle-ci, empirique, celle-là, transcendante. En clair, par l'association, il y a unité de la conscience mais celle-ci est dépourvue de toute objectivité. Quant par exemple « tel lie la représentation d'un certain mot avec telle chose, tel autre avec telle autre chose ; l'unité de la conscience dans ce qui est empirique, n'est, par rapport à ce qui est donné, ni nécessairement, ni généralement valable. »<sup>276</sup> Au contraire l'unité transcendante de l'aperception, c'est-à-dire de la représentation qu'accompagne l'unité de la conscience, réunit dans le concept d'un objet tout le divers donné dans une intuition et acquiert de ce fait une valeur objective. « Cette unité seule, dira Kant, est objectivement valable. »<sup>277</sup> Elle est l'œuvre du jugement. Tandis que l'association d'idées n'exprime qu'une unité subjective car elle nous permet simplement d'exprimer une impression, le jugement pose une détermination de la réalité, de l'être. Par exemple quand nous affirmons que les « corps que les corps sont pesants », nous ne posons pas seulement une détermination de notre sens intime, mais une détermination ontologique. Le jugement est donc constitutif de l'objet et, en même temps, favorise l'unité de la conscience. C'est en saisissant l'objet que nous nous saisissons comme sujet. Il y a d'objet et de sujet que par le jugement ; et la fonction logique du jugement est l'acte par lequel les représentations sont liées et ramenées à l'unité de l'aperception.<sup>278</sup> Mais était donné que les catégories sont des concepts d'un objet en général par le biais desquels l'intuition de cet objet est déterminée par rapport aux fonctions logiques du jugement,

---

<sup>272</sup> *Ibid.*, p. 113

<sup>273</sup> *Ibid.*, p. 110

<sup>274</sup> *Ibid.*, p. 113

<sup>275</sup> *Ibid.*, 2<sup>ème</sup> éd. P. 115

<sup>276</sup> *Ibid.*, p. 118

<sup>277</sup> *Ibid.*

<sup>278</sup> *Ibid.*

nous pouvons dire que les concepts purs de l'entendement que sont les catégories, constituent les conditions sans lesquelles nous ne pourrions connaître un objet ; car elles se rapportent nécessairement et a priori à des objets d'expérience puisque ce n'est que par elles qu'un objet d'expérience peut être pensé. C'est ce que démontre en substance Kant quand il écrit : « Le donné qui est divers dans une intuition sensible, rentre donc nécessairement sous l'unité synthétique originaire de l'aperception puisque l'unité n'est possible que par elle. Mais l'acte de l'entendement qui ramène à une aperception en général le divers de représentations données qu'il s'agisse d'intuitions ou de concepts est la fonction logique du jugement. Tout le divers est donc, en tant qu'il est donné dans une intuition empirique, déterminé par rapport à une des fonctions logiques du jugement laquelle le ramène à l'unité de la conscience en général. Or, les catégories ne sont pas autre chose que ces mêmes fonctions de jugement, en tant que le divers d'une intuition donnée est déterminé par rapport à elles. Le divers qui se trouve dans une intuition donnée est donc nécessairement soumis aux catégories.<sup>279</sup> Ainsi, sans les catégories, il n'y aurait ni objet, ni sujet. C'est par leur intermédiaire que le moi et le monde sont étroitement liés. Elles rendent effective la corrélation fondamentale du sujet et de l'objet.

L'analyse de Kant fait en quelque sorte de l'aperception transcendantale la solution du problème de la cause à laquelle l'associationnisme humien ne reconnaît aucune valeur. Elle réfute pour ainsi dire la contingence que l'empirisme introduit de façon conséquente dans l'entendement, par le biais de l'association. Le principe qui fonde l'association est objectivement dévoilé : ce principe ne se trouve nulle part ailleurs que dans le principe de l'unité de l'aperception transcendantale. C'est pourquoi Malherbe écrit : « La synthèse simplement empirique de la reproduction suppose un principe de l'unité de cette synthèse dans un concept, telle que la possibilité de la liaison puisse être pensée dans son fondement. »<sup>280</sup> Et la critique conclut : « Il faut donc qu'il y ait un principe objectif c'est-à-dire perceptible a priori antérieurement à toutes les lois empiriques de l'imagination. »<sup>281</sup> Sans ce principe objectif de la nécessité et de l'objectivité, « la possibilité de la synthèse serait autrement hasardeuse, et la science qui repose sur elle perdrait sa nécessité. »<sup>282</sup> Toute connaissance apodictique « exige un concept, à savoir, même lorsque cette

<sup>279</sup> *Ibid.*, 2<sup>e</sup> édition, pp. 120-121

<sup>280</sup> MALHERBE, *Kant ou Hume ou la raison et le sensible*, Paris, Vrin, 1980, p. 25

<sup>281</sup> KANT, *op. cit.*, 1<sup>ère</sup> éd., p. 136

<sup>282</sup> MALHERBE, *op. cit.*, p. 26

connaissance est empirique, une forme de l'unité qui puisse servir de règle et qui prescrive, de façon déterminée, les conditions qui rendent possibles l'appréhension et la liaison du réel. Cette forme est nécessairement pure, n'étant donnée ni dans l'expérience ni dans une réalité intelligible, et n'est représentation que dans la mesure où elle subsume sous elle des phénomènes sensibles... »<sup>283</sup>

L'on saisit maintenant ce qui distingue l'empirisme de la philosophie transcendantale.

La doctrine de Hume à l'image de la philosophie écossaise ne conclut pas à la nécessité de s'élever au principe suprême de la possibilité de l'expérience. Dans Hume, seules sont réelles l'impression et l'idée qui lui correspond. La liaison qui n'appartient pas au donné, est frauduleusement produite par l'imagination. Dans le flux des événements où la diversité fantaisiste des connexions correspond à la diversité réelle des perceptions, l'association introduit une régularité qui n'est susceptible que de constance et non de nécessité. Telle est l'essence de la philosophie humienne « gagée dans le privilège de l'être réel, qui ôte à toute institution formelle sa pertinence... »<sup>284</sup> La raison qui est le seul pouvoir de la liaison formelle est empiriquement perçue.<sup>285</sup> « Elle peut connaître, c'est-à-dire lier dans une science le divers sensible ; mais comme son activité se confond avec la tendance obscure de l'imagination, elle ne peut pas se réfléchir elle-même dans l'évidence inconditionnée de la subjectivité pure... »<sup>286</sup>

Comme nous le remarquons, le dessin de la philosophie critique a consisté en un effort pour dénoncer le fondement empirique de l'association. Dans son conflit théorique avec l'empirisme, elle accorde une place raisonnable à la déduction transcendantale. L'on comprend alors pourquoi Kant a soutenu qu'« ...après avoir écarté l'empirisme de son origine, j'ai pu éloigner complètement la conséquence inévitable de l'empirisme, je veux dire le scepticisme. »<sup>287</sup> Pour légitimer l'association, c'est-à-dire pour déterminer le fondement inconditionné de l'aperception transcendantale, il faut briser le primat de l'expérience donnée, opposer à la réalité sa contingence, soumettre l'association, qui peut surgir de cette contingence à la nécessité du concept, fondée elle-même dans l'idéalité du "Je pense"

---

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 26

<sup>284</sup> *Ibid.*, p. 27

<sup>285</sup> *Ibid.*

<sup>286</sup> *Ibid.*

<sup>287</sup> KANT, *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, Paris, P.U.F., 1989, p. 55

et déduit comment cette unité idéale peut transcendentalement se rapporter au réel.<sup>288</sup> Mais si Kant peut viser ainsi le cœur de l'empirique, comprendre le scepticisme qui en dérive nécessairement, c'est parce que celui-ci commence par écarter le dessein transcendantal, en excluant qu'on puisse poser dans le fondement de la pensée un principe formel et pur et en exigeant à la place de la déduction, une genèse de l'entendement et de la raison, qui n'excède pas les bornes d'une doctrine de l'imagination.<sup>289</sup> Sans cette liaison formelle ou ce principe originaire de l'aperception qui fonde la nécessité de la synthèse et de la liaison, « le concept de la cause qui exprime la nécessité d'un effet sous une condition, serait faux, s'il ne reposait que sur une nécessité subjective arbitraire et innée en nous de lier certaines représentations empiriques suivant une telle règle de relation. »<sup>290</sup> Et nous ne pourrions affirmer que l'effet est lié à la cause dans l'objet c'est-à-dire nécessairement mais seulement que nous sommes constitués de telle sorte que nous ne pouvons pas penser cette représentation autrement que liée de cette manière.<sup>291</sup>

Nous pouvons maintenant répondre à la question que s'est posée la philosophie transcendantale : Pourquoi l'association ? S'il y a association, c'est parce qu'au-delà des lois empiriques qui elles-mêmes ne seraient pas possibles autrement, il faut découvrir une légalité originaire et primordiale des phénomènes ; cette légalité consiste dans la soumission de tous les phénomènes pour autant qu'ils sont donnés dans le sens intime, à la forme de celui-ci, le temps, comme constitué par l'unité synthétique de l'aperception. Kant pouvait alors dévoiler l'essence du fondement transcendantal de l'association en écrivant : « D'après mes principes cette affinité est très compréhensible. Tous les phénomènes possibles, en tant que représentations, appartiennent à toute la conscience de soi possible. Mais de cette conscience considérée comme une représentation transcendantale, l'identité numérique est inséparable, et elle est certaine a priori, puisque rien ne peut arriver dans la connaissance qu'au moyen de cette aperception originaire. Or, comme cette identité doit intervenir nécessairement dans la synthèse du divers des phénomènes, en tant qu'elle doit être une connaissance empirique, les phénomènes sont soumis à des conditions a priori auxquelles leur synthèse (la synthèse de l'appréhension) doit être

---

<sup>288</sup> MALHERBE, *op. cit.*, p. 27

<sup>289</sup> *Ibid.*, p. 27

<sup>290</sup> KANT, *Critique de la raison pure*, 2ème éd. p. 145

<sup>291</sup> *Ibid.*

connaissance possible. Mais pour connaître quoi que ce soit dans l'espace, par exemple : une ligne il faut que je la tire et qu'ainsi j'effectue synthétiquement une liaison déterminée du divers donné ; de sorte que l'unité de cet acte est en même temps l'unité de la conscience dans le concept d'une ligne et que c'est par là tout d'abord qu'un objet est connu. L'unité synthétique de la conscience est donc une condition objective de toute la connaissance ; non seulement j'en ai besoin pour connaître un objet mais il faut aussi que je lui soumette toute intuition pour qu'elle devienne pour moi un objet... »<sup>295</sup> Ces principes purs a priori ne sauraient être « attribués proprement à l'entendement pur, parce qu'ils ne sont pas tirés de concepts purs mais bien d'intuitions pures. »<sup>296</sup> Il y a donc différentes sortes de principes ; et Kant dira qu'« en général on trouve partout des principes » mais « c'est uniquement à l'entendement pur qu'on le doit ; car non seulement il est le pouvoir des règles par rapport à ce qui arrive, mais il est même la source des principes. »<sup>297</sup> On peut alors au sens transcendantal dire que les principes sont la diversification de l'unité synthétique de l'aperception transcendantale. Ils constituent de ce fait les lois, synthèses des formes de l'intuition et des formes de la pensée que l'entendement prescrit a priori à la nature.<sup>298</sup> Seules méritent le titre de principes synthétiques de l'entendement les unités catégoriales schématiques c'est-à-dire les concepts purs de l'entendement qui trouvent leur remplissage dans la détermination empirique.

L'examen de ces lois principielles revient à énoncer les lois a priori qui légitiment la positivité de la connaissance et à montrer le caractère a priori des relations que l'entendement prescrit aux phénomènes de la nature pour les élever au rang d'objet ; car le phénomène est « un objet indéterminé d'une intuition empirique. »<sup>299</sup> Ce sont donc les principes qui constituent l'unité principielle et essentielle de l'expérience en rendant possible la subsumption du divers empirique sous des règles. Et puisque le jugement consiste dans l'activité qui « subsume sous des règles »<sup>300</sup>, c'est-à-dire qui saisit un objet d'intuition comme cas particulier d'un concept, la philosophie critique des principes sera une doctrine transcendantale du jugement. Quel est l'intérêt de cette doctrine critique du jugement ? Elle traite deux problèmes : elle étudie d'une part la condition sensible qui seule permet d'employer

<sup>295</sup> *Ibid.*, pp. 115-116

<sup>296</sup> *Ibid.*, p. 162

<sup>297</sup> *Ibid.*, p. 162

<sup>298</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, pp. 191-192

<sup>299</sup> KANT, *Critique de la raison pure*, p. 53

<sup>300</sup> *Ibid.*, p. 148

des concepts purs de l'entendement, d'autre part, les jugements synthétiques qui déroulent a priori, sous ces conditions, des concepts purs de l'entendement et qui constituent le fondement de toutes les autres connaissances a priori, c'est-à-dire les principes de l'entendement pur.<sup>301</sup>

Il ne sera pas question, dans les pages qui suivent, d'examiner le délicat problème du schématisme de l'entendement, mais d'exposer d'abord les jugements que l'entendement produit réellement a priori ; la question de la causalité y est impliquée. Une telle démarche permettra de répondre à la deuxième question fondamentale de la critique : Comment une physique pure est-elle possible ? la première étant celle de la possibilité de la mathématique pure à laquelle s'est intéressée l'esthétique transcendantale.

Quels sont donc ces jugements que l'entendement produit a priori ? Et que recouvre l'idée de jugements dans le criticisme ?

Les jugements sont des fonctions qui ramènent à l'unité des représentations donnée.<sup>302</sup> L'unité que l'analyse découvre dans les jugements suppose une unité synthétique introduite par l'entendement dans l'intuition. Les jugements sont alors les jugements synthétiques a priori. Mais comment de tels jugements sont-ils possibles ? En effet, toute connaissance analytique repose sur le principe de contradiction qui ne saurait être des jugements de synthèse. Ceux-ci ne sont rendus possibles que grâce aux catégories qui subordonnent toutes nos connaissances des objets à des conditions a priori : « Le principe suprême de tous les jugements synthétiques, affirme Kant, est... que tout objet est soumis aux conditions nécessaires de l'unité synthétique du divers de l'intuition dans une expérience possible. »<sup>303</sup> Cela signifie que nous savons des objets de l'expérience possible qu'ils seront conformes à ce que l'entendement met de lui-même dans toute connaissance. Les principes de l'entendement représentent alors ces propositions a priori auxquelles doit être conforme toute expérience sous peine de n'être qu'un objet indéterminé d'une intuition empirique. La table des catégories est, à ce sujet, assez éclairante parce qu'elle « nous indique très naturellement la manière de composer la table des principes, ces principes ne sont autre chose que les règles de l'usage objectif des catégories. »<sup>304</sup> Comme tels, les principes expriment ce que l'entendement exige de l'intuition pour que soit assurée,

---

<sup>301</sup> *Ibid.*, p. 150

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 148

<sup>303</sup> *Ibid.*, p. 162

<sup>304</sup> *Ibid.*, p. 163

Nous ne pouvons nous représenter une ligne sans la tracer par la pensée, c'est-à-dire sans en produire successivement toutes les parties. De même nous ne pouvons concevoir une portion de temps qu'au moyen d'une progression successive qui va d'un moment à un autre.<sup>309</sup> L'espace et le temps étant les formes de toutes nos intuitions sensibles, tout phénomène, en tant qu'intuition, sera une grandeur extensive. Si Kant nomme ces principes axiomes de l'intuition, c'est précisément parce que les conditions a priori de l'intuition fondent les axiomes de la géométrie. C'est pourquoi il dit : « Sur cette synthèse successive de l'imagination productrice, dans la création des figures, repose la mathématique de l'étendue (géométrie) avec ses axiomes qui expriment les conditions de l'intuitions sensible a priori, lesquelles peuvent seules rendre possible le schème d'un concept pur du phénomènes externe, par exemple, qu'entre deux points on ne puisse mener qu'une ligne droite ; que deux lignes droites ne circonscrivent pas l'espace etc. »<sup>310</sup> Les axiomes de la géométrie, communément appelés postulats, énoncent les propriétés de l'espace et sont par suite universels et nécessaires parce qu'ils ne dépendent point de l'expérience mais de la forme même sans laquelle il n'y aurait pas d'objets d'expérience. C'est pourquoi Kant, prenant l'exemple du principe de continuité pour montrer le caractère de nécessité de tout principe, dit de lui qu'il « interdit dans la série des phénomènes (des changements) tout saut et en même temps dans l'ensemble de toutes les intuitions empiriques dans l'espace toute lacune et tout hiatus entre deux phénomènes... »<sup>311</sup> On peut alors dire de la grandeur extensive qu'elle est la grandeur qui permet de déterminer les objets comme des individus mathématiques, qui les rend comparables les uns aux autres, remplissant ainsi la première condition transcendantale de l'objectivité. Elle constitue le premier point de vue sous lequel nous puissions déterminer les phénomènes comme des objets.

Cependant un problème fondamental se pose : quelle est la genèse de la grandeur extensive ? Quelle est la genèse du moment qui en s'ajoutant à lui-même va finir par produire l'objet comme un phénomène étendu dans l'espace ? en d'autres termes, quelle est la genèse du moment qui, en s'ajoutant à lui-même, constituera la racine de l'objet comme donné c'est-à-dire comme sensation ?

---

<sup>309</sup> *Ibid.*, pp. 132-133

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 165

<sup>311</sup> *Ibid.*, p. 209

C'est le délicat problème que tente résoudre la philosophie de la grandeur intensive à laquelle est liée la doctrine de la causalité. Mais que recouvre l'idée de grandeur intensive ?

Kant entend par grandeur intensive un degré d'influence sur le sens et par anticipation un jugement que nous portons sur les objets de l'expérience avant de les avoir perçus. Qu'est-ce que cela veut dire ? Soit un corps qui tombe en chute libre. Au bout d'un moment la chute se traduit dans l'espace et c'est alors que l'on voit que le corps tombe. On peut déterminer la grandeur de la chute en se référant à la portion d'espace parcouru. Mais le mouvement du corps ne naît pas au moment même où nous le voyons, où nous en avons la sensation. Entre le moment où le corps est encore pour nous en repos = 0 et le moment où il apparaît déjà avec une vitesse déterminable en fonction de son déplacement dans l'espace = 1, il s'est passé toute une série d'événements, qui échappent à notre perception : les corps qui tombent passent par tous les degrés de vitesse. Et ces degrés constituent l'origine du phénomène saisi dans la sensation. Il peut paraître étrange que l'on anticipe sur l'expérience en ce qui concerne sa matière même. En clair, rien n'est plus difficile à penser que cette origine du sensible. Pour Descartes par exemple, ces degrés infiniment petits ne sont pas admissibles. C'est ce qu'il confie au père Mersenne en écrivant : « Ce que dit Galilée que les corps qui descendent passent par tous les degrés de vitesse, je ne crois point qu'il arrive ainsi ordinairement. »<sup>312</sup> Au regard de Descartes la vitesse devait se ramener à une composition de grandeurs extensives déterminées, c'est-à-dire de grandeurs discrètes, formant déjà des unités susceptibles d'être additionnées ou bien encore finies. L'idée de progrès continu, depuis le "rien" jusqu'au "quelque chose" est pour Descartes confuse et étrangère à la vraie science qui n'est pour lui que la géométrie. Or ce progrès depuis le zéro jusqu'à la réalité est la genèse et de l'objet et de la sensation. Telle est la signification des anticipations de la perception selon laquelle « dans tous les phénomènes la sensation et le réel qui lui correspond dans l'objet ont une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré. »<sup>313</sup> Si toutes les sensations ne peuvent être, comme telles, que données a posteriori, la propriété qu'elles possèdent d'avoir un degré est connue a priori. En effet, la sensation est la matière de la perception et nous ne pouvons percevoir un phénomène que si ce qu'il y a de réel

---

<sup>312</sup> DESCARTES (R.), "Lettre à Mersenne du 11 Oct. 1638" in *Œuvres philosophiques*, Paris, G. F. 1973, T. II, pp. 7 Sq.

<sup>313</sup> *Critique de la raison pure*, p. 167



règles qui déterminent leur rapport entre eux dans un temps.<sup>320</sup> Cela signifie que l'expérience n'est possible que par la représentation d'une liaison des perceptions. Il ne s'agit plus à ce niveau d'axiomes, ni d'anticipations, car ce n'est pas la nature même des phénomènes qui sont en jeu, mais leur existence dans le temps.

Avant de montrer en quoi consistent les analogies de l'expérience, précisons le sens du mot "analogie" dans le criticisme.

« En philosophie, dit Kant, les analogies signifient quelque chose de très différent de ce qu'elles représentent dans la mathématique. »<sup>321</sup> La philosophie est ici pensée comme philosophie naturelle c'est-à-dire comme physique. En mathématique les analogies sont des formules qui expriment l'égalité de deux rapports de grandeur comme  $A/B = C/X$ . Les analogies en mathématique « sont toujours constitutives de sorte que quand trois membres d'une proportion sont donnés, le quatrième l'est aussi par là même, c'est-à-dire peut être construit. »<sup>322</sup>

Mais en philosophie naturelle, ce n'est pas le cas : soit un rapport donné entre le mouvement régulier d'une planète, la loi gravitationnelle, et une perturbation du mouvement régulier, elle-même déterminée. Trouver la cause de l'écart, c'est montrer quelle est la quatrième proportionnelle en indiquant ce quelque chose qui est par rapport à la perturbation comme la loi est par rapport à la perturbation comme la loi est par rapport au mouvement régulier. Ainsi « s'est réalisé, confirme Vuillemin, la découverte de Neptune par l'astronome Galle d'après les calculs faits par Leverrier pour expliquer les perturbations d'Uranus. »<sup>323</sup> Ce quelque chose que permettent de déterminer les calculs mathématiques n'est rien d'autre que l'objet. En philosophie naturelle donc, l'analyse permet de rechercher, de rencontrer l'objet, non de le créer. Les principes qui seront au fondement des diverses analogies physiques sont les grandes règles qui rendent possible la recherche de l'existant, scientifiquement garanti par la détermination mathématique de son essence. Les analogies apparaissent alors comme les règles qui permettent de fixer les rapports des phénomènes et de les constituer en unités significatives. L'expérience n'aurait point d'unité objective si nous ne soumettions à une détermination générale du temps les déterminations empiriques du temps que constituent nos perceptions : celles-ci, n'entretenant entre eux que des rapports accidentels, ont besoin d'une liaison nécessaire pour être

---

<sup>320</sup> *Critique de la raison pure*, p. 174

<sup>321</sup> *Ibid.*, p. 176

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 176

<sup>323</sup> VUILLEMIN (J.), *Physique et métaphysique kantienne*, Paris, P.U.F., 1987, p. 338

ramenées à l'unité nécessaire de l'aperception c'est-à-dire de la conscience de soi ; et comme la constitution catégoriale du temps se rapporte à l'unité nécessaire de l'aperception, qui fonde une liaison des phénomènes dans le temps, Kant pouvait alors dire : « Le principe général de ces trois analogies (principe de permanence, de succession, de simultanéité) repose sur l'unité nécessaire de l'aperception, par rapport à toute conscience empirique possible de la perception dans chaque temps, et, par conséquent, puisque cette unité sert de fondement a priori, sur l'unité synthétique de tous les phénomènes au point de vue de leur rapport dans le temps... »<sup>324</sup> Or le temps lui-même comprend trois modes qui sont « la permanence, la succession, la simultanéité. »<sup>325</sup> Etant donné ces trois modes du temps, il y aura trois fondements qui règlent le rapport chronologique des phénomènes, rendant de ce fait l'expérience nécessaire : ce sont les principes de relation ou analogies de l'expérience que constituent les principes de la substance, de la causalité et de l'intersection des phénomènes.

Nous nous intéresserons particulièrement aux deux premiers principes car la question de la causalité ne peut être dissociée de celle de la substance.

La première loi des analogies de l'expérience énonce le principe de permanence de la substance : « La substance, dit Kant, persiste au milieu du changement de tous les phénomènes, et sa quantité n'augmente ni ne diminue dans la nature. »<sup>326</sup> Dans les analogies de l'expérience, la substance occupe naturellement la première place parce qu'elle permet de fixer des termes entre lesquels pourront s'établir des relations. La question de la substance a été l'objet de la métaphysique classique. Mais la philosophie transcendantale va bouleverser la structure de ce concept : non seulement la substance n'est plus pensée comme ce qui est sous les accidents, ni confondue avec le sujet grammatical, mais cesse d'être ce qui dépasse toute relation pour devenir au contraire l'un des principes d'une logique de la relation.<sup>327</sup> La substance ne s'identifie plus à l'être. Elle devient un simple principe de détermination des phénomènes. Elle représente ce qui demeure sous le changement et par là même rend le changement compréhensible. Quand, en philosophie transcendantale, nous disons par exemple qu'une chose change, nous ne voulons pas dire qu'une existence succède à une autre, mais qu'une même chose qui se présentait

---

<sup>324</sup> *Critique de la raison pure*, pp. 174-175

<sup>325</sup> *Critique de la raison pure*, p. 174

<sup>326</sup> *Critique de la raison pure*, p. 177

<sup>327</sup> *Ibid.*, p. 94

d'abord sous certaines apparences se présente ensuite sous d'autres. Il n'y a donc que le permanent qui change ; le durable est ce qui constitue la condition même de notre perception du changement. C'est ce sens transcendantal de la substance que précise Kant en déclarant : « Je trouve que, de tout temps, non seulement le philosophe, mais tous les hommes en général ont supposé cette permanence comme un substrat de tout changement des phénomènes et qu'ils l'admettront toujours comme indubitable... »<sup>328</sup> Si nous considérons que « notre appréhension du divers des phénomènes est toujours successive et par conséquent changeante »<sup>329</sup>, nous pouvons nous demander comment nous parvenons à poser un objet, qui dépasse la simple multiplicité donnée dans l'appréhension. En réalité lorsque nous parlons d'un objet, nous prétendons savoir plus que nous sommes capables de voir ; nous présupposons que l'objet est plus que ce qu'il donne de lui-même, ou bien qu'il n'est pas exactement limité à ce que nos perceptions nous en donnent.

Comment ce présupposé peut-il se justifier ?

Nous chercherions en vain un être qui transcende le phénomène. Et pourtant il faut bien trouver quelque chose de permanent qui puisse permettre de déterminer nos représentations. Or nous pouvons remarquer que « le temps dans lequel doit être pensé tout changement des phénomènes demeure et ne change pas. »<sup>330</sup> Et Kant observe que « si l'on voulait attribuer au temps lui-même une succession il faudrait penser encore un autre temps dans lequel cette succession serait possible. »<sup>331</sup> Si nous supposons que le temps change, nous obtiendrons alors deux temps et il faudra les relier dans un troisième temps qui les enveloppera. Il n'y a de ce fait qu'un temps qui ne change pas. Comprendre donc le changement ne peut être que le rapporter au temps, qui est la vraie substance pensée a priori. C'est pourquoi Kant affirme des substances phénoménales qu'elles ne sont que de simples représentations du temps, ou plus exactement ce qui rend possible une représentation du temps.<sup>332</sup>

Mais comment rapporter les phénomènes au temps ? Si le temps ne change pas, s'il est donc permanent, il est aussi exact d'affirmer que « le temps ne peut pas être perçu en lui-même. »<sup>333</sup> Comment alors parvenir à une représentation du temps ? Tel est le nœud de la question de la substance. Le problème de la substance devient

---

<sup>328</sup> *Ibid.*, p. 179

<sup>329</sup> *Ibid.*, p. 178

<sup>330</sup> *Ibid.*, p. 178

<sup>331</sup> *Ibid.*, p. 179

<sup>332</sup> *Ibid.*, p. 182

<sup>333</sup> *Ibid.*, p. 178

par le moyen des catégories, l'unité objective de la conscience de soi. Ces principes purs de l'entendement sont : les axiomes de l'intuition qui correspondent aux catégories de la quantité, les anticipations de la perception, aux catégories de la relation et les postulats de la pensée empirique en général qui répondent aux catégories de la modalité.<sup>305</sup>

Ils se repartissent en deux classes : les principes mathématiques qui concernent l'espace physique, au point de vue de la qualité comme de la quantité, et les principes dynamiques qui intéressent l'existence dans les champs des phénomènes donnés par l'intuition. Les principes mathématiques et les principes dynamiques, dit Kant, diffèrent en ce que « les uns sont susceptibles d'une certitude intuitive et les autres d'une certitude simplement discursive, bien qu'ils aient tous une certitude parfaite. »<sup>306</sup>

A quel principe appartient la causalité ?

Il est de l'ordre des principes dynamiques. Bien qu'elle appartienne fondamentalement à la catégorie de la relation qui détermine les analogies de l'expérience, la doctrine de la causalité ne peut se comprendre qu'en rapport avec la théorie de la substance et le principe de la grandeur intensive. Elle est pour ainsi dire à cheval sur le principe mathématique des anticipations de la perception et le principe dynamique des analogies de l'expérience. En clair, la doctrine transcendantale de la causalité n'est compréhensible que dans l'exposé de la théorie des anticipations de la perception et de celle des analogies de l'expérience.

Les anticipations de la perception, comme cela a été dit précédemment, correspondent aux catégories de la qualité et s'énoncent ainsi : « Dans tous les phénomènes, la sensation et le réel qui lui correspond dans l'objet ont une grandeur intensive c'est-à-dire un degré. »<sup>307</sup>

Mais qu'est-ce que la grandeur intensive ?

La grandeur intensive s'oppose à la grandeur extensive dont la formule générale énoncée dans le principe des axiomes de l'intuition se présente comme suit : «-Toutes les intuitions sont des grandeurs extensives. »<sup>308</sup> La grandeur extensive est celle où la représentation des parties rend possible la représentation du tout et par conséquent la précède ; c'est d'ailleurs ce que révèle la représentation de la ligne.

---

<sup>305</sup> *Ibid.*, p. 163

<sup>306</sup> *Ibid.*, p. 164

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 167

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 164

propositions que les anciens liaient inséparablement et que l'on sépare quelquefois aujourd'hui par mésintelligence parce qu'on s'imagine qu'elles s'appliquent à des choses en soi et que la première devrait être contraire à la dépendance du monde d'une cause suprême... »<sup>337</sup> Et Kant insiste en développant un argument dialectique : « Admettez que quelque chose commence d'être absolument » c'est-à-dire admettez une création de substance, « il vous faut admettre un moment où ce quelque chose n'était pas. Mais à quoi voulez-vous rattacher ce moment, si ce n'est à ce qui était déjà ? Car un temps vide antérieur n'est pas un objet de perception. Que si vous rattachez cette naissance à des choses qui étaient auparavant et qui ont duré jusqu'à elle, celle-ci n'a été alors qu'une détermination de ce qui existait déjà en qualité de permanent. Il en est exactement de même aussi de la disposition d'une chose ; elle présuppose en effet la représentation empirique d'un temps où un phénomène n'est plus. »<sup>338</sup> En bouleversant ainsi le point de vue de la métaphysique classique de la substance, Kant fera distinguer la causalité de la création comme le montre la seconde analogie des principes de la relation.

La seconde analogie énonce le principe de la succession dans le temps selon la loi de la causalité : « Tout ce qui arrive (commence d'être) suppose quelque chose à quoi il succède, d'après une règle. »<sup>339</sup> En effet notre appréhension des phénomènes est toujours successive. Par exemple notre perception des objets se fait dans une succession donnée ; mais personne ne pense que dans l'objet observé les éléments divers soient successifs. En clair, il faut distinguer la succession de nos représentations et l'ordre des phénomènes : « Supposez, dit Kant, qu'avant un événement, il n'y eut rien que celui-ci dût suivre en vertu d'une règle, toute succession de la perception ne serait alors déterminée que dans l'appréhension, c'est-à-dire d'une manière simplement subjective ; mais il ne serait pas du tout déterminé d'une manière objective quelles sont proprement les parties qui précèdent et celles qui suivent dans la perception. Nous n'aurions de cette manière qu'un jeu de représentations qui n'atteindrait aucun objet... »<sup>340</sup> Ce n'est donc pas la simple perception c'est-à-dire l'expérience qui peut nous faire connaître le rapport objectif des phénomènes. C'est plutôt le concept a priori de la cause et de l'effet. Ainsi « quand... nous expérimentons que quelque chose arrive, nous supposons toujours

---

<sup>337</sup> *Ibid.*, p. 180

<sup>338</sup> *Ibid.*, p. 181

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 182

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 186

que quelque chose précède que suit, en vertu d'une règle, ce qui arrive. En effet, sans cela je ne dirais pas de l'objet qu'il suit, puisque la simple succession dans mon appréhension, si elle n'est pas déterminée par une règle par rapport à quelque chose qui précède, n'autorise à admettre aucune succession dans l'objet. C'est donc toujours en considération d'une règle, d'après laquelle les phénomènes sont déterminés dans leur succession, c'est-à-dire en tant qu'ils arrivent, par l'état précédent, que je me rends objective ma synthèse subjective de l'appréhension, et c'est uniquement grâce à cette seule supposition qu'est possible l'expérience même de quelque chose qui arrive.»<sup>341</sup> Par la causalité nous saisissons dans le changement une suite non quelconque, mais nécessaire ; elle rend nécessaire, dans la perception de ce qui arrive, l'ordre des perceptions successives. Il n'y a d'objectivité que par la règle qui rattache nécessairement ce qui arrive à ce qui précédait, c'est-à-dire par la loi de la causalité.

Cette conception transcendantale permet d'écarter une conception vulgaire et commune de la causalité qui entrave l'accès au criticisme.

Généralement on imagine que la causalité, considérée comme un concept est appliquée à l'objet, qui existe si l'on peut dire déjà sans avoir reçu le prédicat de cause ou d'effet.<sup>342</sup> C'est alors que l'on découvre le fossé entre le concept et l'existence, ou le logique et le réel. Et « au lieu de penser à la catégorie schématisée et devenue principe, on ne reste en fait à la simple forme de pensée qu'exprime le jugement hypothétique, qui ne connaît que l'unité analytique et formelle du principe et de la conséquence : on revient de la logique transcendantale à la logique générale ».<sup>343</sup> Ce sur quoi il faut s'appuyer c'est le schème de la causalité c'est-à-dire la causalité devenue règle qui exprime la catégorie comme unité synthétique du divers donné dans le temps. C'est dire que « le schème de la causalité d'une chose en général est le réel qui, une fois posé arbitrairement, est toujours suivi de quelque chose. Il consiste donc dans la succession du divers, en tant qu'elle est soumise à une règle ».<sup>344</sup>

Une telle vision de la causalité « paraît contredire toutes les remarques que l'on a toujours faites sur la marche de l'usage de notre entendement. D'après ces remarques, ce n'est, somme toute, que par les successions de plusieurs événements, perçues et comparées et trouvées concordantes avec les phénomènes antérieurs, que

---

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 186

<sup>342</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, p. 213

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 213

<sup>344</sup> *Critique de la raison pure*, p. 154

nous sommes conduits à découvrir une règle d'après laquelle certains événements suivent toujours certains phénomènes, et c'est aussi ce qui nous porte tout d'abord à nous faire un concept de cause. A ce compte, ce concept serait simplement empirique et la règle qu'il fournit, à savoir que tout ce qui arrive a une cause, serait précisément aussi contingente que l'expérience elle-même... »<sup>345</sup> Prise sous cet angle, la causalité est privée de généralité et « sa nécessité ne serait alors que fictive et n'aurait pas de véritable valeur générale, puisqu'elle ne serait pas a priori... »<sup>346</sup> Sans aucun doute, ajoute Kant, « la clarté logique de cette représentation d'une règle qui détermine la succession des événements n'est possible, à titre de concept de cause, que lorsque nous en avons fait usage dans l'expérience, mais une considération de cette règle, à titre de condition de l'unité synthétique des phénomènes dans le temps, a cependant été le fondement de l'expérience et l'a, par conséquent, précédée a priori. »<sup>347</sup> Selon ce point de vue de la logique transcendantale, il n'y a d'abîme insurmontable qu'entre la logique formelle, limitée à l'unité analytique dans les jugements, et l'existence.

Si la causalité est catégorie, on ne saurait alors poser l'objet comme la précédant. Avant la constitution catégoriale il n'y pas d'objet auquel il faudrait ajouter le prédicat de cause ; il n'y a que des phénomènes qui constituent l'objet d'une intuition empirique indéterminée. C'est seulement lorsque les phénomènes sont soumis à la règle qu'ils acquièrent en même temps que la dignité d'objet, le prédicat de causalité : « Cette règle, dit Kant, qui sert à déterminer quelque chose quant à la succession du temps est que l'on trouve dans ce qui précède la condition qui fait que l'événement suit toujours, c'est-à-dire d'une manière nécessaire. »<sup>348</sup> Ainsi loin d'être, comme le croyait l'empirisme un concept dérivé de l'expérience la causalité est la condition même de l'expérience, la forme a priori qui, en établissant une liaison nécessaire dans la succession subjective de nos représentations, nous permet de les rapporter à une réalité objective.

Au point de vue transcendantal, la grande faute de l'empirisme et de Hume consiste précisément à concevoir l'objet comme une réalité constituée avant l'intervention de la catégorie de la causalité pour se demander ensuite comment la logique formelle pourrait rejoindre l'existence.<sup>349</sup> C'est pourquoi, reprenant l'un des

---

<sup>345</sup> *Ibid.*, pp. 186-187

<sup>346</sup> *Ibid.*, p. 187

<sup>347</sup> *Ibid.*, p. 187

<sup>348</sup> *Ibid.*, p. 189

<sup>349</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, p. 214

thèmes fondamentaux de la critique Kant déclare que ce qui fonde le phénomène en l'élevant à la dignité d'objet n'est point un invérifiable rapport entre la représentation et un objet qui serait pour ainsi dire "par derrière" mais la liaison nécessaire de toutes représentations dans un ordre cohérent : « Nous avons en nous des représentations dont nous pouvons aussi avoir conscience. »<sup>350</sup> Mais « comment, se demande Kant, arrivons-nous à supposer à ces représentations un objet ou à leur attribuer, outre la réalité subjective qu'elles ont comme modifications, je ne sais qu'elle réalité objective ? »<sup>351</sup> « La valeur objective, répond-il, ne peut pas consister dans le rapport à une autre représentation (à celle de ce que l'on voudrait dire de l'objet), car autrement on retombe sur cette question : comment cette représentation sort-elle à son tour d'elle-même, outre la valeur subjective qui lui est propre, en tant que détermination d'un état de l'esprit ? Si nous cherchons quelle nouvelle propriété le rapport à un objet donne à nos représentations et quelle espèce de dignité elles en retirent, nous trouvons qu'il ne fait autre chose que de rendre nécessaire la liaison des représentations d'une certaine manière et de les soumettre à une règle : et que, réciproquement, elles n'acquièrent de valeur objective que parce qu'un certain ordre dans le rapport chronologique de nos représentations est nécessaire. »<sup>352</sup>

Le rapport de la causalité et de la théorie de la substance permet de mieux comprendre ce rôle théorique de la causalité. Si la substance comme ensemble réglé des accidents n'est autre que l'objet lui-même, si le changement n'affecte pas la substance mais traduit ce en quoi elle est et s'exprime, saisir l'essence de la substance consistera à comprendre sa variation ; c'est d'ailleurs ce que permet le principe de la causalité : « Tous les changements se produisent suivant la loi de la liaison de la cause et de l'effet. »<sup>353</sup> La substance n'est que le mouvement des déterminations du changement et elle implique en sa définition même (ce qui demeure sous le changement et le rend compréhensible) la causalité comme le mode de son expression. C'est pourquoi Philonenko dit : « Dès lors que la substance est atteinte comme relation, elle ne peut plus se manifester que par le devenir réglé qui se nomme causalité. »<sup>354</sup> Kant énonce cette unité synthétique des catégories de substance et de causalité en soutenant que « le principe de raison suffisante est le fondement de

---

<sup>350</sup> *Critique de la raison pure*, p. 187

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 187

<sup>352</sup> *Ibid.*, pp. 187-188

<sup>353</sup> *Ibid.*, p. 182

<sup>354</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, p. 216



l'expérience. »<sup>355</sup> De là aussi cette déclaration de Kant : « Cette causalité conduit au concept de l'action, celle-ci au concept de la force et par là au concept de la substance. »<sup>356</sup> Le principe ne sera alors que la forme de tout changement.

Comme le montre l'examen critique de la théorie de la substance, le changement ne saurait jamais être pensé comme création. Il est créé dans la mesure où il est la forme manifestée de la substance. Le « fait de naître...ne concerne pas la substance (car elle ne naît point), mais son état. Il n'y a donc que changement et non pas naissance ex nihilo. Quand cette origine est considérée comme l'effet d'une cause étrangère, elle s'appelle création, et cette création ne peut être admise comme événement parmi les phénomènes, puisque sa possibilité seule détruirait l'unité de l'expérience. »<sup>357</sup> Liée à la théorie de la substance, la causalité n'est que transformation et non origine à partir du néant. Cette philosophie de la causalité dévoile la seconde grande faute de Hume et de son empirisme qui n'est que la conséquence de la précédente. Le philosophe écossais ne conçoit pas d'autre causalité que créatrice et s'il a raison de la repousser, il reste que la destruction de l'idée de causalité créatrice n'est pas encore la destruction de toute idée de causalité et réfutant la causalité créatrice, Hume met un terme à toutes les pensées magiques concernant la causalité.<sup>358</sup> C'est dans cette option que Brunschvicg a pu écrire : « A travers l'histoire de la philosophie le minimum de préjugé sur la causalité se rencontre chez David Hume... Une telle doctrine réalisait ce progrès de limiter à la succession des phénomènes le plan de l'affirmation certaine ; elle excluait l'imagination d'une causalité supranaturelles, qui serait incontrôlable et invérifiable. »<sup>359</sup> A la causalité créatrice, Hume substitue la simple association des idées suivant laquelle, à bien y réfléchir, n'importe quoi peut suivre de n'importe quoi.

Kant, limitant strictement la causalité au mouvement d'une substance posée comme une quantité constante, comprend la causalité uniquement comme la règle de transformation d'un système matériel donné. En philosophie transcendantale, la causalité définit le rapport entre la structure d'un système matériel donné et un autre système qui en fonde la transformation.

---

<sup>355</sup> *Critique de la raison pure*, p. 189

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 191

<sup>357</sup> *Ibid.*, p. 192

<sup>358</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, p. 217

<sup>359</sup> BRUSCHVICG (L.), *L'expérience humaine et la causalité Physique*, Paris, Vrin, 1949, p. 101

alors celui de la détermination du changement par rapport au temps. Pour que le temps soit un et identique, nous devons admettre que ce qui le représentera c'est le monde des phénomènes dans sa totalité, et que celle-ci à travers tous les changements conserve la même quantité de matière, laquelle sera donc la représentation de la permanence. C'est pourquoi Kant dit que « nous n'avons... rien de permanent que nous puissions placer, comme intuition, sous le concept d'une substance, si ce n'est la matière simplement ; et même, cette permanence, nous ne la tirons pas de l'expérience extérieure mais elle est supposée a priori par l'existence des choses extérieures comme condition nécessaire de toute détermination de temps... »<sup>334</sup> Ainsi se lie substance et matière mais celle-ci n'est plus ce qui est derrière les phénomènes ; une nature constante d'après des lois qui nous fournissent la base de la représentation du temps comme quantité permanente : « Puisqu'on appelle substance, dit Rousset, ce qui subsiste comme sujet des modifications et des relations, c'est une vérité analytique que d'affirmer que ce permanent est nécessairement représenté au moyen du concept de substance. Pour déterminer des relations d'existence dans le temps, il est donc nécessaire de poser d'abord un objet spatial comme substance permanente... »<sup>335</sup> C'est dire qu'il est impossible qu'une existence apparaisse ou disparaisse absolument car nous ne pouvons percevoir un temps vide comme devrait être le moment où la chose ne serait pas encore ou bien ne serait plus. Chaque instant fait apparaître quelque chose de nouveau, mais ne crée rien. Telle est l'essence de la philosophie de la substance qui peut encore s'énoncer en ces termes : « Tout changement d'état (succession) des phénomènes n'est qu'un changement d'existence, car la naissance ou l'anéantissement de la substance ne sont pas des changements d'existence de cette substance, parce que le concept de changement d'existence suppose le même sujet, comme existant avec deux déterminations opposées, par conséquent comme permanent. »<sup>336</sup>

Seule cette philosophie de la substance va permettre de poser le problème de la causalité. En effet, dès lors que l'idée de substance se caractérise comme constance, le problème de la création des substances, introduit dans la philosophie par la métaphysique et qui, avait été un obstacle pour le progrès de la science, est désormais écarté : « *Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil poste reverdi*, c'étaient là deux

---

<sup>334</sup> *Ibid.*, p. 207

<sup>335</sup> ROUSSET (B.), *La doctrine kantienne de l'objectivité* Vrin, Paris, 1968, p. 240

<sup>336</sup> *Critique de la raison pure*, p. 182

La causalité ainsi comprise permet de saisir comment s'opère la transformation dans le temps et comment elle rend possible la continuité. C'est ce que Kant précise en ces termes : « Puisque tous les phénomènes considérés aussi bien extensivement qu'intensivement sont des grandeurs continues, la proposition : que tout changement... est aussi continu, pourrait être prouvée ici facilement et avec une évidence mathématique, si la causalité d'un changement en général n'était pas en dehors des limites d'une philosophie transcendantale et ne supposait pas des principes empiriques. »<sup>360</sup> La valeur intensive qui explique la genèse de l'objet et qui par conséquent constitue l'essence du phénomène va nous permettre d'en suivre l'existence en favorisant la reconstruction du devenir et de la transformation. Si on demande donc comment une chose passe d'un état à un autre<sup>361</sup>, la philosophie critique est à même de répondre : « Entre deux moments, il y a toujours une différence qui a toujours une grandeur... Tout passage d'un état à un autre a donc lieu dans un temps contenu entre deux moments dont le premier détermine l'état d'où sort la chose et le second celui où elle arrive. Tous deux forment donc des limites du temps d'un changement, par conséquent de l'état intermédiaire entre deux états, et ils font partie comme tel du changement tout entier. Or, tout changement a une cause qui prouve sa causalité dans tout le temps où s'opère ce changement. Cette cause ne produit donc pas son changement tout d'un coup en une fois ou en un moment, mais dans un temps, de sorte que, tout comme le temps croît d'un moment "a" jusqu'à son accomplissement en "b", de même la grandeur de la réalité b - a est produite par tous les degrés inférieurs, contenus entre le premier et le dernier. Tout changement n'est donc possible que par une action continue de la causalité qui, en tant qu'elle est uniforme s'appelle un moment. »<sup>362</sup> Cette influence continue de la cause sur le système matériel considéré n'est pas nécessairement perceptible ; comme le prouve la théorie de la grandeur intensive, cette action continue de la cause peut être au contraire petite, à telle enseigne qu'il y a un rapport de causalité là où la simple conscience perceptible ne distingue rien. Le rapport de la causalité et de la grandeur intensive qui rend possible la saisie du phénomène comme suite nécessaire d'un autre, permet de distinguer le cours du temps et l'ordre du temps. Le cours du temps caractérise les événements, tels qu'ils se donnent à la simple conscience perceptive ;

---

<sup>360</sup> *Critique de la raison pure*, pp. 170-171

<sup>361</sup> *Ibid.*, p. 193

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 193

l'ordre du temps traduit l'essence des événements, tels que la conscience scientifique les construit suivant le calcul infinitésimal. Et tandis que la conscience perceptive ne perçoit aucun rapport d'ordre entre la cause et l'effet qui lui sont donnés simultanément, la conscience scientifique au contraire en fait la distinction.<sup>363</sup>

L'approche transcendantale du principe causal a alors amené Kant à tracer une ligne de partage entre le cours et l'ordre du temps dont il importe de déterminer toute la portée théorique.

La distinction du cours du temps et de l'ordre du temps dont il importe de déterminer toute la portée théorique.

La distinction du cours du temps et de l'ordre du temps établie par le criticisme dévoile la troisième erreur de Hume, consécutive aux deux premières. Dans Hume, il y a confusion du cours du temps et de l'ordre du temps. En se limitant au cours du temps c'est-à-dire à la simple perception et aux associations d'idées, l'empirisme humien ne pouvait assurément pas dégager la continuité que nous confirme l'objectivité de la causalité.<sup>364</sup> C'est donc la mise en œuvre de la théorie de la grandeur intensive qui permet de saisir l'objectivité du principe causal en allant du cours du temps à l'ordre du temps c'est-à-dire de la simple conscience au temps de la science.<sup>365</sup> Cette distinction du cours et de l'ordre du temps consiste à récuser tout psychologisme dans la constitution de la connaissance en dévoilant le véritable mouvement de la connaissance qui consiste à déterminer le sens interne et à constituer par là même le sujet empirique en le séparant de l'objet. C'est cela, le sens critique du passage du cours du temps à l'ordre du temps.

C'est d'ailleurs le point de vue qu'approfondit la critique en distinguant la succession objective des phénomènes et la succession subjective de l'appréhension. Celle-ci consiste uniquement dans le déroulement des représentations dans la simple conscience.

Le problème de la causalité consisterait donc à distinguer dans les successions subjectives celles qui peuvent se révéler objectives et celles qui demeureront à jamais subjectives à telle enseigne que s'opère une nette séparation entre le sujet empirique et l'objet. Il s'agira de situer la succession subjective par rapport à la succession objective. En d'autres termes, « il faudra, dit Kant, que je délivre la succession

---

<sup>363</sup> *Ibid.*, pp. 190-191

<sup>364</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, p. 221

<sup>365</sup> *Ibid.*, p. 221

subjective de l'appréhension de la succession objective des phénomènes, parce que la première serait autrement tout à fait indéterminée et ne distinguerait aucun phénomène d'un autre. Celle-là seule ne prouve rien quant à la liaison du divers dans l'objet parce qu'elle est totalement arbitraire. La seconde consistera dans l'ordre du divers du phénomène, ordre qui fait que l'appréhension d'une chose qui arrive suit l'appréhension d'une autre qui précède, suivant une règle. C'est ainsi seulement que je puis être autorisé à dire du phénomène lui-même, et non pas seulement de son appréhension, qu'on doit y trouver une succession, ce qui signifie que je ne saurais établir l'appréhension que précisément dans cette succession. »<sup>366</sup> Et pour cela il conviendra de trouver la forme déterminée de la règle suivant laquelle « il faut... que ce qui en général précède un événement renferme la condition selon laquelle cet événement suit toujours et d'une manière nécessaire. »<sup>367</sup> C'est donc en considération du principe causal que notre synthèse subjective de l'appréhension devient objective et l'expérience possible. A ce niveau encore l'on saisit ce qui oppose l'empirisme humien et la philosophie transcendantale. L'empirisme de Hume vise à dériver la causalité de l'association des idées, donc la succession objective de la succession subjective. En ce sens « le sujet est normatif : il crée des normes, ou des règles générales »<sup>368</sup> à partir desquelles il définit l'ordre des phénomènes. En procédant ainsi l'empirisme fait du sens interne un absolu ; or le sens interne est si peu un absolu qu'il exige tout au contraire la détermination par la catégorie de la causalité.

Par la catégorie de la causalité, l'exigence critique transcendantale permet de vaincre le dualisme de l'empirisme qui pose un sujet comme produit des principes de la nature humaine et un donné comme produit des pouvoirs de la nature irréductibles l'un à l'autre.<sup>369</sup> Loin qu'il y ait un sujet donné et un objet donné, celui-là pensant celui-ci comme lié à une relation causale, il n'y a au point de départ qu'une méthode qui consiste dans la catégorie schématisée et dont l'application permettrait de poser le sujet et l'objet. « Ainsi donc le vrai problème de la causalité ne saurait être compris par un recours aux notions de sujet et d'objet dogmatiquement compris, mais uniquement par la distinction du cours du temps et de l'ordre du temps, le premier étant l'indistinction du subjectif et de l'objectif, le second étant, au contraire leur

---

<sup>366</sup> *Ibid.*, p. 185

<sup>367</sup> *Ibid.*, p. 185

<sup>368</sup> DELEUZE (G.), *Empirisme et subjectivité*, Paris, P.U.F., 1988, p.91

<sup>369</sup> *Ibid.*, p. 122

détermination. »<sup>370</sup> Par là nous voyons deux choses d'une grande importance théorique : d'une part, il y a une double manière d'exprimer le problème de la connaissance, ou bien l'on peut dire qu'il s'agit, en passant du cours du temps à l'ordre du temps, de déterminer l'objet ; d'autre part, il est clair que ce mouvement ne peut jamais être considéré comme entièrement achevé ; l'expérience est en elle-même infinie et le travail d'objectivation ou de détermination du sens interne ne pourra jamais prendre fin, quoique l'orientation de la science soit définitivement fixée.<sup>371</sup>

La philosophie de la causalité ainsi comprise, a contribué à la résolution du problème de l'objectivité de la connaissance qui consiste dans un unionisme dogmatiquement et sceptiquement impossible.

Mais comment des formes a priori comme les catégories rendent-elles possible l'objectivité en se rapportant aux données empiriques ? Tel est le délicat problème qu'a tenté de résoudre le schématisme.

### **B - Le schématisme et la problématique des jugements synthétiques a priori**

L'examen des principes de la connaissance corrobore la grande thèse de la *Critique de la raison pure* selon laquelle nos connaissances ne sont pas fondamentalement déterminées par l'expérience. Concepts purs et intuitions sont les éléments constitutifs de la connaissance phénoménale. C'est pourquoi Kant a pu écrire : « D'après ce qui est démontré dans la déduction des catégories, personne, je l'espère, n'hésitera plus à se prononcer sur la question savoir si l'usage de ces concepts purs de l'entendement est simplement empirique ou s'il est transcendantal... »<sup>372</sup> Cette thèse kantienne traduit la différence théorique entre la philosophie transcendantale et l'empirisme en dévoilant le problème délicat que la philosophie empiriste de Locke et de Berkeley pose au criticisme.

En effet, la déduction transcendantale réfute l'empirisme sensualiste de Locke et de Berkeley qui prétend substituer à la justification transcendantale des concepts purs a priori une dérivation physiologique en laquelle l'on peut seulement montrer comment depuis l'enfance nous avons acquis les concepts sans jamais pouvoir rendre compte de leur valeur. C'est cette préoccupation du sensualisme lockien que traduit

---

<sup>370</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, p. 223

<sup>371</sup> *Ibid.*, pp. 223-224

<sup>372</sup> *Critique de la raison pure*, p. 151

ici Kant en écrivant : « Rechercher ainsi les premiers efforts de notre faculté de connaissance pour s'élever des simples perceptions aux concepts généraux, c'est une entreprise qui a sans doute sa très grande utilité, et on doit savoir gré au célèbre Locke d'en avoir le premier ouvert la voie. Mais une déduction des concepts purs a priori ne peut jamais être faite de cette manière, car cette voie n'y conduit absolument pas, parce que, relativement à leur usage futur, qui doit être entièrement indépendant de l'expérience, ces concepts doivent présenter un tout autre acte de naissance que celui de leur origine expérimentale. Cette tentative de dérivation physiologique, qui ne peut pas du tout s'appeler proprement déduction, parce qu'elle concerne une question de fait, je l'appellerai donc l'explication de la possession d'une connaissance pure. »<sup>373</sup> Compris du point de vue de l'empirisme lockien, les concepts apparaissent comme des précâblages<sup>374</sup> c'est-à-dire comme des structures innées, inscrites dans le patrimoine génétique. C'est à propos de cette vision génétique des concepts a priori que le criticisme combat l'empirisme : « C'est sur son propre terrain » donc « qu'il convient d'abattre l'empirisme, en constituant dans le cadre des conditions logiques établies par la déduction transcendantale et en fonction de l'essence de l'expérience, psychologie plus exactement une phénoménologie de la formation des concepts. »<sup>375</sup>

Mais quel est précisément le problème que pose l'empirisme à la philosophie transcendantale et dont le schématisme pensé comme méthode, constitue la solution

### **1°/ Le schématisme transcendantal comme contre-épreuve de la déduction transcendantale**

Il faut le souligner, c'est un problème difficile que le schématisme transcendantal, qui consiste dans la fonction intellectuelle par laquelle les concepts purs de l'entendement sont appliqués aux objets d'expérience<sup>376</sup>, a permis à Kant de résoudre. C'est d'abord le problème même de la causalité qui rend nécessaire le schématisme. En clair, c'est l'hétérogénéité des intuitions empiriques et des concepts purs dont l'empirisme récuse l'apriorité et l'existence qui rend indispensable le schématisme. Pis, non seulement l'empirisme nie qu'il existe des conceptions purs a priori, mais refuse d'admettre l'existence des concepts en général. Hume dit à ce

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 101

<sup>374</sup> REUHLIN (M.), *Psychologie*, Paris, P.U.F., 1977, p. 99

<sup>375</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, pp. 177-178

<sup>376</sup> *Critique de la raison pure*, p. 151

peut parvenir à avoir, une idée qui corresponde à la description que l'on donne ici de l'idée générale de triangle, qui n'est ni oblique, ni équilatérale, ni isocèle, ni scalène mais à la fois tout cela et rien de tout cela. »<sup>383</sup> Ensuite c'est une impossibilité logique. En effet, l'idée générale et abstraite qui est à la fois tout et rien est contraire au principe du tiers exclu : il faut qu'une chose soit ou noire ou blanche, ou grande ou petite, ou rectangle ou isocèle, mais ne saurait être l'un et l'autre. Kant surmonte cette difficulté en résolvant le problème par la logique transcendantale qui démontre la possibilité des jugements synthétiques a priori dont l'analyse serait faite un peu plus loin.

Cependant la difficulté psychologique demeure car Berkeley demande : montrez-moi comment vous parvenez à vous faire une idée générale et abstraite : « Puisqu'il n'existe que des choses particulières, comment acquérons-nous les termes généraux ? »<sup>384</sup> Tel est le problème que l'empirisme pose à la philosophie transcendantale. Il faut donc le résoudre en démontrant la possibilité de concepts purs a priori.

Il faut le souligner, la déduction transcendantale n'a pu surmonter cette difficulté théorique à laquelle l'empirisme confronte le criticisme : « On aurait bien admis, déclare Philonenko, des catégories, des concepts purs, affirmé la nécessaire liaison de ceux-ci aux intuitions tant pures qu'empiriques, mais à quoi servirait tout cela, puisque l'on se trouverait incapable de montrer l'effectivité de l'idée générale et abstraite. »<sup>385</sup> Il revient dès lors à la philosophie transcendantale de traiter la question en décrivant la possibilité concrète du concept en tant qu'il détermine le particulier. C'est ce qu'explique le schématisme qui apparaît comme la démarche méthodologique de penser le concept et le concret dans leurs relations. Ainsi compris, le schématisme constitue en quelque sorte la clé de la solution du problème de la causalité : comment peut-on unir le conceptuel et le réel ?

L'hétérogénéité des intuitions empiriques et des concepts purs rend en effet indispensable le rôle méthodologique du schématisme. Toute connaissance au point de vue du criticisme suppose des intuitions et des concepts. Pour ce faire, il faut une certaine homogénéité entre le sensible donné dans l'intuition et les catégories intellectuelles. Comment alors des intuitions peuvent-elles être subsumées sous des

---

<sup>383</sup> BERKELEY, *op. cit.*, pp. 50-51

<sup>384</sup> *Ibid.*, p. 47

<sup>385</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, p. 179



concepts qui ne sauraient jamais se trouver eux-mêmes dans quelque intuition ? Il s'agira de procéder à la description de la méthode par laquelle se réalise l'unité du sensible et des catégories.

Pour résoudre ce problème, Kant doit tenir compte de la thèse empiriste en ce qu'elle a de pertinent. C'est du reste ce qu'il fait en écrivant : « Il n'y a pas d'image d'un triangle qui puisse être jamais adéquate au concept d'un triangle en général »<sup>386</sup> ; mais le problème se trouve aggravé par la nette séparation établie au niveau de l'Esthétique transcendantale entre les intuitions et les concepts. Cette séparation est néanmoins surmontée par la déduction transcendantale exprimée par la célèbre formule : « Des intuitions sans concepts sont aveugles et des concepts sans intuition sont vides. »<sup>387</sup> Le problème est de montrer comment la conceptualisation est possible. En clair, il faut montrer comment est concevable l'application concrète de la catégorie c'est-à-dire non seulement la formation de concepts empiriques purs, mais même la représentation des concepts transcendantsaux comme celui de causalité. C'est pourquoi le philosophe allemand pose très justement le problème en termes de subsumption, le définissant comme la question de la doctrine transcendantale du jugement. Il écrit à ce propos : « Les concepts purs de l'entendement, comparés aux intuitions empiriques... leur sont tout à fait hétérogènes et ne peuvent jamais se trouver dans une intuition quelconque. Comment donc la subsumption de ces intuitions sous ces concepts et, par suite, l'application de la catégorie aux phénomènes est-elle possible, quand personne cependant ne dira que cette catégorie, par exemple : la causalité, peut être aussi intuitionnée par les sens et qu'elle est renfermée dans le phénomène ? C'est cette question, si naturelle et si importante, qui rend précisément nécessaire cette doctrine transcendantale du jugement, pour expliquer comment des concepts purs de l'entendement peuvent être appliqués à des phénomènes en général. »<sup>388</sup>

Pour venir à bout de ce problème posé par l'empirisme, Kant accorde les deux thèses fondamentales de celui-ci.

- Premièrement il admet que le concept ne puisse jamais être engendré par l'image ou les images : « Dans le fait, déclare-t-il, nos concepts sensibles purs n'ont

---

<sup>386</sup> *Critique de la raison pure*, p. 152

<sup>387</sup> *Ibid.*, p. 77

<sup>388</sup> *Ibid.*, pp. 150-151

logique et enfin, point essentiel, parce qu'en troisième lieu, le schème n'est pas une chose morte déposée dans la pensée. Le schème n'est pas une chose mentale ainsi que le veulent les empiristes, qui réifiant sans cesse l'intelligence, la conçoivent comme une chose contenant des choses (les images) mais une méthode, une opération.<sup>396</sup> Le criticisme distingue donc nettement la chose, l'image et la méthode, le schème. C'est pourquoi Kant écrit : « Ainsi, quand je dispose cinq points les uns à la suite des autres... c'est là une image du nombre en général, qui peut être cinq ou cent, cette pensée est la représentation d'une méthode pour représenter une multitude par exemple, mille dans une image, conformément à un certain concept, plutôt que cette image, qu'il me serait difficile dans le dernier cas, de parcourir des yeux et de comparer au concept. Or c'est cette représentation d'un procédé général de l'imagination pour procurer à un concept son image que j'appelle le schème de ce concept. »<sup>397</sup> L'essence du schème dévoilée comme méthode permet de résoudre du coup les difficultés relatives à l'universalité du concept et à la particularité de l'image à laquelle il doit s'appliquer. Le schème comme méthode constitue la solution de la difficulté car d'une part, la méthode est en elle-même, le principe de construction des triangles par exemple, comme étant lui-même, le de construction général de l'image ou de la figure et il est absurde de concevoir le principe de construction des triangles par exemple, comme étant lui-même triangle ; d'autre part, l'image construite concrètement, comme dans le cas d'un triangle, correspondant au concept, non comme elle lui ressemble comme une chose, mais parce qu'elle enveloppe en tant que telle la règle de construction, qu'il rend possible l'application du concept.

Ainsi, nous voyons dans le schème, que le concept devient la règle de l'objet. Le schème fait ainsi du concept ce qu'il doit être scientifiquement à savoir une règle. Et dans le schème, en même temps que l'image est déterminée, le concept est représenté ou pensé de telle sorte que le problème de l'empirisme est résolu. En devenant règle, non seulement le concept est représenté mais il est aussi construit et par conséquent pensé. Pensé comme méthode, le schème peut être développé à trois niveaux : empirique (« Le concept de chien signifie une règle d'après laquelle mon imagination peut exprimer général la figure quadrupède... »<sup>398</sup>), math et pur (« Le schème du triangle ne peut jamais exister ailleurs que dans la pensée et il signifie une

---

<sup>396</sup> *Ibid.*, p. 182

<sup>397</sup> *Critique de la raison pure*, p. 152

<sup>398</sup> *Ibid.*, p. 153

règle de la synthèse de l'imagination, relativement à des figures pures dans l'espace »<sup>399</sup>), transcendantal : étant donné la nécessaire relation de l'intuition au concept, en laquelle celle-ci devient clair celui-là rempli. Cette relation est rendue possible par la médiation du schème que la critique a trouvé dans la temporalité, qui d'une part est universelle et a priori, et d'autre part, se trouve dans toute représentation empirique. C'est en ce sens qu'il faut comprendre cette déclaration de Kant : « Une détermination transcendantale de temps est homogène à la catégorie qui en constitue l'unité, en tant qu'elle est universelle et qu'elle repose sur une règle a priori. Mais d'un autre côté, elle est homogène au phénomène, en tant que le temps est renfermé dans chaque représentation empirique du divers. Une application de la catégorie aux phénomènes sera donc possible au moyen de la détermination transcendantale de temps, et cette détermination, comme schème des concepts de l'entendement, sert à opérer la subsumption des phénomènes sous la catégorie. »<sup>400</sup>

Forme a priori, le temps est de même nature que les catégories ; forme de la sensibilité, il est de même nature que les phénomènes. Puisque la diversité sensible nous est donnée dans le temps, toute application des catégories au sensible sera d'abord une détermination du temps. Et l'imagination, considérée comme une spontanéité, c'est-à-dire en tant qu'imagination productrice sera la faculté intermédiaire entre la sensibilité et l'entendement, de produire ces déterminations : « L'imagination, dit Kant, ... est un pouvoir de synthèse a priori, et c'est pourquoi nous lui donnons le nom d'imagination productrice, et en tant que, par rapport à tout le divers du phénomène, elle n'a pas d'autre but que l'unité nécessaire de la synthèse de ce phénomène, on peut l'appeler la fonction transcendantale de l'imagination. »<sup>401</sup>

C'est donc dans l'intuition du temps que « l'imagination trace a priori des cadres où peuvent entrer des phénomènes et qui indiquent la catégorie sous laquelle ils doivent être rangés. »<sup>401</sup> Ces cadres, ces déterminations du temps sont les schèmes transcendants : « Les schèmes, dit Kant, ne sont donc autre chose que les déterminations de temps a priori, faites suivant des règles, et ces déterminations suivant l'ordre des catégories, concernent la série du temps, le contenu du temps, l'ordre du temps, enfin l'ensemble du temps, par rapport à tous les objets

---

<sup>399</sup> *Ibid.*, P. 152

<sup>400</sup> *Ibid.*, P. 151

<sup>401</sup> *Ibid.*, p. 138

<sup>401</sup> BOUTROUX (E.), *La philosophie de Kant*, Paris, Vrin, 1968, p. 95

possibles. »<sup>402</sup> Les déterminations transcendantales du temps représentent donc les catégories schématisées, qui deviennent concrètement des règles pensables et susceptibles de déterminer le divers en s'imposant comme les principes de la construction de la connaissance. Ainsi « le schème de la cause et de la causalité d'une chose en général est le réel qui, une fois posé arbitrairement, est toujours suivi de quelque autre chose. Il consiste donc dans la succession du divers, en tant qu'elle est soumise à une règle. »<sup>403</sup>

En dépassant ainsi les acquis de la déduction transcendantale, le schématisme précise la vraie nature des catégories : celles-ci sont les expressions de la pensée (les essences formelles) qui est pensée de ce qui est.<sup>404</sup> C'est dire que la catégorie comme pensée ne peut s'accomplir en soi, c'est-à-dire devenir pour elle-même pensable qu'en se schématisant, en se remplissant, en se réalisant dans le temps, et à travers celui-ci, l'espace. En montrant que la catégorie ne saurait être une pensée qui se définisse par elle-même, mais par son remplissement, le schématisme atteste qu'il ne peut y avoir de connaissance "métaphysique" c'est-à-dire sans référence empirique. Ainsi se dévoile sa signification métaphysique : il résout par l'idée de construction méthodologique les apories platoniciennes concernant les relations de l'essence intemporelle et universelle et de la diversité des phénomènes donnés dans le temps. La métaphysique (connaissance de ce qui est) n'est possible comme science que comme une physique et ainsi le schématisme rend possible l'application de la mathématique pure (les formes de l'intuition) aux phénomènes, subsumés sous les catégories. Dans le schématisme nous trouvons la claire définition de la pensée transcendantale : grâce aux schèmes qui actualisent les catégories comme méthodes de détermination des intuitions tant empiriques que pures, le mouvement de la connaissance se déploie comme l'effort pour déterminer la diversité globalement donnée dans le sens interne et donc pour séparer le sujet empirique et l'objet qui se présente comme phénomène, de telle sorte que la connaissance comme méthode fonde la disjonction du sujet et de l'objet. « D'où il résulte clairement, que le schématisme de l'entendement, opéré par la synthèse transcendantale 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

---

<sup>402</sup> *Critique de la raison pure*, p. 155

<sup>403</sup> *Ibid.*, p. 154

<sup>404</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, p. 185

interne... Les schèmes et les seules conditions qui permettent de procurer à ces concepts un rapport à des objets, par suite une signification... »<sup>405</sup> Par le schématisme nous atteignons les principes qui montrent comment se réalise l'union des intuitions et des catégories. Le rôle théorique du schématisme dévoile la valeur objective des catégories. Et c'est pourquoi l'on distingue naturellement autant de schèmes qu'il y a de catégories. Ainsi le schème de la quantité est le nombre, addition successive de l'unité à l'unité.<sup>406</sup> De même le schème de la substance est la permanence du réel dans le temps<sup>407</sup>, le schème de la nécessité est l'existence d'un objet en tout temps<sup>408</sup>, celui de la causalité, la succession constante<sup>409</sup> etc...

Le schématisme, en montrant comment s'opère l'unité de l'intuition et de la catégorie dans la connaissance, nous explique clairement l'autolimitation de l'entendement dans la sensibilité, dans la constitution du principe suprême de la connaissance. Nous saisissons maintenant la définition réelle et non plus seulement nominale des jugements synthétiques a priori

## **2 La problématique des jugements synthétiques a priori**

En résolvant le problème de l'empirisme qui consiste fondamentalement dans la négation de l'existence des concepts purs a priori, Kant aura, par le schématisme, démontré que penser et même connaître consistent dans le jugement. Mais qu'est-ce qu'un jugement ? C'est un acte par lequel nous lions une notion et un donné, une idée et une chose, un concept et une intuition. Et puisque cet acte est une opération de l'entendement qui permet de subsumer sous des règles c'est-à-dire de saisir un objet d'intuition comme cas particulier d'un concept, le jugement compris comme tel est synthétique et a priori : « Ainsi, dit Kant, le même entendement et, à la vérité, par les mêmes actes au moyen 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

---

<sup>405</sup> *Critique de la raison pure*, p. 155

<sup>406</sup> *Ibid.*, p. 153

<sup>407</sup> *Ibid.*, p. 154

<sup>408</sup> *Ibid.*

<sup>409</sup> *Ibid.*

de l'entendement, qui s'appliquent a priori à des objets... »<sup>410</sup> Il est impossible de penser la diversité donnée dans l'espace et le temps sans l'opération de l'entendement qui établit, à l'intérieur de cette diversité, certaines liaisons qui constituent l'objet. Ainsi dans le jugement scientifique par exemple, une loi énoncée par Newton à propos d'objets donnés dans l'expérience comme les planètes et leurs relations, s'unissent des concepts tel celui de la causalité, et des intuitions comme les constatations expérimentales. De l'acte du jugement résulte une proposition : par exemple « l'étendue des corps, dit Newton, ne se connaît que par les sens, mais elle ne se perçoit pas en tous par les sens : cependant, puisqu'elle appartient à tous les corps qui tombent sous nos sens, on l'affirme de tous les corps en général. De même « ceux que nous touchons, nous les trouvons impénétrables et nous en concluons que l'impénétrabilité est une propriété de tous les corps en général. Que tous les corps sont mobiles et persévèrent dans le mouvement ou le repos sous l'effet de certaines forces que nous appelons forces d'inertie, nous l'inférons de ce que nous voyons ces propriétés en des corps... Et ceci est le fondement de toute la philosophie. »<sup>411</sup> Le jugement fondateur est synthétique c'est-à-dire constructif. La proposition construite représente une réalité idéale.

Cependant, considérée d'un certain point de vue, elle n'est pas synthétique : elle ne fait qu'énoncer en distinguant le sujet et le prédicat, ce qui est contenu dans la notion et ne nous faisant pas sortir de notre concept ; elle ne fait qu'exposer la connaissance : « par exemple, lorsque je dis que tous les corps sont étendus, j'énonce un jugement analytique, car je n'ai pas besoin de sortir du concept que je lie au mot corps, pour trouver l'étendue unie à lui, mais je n'ai qu'à décomposer ce concept, c'est-à-dire qu'à prendre conscience du divers que je pense en lui, pour y trouver ce prédicat... »<sup>412</sup>

A l'inverse du jugement analytique qui ne concerne que la cohérence du discours, les jugements synthétiques sont ceux en qui la liaison du prédicat au sujet est pensé sans identité : « Je puis à l'avance connaître le concept de ce corps analytiquement par les caractères d'étendue, d'impénétrabilité, de figure, etc., qui tous sont pensés dans ce concept. Mais si, maintenant, j'étends ma connaissance et que je reporte mes yeux sur l'expérience d'où j'ai tiré ce concept de corps, je trouve aussi la

---

<sup>410</sup> *Critique de la raison pure*, pp. 93-94

<sup>411</sup> NEWTON (I.) *Les principes mathématiques de la philosophie naturelle*, Paris, Bourgois, 1985, p.77

<sup>412</sup> *Critique de la raison pure*, pp. 37-38

pesanteur toujours liée aux caractères précédents, et, par suite, je l'ajoute synthétiquement, en qualité de prédicat, à ce concept. »<sup>413</sup>

Ne portant que sur des résultats, les jugements analytiques ne posent aucun problème aux yeux de Kant. Seuls sont en question les jugements synthétiques qui donnent à la révolution copernicienne toute sa portée. Ils sont de trois sortes. Premièrement, il peut s'agir d'un simple jugement de perception, qui, en fait relève de l'association des idées que de la connaissance. Deuxièmement, il peut s'agir des jugements effectués indépendamment de toute expérience, et que caractérise la nécessité, puisqu'ils ne sont pas affectés par la contingence qui définit les simples phénomènes : tels sont les jugements mathématiques qui procèdent par construction du concept dans l'intuition, et qui sont tous a priori.<sup>414</sup> Troisièmement, il peut s'agir des jugements de la physique mathématique, qui ne sont pas a priori, tel celui de la causalité, et qui font intervenir la mathématique dans l'expérience : « La science de la nature, dit Kant, contient à titre de principes, des jugements synthétiques a priori... »<sup>415</sup> Quand nous affirmons par concepts que « dans tous les changements du monde corporel la quantité de matière reste la même » et que « dans toute communication du mouvement l'action et la réaction doivent être toujours égales l'une à l'autre », nous voyons « clairement, pour ces deux propositions, non seulement qu'elles sont nécessaires et qu'elles ont, par conséquent, leur origine a priori, mais aussi qu'elles sont des propositions synthétiques. Car, dans le concept de la matière, je ne pense pas la permanence, mais simplement la présence de cette matière dans l'espace par le fait qu'elle le remplit. Ainsi, je dépasse réellement le concept de la matière pour y ajouter quelque chose a priori que je ne pensais pas en lui. »<sup>416</sup> Seuls les deux derniers types de jugements méritent une justification et particulièrement le jugement de la physique.

De là nous voyons dans la mesure où le jugement, et surtout le jugement physique, suppose l'ensemble des structures a priori, que la question : Comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ? est la question portant sur l'essence de la connaissance en totalité, c'est-à-dire sur la possibilité de l'expérience. A ce niveau apparaît l'opposition de l'empirisme humien et de Kant.

---

<sup>413</sup> *Critique de la raison pure*, p. 38

<sup>414</sup> *Ibid.*, pp. 40-41

<sup>415</sup> *Ibid.*, p. 40

<sup>416</sup> *Critique de la raison pure*, p. 42

pas pour fondement des images des objets mais des schèmes.»<sup>389</sup> Ceux-ci étant la représentation du procédé par lequel nous pouvons former l'image de quelque objet.<sup>390</sup> Le schème est donc une règle pour la formation d'images. Cependant contre les empiristes médiocres<sup>391</sup> qui estiment qu'à partir d'un grand nombre d'images le concept peut naître par abstraction, Kant partage avec Berkeley que le concept ne peut jamais naître de cette manière. Comment en faisant disparaître progressivement les images obtiendrait-on jamais un concept ? Et où pourrait donc bien s'arrêter le mouvement de l'abstraction ? Pour les empiristes, une seule position est possible, c'est la thèse radicale de Berkeley qui limite l'esprit à l'image comme à son principe.<sup>392</sup> De l'image au concept, il n'y a aucune voie.

Deuxièmement, la philosophie transcendantale accepte de reconnaître les difficultés logiques que dénonce l'empirisme. Elle admet que la subsumption du divers sous la catégorie serait une contradiction contraire à la logique si elle s'effectuait immédiatement.<sup>393</sup> Pour dépasser cette difficulté, il est clair qu'il doit y avoir un troisième terme qui soit homogène, d'un côté à la catégorie, de l'autre aux phénomènes, et qui rende possible l'application de la première au second. Cette représentation intermédiaire doit être pure... et cependant il faut qu'elle soit, d'un côté, intellectuelle et, de l'autre sensible. Tel est le schème transcendantal. Le schématisme répond alors à la nécessité de trouver une médiation par où le sensible devienne homogène à l'intelligible et qui permette ainsi de comprendre comment des concepts purs de l'entendement peuvent s'appliquer à des phénomènes en général. C'est ce schème qu'il faut décrire et Kant reconnaît avec honnêteté que « ce schématisme de notre entendement, relativement aux phénomènes et à leur simple forme, est un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine et dont il sera toujours difficile d'arracher le vrai mécanisme à la nature, pour l'exposer à découvert devant les yeux. »<sup>394</sup>

Le schème est méthode, par conséquent il ne doit pas être pensé comme une réalité mixte, « mi-intuition, mi-concept »<sup>395</sup>, parce que en premier lieu ce ne serait pas résoudre la difficulté, mais la baptiser, en second lieu cela serait contraire à la

---

<sup>389</sup> *Ibid.*, p. 152

<sup>390</sup> *Ibid.*, pp. 176 Sq.

<sup>391</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, p. 180

<sup>392</sup> BERKELEY G., *op. cit.*, pp. 63 Sq.

<sup>393</sup> KANT, « Correspondance » in *Œuvre Complètes* AK, Berlin, 1928, T. XII, p. 224

<sup>394</sup> *Ibid.*, p. 153

<sup>395</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, p. 182



Ce qui oppose les deux philosophes ce n'est pas seulement le problème de la causalité<sup>417</sup>. C'est un problème fondamental de la critique : le problème de l'essence de la connaissance. En effet, ce que signifie la thèse de Hume sur la causalité, profondément comprise, c'est qu'il n'y a pas d'essence fondamentale de la connaissance, de telle sorte que celle-ci se résout en simples jugements de perception, en simples associations que la seule probabilité garantit et que le fait des sciences est pure illusion ; car l'associationnisme « faisait mettre à Hume l'habitude à la place de la nécessité objective. »<sup>418</sup> Et Deleuze précise que « chez Hume, rien, dans la pensée ne dépasse l'imagination, rien n'est transcendantal, puisque ces principes sont seulement principes de notre nature, puisqu'ils rendent possible une expérience sans rendre en même temps nécessaires des objets pour cette expérience elle-même. »<sup>419</sup> Kant réfute l'empirisme humien en montrant d'abord que des structures, des a priori métaphysiques incontestables, espace et temps, catégories, sont à la racine des jugements synthétiques ; ensuite en expliquant la signification de ces structures c'est-à-dire en exposant leur fonction transcendantale. Ainsi s'accomplit la révolution copernicienne de Kant par la découverte des jugements synthétiques a priori dont la définition réelle et non plus seulement nominale se saisit dans la constitution de la connaissance objective.

Apparaissant comme l'antipode des jugements analytiques qui font abstraction du contenu du discours, le jugement synthétique suppose trois moments : un concept donné, une intuition et leur liaison. « Or, demande Kant, qu'est-ce que cette troisième chose, médium de tous les jugements synthétiques ? Ce ne peut être qu'un ensemble dans lequel toutes nos représentations sont contenues, je veux dire le sens interne et, ce qui en est la forme a priori, le temps. »<sup>420</sup> Et Kant précise : « La synthèse des représentations repose sur l'imagination et leur unité synthétique (qui est requise dans le jugement), sur l'unité de l'aperception. »<sup>421</sup> Cela veut dire que la conscience de la composition (synthèse) du divers de l'intuition appartient au sens interne c'est-à-dire au sujet empirique pour autant qu'elle est soumise à une règle universelle. Il ne s'agit rien d'autre que du schématisme des concepts de l'entendement en vue du jugement. C'est donc dans la constitution catégoriale du temps, plus précisément dans le rapport

<sup>417</sup> *Critique de la raison pure*, Paris, pp. 50 Sq

<sup>418</sup> *Ibid.*, p. 53

<sup>419</sup> DELEUZE G., *op. cit.*, p. 126

<sup>420</sup> *Critique de la raison pure*, p. 160

<sup>421</sup> *Critique de la raison pure*, p. 160

de la synthèse pure de l'imagination à l'aperception transcendante qui lui confère son unité « qu'il faudra chercher la possibilité de jugements synthétiques purs. »<sup>422</sup> Or, cela a été dit précédemment, l'aperception transcendante comme achèvement des synthèses possédait aussi une signification objective pour autant que seule elle constituait le phénomène en objet de connaissance. Kant tire la conclusion de toutes ses recherches sur l'essence de l'expérience : « Ainsi des jugements synthétiques a priori sont possibles, quand nous rapportons à une connaissance expérimentale possible en général les conditions formelles de l'intuition a priori, la synthèse de l'imagination et son unité dans une aperception transcendante et que nous disons : les conditions de la possibilité de l'expérience en général sont aussi les conditions de la possibilité des objets de l'expérience et ont pour ce motif une valeur objective dans un jugement synthétique a priori. »<sup>423</sup>

Comme le révèle notre analyse, la critique kantienne du principe causal a totalement bouleversé le cadre de pensée classique ou tantôt s'exerce la dictature du logos, tantôt la tyrannie aveugle de l'expérience. Un nouvel univers philosophique est créé ou l'union de l'expérience et de la raison interdit tout droit de cité au dogmatisme et au scepticisme. L'objet de la connaissance phénoménale exige une nouvelle écriture de la métaphysique. Telle est la portée épistémologique de l'approche transcendante du principe causal qu'il convient d'examiner.

---

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 160

<sup>423</sup> *Ibid.*, p. 162

### **TROISIEME PARTIE**

**Sens et portée épistémologiques de la critique kantienne de la causalité.**

## **I/ La valeur épistémologique de la critique kantienne.**

L'analyse des principes a priori a permis à Kant de déterminer les conditions de la connaissance phénoménale. Nous comprenons maintenant la portée de cette formule saisissante de la Critique : « Nous avons maintenant parcouru la pays de l'entendement pur... C'est le pays de la vérité. »<sup>424</sup> Dans ce pays délimité par les principes constitutifs de la connaissance, l'entendement apparaît comme le phare à la lumière duquel tout s'éclaire. Un changement de perspective s'opère. Il consiste dans le renversement de la manière classique de penser le rapport de l'objet et de nos facultés de connaissance. Désormais, il faut dire et soutenir que ce sont les objets qui tournent autour de la connaissance. La connaissance de l'objet devient « initiative et activité du sujet »<sup>425</sup>. Il se pose donc le problème de l'essence de l'objectivité de la connaissance.

### **A - Le problème de l'essence transcendantale de l'expérience et de la représentation de l'objet.**

#### **1 - La constitution de l'expérience et de l'objet de connaissance : le processus d'objectivation de la connaissance.**

Inspirée par la révolution copernicienne, la philosophie théorique kantienne constitue le mouvement générateur de la pensée scientifique moderne. Mais en quoi consiste la révolution opérée par le physicien polonais ?

C'est en 1543 que Copernic, sur son lit de mort, livrait au grand public son ouvrage, *De revolutionibus Orbium Caelestium* qui commençait par ces mots grandioses : « Contre l'opinion reçue des mathématiciens et même contre le sens commun, j'ose imaginer quelque mouvement à la terre. » Ayant, pendant plus de vingt ans confronté les diverses théories astronomiques aux observations et expériences de ses contemporains, Copernic démontrait l'impossibilité d'accorder ces résultats expérimentaux avec le modèle astronomique régnant jusque-là : celui de Ptolémée fondé sur l'hypothèse de l'immobilité de la terre et de sa position centrale dans un système solaire gravitant autour d'elle. Mais les observations et mesures

---

<sup>424</sup> *Critique de la raison pure*, p. 216

<sup>425</sup> ROUSSET (B.), *La doctrine kantienne de l'objectivité*, Paris, Vrin, 1967, p. 41

expérimentales accumulées depuis lors se comprenaient mieux à partir de modèles admettant le mouvement des planètes autour du soleil.

En reprenant dans une perspective identique le sens du rapport de la raison et de l'expérience, Kant opéra sa révolution copernicienne.<sup>426</sup> C'est pourquoi il écrit : « L'unité des objets c'est bien uniquement par l'entendement, et même selon les conditions qui résident en sa propre nature, qu'elle est déterminée ; ainsi c'est l'entendement qui est l'origine de l'ordre universel de la nature puisqu'il comprend sous ses propres lois tous les phénomènes et qu'il effectue ainsi a priori la constitution primordiale de l'expérience... moyennant quoi tout ce que l'expérience seule doit permettre de connaître se trouve nécessairement soumis à ses lois »<sup>427</sup>. Il y a chez Kant, volonté d'instauration d'un anthropocentrisme épistémologique.

La possibilité de l'expérience est tributaire des principes de reconstitution du réel par l'entendement. Cela veut dire que nous ne pouvons tirer la loi de l'expérience que des principes de la liaison des représentations qui sont en nous. Ainsi se dévoilent l'essence transcendantale de l'expérience et une nouvelle philosophie de l'objet fondée sur la primauté de l'activité de l'esprit dans la connaissance et donc sur une définition constructiviste de la réalité. C'est en ce sens qu'il faut comprendre Kant quand il affirme que « le premier qui démontra le triangle isocèle...eut une révélation, car il trouva qu'il ne devrait pas suivre pas à pas ce qu'il voyait dans la figure, ni s'attacher au simple concept de cette figure comme si cela devrait lui apprendre les propriétés, mais qu'il lui fallait réaliser ou construire cette figure, au moyen de ce qu'il y pensait et s'y représentait lui-même a priori par concepts... »<sup>428</sup> La conclusion de la révolution ainsi opérée est claire ; sans principes a priori, nous ne pouvons constituer ni expérience, ni objet. Mais comment ceux-ci peuvent-ils se constituer à partir de forme a priori ? Car « qu'un concept doive être produit tout à fait a priori et se rapporter à un objet, quoiqu'il ne rentre pas lui-même dans le concept de l'expérience possible, ou qu'il ne se compose pas d'éléments d'une expérience possible, c'est ce qui est tout à fait contradictoire et impossible. »<sup>429</sup> Kant souligne la difficulté de la constitution de l'expérience parce que la séparation des formes a priori de la sensibilité et des formes catégoriales est si profonde dans l'Esthétique et l'Analytique transcendantales que l'on pourrait très bien concevoir des structures, des

---

<sup>426</sup> *Critique de la raison pure*, PP. 18-19

<sup>427</sup> KANT, *Prolégomènes*, P. 94

<sup>428</sup> KANT, *Critique de la raison pure*, P. 17

<sup>429</sup> *Ibid.*, 2<sup>e</sup> éd. P. 107

formes du monde sensible ainsi faites, que l'application des catégories aux phénomènes qu'elles enveloppent soit impossible ; « car il pourrait parfaitement y avoir des phénomènes ainsi faits que l'entendement ne les trouvât pas du tout conformes aux conditions de son unité, et que tout fût dans une telle confusion que par exemple, dans la série des phénomènes, rien ne se présentât qui fournît une règle de la synthèse et qui correspondît par conséquent au concept de la cause et de l'effet, si bien que ce concept serait tout à fait vide, nul et sans aucun sens. Les phénomènes n'offriraient pas moins, dans ce cas, des objets à notre intuition... »<sup>430</sup>

Il n'empêche qu'en un tel cas l'expérience ne serait pas possible, n'aurait aucune essence et que l'empirisme aurait raison car la philosophie sensualiste pense de manière générale l'expérience comme évidence sensible. En ce sens, elle n'est possible que « grâce à la constitution de notre sensibilité. »<sup>431</sup> Dans le criticisme au contraire, elle « n'est possible que grâce à la constitution de notre entendement, selon laquelle toutes les représentations de la sensibilité sont rapportées de façon nécessaire à une conscience... »<sup>432</sup>

Il faut donc montrer comment s'opère l'unification des moments a priori de la connaissance. Cette recherche s'applique à dégager le fait, l'existence de la connaissance pour s'élever des simples perceptions aux concepts généraux. Le problème a été abordé par deux voies dans un premier temps comme le montre ce passage de la critique : « Je ne connais pas de recherches plus importantes pour l'étude approfondie du pouvoir que nous appelons entendement et pour la détermination des règles et des limites de son usage ... Cette étude qui est poussée un peu profondément, a deux parties. L'une se rapporte aux objets de l'entendement pur, et doit présenter et faire comprendre la valeur objective de ses concepts a priori ; elle rentre donc par là même essentiellement dans mon objet. L'autre se rapporte à l'entendement pur en lui-même, au point de vue de sa possibilité et des facultés de connaissance sur lesquelles il repose ; elle l'étudie, par conséquent, au point de vue subjectif ; or, cette discussion, quoique d'une très grande importance pour mon but principal, ne lui est cependant pas essentielle, parce que la question capitale reste toujours de savoir : que peuvent et jusqu'où peuvent connaître l'entendement et la

---

<sup>430</sup> *Ibid.*, pp. 104-105

<sup>431</sup> *Prolégomènes*, p. 89

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 90

raison indépendamment de l'expérience ? »<sup>433</sup> Il y a donc dans le processus d'objectivation de la connaissance, une déduction subjective et une déduction objective ou transcendantale qui sont, pour le dessein du criticisme, solidaires l'une de l'autre ; car « le système de la critique doit comporter la certitude apodictique »<sup>434</sup> et répondre à l'injonction selon laquelle « tout l'usage spéculatif de notre raison ne s'étend jamais plus loin que les objets d'une expérience possible. »<sup>435</sup> La déduction transcendantale s'impose ; et la critique en sa première édition s'en faisait déjà l'écho lorsqu'elle affirmait que « l'espace et le temps renferment un divers de l'intuition pure a priori ... »<sup>436</sup>. Cela signifie que le divers simple et ponctuel de l'espace pensé, abstraction faite des objets, suppose, pour être compris, d'être d'une « certaine manière, parcouru, assemblé et lié pour en faire une connaissance. »<sup>437</sup> C'est dire qu'à la simple présentation du divers doit s'adjoindre un acte qui en instaure l'effective synthèse possible.

Comme nous pouvons nous en apercevoir, le problème fondamental de la constitution est initialement posé de manière psychologique comme celui de la synthèse que Kant définit comme « l'acte d'ajouter l'une à l'autre diverses représentations et d'en comprendre la diversité dans une connaissance. »<sup>438</sup> La relation du concept à l'intuition pure est la synthèse pure, qui établit l'essence de la connaissance, en la réalisant comme totalité. C'est pourquoi le criticisme affirme encore de la synthèse qu'elle « est ce ... qui réunit ... les éléments constitutifs des connaissances et les unit pour en former un certain contenu ... »<sup>439</sup> en précisant que « la synthèse en général est ... le simple effet de l'imagination, c'est-à-dire d'une fonction de l'âme, aveugle, mais indispensable, sans laquelle nous ne pourrions jamais et nulle part avoir aucune connaissance, mais dont nous n'avons que très rarement conscience. »<sup>440</sup>

Mais qu'en est-il au point de vue transcendantal ?

Le problème transcendantal de la connaissance nous met en présence de deux totalités : les intuitions et les concepts. Or une synthèse n'apparaît nécessaire à

<sup>433</sup> *Ibid.*, pp. 8-9

<sup>434</sup> KANT, *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1990, p. 16

<sup>435</sup> *Ibid.*, p. 17

<sup>436</sup> *Critique de la raison pure*, p. 92

<sup>437</sup> *Ibid.*

<sup>438</sup> *Ibid.*

<sup>439</sup> *Ibid.*

<sup>440</sup> *Ibid.*

l'esprit que s'il est toujours assuré de pouvoir la recommencer. Ainsi, tandis que les synthèses empiriques ne sont pas nécessairement reproductibles eu égard à leur caractère contingent, les synthèses scientifiques comme les synthèses mathématiques et physiques sont indéfiniment reproductibles, à l'image d'une expérience qui confirme une loi. Or pour que la synthèse puisse être pensée comme reproductible, il convient d'assurer sa reproductibilité. Cette opération. Kant la nomme unité de la synthèse. Celle-ci représente le moment proprement conceptuel où la synthèse jusque-là contingente est élevée à la nécessité. Ce moment s'accomplit dans le concept qui fonde l'infinie reproductibilité de la synthèse ; car celle-ci ne devient vraiment universelle, donc une connaissance que lorsqu'elle est par le concept déterminée comme reproductible indéfiniment. Kant résume ce développement en ces termes : « La première chose qui doit nous être donnée pour que la connaissance a priori de tous les objets devienne possible, c'est le divers de l'intuition pure ; la deuxième, c'est la synthèse de ce divers par l'imagination, mais elle ne donne encore aucune connaissance. Ces concepts qui fournissent de l'unité à cette synthèse pure et qui consistent uniquement dans la représentation de cette unité synthétique nécessaire sont la troisième chose indispensable pour la connaissance d'un objet qui se présente, et reposent sur l'entendement »<sup>441</sup>. Ainsi par rapport à la dualité initiale des sources de la connaissance<sup>442</sup> se présente une triplicité, qui amènera Kant à déclarer : « Il y a trois sources primitives ... qui renferment les conditions de la possibilité de toute expérience et qui ne peuvent dériver elles-mêmes d'aucun autre pouvoir de l'esprit ; ce sont les sens, l'imagination et l'esprit ; ce sont les sens. Là-dessus se fondent :

- 1) La synopsis du divers a priori par les sens ;
- 2) La synthèse de ce divers par l'imagination ; enfin
- 3) L'unité de cette synthèse par l'aperception primitive. »<sup>443</sup>

La sphère de la déduction transcendantale se dessine. Il s'agira de montrer comment se réalise l'union du divers de l'intuition empirique et pure et des catégories, qui en tant que concepts, fondatrices des jugements, constituent l'unité des synthèses, c'est-à-dire la constitution des phénomènes comme réalités objectives, au sein de la connaissance saisie dans son unité principielle. Là se dévoile toute l'essence de la philosophie transcendantale du réel saisi comme objet au sein d'un réseau principiel.

---

<sup>441</sup> *Ibid.*, p. 93

<sup>442</sup> *Ibid.*, p. 49

<sup>443</sup> *Ibid.*, pp. 105-106



Cette thèse apparaît comme le dépassement de la perspective psychologique en laquelle le problème de la déduction transcendantale a été posé comme le montre ce passage de la Critique qui, à bien des égards se rapproche de la lettre à Hertz : « Il n'y a pour une représentation synthétique et pour ses objets que deux manières possibles de coïncider, de s'accorder mutuellement d'une façon nécessaire, et pour ainsi dire, de se rencontrer ; ou bien c'est l'objet seul qui rend possible la représentation, ou celle-ci, l'objet... »<sup>444</sup> C'est cette alternative qui conduit à la fameuse question de la lettre à Hertz : « Quel est le fondement sur lequel repose la relation de ce que l'on nomme en nous représentation ? »<sup>445</sup> De là aussi cette question de la critique : « Comment des conditions subjectives de la pensée peuvent-elles avoir une valeur objective ? »<sup>446</sup> Prise comme telle cette question nous écarte du problème de la déduction transcendantale en nous renvoyant à la problématique dogmatique du sujet et de l'objet que dépasse finalement le criticisme en montrant par rapport à ce dualisme que la connaissance comme méthode est première par rapport à l'objet et au sujet qu'elle permet seule de poser. Il faut cependant reconnaître que cette question exprime l'approche psychologique nécessaire du problème de la déduction, elle-même déterminée par la réflexion transcendantale ; et elle doit comme telle être limitée, ne pouvant jamais signifier qu'il s'agit de montrer comment l'objet se ramène au sujet mais seulement que la liaison effective du sujet et de l'objet renvoie au principe suprême de la méthode, qui permet de les poser l'un et l'autre. Le but fondamental de la déduction subjective doit donc être compris comme le passage définitif de l'a priori métaphysique à l'a priori transcendantal, par le dévoilement du principe méthodique qui rend possible comme dérivée et non originaire la dualité du concept et de l'objet. En ce sens même nous pouvons dire que la déduction subjective est le dépassement de la subjectivité. Et la déduction transcendantale subjective, si imparfaite qu'elle puisse être au regard du dessein de la philosophie transcendantale, apparaît néanmoins comme la théorie même qui fonde la distinction finale entre la psychologie et la philosophie transcendantale. Elle permet de ce fait le passage à la déduction transcendantale proprement dite.

Mais qu'est-ce qui fait de la déduction subjective le passage plus ou moins obligé à la déduction transcendantale ?

---

<sup>444</sup> *Ibid.*, p. 104

<sup>445</sup> "Lettre à Marcus Hertz" in *La Dissertation de 1770*, p. 132

<sup>446</sup> *Critique de la raison pure*, p. 105

Elle est rendue nécessaire par deux problèmes importants.

Premièrement cette nécessité est dictée par l'éternel problème de la critique du rapport du concept et de l'objet : « Qu'un concept doive être produit tout à fait a priori et se rapporter à un objet ... c'est ce qui est tout à fait contradictoire. » C'est nous rappeler la grande thèse qui constitue le commencement de la *Critique de la raison pure* et qui dit « que toute notre connaissance débute avec l'expérience. »<sup>447</sup> La déduction transcendantale ne saurait en aucun cas être la réduction de l'expérience à la conscience. Elle doit être comprise comme la démonstration de l'essence transcendantale de l'expérience ; elle doit être saisie comme le fait que l'expérience comme connaissance nécessaire s'enracine dans les catégories en tant qu'unités synthétiques du divers des intuitions, qui sont les formes a priori de la pensée dont procèdent les jugements scientifiques.

Deuxièmement, le criticisme attire notre attention sur le fait suivant : « De quelques sources que viennent nos représentations, qu'elles soient produites par l'influence de choses extérieures ou par des causes internes, qu'elles se forment a priori ou d'une manière empirique, comme phénomènes, elles n'en appartiennent pas moins au sens interne comme modifications de l'esprit et, à ce titre, toutes nos connaissances sont, en définitive, soumises à la condition formelle du sens interne, c'est-à-dire au temps, où elles doivent être toutes ordonnées, liées et mises en rapport. »<sup>448</sup> C'est dire que le problème de l'unité essentielle de la connaissance se ramène à la constitution catégoriale du temps comme forme de toute expérience possible. Kant assigne ce rôle au temps parce que dans le schématisme, il apparaît comme la médiation par où le sensible et l'intelligible s'homogénéisent et qui permet de comprendre comment les concepts purs de l'entendement peuvent s'appliquer aux phénomènes en général. Le temps ainsi compris englobe l'espace et apparaît comme la forme universelle de la matière parce que la diversité sensible nous est donnée dans le temps.

Le problème de la connaissance se ramène donc à celui de la liaison des déterminations du sujet empirique par la catégorie. Par là, nous pouvons dire que c'est la constitution catégoriale du temps comme loi nécessaire de toute expérience possible qui constitue l'objet essentiel de la déduction transcendantale.

---

<sup>447</sup> *Ibid.*, 2<sup>e</sup> éd., p. 31

<sup>448</sup> *Ibid.*, 1<sup>ère</sup> éd., p. 111

Le problème du sens transcendantal de l'objectivité étant défini, nous pouvons poser avec Kant la question de savoir ce qu'est un objet « quand on parle d'un objet correspondant à la connaissance et aussi par la suite, distinct d'elle. »<sup>449</sup> « Cet objet, répond Kant, ne doit être conçu que comme quelque chose en général =X, puisqu'en dehors de notre connaissance nous n'avons rien que nous puissions opposer à cette connaissance comme y correspondant. »<sup>450</sup> Cette structure en fonction de laquelle se définit l'objet n'est rien d'autre que le rapport du sens interne à l'aperception transcendantale. " « Mais ce rapport, explique Kant, n'est autre chose que l'unité nécessaire de la conscience, par suite aussi de la synthèse du divers au moyen d'une commune fonction de l'esprit qui consiste à le lier dans une représentation. Or, comme cette unité doit être considérée comme nécessaire a priori puisque autrement la connaissance serait sans objet, le rapport à un objet transcendantal, c'est-à-dire à la réalité objective de notre connaissance empirique, reposera sur cette loi transcendantale que tous les phénomènes, en tant que par eux doivent nous être donnés des objets, doivent être soumis à des règles de leur unité synthétique qui seules rendent possible leur rapport dans l'intuition empirique ; c'est-à-dire qu'ils doivent être soumis dans l'expérience aux conditions de l'unité nécessaire de l'aperception. »<sup>451</sup> C'est par cette unité que les phénomènes sont intégrés à une structure formant une totalité. Sans cette unité, le cinabre par exemple serait tantôt rouge, tantôt noir, tantôt léger, tantôt lourd ; de même un homme pourrait se transformer en animal ou inversement.<sup>452</sup>

C'est seulement dans leur rapport à l'unité transcendantale de la conscience qui accompagne toutes nos représentations que les phénomènes peuvent acquérir leur relation à l'objet transcendantal, donc leur objectivité.

Quelle est la portée théorique de cette philosophie de l'objectivité ?

Deux conclusions importantes s'imposent.

Premièrement la méthode de détermination du sens interne est en même temps celle du phénomène, et par conséquent elle fonde l'objet (les phénomènes) et le sujet empirique (le sens interne) en montrant ce qui est véritablement objectif, dépassant de ce fait la psychologie c'est-à-dire la déduction en sa perspective subjective. Du coup, est aussi dépassée la conception dogmatique qui, dans le processus de la

---

<sup>449</sup> *Ibid.*, p. 117

<sup>450</sup> *Ibid.*, p. 117

<sup>451</sup> *Ibid.*, p. 123

<sup>452</sup> *Ibid.*, p. 101

connaissance, sépare le sujet et l'objet pour ensuite se demander comment peuvent-ils se relier.

Deuxièmement la méthode de détermination du sens interne est l'aperception transcendantale comme constitution catégoriale du temps ; en effet, l'unité que confère l'aperception à la synthèse de l'imagination s'effectue par les catégories, qui ne sont que les formes de la pensée, et qui, dans le jugement, constituent le moment d'unité. La constitution catégoriale du temps est donc ce qui rend possible l'expérience et en constitue l'essence. Si l'on veut exprimer cette essence on dira qu'elle est l'acte qui pense le temps et celui-ci est l'aperception comme totalisation de tous les moments a priori méthodiques.<sup>453</sup> « L'unité synthétique de l'aperception est donc ainsi le point le plus élevé auquel il faut rattacher tout l'usage de l'entendement, même la logique entière, et, après elle, la philosophie transcendantale. On peut dire que ce pouvoir est l'entendement même. »<sup>454</sup> La déduction subjective trouve son épanouissement et son achèvement dans le dévoilement de l'unité transcendantale.

Cette unité transcendantale consiste dans l'unité de la conscience qui doit pouvoir accompagner toutes nos représentations et présider à leur unification synthétique. Mais cette conscience ne doit pas se confondre avec la conscience empirique. Il ne s'agit pas d'une conscience réelle et existante comme peut l'être en un sens la conscience empirique qui est un phénomène déterminable, mais d'une essence, c'est-à-dire d'une condition transcendantale et logique, qui forme la méthode de la connaissance ; celle-ci ne consiste qu'à exiger au sein du temps constitué l'unification synthétique de tout le divers de la sensibilité ou des phénomènes.<sup>455</sup> Si l'on pense uniquement cette condition transcendantale de l'objectivité comme conscience empirique, on sombre dans le psychologisme et l'on ébauche une philosophie du sujet, auquel seront réduites toutes les représentations. Or le criticisme n'est pas une philosophie du sujet bien que toute subjectivité ne soit pas absente du kantisme.

## **2--La portée théorique de la subjectivité transcendantale.**

---

<sup>453</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, p. 163

<sup>454</sup> *Critique de la raison pure*, p. 111

<sup>455</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, p. 163

« La grande découverte de Kant, affirme paradoxalement Fichte, c'est la subjectivité. »<sup>456</sup> Cette déclaration « peut étonner si l'on pense à la place tenue dans notre tradition philosophique par Socrate, saint Augustin ou Descartes : le premier trouve son inspiration dans le "Connais-toi toi-même de Delphes, le second nous invite à la recherche intérieure... Descartes fait du Cogito et des idées qui lui sont immanentes le point de départ, le point d'appui et le prototype de toute certitude. »<sup>457</sup> Mais il faudra éviter tout réductionnisme qui consisterait à assimiler la subjectivité transcendantale à une philosophie classique du sujet. La subjectivité telle qu'elle apparaît dans le criticisme est l'expression même de la révolution copernicienne de Kant qui constitue la rupture avec toute philosophie immanentiste de la vérité ; car « la réflexion intérieure de la conscience de soi, précise Rousset, conduit toujours à la reconnaissance d'une réalité indépendante du sujet et d'une vérité plus profonde et stable que celle de la conscience ... »<sup>458</sup> La subjectivité que manifeste la philosophie transcendantale ne conduit ni à un idéalisme, ni à une philosophie de l'immanence. Le sujet n'est plus pensé comme un lieu à reconnaître en vue de retrouver un être transcendant, mais plutôt comme un constituant originaire et parfois comme un créateur ; non plus il ne subit la tyrannie de l'expérience. Il en demeure le juge ; il a le pouvoir et le droit d'examiner et d'apprécier les témoignages empiriques pour fonder une certitude objective. C'est dire que le sujet dont il est question dans Kant est un facteur indispensable de l'objectivité du savoir. En d'autres termes, la subjectivité critique est la condition même de possibilité du savoir apodictique. Ce parti pris théorique résulte de la tâche assignée à la philosophie par Kant dès les premières années de sa réflexion critique : « Dans les sciences de la raison pure, la philosophie future est plus critique que dogmatique, recherche du sujet et, par là, possibilité de penser un objet. »<sup>459</sup> L'essence de la subjectivité est dévoilée : elle apparaît comme la condition de la représentation de l'objet en tant que réalité pénétrée de pensée. C'est ce que traduit Rousset quand il dit que « les objets, les lois de la nature et de l'expérience renvoient donc à notre sensibilité et à notre entendement et trouvent dans notre subjectivité leurs conditions de possibilité... »<sup>460</sup> En dernière analyse, ce qui est pensé comme objectif apparaît en fait subjectif parce qu'il comporte les conditions

<sup>456</sup> FICHE cité par ROUSSET : *La doctrine kantienne de l'objectivité*, Paris, Vrin, 1967, p. 21

<sup>457</sup> ROUSSET, *op. cit.*, p. 21

<sup>458</sup> *Ibid.*, p. 21

<sup>459</sup> KANT, *Réflexions sur la philosophie critique*, n° 4465

<sup>460</sup> ROUSSET, *op. cit.*, p. 40

sous lesquelles nous saisissons un objet. Ce qui rend donc possibles la connaissance et l'expérience est, en effet, antérieur à elles et indépendant d'elles. La possibilité de l'objet connu se situe dans un a priori qui renvoie au sujet et révèle la présence de son activité à la source du savoir<sup>461</sup>. « Cet a priori, précise Rousset, qui fonde la science, et cette nécessité que nous pouvons constater, au moins partiellement, dans ses énoncés (les théorèmes et les lois), valent pour les objets connus, sans quoi ils ne se trouveraient ni à la racine, ni au cœur de la connaissance : l'a priori ne peut fonder la science du monde, que si ce monde, comme objet connu, possède une relation nécessaire avec cet a priori ... »<sup>462</sup> La subjectivité révèle que l'objectivité n'est guère la réunion arbitraire de deux termes subjectifs, la sensation et la catégorie, elle n'est non plus la seule adéquation immanente entre les facultés et leurs produits. L'objectivité théorique est la détermination nécessaire de la représentation qui résulte de son appartenance adéquate à l'unité de la conscience de l'être perçu et connu dans son apparaître.<sup>463</sup> L'objectivité théorique ainsi comprise suppose des actes du sujet pour fondements : d'abord, l'activité synthétique, sa forme, la catégorie et le mouvement d'intention vers l'objet qui la définit ;<sup>464</sup> ensuite, l'activité capable de mettre en relation et d'unir le concept et l'intuition : le schématisme. Le mouvement d'objectivation montre qu'« à la racine de la corrélation statique entre le sujet et l'objet, il y a...un perpétuel dynamique constructeur, que mettent spécialement en évidence la place accordée à l'imagination, la définition de l'entendement par la spontanéité et, surtout, l'idée d'une révolution copernicienne faisant graviter l'objet autour du sujet. »<sup>465</sup> La découverte de la subjectivité et la réduction de l'objectivité qui en résulte, ont engendré une philosophie qui fait de la conscience, de ses forces et de l'activité constructrice, par laquelle elle s'affecte elle-même l'élément constitutif de toute détermination d'objet.<sup>466</sup> Elle apparaît comme la dénonciation de la « vacuité logique du je pur »<sup>467</sup> invoquée contre tout idéalisme philosophique.

Pour fonder cette subjectivité critique, il fallait s'élever contre une conception du sujet qui tendait à le murer dans sa substantialité et son intériorité, à le couper dans sa suffisance de l'être des choses extérieures et à l'exiler loin de la conscience

---

<sup>461</sup> *Ibid.*, p. 40

<sup>462</sup> *Ibid.*, pp. 40-41

<sup>463</sup> *Ibid.*, p. 339

<sup>464</sup> *Ibid.*, pp. 67 Sq.

<sup>465</sup> *Ibid.*, p. 341

<sup>466</sup> *Ibid.*, p. 198

<sup>467</sup> *Ibid.*, p. 408

mondaine et empirique que nous nous trouvons être, qu'il s'agît d'un sujet absolu universel ou d'un je personnel pur transcendant au moi sensible. Il fallait combattre toute une tradition dont l'expression achevée, la doctrine leibnizienne de la Monade, dominait alors toute la philosophie rationaliste allemande, et dénoncer le spiritualisme sous ses formes.<sup>468</sup> C'est pourquoi Rousset dit que « la condition nécessaire d'une critique positive de l'objectivité était donc une critique négative de la subjectivité. »<sup>469</sup> A travers cette critique se dévoile le fondement transcendantal de la connaissance dont le sens se précise en ces termes : « Le fondement transcendantal de la connaissance, c'est nous-mêmes, avec notre situation dans le monde, notre passivité sensible et notre relation particulière avec l'être qu'est la conscience ; c'est nous-mêmes avec notre activité, qu'il s'agisse de l'action de nos organes, qui saisissent, manient et perçoivent le réel, ou de l'action de notre esprit, qui observe et se souvient, compare et regroupe, parcourt et unifie, c'est notre existence dans la vie commune et le progrès historique, notre affirmation de nous-mêmes qui nous rapproche de l'idéal d'une connaissance objective parfaite et pour laquelle nous ne disposons que de nos propres forces. »<sup>470</sup> C'est cela la vraie signification de l'idée transcendantale de l'autonomie : elle ne veut pas dire que nous soyons les créateurs de toute notre représentation en restant prisonniers de notre intériorité, mais que, dans notre finitude et dans notre relation avec l'être, nous construisons l'objectivité du réel par nous seuls, sans appui sur aucune transcendance, ni extérieure, ni intérieure, comme simples consciences humaines.

Par la théorie de la subjectivité critique nous comprenons pourquoi Kant s'oppose aux empiristes et réfute particulièrement les thèses de Hume qui voit en l'expérience une simple accumulation de perceptions plus ou moins organisée par l'habitude, l'association, et une activité intellectuelle qui se réduit à des opérations purement analytiques de comparaison. Au regard de la subjectivité transcendantale, l'expérience est l'œuvre du sujet théorique. Comme telle, elle dépasse la simple association de perceptions empiriques. Elle constitue leur unité, par conséquent elle requiert l'intervention d'un principe synthétique sans lequel il n'y aurait jamais que juxtaposition sans lien, chaos et rapsodie.<sup>471</sup> Il n'existe d'expérience pour le sujet que lorsqu'il saisit l'unité de ses représentations dans la conscience de ce qui fait leur

---

<sup>468</sup> *Ibid.*, p. 407

<sup>469</sup> *Ibid.*, p. 407

<sup>470</sup> *Ibid.*, p. 409

<sup>471</sup> *Critique de la raison pure*, p. 161

liaison. La théorie de l'objectivité ainsi comprise constitue le dépassement de la problématique du sujet et de l'objet, tandis qu'elle fait voir comment les conditions qui permettent de constituer en une totalité nécessaire les représentations, sont aussi les lois permettant d'élever les phénomènes à la dignité d'objets en les fondant dans la connaissance. Les lois de l'objet sont même temps les lois de la connaissance et l'on peut même dire que l'essence de la connaissance est aussi l'essence de l'être. C'est en ce sens qu'il faut comprendre cette déclaration de Kant lorsqu'il dit : « Que la nature doive se régler sur notre principe subjectif d'aperception et même qu'elle doive en dépendre par rapport à sa conformité aux lois, c'est ce qui paraît aussi absurde qu'étrange. Mais si l'on réfléchit que cette nature n'est en soi qu'un ensemble de phénomènes, que par suite elle n'est pas une chose en soi mais simplement une multitude de représentations de l'esprit, on ne s'étonnera plus de la voir simplement dans le pouvoir radical de toute notre connaissance, l'aperception transcendantale, dans cette unité qui seule lui permet d'être un objet de toute expérience possible, c'est-à-dire une nature et l'on comprendra, par cette raison même que nous puissions connaître cette unité a priori et, par suite, comme nécessaire... »<sup>472</sup> C'est donc la connaissance qui, d'après ses lois a priori, constitue la nature c'est-à-dire l'ensemble des phénomènes comme objectivité. L'entendement n'est plus alors un simple pouvoir de se faire des règles par la comparaison des phénomènes, il devient législation pour la nature.<sup>473</sup> L'entendement prescrit les lois suivant lesquelles, la nature se saisit comme objectivité, mais ne constitue pas pour autant la source de la nature. Il n'est que la législation pour une expérience possible. Cela signifie qu'à l'intérieur de l'unité formelle constituée par les lois issues des unités catégoriales des synthèses de l'entendement, plusieurs structures empiriques de l'expérience sont possibles. C'est pourquoi Kant écrit : « Sans doute, des lois empiriques, comme telles, ne peuvent pas plus tirer leur origine de l'entendement pur que la diversité incommensurable des phénomènes ne peut être suffisamment comprise par la forme pure de l'intuition sensible ».<sup>474</sup> Le pouvoir législateur de l'entendement ne peut occulter la distinction de l'analogie universelle d'une expérience possible et l'analogie particulière qui est la structure empirique de la nature parce que « nous trouvons ... dans les fondements de la possibilité d'une expérience...quelque chose de

---

<sup>472</sup> *Critique de la raison pure*, 1<sup>ère</sup> éd. P. 128

<sup>473</sup> *Critique de la raison pure*, P. 142

<sup>474</sup> *Ibid.*, P. 143



nécessaire...»<sup>475</sup> et dans la structure empirique de la nature, un « certain ordre de la nature en ces règles particulières, qui ne peuvent être connues qu'empiriquement et qui sont contingentes par rapport à l'entendement. »<sup>476</sup>

En montrant ainsi que l'entendement est la source de la connaissance de la nature, mais non la création de la nature, Kant dépasse le dogmatisme et le scepticisme. En effet la thèse dogmatique du rationalisme logiciste de la vérité est dépassée parce qu'elle ne fonde la connaissance que sur le principe de non-contradiction du jugement analytique. Les vérités de la raison fondent alors les vérités de fait et le monde sensible tire son principe du monde intelligible. *La Dissertation de 1770* avait d'ailleurs réfuté ce monisme métaphysique.<sup>477</sup> Quant au scepticisme, il a été réfuté par la découverte des jugements synthétiques a priori. En gommant les principes sur lesquels l'ontologie classique et l'empirisme ont fondé l'apodicticité du savoir, la philosophie transcendante trouve « comme conditions nécessaires et suffisantes de la connaissance objective l'homme mondain et social, ses facultés et son histoire. »<sup>478</sup> En clair, le fondement transcendantal de la connaissance, c'est nous-mêmes.

Mais en tant que sujets théoriques que pouvons-nous connaître et jusqu'où peut s'étendre notre pouvoir de connaître ? Tel est le problème à travers lequel apparaît le projet épistémologique du criticisme.

## **B- Le Projet épistémologique du criticisme kantien**

### **1- La réévaluation du pouvoir de la raison**

La structure de la *Critique de la raison pure* qui, en quelque sorte expose l'histoire de la chose en soi, apparaît comme le procès de la raison pure spéculative. De la chose en soi de l'Esthétique transcendante, au noumène de l'Analytique transcendante, comme nous l'avions précédemment montré, le champ de la connaissance est délimité et la raison, asservie aux lois de la connaissance scientifique, fonde l'essence transcendante de l'expérience. Précisément dans l'unité de la catégorie et de l'intuition sensible se constitue la possibilité et donc le fait de l'expérience. Cette unité élève les simples réalités phénoménales données dans la sensibilité au rang d'une loi et leur confère ainsi l'authentique réalité objective. Sans

<sup>475</sup> KANT (E.), *Critique de faculté de juger*, trad. Philonenko, Paris, Vrin, 1965, p. 30

<sup>476</sup> *Ibid.*, p. 32

<sup>477</sup> KANT, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne*, op. cit., pp. 72 Sq

<sup>478</sup> ROUSSET, op. cit., p. 409

référence à l'intuition sensible, les catégories ont bien une signification transcendante puisqu'elles expriment les divers modes de la pensée en général ; mais elles sont privées de tout usage, parce qu'il n'y a pas d'usage transcendantal, l'objet faisant ici tout à fait défaut. Dans ces conditions, objectivité signifie : liaisons des phénomènes dans les séries causales déterminées par des lois. Kant pouvait alors écrire : « Notre raison n'est pas, en quelque sorte, une plaine d'une étendue infinie et dont on ne connaisse les bornes que d'une manière générale ; elle doit plutôt être comparée à une sphère dont le rayon peut être trouvé par la courbe de l'arc à sa surface (par la nature des propositions synthétiques a priori) et dont le contenu et les limites peuvent être déterminés par là avec certitude. En dehors de cette sphère (le champ de l'expérience), il n'y a plus d'objet pour elle, et même les questions concernant ces prétendus objets ne se rapportent qu'à des principes subjectifs d'une détermination universelle des rapports qui peuvent se présenter, dans les limites de cette sphère, entre les concepts de l'entendement. »<sup>479</sup>

Mais faut-il le souligner, l'expérience ainsi comprise apparaît inachevée et contingente ; et elle l'est tant au point de vue de la matière que de la forme. En effet, elle est inachevée au point de la matière parce que toute explication d'un phénomène, toute solution apportée à un problème cache en soi une nouvelle question comme nous l'apprend l'histoire des sciences essentiellement caractérisées par « un devenir imprévisible se traduisant par l'apparition de nouveaux principes, par l'ébranlement de certains autres, bref par des transformations qui modifient à chaque instant la position des problèmes »<sup>480</sup> ; et l'on doit nécessairement opposer la chose scientifiquement déterminée, mais conditionnée et dont toutes les conditions n'ont pas encore été dévoilées, à la chose en soi ou inconditionnée c'est-à-dire constituant une connaissance achevée et complète. La chose en soi ainsi comprise est l'idée d'une connaissance inconditionnée et complète et devient de ce fait un problème. Kant explique : « Lorsqu'on nomme une idée on dit beaucoup par rapport à l'objet (comme objet de l'entendement pur), mais on dit très peu par rapport au sujet (c'est-à-dire relativement à sa réalité sous des conditions empiriques), précisément parce que l'idée, comme concept d'un maximum, ne peut jamais être donnée in concreto de manière adéquate. Or, comme c'est là tout le but que poursuit proprement la raison

<sup>479</sup> *Critique de la raison pure*, p. 520

<sup>480</sup> PIAGET (G.), « Nature et méthodes de l'épistémologie » in *Logique et Connaissance scientifique*, Paris, Gallimard, 1967, Coll. La Pléiade, p. 42

dans son usage simplement spéculatif, et que, si l'on ne fait qu'approcher d'un concept, sans pouvoir l'atteindre jamais dans l'exécution, cela revient à manquer ce concept entièrement, on dit d'un concept de ce genre qu'il n'est qu'une idée. Ainsi on peut dire que la totalité absolue de tous les phénomènes n'est qu'une idée ; car, comme nous ne pourrions jamais la réaliser dans une image, elle reste un problème sans aucune solution.»<sup>481</sup> Cependant si l'on considère toute loi obtenue dans l'expérience, en se plaçant cette fois au point de vue de la forme, on s'apercevra qu'en tant que loi empirique, elle n'est elle-même qu'une loi contingente obtenue par simple démarche inductive. Pour rompre avec la contingence de l'expérience, l'on entrevoit alors l'idée d'une nature qui ne pourrait être ordonnée par des lois empiriques. Ainsi « s'il y avait entre les phénomènes ... une diversité si grande... que l'entendement humain le plus pénétrant ne pût trouver, en les comparant les uns aux autres la moindre ressemblance (c'est là un cas qu'on peut bien concevoir) il n'y aurait alors place pour la loi logique des espèces,... il n'y aurait plus de concepts empiriques, ni par conséquent d'expérience possible ».<sup>482</sup>

En concevant un tel monde, l'entendement glisse vers des illusions où les catégories reçoivent une extension négative car elles « s'étendent plus loin que l'intuition sensible en ce qu'elles pensent des objets en général sans considérer la manière particulière (de la sensibilité) dont ils peuvent être donnés.»<sup>483</sup> « Notre entendement reçoit de cette manière une extension négative, c'est-à-dire qu'il n'est pas limité par la sensibilité, mais qu'il la limite plutôt en appelant noumènes les choses en soi (prises autrement que phénomènes.) »<sup>484</sup> La modeste analytique de l'entendement se trouve ainsi ruinée par l'Orgueilleuse Ontologie<sup>485</sup> qui nous emmène au-delà du pays de la vérité où apparaît le véritable empire de l'illusion, siège des apparences que dénonce la dialectique transcendantale.

Quelles sont la valeur principielle de la dialectique transcendantale et la fonction épistémologique de la critique des apparences transcendantales ?

Après avoir justifié la science de Newton en montrant les fondements théoriques de la connaissance scientifique, et indiqué comment l'entendement ne pouvait connaître que dans les limites déterminées par le schématisme, Kant devait

---

<sup>481</sup> *Critique de la raison pure*, p. 270

<sup>482</sup> *Critique de la raison pure*, pp. 458-459

<sup>483</sup> *Ibid.*, p. 228

<sup>484</sup> *Ibid.*, p. 229

<sup>485</sup> *Critique de la raison pure*, p. 222

ériger la Critique en un tribunal condamnant les prétentions illégitimes de la métaphysique.<sup>486</sup> Ainsi se justifie le devoir de la philosophie qui « était de dissiper l'illusion provenant d'un malentendu, au risque même de réduire à néant une illusion si fort prisée et si choyée. »<sup>487</sup> C'est pourquoi « la Critique est obligée de prévenir une fois pour toutes, par l'examen approfondi des droits de la raison spéculative, le scandale que doivent causer tôt ou tard, même pour le peuple, les disputes où s'engagent inévitablement les métaphysiciens et, en tant que tels, enfin, beaucoup de théologiens sans critique et qui finissent par fausser leurs doctrines. La critique peut seule couper dans leurs racines le matérialisme, le fatalisme, l'athéisme, l'incrédulité des libres penseurs, le fanatisme, la superstition, fléaux qui peuvent devenir nuisibles à tout le monde, enfin l'idéalisme et le scepticisme... »<sup>488</sup>

Cette critique est rendue nécessaire, avons-nous dit, par la nature même de la raison, siège de l'apparence. Mais comment s'explique cette nature paradoxale de la raison ? Quelle est la nature de l'apparence que dénonce la dialectique transcendantale comme examen des illusions de la raison ?

L'apparence transcendantale se distingue nettement de l'apparence logique qui « résulte uniquement d'un défaut d'attention à la règle logique. »<sup>489</sup> La dialectique transcendantale comme logique de l'apparence est de ce fait l'antipode de l'analytique qui est une logique de la vérité. Il faudra cependant distinguer différents types d'apparences dont l'apparence empirique. L'apparence empirique, par exemple les illusions d'optique, procède de l'influence de l'imagination sur l'entendement, et elle se surmonte facilement. Mais l'apparence transcendantale est beaucoup plus tenace. « La cause en est qu'il y a dans notre raison des règles essentielles et des maximes relatives à son usage qui ont tout à fait l'apparence de principes objectifs et qui font prendre la nécessité subjective d'une liaison de nos concepts, exigés par l'entendement, pour une nécessité objective de la détermination des choses en soi. C'est là une illusion qu'il nous est impossible d'éviter. »<sup>490</sup> En clair, ces règles et ces maximes ont tout à fait l'apparence de principes que nous sommes sans cesse portés à transformer en choses.<sup>491</sup> Nous sommes donc victimes d'une illusion née d'un processus dialectique de réification de l'idée au sens platonicien du terme. En effet

---

<sup>486</sup> *Ibid.*, p. 6

<sup>487</sup> *Ibid.*, p. 7

<sup>488</sup> *Ibid.*, p. 26

<sup>489</sup> *Ibid.*, p. 253

<sup>490</sup> *Ibid.*, p. 258

<sup>491</sup> *Ibid.*, p. 253

« Platon remarquait fort bien que notre faculté de connaissance éprouve un besoin beaucoup plus élevé que celui d'épeler simplement des phénomènes, suivant les lois de l'unité synthétique, pour pouvoir les lire comme expérience, et que notre raison s'élève naturellement à des connaissances trop hautes pour qu'un objet que l'expérience est capable de donner puisse jamais y correspondre, mais qui n'en ont pas moins leur réalité et ne sont nullement de simples chimères. »<sup>492</sup> La connaissance qui procède de ce processus tient du concept mais n'est pas un simple concept.<sup>493</sup> Ainsi la dialectique, en tant qu'illusion transcendantale, relève d'un processus de réification de l'Idée transcendantale qui consiste à remplir les lacunes de notre raison avec des paralogismes de la raison en transformant en choses ses pensées et en les hypostasiant, ce qui donne naissance à une science imaginaire aussi bien du côté de celui qui affirme que de celui qui nie, chacun d'eux prétendant savoir quelque chose d'objets dont nul homme n'a de concept ou convertissant en objets ses propres représentations tournant ainsi dans un cercle éternel d'équivoques et de contradictions.<sup>494</sup>

Cependant les idées ne sont pas dépourvues d'utilité. Elles jouent un rôle actif surtout dans tout ce qui est pratique en servant de « fondement à tout progrès vers la perfection morale. »<sup>495</sup> Par exemple « qu'un homme n'agisse jamais d'une manière adéquate à ce que contient l'idée pure de la vertu, cela ne prouve pas qu'il y ait dans cette notion quelque chose de chimérique. Cela n'empêche pas en effet, que tout jugement sur la valeur ou le manque de valeur morale ne soit possible qu'au moyen de cette idée »<sup>496</sup> qui devient ainsi un objet d'évaluation. Dans l'ordre scientifique même l'on recourt à des idées similaires c'est-à-dire à des idées irréalisables sous leur forme propre pour expliquer les objets. Les idées deviennent alors des modèles actifs de réalités sensibles. De l'utilité donc de ses maximes de la raison, nul ne saurait douter : d'une part elles permettent d'orienter l'entendement, et d'autre part d'unifier les lois qu'il a découvertes. C'est ce qui explique la différence entre l'entendement comme faculté d'épeler en concept le divers sensible et la raison en tant que pouvoir de ramener à l'unité les règles de l'entendement au moyen de principes.<sup>497</sup>

---

<sup>492</sup> *Ibid.*, p. 263

<sup>493</sup> BOUTROUX, *op. cit.* p. 159

<sup>494</sup> *Critique de la raison pure*, p. 319

<sup>495</sup> *Critique de la raison pure*, p. 264

<sup>496</sup> *Ibid.*, p. 264

<sup>497</sup> *Ibid.*, pp. 387 Sq.

Mais nous avons un invincible penchant à réaliser et à considérer comme des lois absolues des principes d'orientation de notre raison. Nous sommes même portés à croire que ces maximes de la raison peuvent par elles-mêmes, abstraction faite des conditions de l'intuition, fournir des connaissances et nous en faisons en ce moment-là un usage non plus transcendantal, mais transcendant. Telle est l'illusion que crée « l'apparence transcendantale qui influe sur des principes dont l'usage n'est jamais appliqué à l'expérience, auquel cas nous aurions du moins une pierre de touche pour vérifier leur valeur, mais qui nous entraîne nous-mêmes, malgré tous les avertissements de la critique, tout à fait en dehors de l'usage empirique des catégories, et nous abuse avec l'illusion d'une extension de l'entendement pur. »<sup>498</sup> C'est ainsi que la raison dépasse les limites des déterminations empiriques ; et comme dans ces conditions, elle fait abstraction de toute intuition, donc de tout contenu de la connaissance, elle se ramène à une simple puissance logique c'est-à-dire à un usage de la logique formelle. Nous savons non seulement que le concept est vide sans intuition mais que la logique formelle ne peut fonder que des jugements analytiques ; et l'ambition de la raison étant d'élaborer des connaissances par le simple usage de la logique formelle ou générale, elle va, dans son illusion, tenir pour synthétiques des opérations purement analytiques.

Réalisation des maximes, confusion des jugements analytiques avec les jugements synthétiques, tels sont les premiers signes par lesquels la raison apparaît comme le lieu de l'apparence transcendantale. L'usage de la logique formelle comme organon est certainement l'aspect le plus grave parce que c'est là que se manifeste l'illusion dans toute sa ténacité. Puisque la logique formelle fait abstraction de tout contenu et de toute intuition, la raison cherchera à faire couvrir le concept. Elle cherchera en s'appuyant sur le seul concept à déterminer l'existence en méprisant les conditions temporelles.

« Encouragée par une telle preuve de la force » et « la passion de pousser plus loin », la raison « ne voit plus de limite. »<sup>499</sup> Comme la colombe légère, lorsque, dans son vol libre, elle fend l'air dont elle sent la résistance, la raison « s'imagine qu'elle réussirait bien mieux encore dans le vide. »<sup>500</sup> Emportée ainsi par le navire de l'illusion métaphysique, elle gomme la distinction principielle entre connaître et

---

<sup>498</sup> *Ibid.*, p. 252

<sup>499</sup> *Critique de la raison pure*, 1<sup>ère</sup> éd. p. 36

<sup>500</sup> *Ibid.*, p. 36

penser oubliant que la connaissance se constitue dans l'unité synthétique des catégories comme formes de la pensée, et des intuitions et non dans le mouvement des Idées transcendantales qui déploie l'horizon de la raison. Ainsi la raison s'expose à l'illusion métaphysique que nous pouvons mieux saisir en nous plaçant dans le cadre du raisonnement même de la raison.

En effet nous devons tracer une ligne de partage entre l'usage logique de l'entendement et l'usage de la raison. L'usage logique de l'entendement ou le raisonnement d'entendement consiste à conclure d'un jugement à un autre sans passer par la médiation d'un tiers jugement. De l'affirmation : « tous les hommes sont parlants », l'entendement peut dégager cette autre proposition : « rien de ce qui n'est parlant n'est homme. » Le raisonnement de raison<sup>501</sup> est d'une toute autre nature. Il a depuis longtemps été saisi par les logiciens dans l'opposition des raisonnements médiats et immédiats.<sup>502</sup> « Le raisonnement médiateur, dit Niamkey, consiste à prendre pour objets des concepts et à parvenir, grâce à des enchaînements logiques, à la conscience de la nécessité de propositions établies a priori. Ainsi, que dans un triangle c'est-à-dire dans une figure limitée par trois lignes droites, il y ait trois angles, on le connaît immédiatement. Mais que la somme de ces angles soit égale à deux droits (= 180°), cette connaissance n'est obtenue que par une conclusion, c'est-à-dire qu'elle est procurée a priori et par concepts... »<sup>503</sup> Le raisonnement de raison, en tant que raisonnement médiateur est constitutif de trois jugements : « Tous les quadrupèdes sont mammifères » – « Tous les ruminants sont quadrupèdes » – alors « tous les ruminants sont mammifères ». En langage aristotélicien, c'est une syllogistique. Au fait, comment procédons-nous dans cette inférence rationnelle?<sup>504</sup> « Je connais, dit Kant, d'abord une règle (major) par l'entendement ; ensuite je subsume une connaissance à la condition de la règle (minor), au moyen de la faculté de jugement. Enfin, je détermine ma connaissance par le prédicat de la règle (conclusion) et, par conséquent, a priori par la raison. »<sup>505</sup> Le progrès de la raison s'effectue indépendamment de toute expérience c'est-à-dire a priori par le raisonnement. La validité du raisonnement consiste dans sa rigueur car dans cette démarche la raison ramène grâce à la soumission de la conclusion sous la mineure, la proposition particulière à la majeure

<sup>501</sup> *Ibid.*, p. 257

<sup>502</sup> *Ibid.*, p. 256

<sup>503</sup> NIAMKEY ( K.), "Les images éclatées de la dialectique" in *Annales des Lettres, Arts, et Sciences Humaines*, Université d'Abidjan, N° hors série, 1991, pp. 40-41

<sup>504</sup> *Critique de la raison pure*, p. 257

<sup>505</sup> *Ibid.*, p. 257

et elle saisit « le particulier dans le général. »<sup>506</sup> L'essence de l'inférence rationnelle est donc déterminée par la nature du rapport de la connaissance à sa condition. Le souci majeur de la raison dans ce procédé discursif qui consiste en fin de compte dans la détermination d'une connaissance par la subsomption de sa condition à une règle donnée, est de « ramener à un très petit nombre de principes (de conditions générales) la grande variété des connaissances de l'entendement et à y opérer ainsi l'unité la plus haute. »<sup>507</sup> En procédant de la sorte, la raison dépasse l'entendement dont les connaissances sont toujours asservies aux conditions contingentes de l'expérience. Ce débordement de la raison est motivé par l'exigence d'une conclusion absolue, d'une perfection qui consiste dans une fonction d'unité. Au lieu de s'en tenir à la série des jugements instituée par l'entendement, qui ne livrent jamais que des contenus conditionnés, comme une cause dans une liaison de phénomènes, la raison prétendra saisir la cause inconditionnée susceptible de rendre compte de la possibilité de cette série causale. L'exigence d'unité rationnelle qui justifie l'usage transcendant de la raison poussera celle-ci à admettre que « si le conditionné est donné, il faut que soit donnée aussi toute la série des conditions subordonnées, série qui, par suite, elle-même, est inconditionnée. »<sup>508</sup> En clair, « l'usage transcendant de la raison pure consiste à pousser au-delà de ses limites, l'usage logique de cette faculté à savoir par exemple : chercher, face à tout jugement, la condition de ce jugement, pour la subsumer à une règle qui elle-même sera soumise à la même recherche de condition et cela aussi loin que possible. »<sup>509</sup> Et comme le précise Kant lui-même, le principe de l'usage logique de la raison en général consiste donc à « trouver pour la connaissance conditionnée de l'entendement, l'inconditionné qui en achèvera l'unité. »<sup>510</sup>

Mais quel crédit théorique peut-on accorder à ce mouvement dialectique de la raison ?

Pour bien cerner le problème, examinons les « trois sortes de raisonnements de raison, à savoir les catégoriques, les hypothétiques et les disjonctifs »<sup>511</sup> dans lesquels la raison manifeste son désir d'atteindre la condition dernière de toute chose conditionnée.

---

<sup>506</sup> *Ibid.*, p. 225

<sup>507</sup> *Ibid.*, p. 258

<sup>508</sup> *Ibid.*, p. 259

<sup>509</sup> NIAMKEY (K.), "Les images éclatées de la dialectique" in *Annales des Lettres, Arts et Sciences Humaines*, Université d'Abidjan, N° hors série, 1991, p. 44

<sup>510</sup> *Critique de la raison pure*, p. 259

<sup>511</sup> *Ibid.*, p. 257



a- Le syllogisme catégorique comme siège des paralogismes transcendants

L'illusion transcendantale naît de raisonnements spécifiques. Contrairement aux raisonnements de l'entendement qui contiennent des prémisses empiriques, ceux de la raison pure en sont dépourvus. Des prémisses du raisonnement de raison, nous concluons de quelque chose à quelque chose d'autre dont nous n'avons aucun concept et à laquelle nous attribuons cependant une réalité objective « par une apparence inévitable. »<sup>512</sup> Les raisonnements sont baptisés du nom de « sophismes »<sup>513</sup>, pas au sens du formalisme logique, mais de sophismes transcendants parce que ce sont des sophistications, non pas de l'homme mais de la raison pure elle-même,<sup>514</sup> eu égard à « l'inévitable apparence »<sup>515</sup> qu'ils provoquent. C'est d'ailleurs ce que révèlent les paralogismes de la raison pure.

Les paralogismes apparaissent comme la conclusion erronée que nous tirons du raisonnement sur le sujet psychologique ; en effet, l'idée transcendantale qui est le fondement même des paralogismes transcendants est celle de l'Âme. Cette idée se rapporte au problème de la relation de nos représentations au sujet qui le supporte.<sup>516</sup> Comme toute idée transcendantale obsédée par l'hypostase, les « Idées psychologiques »<sup>517</sup> exigent comme support de nos représentations un être substantiel c'est-à-dire un sujet absolu. Elles prétendent nous faire connaître la nature absolue de l'âme, dépasser la connaissance de ses fonctions, de son activité pour ce qu'elle est en soi. « Or, dit Kant, la psychologie rationnelle est réellement une entreprise de ce genre, car si le moindre élément empirique de ma pensée, si quelque perfection particulière de mon état interne se mêlait aux principes de connaissance de cette science, elle ne serait plus une psychologie rationnelle, mais une psychologie empirique. »<sup>518</sup>

Comment s'organise le raisonnement de cette prétendue science ?

---

<sup>512</sup> *Critique de la raison pure*, p. 277

<sup>513</sup> *Ibid.*

<sup>513</sup> *Ibid.*

<sup>514</sup> *Ibid.*

<sup>515</sup> *Ibid.*

<sup>516</sup> NIAMKEY, *op. cit.*, p. 46

<sup>517</sup> *Prolegomènes*, p. 108

<sup>518</sup> *Critique de la raison*, p. 279

Le point de départ de la démarche de la psychologie rationnelle est le cogito cartésien dont elle cherche à établir le sens transcendantal.<sup>519</sup> En d'autres termes, le texte unique de la psychologie rationnelle est le "Je pense",<sup>520</sup> posé non pas comme une simple condition logique de la connaissance, mais comme réalité saisissable a priori, coupée de toute condition empirique.

Kant y voit un paralogisme c'est-à-dire un vice radical qui domine tous les procédés de la psychologie rationnelle. Voici en substance le syllogisme dont la critique dénonce le paralogisme : « Tout ce qui pense est. Or je pense. Donc je suis. » Ce raisonnement syllogistique apparemment rigoureux est un paralogisme non pas logique mais transcendantal. Il faut donc distinguer les deux types de paralogisme : « Le paralogisme logique, précise Niamkey, consiste dans la fausseté de la forme d'un raisonnement alors que le paralogisme transcendantal présente la forme d'un raisonnement rigoureux fondé sur le principe transcendantal qui nous fait conclure fausement quant à la forme et malgré la forme. »<sup>521</sup> C'est un raisonnement qui entraîne une illusion inévitable.<sup>522</sup> Comme tel, il apparaît comme un raisonnement non pas vicié mais vicieux.<sup>523</sup> En l'examinant nous constatons que dans ce syllogisme à quatre termes, le moyen terme "pensée" est pris en deux sens différents dans les principes et dans l'application l'application qu'on en fait.<sup>524</sup> Quand dans la majeure, nous disons : ce qui pense est, nous voulons dire : ce qui en soi pense, ce qui absolument est un être pensant. Dans la mineure, "je pense" veut dire : je me connais comme pensant, je suis pour moi, un être pensant. En clair, dans la majeure, il est question d'un « sujet absolu alors que dans la mineure, il n'est question que du sujet logique ou du véhicule de toutes les catégories. »<sup>525</sup>

La conclusion est illégitime car si dans toute pensée le "je" ou le "moi" est toujours sujet déterminant du rapport qui constitue le jugement, il ne signifie pas un sujet absolu, c'est-à-dire un être subsistant en soi, mais un sujet logique permanent de la pensée, et non pas un être permanent.<sup>526</sup> « C'est dire que l'application des

---

<sup>519</sup> NIAMKEY, *op. cit.*, p. 46

<sup>520</sup> *Critique de la raison pure*, p. 279

<sup>521</sup> NIAMKEY, *op. cit.*, p. 47

<sup>522</sup> *Critique de la raison pure*, p. 278

<sup>523</sup> *Ibid.*, p. 278

<sup>524</sup> NIAMKEY, *op. cit.*, p. 47

<sup>525</sup> *Critique de la raison pure*, p. 282

<sup>526</sup> *Ibid.*, p. 284

catégories au "moi" est une opération purement logique qui n'a pas de valeur objective car il n'y a pas d'intuition du moi en dehors de sa signification logique. »<sup>527</sup>

A travers les paralogismes transcendants, l'on perçoit les intentions de la psychologie rationnelle. Elle s'efforce en effet d'appliquer au sujet pensant les catégories susceptibles de faire de lui une réalité objective. Ainsi ces catégories le font concevoir comme :

-âme-substance

-âme réelle et simple

-âme dans le temps ou identique

-âme possédant une existence distincte de celle des choses matérielles.<sup>528</sup>

Dans les quatre paralogismes<sup>529</sup> de la psychologie rationnelle, il y a un « méusage »<sup>530</sup> des catégories dont les conditions d'application ne sont pas respectées.

Dans le premier paralogisme dont une approche critique a été faite, l'inférence consiste à conclure à la substantialité de l'âme ou du moi à partir du principe rationnel de sujet absolu posé comme substance selon le raisonnement dialectique suivant : « Ce qui est sujet absolu est une substance ; or le moi est sujet absolu, donc le moi est une substance. »<sup>531</sup> Comme nous l'avons souligné, le moyen terme "sujet absolu" n'a pas le même sens dans les prémisses. Dans la mineure par exemple, il n'est question que du moi comme « sujet latent de toutes mes propositions. »<sup>532</sup> Il n'y a qu'un sujet logique qu'on ne peut prendre pour sujet absolu en vertu même des conditions d'application de la catégorie de substance et de ses dérivés comme la permanence qui dans l'impossibilité de s'appliquer directement aux intuitions « requiert un schème assurant la fonction balistique et indicatrice de son emploi légitime. »<sup>533</sup> Mais le schème de la substance, c'est la permanence dans le temps qui permet de subsumer un phénomène sous le concept de substance. La substance implique la simultanéité qui trouve sa condition dans l'espace. Il s'ensuit que seul ce qui est dans l'espace peut être affecté du schème de permanence. Or au regard du criticisme les problèmes

---

<sup>527</sup> NIAMKEY, *op. cit.*, p. 47

<sup>528</sup> *Ibid.*, p. 47

<sup>529</sup> *Critique de la raison pure*, PP. 282 Sq.

<sup>530</sup> NIAMKEY, *op. cit.*, p. 47

<sup>531</sup> NIAMKEY, *op. cit.*, p. 48

<sup>532</sup> BOUTROUX, *op. cit.*, p. 172

<sup>533</sup> NIAMKEY, *op. cit.*, p. 48

psychiques ne sont donnés que dans le sens interne, donc dans le temps et nullement dans l'espace. Ils ne peuvent, de ce fait, comporter aucun schème de permanence.<sup>534</sup>

Ainsi fonctionnent tous les paralogsismes de la psychologie rationnelle. Le principe du moi pris pour le fondement de toute pensée en général c'est-à-dire pour la condition formelle de toute pensée, est hypostasié grâce à une synthèse des conditions de la pensée en général comme une unité inconditionnée analogiquement posée comme un objet réel en soi<sup>535</sup>.

La critique de la psychologie rationnelle requiert aux yeux de Kant un intérêt théorique capital car « ce serait une grosse pierre d'achoppement, et ce serait même la seule contre toute notre Critique, s'il était possible de prouver a priori que tous les êtres pensants sont en soi des substances simples et qu'à ce titre, (par conséquent ce qui est une suite du même argument), ils comportent inséparablement avec eux la personnalité, et qu'ils ont conscience de leur existence séparée de toute matière. Car de cette manière nous aurions fait un pas en dehors du monde sensible, nous serions entrés dans le champ des noumènes... En effet la proposition : "Tout être pensant, comme tel, est une substance simple", est une proposition synthétique a priori, puisque, d'abord, elle dépasse le concept qui lui sert de principe et qu'elle ajoute à la pensée en général le mode d'existence, et qu'ensuite elle joint à ce concept un prédicat celui de la simplicité qui ne peut être donné dans aucune expérience. »<sup>536</sup> Si les thèses de la psychologie rationnelle étaient apodictiquement fondées, la science de l'Âme serait, pour la philosophie transcendante, la pierre d'achoppement, la seule d'ailleurs qu'elle ait à redouter parce qu'on aurait prouvé a priori par là que tous les êtres pensants sont en soi des substances simples, et que par conséquent ils ont conscience de leur existence comme séparée de toute matière. On prouverait ainsi que l'homme peut faire au moins un pas en dehors du monde sensible. Et dès lors, qui pourrait lui interdire d'étendre de plus en plus ses conquêtes dans le champ du suprasensible ?

Si la psychologie rationnelle s'imposait comme connaissance positive, toute la philosophie transcendante de l'objectivité serait battue en brèches par l'orgueil spéculatif de la raison et la Critique de la raison pure « serait renversée »<sup>537</sup> pour plusieurs raisons. Premièrement la thèse de l'Esthétique transcendante selon laquelle

<sup>534</sup> NIAMKEY, *op. cit.*, p. 48

<sup>535</sup> *Critique de la raison pure*, p. 321

<sup>536</sup> *Ibid.*, 2<sup>e</sup> éd. pp. 287-288

<sup>537</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, p. 240

« la nature des objets en eux-mêmes ..., abstraction faite de la réceptivité de notre sensibilité... nous demeure tout à fait inconnue »<sup>538</sup> devrait être abandonnée. Secondement l'acquis de la Dédution transcendantale qui développait la thèse « du rapport de l'entendement à la sensibilité et, au moyen de celle-ci, à tous les objets de l'expérience »<sup>539</sup> serait purement et simplement annulé. De même, troisièmement il faudra récuser les conclusions de l'Analytique des principes montrant que « la possibilité de l'expérience est ce qui donne une réalité objective à toutes nos connaissances a priori. »<sup>540</sup> Le triomphe de la psychologie rationnelle quant à sa théoricité serait même le retour au rationalisme dogmatique de type wolffien car il faudrait accorder avec l'ontologie classique que l'existence n'est que le complément de la possibilité logique. Et par conséquent admettre que la pensée enveloppe le réel. Si de la pure pensée du sujet logique il y avait une possibilité d'admettre la substantialité du moi, les jugements synthétiques a priori seraient possibles en dehors de l'expérience. Ainsi tout l'édifice du criticisme s'écroulerait. C'est pourquoi, Kant, dans l'idéalisme transcendantal, réfute définitivement la substantialité du moi par la critique du quatrième paralogisme transcendantal.<sup>541</sup>

Nous remarquons maintenant que Kant a bien des raisons de redouter la psychologie rationnelle comme pierre d'achoppement de la Critique. Admettre les thèses de la psychologie rationnelle reviendrait à signer la mort même de la philosophie critique. Nous comprenons aussi pourquoi le destin de la philosophie critique passe par la dénonciation des paralogismes qui dominent tous les procédés de la psychologie rationnelle.

Nantie de ce triomphe théorique par la critique des vices que recèle la psychologie rationnelle, la critique pourrait désormais obliger la raison au passage en douane, afin de la décourager à jamais de tout usage frauduleux des principes de la connaissance objective à des fins métaphysiques.

C'est dans ce contexte qu'il faut situer la portée de la critique de la Cosmologie et de la Théologie rationnelles comme des manifestations variées des ruses de la raison mortelles pour la philosophie transcendantale.

---

<sup>538</sup> *Critique de la raison pure*, p. 68

<sup>539</sup> *Critique de la raison pure*, p. 144

<sup>540</sup> *Ibid.*, p. 161

<sup>541</sup> *Critique de la raison pure*, pp. 298 Sq.

## **b-Les raisonnements hypothétiques comme sièges des antinomies de la raison pure**

La cosmologie rationnelle prétend déterminer l'univers considéré dans sa totalité. Son fondement est le principe suivant : « Si le conditionnel est donné, est aussi donnée la somme entière des conditions et, par conséquent, l'inconditionné absolu, qui seul rend le conditionné possible. »<sup>542</sup> Mais cette thèse de la cosmologie rationnelle conduit la raison à des thèses contradictoires qui se démontrent aussi rigoureusement les unes que les autres. Thèses et antithèses s'affrontent sans pouvoir se détruire les unes les autres, se renvoyant ainsi dos à dos<sup>543</sup>. Contrairement donc aux paralogismes qui ne produisent qu'une apparence partielle par rapport à l'idée de sujet de la pensée, les antinomies nous mettent en présence de thèses contradictoires insurmontables parce qu'elles nous engagent dans un conflit insoluble des lois de la raison pure,<sup>544</sup> « car l'antinomie disqualifie ou rend inopérant le principe de contradiction qui veut que l'on puisse conclure à la fausseté de l'antithèse si la thèse est vraie et inversement. »<sup>545</sup>

Les antinomies ont leur principe dans l'idée transcendantale de monde considéré comme « totalité absolue dans la synthèse de phénomènes. »<sup>546</sup> Telle est l'idée que Kant nomme "idée cosmologique."

Comment se présente le problème de l'idée cosmologique c'est-à-dire de la cosmologie rationnelle ? Il se pose, peut-on dire, semblablement à celui de la psychologie rationnelle. Il s'agit encore d'une idée créée par la raison et à laquelle nous sommes portés à attribuer l'objectivité. Comme dans la psychologie rationnelle où elle poursuit la totalité des conditions de la représentation par rapport à leur sujet en formant l'idée d'un sujet pensant absolu, la raison, d'une manière analogue se forme l'idée du monde. Exigeant que la série des phénomènes repose sur un inconditionné, elle pose l'unité absolue de la série des conditions du phénomène. C'est cette unité opérée par la raison que nous appelons monde. « Cette idée, fait remarquer Niamkey, est produite par la raison dans une opération qui affranchit les catégories des restrictions qu'impose l'exigence d'une expérience possible. Puis

<sup>542</sup> *Critique de la raison pure*, p. 329

<sup>543</sup> *Critique de la raison pure*, p. 378

<sup>544</sup> *Ibid.*, p. 328

<sup>545</sup> NIAMKEY, *op. cit.*, p. 49

<sup>546</sup> *Critique de la raison pure*, p. 328

particulièrement, la raison, dans sa quête d'une perfection absolue pour la synthèse empirique, exige pour un conditionné donné une totalité absolue du côté des conditions auxquelles l'entendement soumet tous les problèmes. »<sup>547</sup> Ainsi la maxime logique de recherche des conditions du conditionné se transforme en un principe qui hypostasie l'inconditionné grâce à une synthèse des conditions empiriques pour une perfection absolue. L'inconditionné n'étant recherché que du côté des conditions et non des conditionnés, la seule synthèse dont les idées cosmologiques expriment la totalité est la synthèse régressive aux dépens de la synthèse progressive,<sup>548</sup> « car la raison n'a besoin que de principes antécédents pour la compréhension complète de ce qui est donné dans le phénomène. C'est pourquoi elle va penser le conditionnement selon l'ordre sériel de leur succession régressive qui part du conditionné à sa condition et non à sa conséquence négligeable en raison de sa contingence. »<sup>549</sup>

Mais, comme nous l'avions souligné, l'idée même d'inconditionné est antinomique ; et la dialectique consiste à montrer comment à propos de cette idée deux positions métaphysiques sont possibles et comment elles se contredisent, ne s'établissant que par la mise en crise de l'opinion qui leur est opposée.

En effet les thèses cherchent un premier terme inconditionné auquel une série entière de conditions soit suspendue ; quant aux antithèses, elles considèrent que c'est la série même des conditions qui forment une totalité inconditionnée. Le criticisme examinera les différentes antinomies correspondant aux catégories de temps et d'espace, de substance, de causalité et de nécessité, « non pour se prononcer à la fin en faveur de l'un ou de l'autre parti, mais pour rechercher si l'objet n'en est peut-être pas une simple illusion que chacun poursuit vraiment et où il n'a rien à gagner... »<sup>550</sup> Et l'objet en effet après lequel courent les partisans des thèses et les adeptes des antithèses est bel et bien une illusion.

Mais comment naît cette illusion ?

Si dans les paralogismes transcendants l'ensemble des « raisonnements sophistiques tendait à l'unité inconditionnée des conditions subjectives de toutes les représentations en général (du sujet ou de l'âme),...dans la deuxième espèce d'arguments dialectiques »<sup>551</sup> la raison recherche la totalité absolue dans la synthèse

---

<sup>547</sup> NIAMKEY, *op. cit.*, p. 49

<sup>548</sup> *Critique de la raison pure*, p. 330

<sup>549</sup> NIAMKEY, *op. cit.*, p. 50

<sup>550</sup> *Critique de la raison pure*, p. 336

<sup>551</sup> *Ibid.*, p. 327

des conditions de toutes choses possibles en général.<sup>552</sup> C'est ici que commence l'illusion transcendantale générale car « le paralogisme transcendantal n'a produit qu'une apparence partielle par rapport à l'idée du sujet de notre pensée et que l'assertion du contraire ne reçoit pas la moindre apparence tirée de concepts rationnels. »<sup>553</sup> La raison va affirmer que si le conditionné est donné, alors la totalité des conditions est elle aussi donnée. « C'est à partir d'un tel dispositif stratégique que la raison organise son passage en force de la limite du champ de l'expérience possible »<sup>554</sup> selon le raisonnement hypothético-déductif suivant : « Si le conditionné donné, l'inconditionné l'est également. Or le conditionné est donné donc l'inconditionné est également donné ».<sup>555</sup>

Contrairement donc au syllogisme catégorique de la psychologie rationnelle, le raisonnement cosmologique est un raisonnement hypothétique par analogie. Cela signifie que si la conclusion est donnée, alors on doit pouvoir logiquement remonter aux prémisses.

Faisons une approche critique de ce raisonnement pour voir sa validité, malgré son apparence de rigueur formelle. En réalité le moyen terme "donné" est pris dans deux sens différents dans les deux prémisses. Comme le paralogisme de la psychologie rationnelle, le raisonnement cosmologique souffre le même sophisme car c'est un syllogisme à quatre termes.

En effet, au point de vue transcendantal, il s'agit dans la majeure d'une existence absolue, alors que dans la mineure il est question d'une existence empirique relative aux conditions de notre sensibilité à savoir le temps et l'espace. La majeure ne s'applique pas donc à la mineure. Du coup, la conclusion est illégitime.

Dans sa démarche hypothétique la raison va juger inutile la considération du temps qui est pourtant une condition indispensable de toute synthèse quelle qu'elle soit. Elle pense qu'il suffit de poser la conclusion pour remonter au principe. Loin d'être le moyen terme effectif, le temps sera circonstance négligeable. C'est pourquoi Kant dit que « d'après l'idée de la raison, tout le temps écoulé sera nécessairement pensé comme donné en qualité du moment donné. »<sup>556</sup> Faisant donc abstraction du

---

<sup>552</sup> *Ibid.*, p. 327

<sup>553</sup> *Ibid.*, p. 327

<sup>554</sup> NIAMKEY, *op. cit.*, p. 50

<sup>555</sup> *Ibid.*, p. 327

<sup>556</sup> *Critique de la raison pure*, p. 330



temps comme médiation et synthèse, la raison s'élèvera à l'inconditionné. On voit que la cosmologie rationnelle ne peut se fonder comme connaissance apodictique. La raison l'érige sur de faux principes en négligeant la condition transcendantale qui véritablement fera d'elle la connaissance objective à savoir le temps comme « méthode principielle de détermination »<sup>557</sup> L'inconditionné comme totalité des conditions données ne peut être saisi comme réalité objective. La raison, se fondant sur des principes de la logique générale construit un raisonnement. En effet, si la raison doute d'elle-même, si elle considère le temps qu'elle négligeait comme une condition indispensable de la saisie objective de l'inconditionné, alors toujours convaincue que le temps n'est qu'une circonstance, mais malheureusement désormais sûre qu'il s'agit d'une circonstance inévitable, elle désespérera de son pouvoir et deviendra sceptique. En d'autres termes si la raison est dogmatique, elle pensera que le temps est négligeable. Si au contraire elle est emportée par le navire du scepticisme, elle saisira le temps comme un obstacle insurmontable.<sup>558</sup> De là, naîtront les thèses et les antithèses sans que la raison parvienne à l'authentique réflexion transcendantale qui ne voit dans le temps ni une chose négligeable ni un obstacle mais une méthode principielle de détermination de l'objectivité. Et dans les thèses et dans les antithèses, l'on assistera au triomphe provisoire de la logique générale qui précisément fait abstraction du temps. « Après la preuve convaincante d'un tel vice de l'argument sur lequel reposent communément les assertions cosmologiques, les deux parties en litige peuvent, à bon droit, être renvoyées dos à dos, comme ne produisant, en faveur de leur prétention, aucun titre solide... »<sup>559</sup>

« Ainsi, conclut Niamkey, toute synthèse a priori qui s'affranchit de l'exigence d'une intuition n'a pas de valeur objective et conduit à un raisonnement dialectique grâce à l'instrumentalisation de la logique générale. »<sup>560</sup> De là, la définition de la dialectique comme effet de la métamorphose de la logique générale comme un canon pour le jugement en « un organon qui sert à produire réellement, du moins on s'en fait l'illusion, des assertions objectives. »<sup>561</sup> Et, il s'agit là d'un usage abusif qui donne la dialectique à penser comme la logique de l'apparence<sup>562</sup> : « art sophistique de donner à son ignorance et même à ses illusions préméditées,

<sup>557</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, p. 268

<sup>558</sup> *Ibid.*, p. 268

<sup>559</sup> *Ibid.*, p. 378

<sup>560</sup> NIAMKEY, *op. cit.*, p. 48

<sup>561</sup> *Critique de la raison pure*, p. 82

<sup>562</sup> NIAMKEY, *op. cit.*, p. 48

l'apparence de la vérité, en imitant la méthode de profondeur que prescrit la logique en général et en se servant de la topique de cette science pour colorer les plus vaines allégations. »<sup>563</sup> L'on comprend pourquoi Kant affirme que « la logique générale considérée comme organon est toujours une logique de l'apparence, c'est-à-dire dialectique. »<sup>564</sup>

Examinons enfin la troisième idée transcendante consacrée à l'idéal de la raison pure.

### **c De l'idéal de la raison**

L'idéal transcendantal dont rend compte la théologie rationnelle traduit le suprême effort d'unification de la raison qui exprime en quelque sorte le mouvement qui va des intuitions aux concepts, puis des idées à l'idéal. Mais qu'est-ce que l'idéal ? « Ce que j'appelle idéal, dit Kant, paraît encore plus éloigné de la réalité objective que l'idée, et, par là, j'entends l'idée non pas simplement in concreto, mais in individuo, c'est-à-dire considérée comme une chose singulière déterminable ou tout à fait déterminée par l'idée seule. »<sup>565</sup> La recherche de l'idéal montre que « la raison humaine ne contient pas seulement des idées mais aussi des idéaux »<sup>566</sup> qui occupent dans la hiérarchie des productions de notre esprit la position la plus élevée. L'idéal c'est l'être individuel selon l'idée. Comme tel, il est une chose singulière déterminable idéellement. Ainsi, le sage serait l'idéal de l'homme vertueux et parfait, tandis que la sagesse et la vertu seraient des idées.<sup>567</sup> L'idéal qui, en soi, contient toutes les perfections et les ramène à l'unité, est l'idée de Dieu. IL s'agit d'une exigence de la raison, pour laquelle nous nous représentons un modèle dont la perfection ne saurait être égalée. C'est ce qu'exprime Kant en écrivant : « De même que l'idée donne la règle, l'idéal sert, en pareil cas, de prototype à la détermination complète de la copie et nous n'avons, pour juger nos actions, d'autre règle que la conduite de cet homme divin que nous portons en nous et auquel nous nous comparons pour nous juger et pour nous corriger ainsi, mais sans jamais pouvoir en

---

<sup>563</sup> *Critique de la raison pure*, p. 82

<sup>564</sup> *Ibid.*, p. 82

<sup>565</sup> *Ibid.*, p. 413

<sup>566</sup> *Ibid.*

<sup>567</sup> *Ibid.*

atteindre la perfection... »<sup>568</sup> La raison ne peut s'empêcher de s'élever jusqu'à cet idéal, parce que dans cet effort, elle prescrit à l'entendement la règle de son usage parfait, l'entraînant ainsi jusqu'au concept de l'ensemble de toute possibilité comme à la condition de la complète détermination de chaque chose. L'usage dialectique de la raison ici est ce rapport à « la synthèse des conditions de la pensée pure. »<sup>569</sup>

Comment la raison parvient-elle à l'idéal ? Ou si l'on préfère, comment se forme dans notre esprit l'idée de Dieu ?

La création de l'idée de Dieu comme idéal a pour premier fondement, l'analyse logique du concept de possible au moyen du principe de contradiction. La possibilité d'un concept c'est la non-contradiction de ses prédicats. Tel est le principe qui, dans le répertoire lexical kantien est appelé « le principe de la déterminabilité »<sup>570</sup>, principe selon lequel de deux prédicats contradictoirement opposés un seul peut convenir au concept.<sup>571</sup>

Mais l'étude analytique d'un concept ne donne pas la matière de la connaissance ; elle ne conduit qu'à des rapports entre prédicats.

Ainsi si nous voulons chercher le principe de la possibilité des choses, la chose doit être soumise à un autre principe appelé principe de la détermination complète qui soutient que « de tous les prédicats possibles des choses, en tant qu'ils sont comparés à leurs contraires, un seul doit lui convenir. »<sup>572</sup> Mais étant donné que nous concevons une multitude de choses logiquement possibles mais qui en réalité ne le sont pas, il faut donc ajouter au principe logique, un principe semblable à celui que Leibniz nomme principe de compossibilité<sup>573</sup>, si l'on veut rendre compte de ce qui est effectivement possible. Le principe de compossibilité de l'existence, suppose celui de la détermination totale qui implique non seulement une comparaison logique entre les prédicats mais aussi une comparaison transcendantale entre la chose même et l'ensemble des prédicats possibles.<sup>574</sup> Le principe de la détermination complète représente « le principe de la synthèse de tous les prédicats qui doivent constituer le concept intégral d'une chose et non pas simplement celui de la représentation analytique fait par l'un des deux prédicats opposés ; il est enfin une supposition

---

<sup>568</sup> *Ibid.*, p. 414

<sup>569</sup> *Ibid.*, p. 320

<sup>570</sup> *Ibid.*, p. 415

<sup>571</sup> *Ibid.*, p. 415

<sup>572</sup> *Ibid.*, p. 415

<sup>573</sup> NIAMKEY, *op. cit.*, p. 51

<sup>574</sup> *Critique de la raison pure*, p. 415

transcendantale, celle de la matière de toute possibilité, laquelle doit contenir a priori les données nécessaires à la possibilité particulière de chaque chose. »<sup>575</sup>

Cela veut dire que la détermination totale vise à établir que si le possible, dans sa forme, ne requiert que le principe logique de non-contradiction dans sa matière, il suppose un premier être, (Dieu) comme principe de détermination.<sup>576</sup> Comme facteur de la synthèse des principes, la détermination complète est productrice d'une idée de la raison, mais une idée dont le caractère intégral de la synthèse lui confère le statut d'idéal, idéal transcendantal et de ce fait, elle est irreprésentable in concreto.<sup>577</sup> L'idéal comme idée apparaît donc comme un produit de la raison prescrivant à l'entendement la règle de son usage intégral. C'est pourquoi l'idéal de la raison est l'effet de la synthèse des conditions de la pensée pure.<sup>578</sup>

Mais que la condition de la détermination complète qui pense comme une « idée de l'ensemble de toute possibilité »<sup>579</sup> s'épure jusqu'à former, malgré son indétermination, l'idée générale déterminée a priori d'un objet singulier, Dieu, posé comme un être nécessaire, parfait et enfin comme une personne, cause du monde et raison ultime de tout, c'est là « un processus de réification que Kant dénonce en distinguant la possibilité logique de la possibilité réelle et en produisant un concept original de la causalité où l'existence perd son statut de prédicat. »<sup>580</sup>

Le concept d'être nécessaire n'est qu'une détermination logique laquelle suppose une donnée, et ne pose rien par elle-même.<sup>581</sup>

Du point de vue du raisonnement, la détermination logique de l'idéal par la raison repose sur un syllogisme disjonctif<sup>582</sup> : l'être nécessaire et parfait ou réunissant toutes les réalités et toutes les perfections est d'abord possible logiquement, car dans son concept n'entrent que des affirmations. Et parmi les attributs qui le définissent, il y a l'existence nécessaire qui est une perfection. Donc l'être nécessaire et parfait existe. Car s'il n'existait pas, son concept serait contradictoire puisqu'il contiendrait en même temps et ne contiendrait pas l'existence nécessaire. Un tel concept serait

---

<sup>575</sup> NIAMKEY, *op. cit.*, p. 51

<sup>576</sup> *Critique de la raison pure*, p. 416

<sup>577</sup> *Critique de la raison pure*, p. 416

<sup>578</sup> NIAMKEY, *op. cit.*, p. 52

<sup>579</sup> *Critique de la raison pure*, p. 416

<sup>580</sup> NIAMKEY, *op. cit.*, p. 52

<sup>581</sup> *Ibid.*, p. 52

<sup>582</sup> *Critique de la raison pure*, p. 416

impossible et le possible serait impossible.<sup>583</sup> C'est pourquoi la raison conclut nécessairement à l'existence de l'être parfait.

Comme dans les paralogismes transcendants, « il y a confusion des niveaux, confusion de l'existence idéale et idéelle avec l'existence objective et empirique dont la connaissance suppose un schème, condition de la validation de la synthèse a priori. Nous ne possédons pas de schème de l'existence nécessaire ni de l'être parfait qui peuvent faire l'objet, dans notre horizon, d'expérience possible. »<sup>584</sup> Il y a incontestablement illégitimité de la liaison synthétique du concept d'être nécessaire et parfait avec l'existence qui conduit à l'hypostase d'une simple idée.<sup>585</sup>

C'est en vertu des lois de notre raison que nous nous sommes ainsi élevés à l'idée d'être nécessaire. C'est du reste ce que récuse la critique. Nous n'avons pas le droit d'ériger les lois de notre esprit en lois absolues. Victime de l'illusion, « notre premier mouvement, dit Boutroux, est de croire que nous sommes la mesure des choses... »<sup>586</sup> Nous faisons certainement abstraction des acquis fondamentaux de l'Esthétique et de l'Analytique transcendantales qui montrent que pour atteindre à la connaissance d'un être, le procédé purement logique est insuffisant. Il faudrait une intuition intellectuelle alors que la nôtre est enracinée dans la sensibilité. La formule de la critique, et c'est cela sa « pierre angulaire »<sup>587</sup>, est assez claire : entre notre sensibilité et notre entendement, il y a un hiatus.<sup>588</sup> « Notre monde de phénomènes, précise Boutroux, est une île escarpée et sans bords, où nous sommes enfermés. Pour en sortir, il n'y a, à notre disposition, que l'élan aveugle du mysticisme... »<sup>589</sup>

Que pouvons-nous en conclure ?

L'approche critique faite des trois idées transcendantales a démontré que la raison dans la marche dialectique hypostasie par illusion. Elle montre ainsi qu'il ne peut y avoir une science de l'âme, du monde et de Dieu, en clair, des réalités hypersensibles ; c'est dire que dans son usage transcendant, la raison s'expose à produire des raisonnements de raison sur le mode catégorique, hypothétique ou disjonctif<sup>590</sup> qui finissent toujours par produire l'obsession de l'hypostase, source

---

<sup>583</sup> NIAMKEY, *op. cit.*, p. 52

<sup>584</sup> *Ibid.*, p. 52

<sup>585</sup> *Critique de la raison pure*, p. 419

<sup>586</sup> BOUTROUX, *op. cit.*, p. 233

<sup>587</sup> *Ibid.*, p. 234

<sup>588</sup> *Ibid.*, p. 234

<sup>589</sup> *Ibid.*, p. 234

<sup>590</sup> NIAMKEY, *op. cit.*, p. 45

d'illusions métaphysiques et d'apparence transcendante. « On voit donc que la dialectique est, en définitive, l'effet de l'usage paranoïaque de la raison qui brouille les ordres et les codes épistémologiques en vue de s'affranchir des limites du champ de l'expérience possible afin de satisfaire ses prétentions spéculatives dont le moteur est l'idéal de perfection systématique de la pensée. Comme tout ce qui est du genre paranoïaque, la dialectique participe de l'illusion et de l'apparence... »<sup>591</sup> Et en tant qu'illusion transcendante, elle relève d'un processus de réification de l'idée transcendante »<sup>592</sup> qui consiste à remplir les lacunes de notre ignorance avec des paralogismes, des antinomies de la raison, en transformant en choses ses pensées et en les hypostasiant, ce qui donne naissance à une science imaginaire aussi bien du côté de celui qui affirme que de celui qui nie, chacun d'eux prétendant savoir quelque chose d'objets dont nul homme n'a de concept, en convertissant en objets ses propres représentations, tournant ainsi dans un cercle éternel d'équivoques et de contradictions.<sup>593</sup>

En présentant « la dialectique transcendante comme le "roman"<sup>594</sup> de la raison coupable par instinct d'une écriture schizophrénique »<sup>595</sup>, la philosophie transcendante « commande de redéployer la détermination des fins à assigner à l'usage de notre raison »<sup>596</sup> qui ne doit jamais ignorer que le seul domaine de la connaissance apodictique, c'est « le fertile Bathos de l'expérience. »<sup>597</sup> La critique ne saurait tolérer à la raison dialectique une écriture autistique qui laisserait dans l'illusion d'une philosophie immanentiste des absolus métaphysiques que crée de toutes pièces une raison encore non civilisée. C'est pourquoi la critique s'érige en tribunal de la dialectique comme source de polémiques.

En tant que source de polémiques, la dialectique nous livre en spectacle la raison demeurée, en quelque sorte, à l'état de nature. C'est dire qu'avant son passage devant le tribunal de la raison critique, la raison est, à l'état de nature, une raison dialectique, c'est-à-dire, une raison qui, pour rendre valables et pour garantir ses affirmations et ses prétentions n'a de recours que la guerre.<sup>598</sup> La dialectique apparaît

---

<sup>591</sup> NIAMKEY, *op. cit.*, p. 45

<sup>592</sup> *Ibid.*, p. 45

<sup>593</sup> *Critique de la raison pure*, p. 319

<sup>594</sup> *Ibid.*, p. 414

<sup>595</sup> NIAMKEY, *op. cit.*, p. 52

<sup>596</sup> *Ibid.*, p. 52

<sup>597</sup> *Prolégomènes*, p. 157

<sup>598</sup> *Critique de la raison pure*, p. 514

sûre voie de la science ? »<sup>607</sup> trouve une réponse décisive. En effet les résultats de la déduction et de la dialectique transcendantales ont certifié que toute connaissance qui se « risque au-delà des limites de l'expérience »<sup>608</sup> n'est que l'expression de la vacuité logique du "je" pur.

Après avoir exprimé le vœu constamment déçu de l'ancienne métaphysique de connaître la réalité du moi, la réalité du monde extérieur et la réalité de Dieu, la critique exige une nouvelle écriture de la métaphysique.

Alors « quels indices, se demande Kant, pouvons-nous utiliser pour espérer qu'en renouvelant nos recherches nous serons plus heureux qu'on ne l'a été avant nous ? »<sup>609</sup>

Il faudra d'abord détruire la métaphysique dogmatique qui fait couvrir le concept et qui pense ainsi fonder la connaissance au mépris des principes et conditions du savoir phénoménal.

Comme on peut le remarquer, la dialectique en tant que mouvement qui conduit la raison de la plus totale confiance dans l'usage de ses propres principes aux idées transcendantales dont procède le plus profond scepticisme, n'est pas un mouvement arbitraire. C'est un mouvement qui retrace l'histoire même de la métaphysique qui va du dogmatisme au criticisme. C'est pourquoi Kant souligne qu'on peut distinguer trois stades dans les progrès de la métaphysique : « Le premier est celui du progrès théorique dogmatique ; le second celui du repos sceptique ; le troisième est celui où la métaphysique achève son parcours dogmatique et pratique et atteint à sa fin ultime. »<sup>610</sup> C'est la phase de la philosophie critique. Cette dialectique est aussi l'expression du devenir de la philosophie : « Il y a donc, précise Kant, trois stades que la philosophie devait parcourir... Le premier était le stade du dogmatisme ; le second, celui du scepticisme ; le troisième, celui du criticisme de la raison pure. »<sup>611</sup> Dans sa phase dogmatique, la métaphysique est marquée par la philosophie platonicienne ; celle du second stade est dominée par la théorie sceptique de Hume. Leur opposition, comme l'a révélé l'examen critique du mouvement de la raison dans le raisonnement cosmologique, se reflète dans les antinomies. La métaphysique du troisième stade est celle qui tranche en quelque sorte le conflit en assurant la raison

<sup>607</sup> *Ibid.*, p. 18

<sup>608</sup> *Ibid.*, p. 22

<sup>609</sup> *Ibid.*, p. 18

<sup>610</sup> KANT, *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff*, trad. Guillermit, Paris, Vrin, 1990, pp. 37-38

<sup>611</sup> *Critique de la raison pure*, p. 15

en ses légitimes prétentions. Ainsi, la métaphysique en sa phase critique s'indique comme la science des limites de la raison humaine pour devenir « une métaphysique du phénomène »<sup>612</sup> c'est-à-dire une science des éléments a priori de la constitution de la connaissance phénoménale.

Comment cette nouvelle écriture de la métaphysique a-t-elle été possible ?

C'est au prix d'un effort d'adaptation méthodologique inspiré par le succès éclatant de certaines disciplines scientifiques. A ce propos Kant écrit : « Je devais penser que l'exemple de la mathématique et de la physique qui, par l'effet d'une révolution subite, sont devenues ce que nous les voyons, était assez remarquable pour faire réfléchir sur le caractère essentiel de ce changement de méthode qui leur a été si avantageux et pour porter à l'imiter ici - du moins à titre d'essai, - autant que le permet leur analogie, en tant que connaissances rationnelles, avec la métaphysique »<sup>613</sup>. Il fallait contre l'empirisme humien rénover la métaphysique.

Par une révolution semblable à celle de Copernic, Kant devait prouver que « les notions a priori qui, au regard de Hume, n'étaient que des expériences communes, faussement estampillées », sont la condition même de possibilité de toute connaissance positive comme le prouve la scientificité historique de la Mathématique et de la physique : « Le premier qui démontra le triangle isocèle... eut une révélation ; car il trouva qu'il ne devait pas suivre pas à pas ce qu'il voyait dans la figure, ni s'attacher au simple concept de cette figure comme si cela devait lui en apprendre les propriétés, mais qu'il lui fallait réaliser (ou construire) cette figure, au moyen de ce qu'il y pensait et s'y représentait lui-même a priori par concept c'est-à-dire par construction, et que, pour savoir sûrement quoi que ce soit a priori, il ne devait attribuer aux choses que ce qui résulterait nécessairement de ce que lui-même y avait mis, conformément à son concept. »<sup>613</sup> Le succès éclatant de la physique a en effet permis à Galilée ou à Toricelli de comprendre que « la raison ne voit que ce qu'elle produit elle-même d'après ses propres plans et qu'elle doit prendre les devants avec les principes qui déterminent ses jugements, suivant les lois immuables... »<sup>614</sup> La raison apparaît alors comme la boussole à la lumière de laquelle tout s'éclaire. La révolution méthodologique ainsi opérée fait graviter les objets de connaissance autour de la raison. Les concepts a priori à partir desquels s'organise la connaissance des

---

<sup>612</sup> BOUTROUX, *op. cit.*, p. 134

<sup>613</sup> *Critique de la raison pure*, p. 17

<sup>614</sup> *Ibid.*, p. 17



objets constitueront l'objet d'étude de la métaphysique. Tel est le statut de la métaphysique transcendantale en rupture systématique avec la métaphysique dogmatique.

Compte tenu des limites désormais assignées à la raison dans sa marche spéculative, la métaphysique est impossible comme science des choses en soi. Faute d'intuition intellectuelle nous ne pouvons rien affirmer de l'âme, du monde et de Dieu. Comment alors peut se définir la métaphysique que tente de légitimer la Critique ? Elle se veut scientifique. Désormais, aura le droit de se présenter comme science toute métaphysique qui, abandonnant les spéculations sur l'homme, le monde et Dieu, s'emploiera à exposer le système des principes et concepts a priori de la philosophie naturelle c'est-à-dire de la physique comme science de la nature, pour en fonder la nécessité. Tel est le projet des *Prolégomènes* qui consiste à arracher la métaphysique à toute spéculation infructueuse pour en faire une discipline positive. Il faut donc déterminer la nature de cette nouvelle discipline car « si l'on veut, précise Kant, présenter une connaissance comme science, il faut tout d'abord pouvoir déterminer exactement son caractère distinctif, ce qu'elle n'a de commun avec aucune autre science, et du même coup ce qui lui appartient en propre ; faute de quoi, les limites de toutes les sciences se confondent et on ne peut en traiter aucune à fond selon sa nature. »<sup>615</sup>

Ainsi, la métaphysique comme discipline rigoureuse, ne doit comporter que des jugements a priori car l'essence même de ses sources l'exige. Comme tels, les jugements de la métaphysique sont distincts des jugements d'expérience. Ce qui veut dire que « les principes de cette connaissance... ne doivent donc jamais être empruntés à l'expérience... »<sup>616</sup> Mais cette marque de théoricité n'est pas suffisamment distinctive ; car à ce niveau rien ne distingue la métaphysique de la mathématique qui, comme connaissance a priori aussi, « provient de l'entendement et de la raison pure. »<sup>617</sup> C'est pourquoi Kant la nomme spécifiquement « connaissance pure philosophique »<sup>618</sup> pour signifier que la connaissance métaphysique se pense comme la connaissance rationnelle par concept alors que la connaissance mathématique est une connaissance rationnelle par construction des concepts<sup>619</sup> ; la

---

<sup>615</sup> *Prolégomènes*, p. 25

<sup>616</sup> *Ibid.*, p. 25

<sup>617</sup> *Ibid.*, p. 26

<sup>618</sup> *Ibid.*

<sup>619</sup> *Critique de la raison pure*, p. 493

différence est essentielle parce que la construction d'un concept consiste dans la représentation a priori de l'intuition qui lui correspond.<sup>620</sup> Les jugements métaphysiques sont des jugements synthétiquement définis mais a priori. Cette proposition métaphysique : « Tout ce qui est substance dans les choses est permanence » en est l'illustration ; la substance en tant que concept de l'entendement pur est liée à l'idée de permanence qu'elle ne contient pas.

Mais, comment de telles propositions sont-elles possibles ? En clair, comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ?

Tel est le problème que la métaphysique critique a permis à la philosophie transcendantale de résoudre en discernant « les règles a priori »<sup>621</sup> qui fondent la nécessité de la connaissance. Ce sont ces règles a priori qui fondent la nécessité de la phoronomie<sup>622</sup>, comme science du mouvement de la matière ; de la dynamique comme théorie du mouvement de la matière en tant que force de résistance à un mouvement à l'intérieur d'un certain espace<sup>623</sup> ; de la mécanique comme théorie de la matière en tant que force motrice<sup>624</sup> ; de la phénoménologie comme science de la matière en tant qu'objet d'expérience.<sup>625</sup> La métaphysique apparaît donc comme la théorie des éléments a priori qui fondent la connaissance apodictique de la nature, parce qu'« une théorie rationnelle ne mérite... le nom de science de la nature que si les lois naturelles sur lesquelles elle se fonde, sont connues a priori et ne sont pas de simples lois d'expérience. »<sup>626</sup>

En définissant ainsi le statut transcendantal de la métaphysique, Kant réalise l'un des projets épistémologiques du criticisme qui vise à la constitution de la métaphysique comme discipline scientifique. Il détruit de ce fait toutes les philosophies classiques qui s'emploient à faire de la métaphysique une eschatologie.

En marquant la fin de la métaphysique dogmatique, la philosophie transcendantale s'inscrit en faux contre tout usage transcendant des catégories. Nous ne pourrions donc attribuer aux idées de la raison un pouvoir constitutif. Si la raison,

---

<sup>620</sup> *Ibid.*, p. 493

<sup>621</sup> *Prolégomènes*, p. 152

<sup>622</sup> KANT, *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1990, p. 25

<sup>623</sup> *Ibid.*, p. 50

<sup>624</sup> *Ibid.*, p. 118

<sup>625</sup> *Ibid.*, p. 147

<sup>626</sup> *Ibid.*, p. 9

dans son mouvement incontrôlé, recherche une loi inconditionnée constituant l'expérience comme système, nous devons situer son pouvoir ailleurs qu'au plan constitutif.

### **3 De l'intérêt théorique et pratique du pouvoir de la raison**

Si de l'Esthétique à la Dialectique transcendantales, nous passons de l'idée de la synthèse apriorique à l'Idée transcendantale c'est-à-dire de la problématique de la synthèse à celle du système, nous pouvons dire que la contingence de l'expérience possible se définit dès lors par le surgissement de la connaissance comme problème infini. Une telle problématique de la connaissance naît du fait que les catégories normalement constitutives de l'expérience, sont étendues jusqu'à l'inconditionné.<sup>627</sup> Ainsi apparaît la différence de l'entendement et de la raison. Si l'entendement est le pouvoir des règles qui permettent de déterminer les phénomènes dans l'intuition sensible, la raison est le pouvoir des principes, pensés comme Idées transcendantales. Si celles-ci ne sont pas cyniquement saisies comme des représentations auxquelles devraient correspondre des "choses", on voit qu'elles représenteront le pouvoir régulateur de la raison c'est-à-dire les lignes structurelles par lesquelles la raison guidera l'entendement dans la constitution des phénomènes en connaissance. L'Idée transcendantale comme expression de la marche dialectique de la raison est une maxime de notre faculté des principes et elle apparaît comme le fondement de l'orientation de l'expérience possible, en laquelle l'être véritable se constitue comme connaissance. Ainsi comprise, l'Idée transcendantale saisie comme idée négative reçoit une signification positive comme principe suprême du criticisme.

Pour se convaincre d'une telle idée, il suffit de considérer la nature au point de vue formel. L'Idée transcendantale principielle qui est la synthèse du Moi et du monde, comme l'Idée de Dieu, ne nous conduit nullement à poser un être qui lui corresponde, car nous ne disposons pas d'intuition intellectuelle pour la saisir, mais à concevoir la totalité des phénomènes dans une unité systématique. C'est pourquoi Kant écrit : « La troisième Idée de la raison pure, qui contient une supposition simplement relative d'un être considéré comme la cause unique et parfaitement

---

<sup>627</sup> *Critique de la raison pure*, p. 476

suffisante de toutes les séries cosmologiques, est le concept rationnel de Dieu. Nous n'avons pas la moindre raison d'admettre absolument l'objet de cette Idée (de le supposer en soi) ; qu'est-ce, en effet, qui pourrait nous donner le pouvoir ou seulement le droit de croire ou d'affirmer en soi, en vertu du simple concept que nous nous en faisons, un être de la plus haute perfection et absolument nécessaire, si ce n'était la perfection et absolument nécessaire, si ce n'était le monde, par rapport auquel seulement cette supposition peut être nécessaire et alors, on voit clairement que l'Idée de cet être, comme toutes les Idées spéculatives ne signifie rien de plus sinon que la raison exige que l'on considère chaque liaison du monde suivant les principes d'une unité systématique, c'est-à-dire comme si toutes étaient sorties d'un être unique embrassant tout, comme d'une cause suprême et parfaitement suffisantes<sup>628</sup>. Regarder toute liaison dans le monde comme si... C'est précisément la fonction de la raison d'obliger l'entendement à rechercher une perfection toujours plus grande de ses concepts en considérant toute les conditions comme si elles devraient dépendre d'un inconditionné. « Il est clair par là que la raison ne peut avoir ici pour but que sa propre règle formelle dans l'extension de son usage empirique, mais jamais une extension au-delà de toutes les limites de l'usage empirique et que, par conséquent, sous cette idée ne se cache aucun principe constitutif de son usage approprié à une expérience possible. »<sup>628</sup> Ainsi dans la psychologie rationnelle on se représente l'esprit comme s'il était une substance simple subsistant toujours identique à elle-même. Dans la cosmologie rationnelle, on considère la nature comme si elle était infinie. Dans la théologie rationnelle, on regarde l'ensemble de l'expérience possible comme si elle formait une unité absolue.<sup>629</sup>

En définitive, dans son usage logique, le « but final »<sup>630</sup> qu'assigne la raison à l'entendement, dans son projet et procès de connaissance, c'est la constitution d'une systématique de la connaissance<sup>631</sup> : « Si nous jetons un coup d'œil sur l'ensemble des connaissances de notre entendement, nous trouvons que la part qu'y a proprement la raison ou ce qu'elle cherche à constituer, c'est la systématique de la connaissance, c'est-à-dire son enchaînement en vertu d'un principe ? Cette unité rationnelle suppose toujours une idée : celle de la forme d'un tout de la connaissance, qui précède la connaissance déterminée des parties et qui contient les conditions nécessaires pour

<sup>628</sup> *Ibid.*, p. 476

<sup>629</sup> *Ibid.*, p. 539

<sup>630</sup> *Ibid.*, p. 539

<sup>631</sup> NIAMKEY, *op. cit.*, p. 41

alors comme le champ de bataille des raisons ou « l'état de guerre de la raison sur le chemin de l'histoire de sa civilisation ou de sa socialisation. »<sup>599</sup> La critique par contre apparaît en quelque sorte, comme l'état social de la raison<sup>600</sup> qui procure à celle-ci « la tranquillité d'un état légal où il ne nous est pas permis de traiter notre différend autrement que par voie de procès. Dans le premier état, ce qui met fin aux désaccords c'est une victoire dont les deux partis se vantent et que suit, ordinairement, une paix mal assurée, établie par l'intervention d'une autorité supérieure ; dans le second c'est, au contraire, une sentence qui, remontant à la source des discussions, doit assurer une paix éternelle. Les disputes interminables d'une raison simplement dogmatique et polémique nous obligent elles-mêmes à chercher, enfin, le repos dans une critique de cette raison même et dans une législation qui s'y fonde. »<sup>601</sup>

En s'érigeant en tribunal de la dialectique, la dialectique transcendantale, s'inscrit dans une théorie de « l'histoire de la raison »<sup>602</sup>, inspirée du philosophe politique anglais, Hobbes dont la théorie politique suppose le contrat en tant que limitation de la liberté individuelle par la contrainte garantie par la loi comme condition de possibilité du progrès.<sup>603</sup> Pareillement, la limitation de la volonté dialectique de la raison est pour le criticisme la condition indispensable du progrès du savoir<sup>604</sup> qui doit désormais limiter les prétentions de la métaphysique comme disposition naturelle de la raison et sa « dialectique non policée. »<sup>605</sup>

## 2 Le statut théorique de la métaphysique

Nous comprenons maintenant les raisons du tâtonnement historique de la métaphysique. Nous savons maintenant pourquoi depuis ses origines, elle « n'a pas encore eu jusqu'ici l'heureuse destinée de pouvoir s'engager dans la voie sûre d'une science bien qu'elle soit plus ancienne que toutes les autres. »<sup>606</sup> A la lumière des acquis de la Critique, la question : « D'où vient qu'on n'a pas pu trouver encore ici la

---

<sup>599</sup> NIAMKEY, *op. cit.*, p. 39

<sup>600</sup> *Ibid.*, p. 39

<sup>601</sup> *Critique de la raison pure*, p. 514

<sup>602</sup> *Ibid.*, p. 489

<sup>603</sup> *Ibid.*, pp. 514-515

<sup>604</sup> NIAMKEY, *op. cit.*, p. 39

<sup>605</sup> *Prolégomènes*, p. 130

<sup>606</sup> *Critique de la raison pure*, p. 18

déterminer a priori à chaque partie sa place et son rapport avec les autres. Cette idée postule donc une unité parfaite de la connaissance intellectuelle qui ne fasse pas simplement de cette connaissance un agrégat accidentel, mais un système enchaîné suivant des lois nécessaires.»<sup>632</sup> L'usage logique montre assez clairement la distinction dont nous avons parlé entre penser et connaître. C'est pourquoi il faut se garder de transformer les principes constitutifs, c'est-à-dire d'accorder une valeur objective aux maximes de la raison à l'image de « l'idéal de l'être suprême » qui « n'est autre chose qu'un principe régulateur de la raison, qui consiste à regarder toute liaison dans le monde comme si elle dérivait d'une cause nécessaire et absolument suffisante pour y fonder la règle d'une unité systématique et nécessaire suivant des lois générales dans l'explication de cette liaison.»<sup>633</sup> La synthèse complète n'est pas une objectivité effective mais un simple système subjectif d'idées. Dans Kant, le mouvement générateur du tout et organisateur de ses parties apparaît ainsi comme la poursuite indéfinie d'une effectivité capable de satisfaire les exigences de l'esprit, mais toujours lointaine, comme la recherche perpétuelle d'une objectivité totale inaccessible.

L'Idée transcendantale ainsi comprise est celle d'une unité systématique du divers sous des lois empiriques elles-mêmes liées, et elle constitue de la sorte le but final de la raison. Tel est le sens de « l'unité formelle suprême, qui repose exclusivement sur des concepts rationnels ». C'est « l'unité finale des choses, et l'intérêt spéculatif de la raison nous oblige à considérer tout arrangement dans le monde comme s'il résultait du dessein d'une raison suprême... »<sup>634</sup> Loin que la finalité s'oppose au mécanisme, elle est exigée par lui en tant que principe de la systématique en laquelle se constitue la connaissance objective. De là procède la théorie de l'usage régulateur des Idées de la Raison. Il s'ensuit que « les Idées transcendantales n'ont jamais d'usage constitutif qui fournisse à lui seul des concepts de certains objets »<sup>635</sup> et, « dans le cas où on les entend ainsi elles sont simplement des concepts sophistiques dialectiques. Mais en revanche, elles ont un usage régulateur excellent et tout à fait nécessaire : celui de diriger l'entendement vers un certain but qui fait converger les lignes de directions que suivent toutes ses règles en un point qui, pour n'être, il est vari, qu'une Idée c'est-à-dire un point d'où les

---

<sup>632</sup> *Critique de la raison pure*, p. 454

<sup>633</sup> *Ibid.*, p. 440

<sup>634</sup> *Critique de la raison pure*, p. 476

<sup>635</sup> *Ibid.*, p. 453

concepts de l'entendement ne partent pas réellement puisqu'il est entièrement placé hors des bornes de l'expérience possible, - sert cependant à leur procurer la plus grande unité avec la plus grande extension. »<sup>636</sup> Toute la Dialectique transcendantale a ainsi pour but de délivrer l'esprit d'une conception cynique des Idées transcendantales, et de l'élever à la pensée transcendantale, en laquelle elles apparaissent comme les principes régulateurs de la construction des connaissances. Au plan transcendantal donc, l'usage logique de la raison a la signification d'une volonté architectonique de la connaissance.<sup>637</sup> Comme conforme à la volonté de savoir systématique, l'architectonique de la raison comprend l'Idée de totalité comme l'Idée d'unité complète des concepts en tant qu'exigence qui sert de règle à l'entendement dans sa quête de connaissance.<sup>638</sup> Dans le cadre bien compris de son usage logique, la raison est donc une faculté régulatrice dont les principes ont une fonction d'orientation de la recherche scientifique.<sup>639</sup> Ainsi, l'Idée transcendantale « fournit-elle pour la construction de l'objectivité une esquisse, un ordre d'organisation et une direction de progrès. »<sup>640</sup>.

Le pouvoir régulateur de la raison révèle l'utilité négative de la Critique parce que celle-ci condamne toute extension hypersensible de l'activité spéculative de la raison. Mais tout en ôtant à la raison un tel pouvoir, la Critique « supprime du même coup un obstacle qui en menace l'usage pratique, ou qui menace même de l'anéantir. »<sup>641</sup> Ce faisant « elle est en réalité d'une utilité positive et très importante, dès qu'on est convaincu qu'il y a un usage pratique absolument nécessaire de la raison pure (l'usage moral) dans lequel elle s'étend inévitablement au-delà des limites de la sensibilité, en quoi, en vérité, elle n'a besoin d'aucun secours de la raison spéculative... »<sup>642</sup>. En effet, si la Dialectique transcendantale a démontré que la raison spéculative ne pouvait prouver ni l'immortalité de l'âme, ni la liberté de l'homme, ni l'existence de Dieu, ni démontrer le contraire, nous pouvons néanmoins « penser ces mêmes objets comme choses en soi, quoique nous ne puissions pas les connaître en tant que tels »<sup>643</sup>. Comme le précise Kant, « pour connaître un objet, il faut pouvoir

---

<sup>636</sup> *Ibid.*, pp. 453-454

<sup>637</sup> NIAMKEY, *op. cit.*, p. 41

<sup>638</sup> *Critique de la raison pure*, p. 454

<sup>639</sup> ROUSSET (B.), *La doctrine kantienne de l'objectivité*, Paris, Vrin, 1967, p. 475

<sup>640</sup> *Ibid.*, p. 475

<sup>641</sup> *Critique de la raison pure*, p. 22

<sup>642</sup> *Ibid.*, p. 22

<sup>643</sup> *Ibid.*, p. 22

prouver la possibilité (soit par le témoignage de l'expérience de sa réalité, soit a priori par la raison). Mais je puis 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 ou non à ce concept, pour attribuer à un tel concept une valeur objective (une réelle possibilité, car la première n'était que logique), il faudrait quelque chose de plus. Mais, ce quelque chose de plus, on n'a plus besoin de le chercher dans les sources théoriques de la connaissance, il peut également se trouver dans les sources pratiques. »<sup>644</sup> Ainsi nous pouvons postuler l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, etc. Le champ est de ce fait laissé libre à la raison pratique. La critique de l'hypothèse du sujet pensant c'est-à-dire du "Je" par la psychologie rationnelle a déjà fait sienne cette thèse du criticisme qui vise à déblayer et à affermir le sol qui doit porter « le majestueux édifice de la morale, le sol où court toute espèce de trous de taupe que la raison, en quête de trésors, y a creusés sans profit, malgré ses bonnes intentions, et qui menacent la solidité de cet édifice à construire. »<sup>645</sup>

En effet, le "Je" de la psychologie rationnelle n'est rien d'autre qu'une particule. Dans ces conditions, que deviendra la connaissance de soi ? Elle ne sera plus pensée comme un savoir transcendant, nous assurant que l'âme est une substance, et comme telle immortelle, séparée en son essence de la matière, jouissant d'une existence autonome. Mais étant donné que ces notions ne sont pas contradictoires, elles pourront être reprises sur le plan de la foi. Ainsi de doctrine, la psychologie rationnelle devient discipline et loin de perdre de sa valeur, elle acquiert sa vraie valeur comme l'attestent ces lignes de la Critique : « Ainsi donc une connaissance que l'on cherche au-delà des limites de l'expérience possible et qui pourtant est du plus haut intérêt pour l'humanité, tant que nous la demandons à la philosophie spéculative, se résout en une espérance illusoire.... Cependant le droit et même la nécessité d'admettre une vie future suivant les principes de l'usage pratique de la raison lié à un usage spéculatif, n'est pas pour cela le moins du monde perdu, car la preuve spéculative n'a jamais pu avoir la moindre influence sur la raison commune des hommes. Elle repose sur une pointe de cheveu, de telle sorte que l'école elle-même n'a pu l'y maintenir si longtemps qu'en la faisant tourner sur elle-même

<sup>644</sup> *Ibid.*, pp. 22-23

<sup>645</sup> *Ibid.*, p. 226



comme une toupie... Les preuves qui sont à l'usage du monde conservent ici, au contraire, toute leur valeur et gagnant plutôt en clarté et en précision naturelle en repoussant ces prétentions dogmatiques et en plaçant la raison dans son propre domaine, je veux dire dans l'ordre des fins. »<sup>646</sup> Kant a dû alors abolir le savoir au profit de la foi.

Le problème des Idées transcendantales que n'a pu résoudre la raison spéculative trouve sa solution dans le pouvoir moral de la raison. Incapable de déterminer absolument le réel qui lui est donné, et de trouver la réalité qui correspond à son besoin de détermination absolue, la raison n'a qu'une issue : non plus chercher, mais produire le réel selon la détermination absolue ; pour être elle-même et parvenir à ses fins, la raison doit se faire pratique. Les Idées de la raison, cette fois-ci pensées, postulées, deviennent commandement ou encore impératif catégorique, acquièrent une valeur de nouveau constitutive dans l'ordre moral de telle manière que l'on « peut, dans la spéculation, dénier la réalité objective à l'usage suprasensible des catégories et cependant la leur reconnaître, relativement aux objets de la raison pure pratique. »<sup>647</sup> On peut donc dire que la conclusion authentique du procès intellectuel des Idées transcendantales est au-delà des limites du simple jugement théorique. Seule, l'éthique peut indiquer l'origine des Idées de la raison et le véritable but vers lequel elles tendent ; c'est dans l'éthique que la raison « se fait elle-même avec une parfaite spontanéité un ordre propre selon les Idées auxquelles elle va adapter les conditions empiriques... »<sup>648</sup> Ainsi s'accomplit la révolution copernicienne qui finalement nous apprend que l'incapacité de notre raison spéculative de donner une réponse aux questions indiscrètes qui dépassent les limites de notre vie, est « comme un signe qu'elle nous fait de ne pas chercher à nous connaître nous-mêmes par une spéculation transcendantale infructueuse, mais d'appliquer à cette connaissance de nous-mêmes un usage pratique, le seul fécond. »<sup>649</sup> La raison pratique n'est possible que parce que la raison spéculative est impuissante. C'est en ce sens qu'il faut comprendre cette fameuse formule de la Critique : « Je dus donc abolir le savoir afin d'obtenir une place pour la croyance. »<sup>650</sup>

---

<sup>646</sup> *Ibid.*, pp. 310 et ss.

<sup>647</sup> *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, Paris, P.U.F., 1989, p. 3

<sup>648</sup> *Critique de la raison pure*, p. 402

<sup>649</sup> *Critique de la raison pure*, 2<sup>e</sup> éd. p. 307

<sup>650</sup> *Ibid.*, p. 24

La dialectique apparaît comme le « roman de la raison pure ». <sup>651</sup> Dans ce roman peut être lu le destin de l'homme. « Tout intérêt de ma raison, dit Kant, (spéculatif aussi bien que pratique) est contenu dans ces trois questions : 1. que puis-je savoir ? 2. que dois-je faire ? 3. que m'est-il permis d'espérer ? » <sup>652</sup>

La critique apporte une solution à la première question en montrant le statut théorique de l'Idée transcendantale qui consiste dans la limitation et l'orientation du savoir. A la seconde question, qui est simplement pratique <sup>653</sup>, s'est consacrée la *Critique de la raison pratique*, tandis qu'elle soutient que l'homme doit s'assujettir à la loi pure de la moralité. La philosophie de la religion et de l'histoire dont l'essence est comprise dans les postulats de la raison pure pratique, s'est employée à répondre à la troisième question. Ainsi s'éclaire le projet de la critique de la raison spéculative qui est de fonder dans le système de la connaissance et de la pensée le destin de l'homme qui est la question ultime de la philosophie. C'est pourquoi Kant reprenant les trois questions en ajoute une quatrième : qu'est-ce que l'homme ? et il prend le soin de préciser : « A la première question répond la métaphysique, à la seconde la morale, à la troisième la religion, à la quatrième l'anthropologie. Mais au fond, on pouvait tout ramener à l'anthropologie puisque les trois premières questions se rapportent à la dernière. » <sup>654</sup> La question anthropologique : Qu'est-ce l'homme ? ne doit pas être considérée comme une question transcendante, mais comme une interrogation concrète, rendue possible par le développement du champ de la connaissance dans son objectivité fondée dans le principe suprême de la nécessité et son acte de limitation propre. La critique rend possible l'étude concrète de la question de l'homme dans la mesure où elle détermine les champs de la connaissance, c'est-à-dire de l'être, que nous pouvons pénétrer. La philosophie transcendantale ainsi comprise se situe en son projet par rapport au devenir de la philosophie et au devenir même de la science ; car d'une part elle achève toute une période de l'histoire dominée par la conception cynique se métamorphosant en métaphysique transcendante. D'autre part la philosophie transcendantale en s'intéressant moins aux objets de nos connaissances qu'aux conditions de connaissance de nos objets constitue le prélude de la réflexion épistémologique moderne.

<sup>651</sup> NIAMKEY, *op. cit.*, pp. 34 Sq.

<sup>652</sup> *Critique de la raison pure*, p. 543

<sup>653</sup> *Ibid.*, p. 543

<sup>654</sup> KANT, *Logique Vrin*, Paris, 1965, trad. Guillemit, P. 25

### A La révolution théorique accomplie par le criticisme

« Le propre d'un penseur de génie, dit Verneau, est de donner à l'esprit une impulsion telle que personne ne peut plus penser après lui exactement comme avant. »<sup>655</sup> Avec la philosophie critique nous pouvons nous autoriser d'une telle affirmation de Kant. Le philosophe allemand a en effet révolutionné l'univers philosophique par sa manière même de poser et de résoudre les problèmes. Ainsi l'on peut parler du Kant « brise-tout » parce qu'il « a radicalement innové : il a inventé une nouvelle problématique de la connaissance et, par là des rapports ou, au moins, d'un des rapports de l'homme avec l'être tel qu'il peut être pour l'homme ; il a créé une nouvelle méthode permettant d'aborder ce problème, par l'analyse des actes du sujet constitutifs des objectivités possibles : qu'elle envisage les opérations logiques ou les procédés expérimentaux, les infrastructures idéologiques ou les sollicitations technologiques, l'épistémologie moderne n'a d'autre programme initial ; il a découvert que les différents actes du sujet constituaient autant de champs différents de savoir et de croyance, mettant ainsi en place, en bon géographe qu'il était, cette pensée "sectorielle" de l'être, cette division en régions, territoires et domaines (science et foi, physique et métaphysique, mécanisme et finalité), qui prouve notre souci des distinctions ou qui révèle notre sentiment des déchirures ; il a ainsi fixé les coordonnées modernes des interrogations philosophiques les plus anciennes et des diverses réponses philosophiquement possibles... »<sup>656</sup> Par rapport aux systèmes classiques, rationalistes ou empiristes, qui voyaient toujours dans la connaissance vraie un produit de l'objet dans le sujet ou une illumination sur l'objet introduite dans le sujet par un acte, par rapport à ces théories de la connaissance lucidement évoquées par Kant dans sa lettre à Herz, nous pouvons constater le renversement opéré dont la portée peut se situer à deux niveaux fondamentaux : niveau méthodologique, niveau philosophique.

#### 1- La révolution méthodologique de la Critique

---

<sup>655</sup> VERNEAU ( R.), *Critique de la Critique raison pure de Kant*, Paris, Aubier Montaigne, 1972, p. 8

<sup>656</sup> ROUSSET ( B.) "Présentation" in *Critique de la raison pure*, trad. Barni, Flammarion, Paris, 1976, p. 15

De même que le physicien astronome Copernic déplaçait le centre du monde en substituant l'héliocentrisme au géocentrisme, de même Kant situe la source de la connaissance des choses, non plus dans les choses connues, mais dans le sujet connaissant : un acte comparable de décentration rend possible l'objectivité scientifique. Plus exactement, si l'on prend le cas de Copernic qui a usé de la puissance de sa raison pour faire du monde un objet rationnellement connaissable par un acte de reconstruction du système planétaire, on doit reconnaître que le savoir ne peut naître que d'un acte du sujet rationnel qui impose ses principes et qui pose ses hypothèses pour rendre le sensible intelligible, pour transformer la perception en expérience, l'impression en objet<sup>657</sup> : la connaissance objective requiert donc l'activité du sujet. Elle se pense distincte de la perception. Mais les actes du sujet théorique qui déterminent l'objectivité sont des synthèses formelles qui ont pour matière la donnée empirique dans sa richesse et sa complexité. En comparant la connaissance scientifique à la perception, nous pouvons dire qu'elle « n'est jamais qu'une autre représentation de même chose. »<sup>658</sup>

Il ne s'agit plus de se demander si c'est l'esprit qui se laisse informé par le sujet. En clair, le problème dogmatique de la connaissance qui consiste à poser un objet indépendant du sujet l'objectivité est dépassé. La connaissance phénoménale consiste dans la transformation progressive de l'intuition en connaissance. Dans cette métamorphose, il y a lieu de reconnaître la coïncidence entre synthèse et subsumption dans le schématisme.<sup>659</sup> La connaissance apparaît alors comme une construction qui réside dans la « reprise du monde dans le concept ».<sup>660</sup> La connaissance sensible soutenue par l'usage logique de l'entendement constitue le fondement apodictique du savoir. De l'objet à la connaissance de l'objet, il n'y a pas d'autre passage que l'unionisme en tant que méthode d'unité des formes de la sensibilité et des formes catégoriales.

La méthode transcendantale s'éclaire dès lors en dévoilant l'essence du kantisme irréductible au constructivisme logique. La déduction transcendantale comme procédé de construction de l'objectivité c'est-à-dire de l'expérience possible montre l'intérêt méthodologique de l'Esthétique et de l'Analytique transcendantales.

<sup>657</sup> *Ibid.*, p. 16

<sup>658</sup> ROUSSET (B.), *La doctrine kantienne de l'objectivité*, Paris, Vrin, 1967, P. 353

<sup>659</sup> *Critique de la raison pure*, PP. 150 Sq.

<sup>660</sup> ROUSSET, *op. cit.*, P. 353

Elles exposent le criticisme comme une méthode transcendantale qui est une description principielle des structures primitives de la connaissance. Cette description ne doit pas être pensée comme explication par la cause qui consisterait à présenter les structures a priori comme cause de la connaissance. Le "Je pense" ou l'aperception originaire n'est pas, par exemple, cause de l'expérience. Il en consiste la structure principielle. Le schématisme en est la parfaite illustration car il n'est intelligible qu'à titre de description pure des conditions principielles de la connaissance. Cette méthode est garantie dans ses acquis fondamentaux par la dialectique où Kant, montrant les conclusions erronées des métaphysiques dogmatiques, particulièrement dans les antinomies « établit par l'absurde que la description donnée est aussi l'exacte définition des limites de notre connaissance. »<sup>661</sup>

La méthode définissant clairement le cadre de l'objectivité théorique dévoile le phénomène comme l'être pour autant qu'il nous est livré et que nous le saisissons grâce à la médiation méthodique. L'être ou le donné ainsi compris est a priori la matière d'actes synthétiques possibles, ceux qui permettent la construction, non du divers, mais de l'objet. Le donné est donc pris en compte par le sujet théorique sans lequel il serait privé d'intelligibilité et de nécessité. Sans cette reprise du donné par le sujet « nous en resterions à la rapsodie contingente des représentations, à la juxtaposition des consciences empiriques. »<sup>662</sup> Ce sont là les instruments nécessaires pour la réalisation de l'unité objective de la connaissance et de l'expérience et c'est une telle nécessité qui définit l'a priori comme méthode nécessaire pour cette reprise du donné empirique dans le concept.<sup>663</sup>

L'objectivité apparaît dans comme le résultat de la méthode.<sup>664</sup> « C'est l'être donné fait objet, parce qu'il est devenu un être défini doué d'une essence déterminée pour la conscience. »<sup>665</sup> Cependant l'unification totale du divers réalisant l'unité parfaite de la conscience, n'est qu'une idée inaccessible. En raison de l'infinité de l'expérience possible, de la richesse et de la complexité inépuisable du donné, l'objectivité est un terme idéal, le point limité du progrès du savoir là où l'expérience serait une unité effective et la conscience une législation achevée du divers, une

---

<sup>661</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, P. 121

<sup>662</sup> ROUSSET, *op. cit.*, P. 353

<sup>663</sup> *Ibid.*, P. 353

<sup>664</sup> *Ibid.*, P. 354

<sup>665</sup> *Ibid.*, P. 354

autonomie complète.<sup>666</sup> Rousset n'a pas manqué de relever cet idéalisme que véhicule la philosophie transcendantale lorsqu'il dit que « l'on voit à quel titre le criticisme est un idéalisme ; il pose l'idéalité, non de l'être, mais de son objectivité, non seulement parce qu'elle est idéale par rapport à ce qu'est la chose en soi, mais aussi parce qu'elle est idéale par rapport à tous les résultats auxquels nous pouvons parvenir dans notre progrès vers elle. »<sup>667</sup> Mais l'idéalisme dont il est ici question ne doit pas être compris philosophiquement. Le criticisme n'a nullement pour fin d'introduire un renversement idéaliste à propos du donné et de la relation entre le sujet et l'être.<sup>668</sup> En nous plaçant dans cette perspective idéaliste conçue au point de vue du criticisme, l'idée de révolution copernicienne comme méthode présente la connaissance et la vérité comme devenir. En clair, l'objectivité complète de l'être donné est le terme idéal d'une construction progressive, qui exige une méthode a priori elle-même progressivement construite par le sujet.<sup>669</sup>

Malgré cela, certains critiques suspectent le criticisme d'idéalisme supérieur et de subjectivisme. La philosophie transcendantale serait alors un idéalisme qui ne dit pas son nom et qui, voulant dépasser l'empirisme et le rationalisme logiciste, présente finalement l'objet de connaissance noyé dans un système obscur. « C'est un jugement de ce genre qu'on peut trouver dans les Annonces savantes de Goettingent, troisième article du supplément, du 19 janvier 1782, p. 40 et suivantes ... A seule fin d'adopter un point de vue lui permettant de présenter aux moindres frais l'ensemble de l'ouvrage sous un jour défavorable à l'auteur, sans avoir à se mettre en peine d'une quelque recherche particulière, voici quel est le premier et le dernier mot du critique : "cette œuvre est un système d'idéalisme transcendant" ou, selon sa traduction, d'idéalisme supérieur. »<sup>670</sup>

Interpellé, Kant devra donc dire ce que peuvent être « une réalité et une vérité objectives pour celui qui a découvert que les choses ne sont données que dans des formes subjectives et qui découvre qu'elles ne sont connues que par le moyen de synthèses subjectives, qui refuse, par conséquent de dire que la connaissance est le produit de l'objet, mais qui refuse également de faire de l'objet le produit de la connaissance et qui avoue ne rien comprendre aux systèmes faisant état d'une

---

<sup>666</sup> *Ibid.*, P. 354

<sup>667</sup> *Ibid.*, P. 354

<sup>668</sup> *Ibid.*, PP. 354-355

<sup>669</sup> *Prolégomènes*, PP. 156-157

<sup>670</sup> *Prolégomènes*, PP. 156-157

harmonie divinement établie entre l'être de l'objet et l'acte du sujet. »<sup>671</sup> Pour définir l'essence du criticisme afin de le distinguer de tout idéalisme métaphysique, Kant devrait procéder à la réfutation de l'idéalisme philosophique dont certains critiques suspectent la philosophie transcendantale.

## **2- L'idéalisme transcendantal ou le refus d'une ontologie de la conscience pure.**

La critique de l'idéalisme philosophique vise à déterminer le statut ontologique du réel que menace la thèse de l'idéalisme problématique. En effet, après avoir procédé à la déduction des concepts purs de l'entendement, Kant écrit : « C'est donc nous-mêmes qui introduisons l'ordre et la régularité dans les phénomènes que nous appelons nature, et nous ne pourrions les y trouver s'ils n'y avaient pas été mis originairement par nous ou par la nature de notre esprit... »<sup>672</sup> Il y a comme une sorte de démiurge qui, d'avance arrange les choses de manière que notre pensée individuelle les trouve conformes à notre nature, et ce démiurge n'est autre chose que la pensée en général, fond commun des pensées individuelles.<sup>673</sup> Dans cette thèse où il est difficile de distinguer la pensée et le réel, certains adversaires de Kant voient un manifeste d'idéalisme. Si notre esprit est législateur nous pouvons alors accorder aux critiques de Kant qu'en développant sûrement et simplement nos concepts nous pouvons reconstituer le réel. Du coup, s'affirme l'autonomie de la conscience, de la pensée au mépris du réel qui devait sanctionner leur vacuité en les remplissant. Contre cette interprétation erronée du criticisme, il fallait préciser la nature de l'idéalisme kantien.

L'idéalisme critique consiste fondamentalement dans le refus d'une ontologie de la conscience pure et nous interdit du coup de l'hypostasier, d'en faire une substance spirituelle plus certaine que toutes les autres choses. Le moi est un phénomène que déterminent la connaissance et la réalité du monde extérieur. Tel est le sens théorique de l'important développement du quatrième paralogisme transcendantal en lequel le philosophe allemand entreprend de réfuter l'idéalisme problématique de Descartes caractérisé par la philosophie du cogito.

---

<sup>671</sup> ROUSSET, "Présentation" in *Critique de la raison pure*, trad. Barni, Paris, Flammarion, 1976, P.

13

<sup>672</sup> *Critique de la raison pure*, 1<sup>ère</sup> éd., P. 140

<sup>673</sup> BOUTROUX, *op. cit.*, P. 126

En quoi consiste ce paralogisme dénommé paralogisme de l'idéalité du rapport extérieur ? Son axiome est : « Ce dont l'existence ne peut être conclue que comme celle d'une cause de perceptions données n'a qu'une existence douteuse. Or tous les phénomènes extérieurs sont de telle nature que leur existence ne peut être immédiatement perçue, mais seulement conclue comme la cause de perceptions données. Donc l'existence de tous les objets des sens extérieurs est douteuse... »<sup>674</sup> C'est cette incertitude que Kant appelle idéalité des phénomènes extérieurs. Il découvre dans ce paralogisme de la psychologie rationnelle la thèse idéaliste de la représentation des choses dont « l'idéalisme sceptique de Descartes »<sup>675</sup> s'est fait l'écho. En effet l'idéalisme cartésien affirme l'absolue et immédiate réalité de la conscience et juge les choses extérieures immédiatement douteuses et médiatement seulement certaines.<sup>676</sup> Descartes qui entreprend de prouver la réalité c'est-à-dire « l'existence des choses matérielles »<sup>677</sup> s'y emploie par le principe de causalité. Or loin de convaincre ses contemporains et ses successeurs en faveur d'une thèse réaliste en procédant de la sorte, Descartes a engagé la philosophie dans la voie de l'idéalisme. Démontrer la réalité des choses extérieures par le principe causal comme le montre le sixième Méditation, ce n'est certes pas la nier, mais c'est reconnaître qu'elle ne peut être garantie que de manière médiate, au moyen d'une inférence qui a telle ou telle représentation interne pour fondement du raisonnement. Prouver par causalité la réalité des choses extérieures, c'est donc :

- l'assujettir à un raisonnement déductif qui peut être récusé ;
- admettre qu'elle est, par rapport à l'intériorité dont on cherche à la déduire, dérivée, subordonnée et problématique.<sup>678</sup> Admettre la philosophie cartésienne de la réalité des choses extérieures, c'est accorder au sens interne l'antériorité et la suprématie de la certitude immédiate et absolue. C'est reconnaître du coup qu' « il m'est ... impossible de percevoir à proprement parler les choses extérieures ; je ne puis, au contraire, que conclure de ma perception intérieure à leur existence, en regardant cette perception comme l'effet dont quelque chose d'extérieur est la cause la plus prochaine. Or, l'inférence qui remonte d'un effet donné à une cause déterminée est toujours incertaine, parce que l'effet peut résulter de plus d'une

<sup>674</sup> *Critique de la raison pure*, P. 297

<sup>675</sup> *Prolégomènes*, P. 159

<sup>676</sup> DESCARTES ( R.), *Méditations métaphysiques*, Paris, U.G.E., 1951, PP. 243 Sq.

<sup>677</sup> *Ibid.*, PP. 243 Sq.

<sup>678</sup> *Critique de la raison pure*, 2ème éd., P. 301



cause. »<sup>679</sup> Cette démonstration est problématique parce que nous ne savons pas si la cause de la perception est interne ou externe. Et nous pouvons nous demander si toutes les perceptions appelées extérieures ne sont pas un simple jeu de notre sens interne, ou si elles se rapportent à des objets extérieurs comme à leurs causes. Partant donc du doute que fait naître le rapport de la perception à sa cause, nous pouvons affirmer que seul est certain l'objet du sens interne (le Moi avec toutes ses représentations) parce qu'il est immédiatement perçu. Il se dégage de cette réflexion l'essence de l'idéalisme problématique dont Kant précise le sens : « Il ne faut donc pas entendre par idéaliste, celui qui nie l'existence des objets extérieurs des sens, mais celui seulement qui n'admet pas qu'elle puisse être connue par perception immédiate, et en conclut que jamais nous ne pouvons être pleinement certains de leur réalité par aucune expérience possible. »<sup>680</sup>

Est-ce le même idéalisme dont on suspecte le criticisme ? « Voyons, dit Kant, cet idéalisme qui parcourt toute mon œuvre, bien qu'il ne constitue pas encore, tant s'en faut, l'âme du système. »<sup>681</sup>

Avant de préciser l'essence de son idéalisme, Kant définit d'abord l'idéalisme philosophique : « L'idéalisme consiste à soutenir qu'il n'y a pas d'autres êtres que les êtres pensants ; les autres choses, que nous croyons percevoir dans l'intuition, ne seraient que des représentations dans les êtres pensants ; à ces représentations ne correspondrait aucun objet ayant une existence à l'extérieur de ces représentations. »<sup>682</sup> Mais, dira Kant contre l'idéalisme sceptique, « mon idéalisme prétendu (il est proprement critique) est ...d'une espèce tout à fait particulière : il ruine l'idéalisme habituel, il est le premier à procurer à toute connaissance a priori, même celle de la géométrie, une réalité objective que même les réalistes les plus fervents ne pourraient nullement soutenir à défaut de la démonstration que j'ai donnée de l'idéalité de l'espace et du temps. »<sup>683</sup> Il précise contre toute méprise de la philosophie transcendantale que « la thèse de tous les idéalistes véritables, depuis l'école éléate jusqu'à l'évêque Berkeley est contenue dans cette formule : toute connaissance obtenue par les sens et l'expérience est simple apparence et il n'est de

---

<sup>679</sup> *Ibid.*, P. 298

<sup>680</sup> *Critique de la raison pure*, P. 299

<sup>681</sup> *Prolégomènes*, P. 158

<sup>682</sup> *Ibid.*, P. 53

<sup>683</sup> *Ibid.*, P. 159

vérité que dans les idées de l'entendement et de la raison pure. »<sup>684</sup> « Tout au contraire, moi, je dis : des choses nous sont données comme objets de nos sens et existant hors de nous ; mais nous ne sommes informés que de leurs apparitions, c'est-à-dire des représentations qu'elles produisent en nous en affectant nos sens. En conséquence j'accorde sans contredit qu'il y a en dehors de nous des corps, c'est-à-dire des choses, dont, tout en ne connaissant absolument pas ce qu'elles peuvent être en elles-mêmes, nous prenons connaissance grâce aux représentations que nous procure leur influence sur notre sensibilité ; et c'est à ces choses que nous donnons le nom de "corps", mot qui signifie par conséquent simplement l'apparition de cet objet qui nous est inconnu, mais qui pour autant n'en est pas moins réel. Est-on fondé à qualifier ceci d'idéalisme ? C'en est même tout juste le contraire. »<sup>685</sup> Tel est le sens de la réfutation de l'idéalisme sceptique. Le problème que tente de résoudre le criticisme à travers cette réfutation concerne « la liaison des représentations du sens interne avec les modifications de notre sensibilité extérieure et... la matière dont elles peuvent être unies aux autres suivant des lois constantes, de façon à former un enchaînement dans une expérience. »<sup>686</sup> C'est dans cette corrélation de l'interne et de l'externe c'est-à-dire de l'âme et du monde que sont saisies les données de la conscience. Or la psychologie rationnelle, en démontrant la substantialité du moi introduit une rupture entre le "Je " et le monde et pense que, même coupé de la réalité extérieure, le "Je" peut être connu. Cela veut dire qu'une chose peut être connue sans qu'intervienne l'idée de l'autre ; on n'en conclut qu'elle peut exister sans l'autre. En procédant de cette manière, la psychologie rationnelle, conclut du mode de connaissance au mode d'existence. Le « je pense paraît » réunir les conditions de cette démonstration. Dans la théorie du cogito, Descartes ne pose-t-il pas l'existence en fonction du "Je pense" ? Maine de Biran le montre clairement quand il écrit : « Lorsque je dis moi, et que je me rends témoignage de ma propre existence, je suis pour moi-même non point une chose ou un objet dont j'affirme l'existence en lui donnant la pensée pour attribut, mais un sujet qui se reconnaît et s'affirme à lui-même son existence, en tant qu'il s'aperçoit intérieurement ou qu'il pense. Cette aperception ou cette pensée intérieure constituant toute l'existence du sujet ne peut être l'attribut

---

<sup>684</sup> *Ibid.*, P. 158

<sup>685</sup> *Ibid.*, P. 53

<sup>686</sup> *Critique de la raison pure*, 1<sup>ère</sup> éd., P. 312

d'un autre sujet plus reculé, puisque hors du moi il n'y a rien pour la conscience. »<sup>687</sup> Ce qu'il faut cependant souligner, c'est que le "je pense" n'est pas encore un "je me connais" ; et nous pouvons le montrer en développant le statut du "Je" dans le "Je pense". Le "Je" est-il susceptible de constituer un objet de connaissance ? Comme l'a soutenu le criticisme, un objet de connaissance suppose deux conditions : l'intuition et le concept, et l'objet connu procède d'une démarche constructive. Il est donc construit. Or le "Je" n'est ni intuition ni concept. Il n'est pas autre chose que « la représentation simple, par elle-même tout à fait vite de contenu : Moi, dont on ne peut pas même dire qu'elle soit un concept et qui n'est qu'une simple conscience accompagnant tous les concepts. »<sup>688</sup> La Critique va d'ailleurs plus loin : « ... Ce moi est aussi peu une intuition qu'un concept d'un objet quelconque ; il n'est que la simple forme de la conscience »<sup>689</sup> qui accompagne toutes nos représentations pour les élever au rang de connaissance. Dans ces conditions, il nous est impossible de construire le "Je", par conséquent il ne saurait jamais être un objet mais une simple représentation logique. Si nous tenons à parler du "Je", concrètement nous devons le poser en relation avec le sens interne, qui nous le fait apparaître comme existant dans le temps et nous étant donné non en soi, mais tel qu'il apparaît. Et conformément au second postulat de la pensée empirique qui subordonne notre jugement d'existence à l'accord de l'objet avec les conditions matérielles de l'expérience<sup>690</sup>, donc avec la sensation, l'existence du "je pense" est saisie empiriquement. Or c'est ce qui est tout à fait contraire aux ambitions de la psychologie rationnelle qui voudrait dégager dans la conscience pure elle-même, sans relation au sens interne et par conséquent à la sensation, l'existence elle-même.

En clair, la réfutation de l'idéalisme vise à montrer comment il n'est pas de psychologie possible sans physique et comment aussi les données du sens interne ne sont pas plus certaines que celles du sens externe. Les données de la psychologie supposent celles de la physique parce que « la détermination de mon existence dans le temps n'est possible que par l'existence des choses réelles que je perçois hors de moi. Or, la conscience dans le temps est liée nécessairement à la conscience de la

---

<sup>687</sup> BIRAN ( Maine de ), *Essai sur les fondements de la psychologie* Paris, Seghers, 1974, P. 159

<sup>688</sup> *Ibid.*, P. 281

<sup>689</sup> *Ibid.*, P. 308

<sup>690</sup> *Ibid.*, P. 207

non seulement, prive bien l'idéalisme de son présupposé essentiel mais implique aussi que tout contenu est extrinsèque, issu d'autre chose que de lui-même, d'une existence absolument extérieure. La certitude immédiate de la conscience de sa propre existence est récusée. A l'opposé de l'idéalisme faisant d'une conscience de soi, qui, à la manière du cogito cartésien, permet de définir la nature du sujet conscient et le statut de son existence dans son rapport avec une éventuelle existence extérieure, l'idéalisme critique prend pour prémisse, non pas une conscience vague, indéfinie mais la conscience de nous-mêmes en rapport avec la réalité extérieure.<sup>696</sup>

Il découle des analyses précédentes, qu'extérieure à la pure intériorité, la connaissance de soi n'est possible que dans la conscience empirique de soi, c'est-à-dire celle qui existe dans l'expérience avec une matière intuitive donnant des représentations particulières. Il faut donc souligner qu'il n'y a de matière, même pour le sens interne, que par le sens externe et que l'expérience requiert une donnée empirique reçue dans la sensibilité passive.<sup>697</sup> La connaissance de soi-même est une conscience de soi impliquant autre chose que le sens interne, le sens externe, qu'est simple réceptivité,<sup>698</sup> passivité en face de l'action affectante; et puisque « le sens externe est déjà par lui-même une relation de l'intuition à quelque chose d'effectif hors de soi »<sup>699</sup> nous devons affirmer que, lorsque nous nous connaissons, nous sommes conscients d'un « rapport à quelque chose hors de nous, avec lequel nous devons nous considérer comme étant en relation. »<sup>700</sup>

Mais pour détruire définitivement la prémisse de l'idéalisme afin de former l'idéalisme critique, il faut déterminer la nature de l'effectivité extérieure par rapport à laquelle se détermine la conscience.

L'extérieur qui détermine la nature de la conscience n'est pas une illusion c'est-à-dire une création arbitraire attribuable à la conscience posée comme antériorité. Pour être le lieu de la conscience de soi, la conscience empirique de soi doit se réduire, non pas à la simple succession subjective et arbitraire des états de conscience présents dans le sens interne du fait des impressions passivement reçues, mais à une conscience empirique déterminée, à une représentation définie, à une connaissance objective de la succession des représentations qui constituent le moi.

---

<sup>696</sup> *Critique de la raison pure*, P. 207

<sup>697</sup> *Critique de la raison pure*, P. 28

<sup>698</sup> *Ibid.*, P. 206

<sup>699</sup> *Ibid.*, P. 28

<sup>700</sup> *Ibid.*, P. 28

Pour avoir une idée de ce qui fonde la connaissance de nous-mêmes il faut donc chercher ce qui nous permet d'avoir une conscience déterminée d'une succession, à savoir le temps.

Mais la réfutation de l'idéalisme manquerait de rigueur logique et ne définirait pas l'essence de la philosophie transcendantale si elle mettait seulement en évidence la nécessité d'une détermination externe et surtout si elle faisait constater que la connaissance du temps est le principe fondamental de toute objectivité. En procédant de la sorte, elle fait plutôt appel à la capacité intuitive de l'individu que de définir une extériorité effective servant de référentiel. En clair, l'idéalisme devrait insister plus sur la nécessité d'une extériorité servant de référentiel que sur la nature spatiale de la représentation du temps ; tel est le rôle du concept de permanent : « Le permanent, dit Kant, est le substrat de la représentation empirique du temps même, substrat qui rend seul possible toute détermination de temps. »<sup>701</sup> Pour définir et situer une existence dans le temps, pour déterminer une succession, il faut un temps qui joue le rôle de temps absolu newtonien,<sup>702</sup> un terme permanent. Le permanent ne se trouve guère dans la succession interne des représentations subjectives, qu'est la conscience empirique indéterminée, ni, par conséquent, dans les produits de l'imagination, faculté interne liée à cette succession subjective ; il ne se trouve pas non plus dans l'intuition pure du sens interne, dans le temps lui-même, car c'est une pure succession, qui est certes constamment présente en nous, mais « cette permanence est trop solidaire de ce qui change, trop confondue avec la conscience elle-même et, surtout, trop continue et uniforme »<sup>703</sup>, si bien qu'elle reste pour nous vide et imperceptible.<sup>704</sup> Par suite, « ce permanent ne peut être quelque chose en moi. »<sup>705</sup> Ou si l'on préfère « ce permanent ne peut être une intuition en moi. »<sup>706</sup> Il ne peut donc être donné que par l'intuition de quelque chose d'extérieur, c'est-à-dire dans le sens externe, que l'on considère sa forme, l'espace, ou son contenu, l'intuition empirique spatiale : « Seul l'espace comporte une détermination permanente tandis que le temps et, par suite, tout ce qui est dans le sens interne, s'écoule constamment. »<sup>707</sup> Et comme le dit Kant, « le phénomène qui se présente au sens extérieur a, cependant, quelque chose de fixe et de

---

<sup>701</sup> *Critique de la raison pure*, P. 178

<sup>702</sup> ROUSSET, *op. cit.*, P. 152

<sup>703</sup> *Ibid.*, P. 152

<sup>704</sup> *Critique de la raison pure*, P. 178

<sup>705</sup> *Ibid.*, P. 205

<sup>706</sup> *Ibid.*, P. 28

<sup>707</sup> *Ibid.*, P. 214

permanent, qui fournit un substrat servant de fondement aux déterminations changeantes... »<sup>708</sup>

Il devient alors possible de donner à la réfutation la forme syllogistique suivante : « J'ai conscience de mon existence comme déterminée dans le temps. Toute détermination de temps suppose quelque chose de permanent dans la perception. Or, le permanent ne peut être quelque chose en moi, puisque ce n'est que par ce permanent que peut précisément être déterminée mon existence dans le temps. La perception de ce permanent n'est donc possible qu'au moyen d'une chose hors de moi et non au moyen de la simple représentation d'une chose extérieure à moi. Par conséquent, la détermination dans le temps n'est possible que par l'existence des choses réelles que je perçois hors de moi... »<sup>709</sup>

Mais la réfutation telle qu'elle se présente jusqu'ici n'élimine pas vraiment l'idéalisme, car elle prouve seulement ici que la connaissance de soi implique une extériorité présente dans le sens externe et la référence à un permanent situé en elle. Le permanent ainsi pensé serait identique à la connaissance de soi et serait ainsi confondu avec le sujet. Le permanent apparaît alors comme la projection du sujet. Et la réfutation signifierait que nous ne connaissons notre existence qu'en commerce avec un objet permanent construit à partir de la pure conscience de notre être constructeur. Ainsi on dira que l'effectivité extérieure est ce qu'est le sujet, et le sujet est ce qu'est la réalité extérieure. La réfutation montrerait de la sorte l'identité de deux ordres de réalité. Elle révélerait l'immanence et l'activité pure de la conscience de soi qui les fondent. La critique ainsi comprise n'aurait pas réfuté l'idéalisme qui nie l'extériorité et qui invoque de ce fait l'immédiateté de la conscience de soi : voulant et croyant le faire, il aurait en vérité mis en place un nouvel idéalisme, celui de la construction de la connaissance de soi et du monde par la seule conscience de soi.

Mais selon le criticisme, il est impossible que la conscience de soi construise le permanent à partir d'elle-même : en effet, « nous n'avons, dans l'intuition intérieure, absolument rien de permanent. »<sup>710</sup> La permanence qu'elle comporte, lui est imperceptible et c'était précisément la raison pour laquelle il fallait recourir à un permanent externe. Celui-ci est certes déterminé par une construction catégoriale ;

---

<sup>708</sup> *Ibid.*, P. 308

<sup>709</sup> *Critique de la raison pure*, P. 308

<sup>710</sup> *Ibid.*, P. 293

mais, alors, « nous devons nous fonder sur la permanence d'un objet donné tiré de l'expérience »<sup>711</sup> ; il faut qu'il y ait pour fondement une intuition permanente ; car la catégorie n'est jamais créatrice ; ce n'est que la détermination d'une donnée sensible, qui est indépendante d'elle et qui doit lui présenter un contenu propre correspondant à ce qui est conçu en elle : elle exige, elle vise toujours une matière empirique externe ; faire état du permanent déterminé par la conscience, c'est donc se référer à l'extériorité qui fournit la matière et le lieu de sa construction.

A travers la réfutation de l'idéalisme se précise aussi l'idée d'objectivité. L'objectivité n'est pas l'activité de la seule connaissance de soi privée de sa référence empirique. L'objectivité, telle qu'elle apparaît à travers la réfutation de l'idéalisme, comporte aussi un autre facteur, dont l'importance et l'irréductibilité se trouvent toujours soulignées, l'élément constitutif de la conscience, non seulement la matière dans laquelle ses constructions trouvent un contenu réel et une existence effective, mais encore « l'ingrédient indispensable pour qu'elle déploie son activité constructrice a priori »<sup>712</sup> ; cette donnée sensible, riche et complexe, indépendante dans son être et sa structure de cette activité, provient de l'action de la chose en soi sur la passivité organique du sujet.

Kant rejette au nom de l'objectivité toute doctrine qui nie cet élément de réalité qu'est la donnée sensible existant hors de la conscience. Il récuse « l'idéalisme matériel »<sup>713</sup>, qui « constitue son idéalité du point de vue de la matière, c'est-à-dire de l'objet et de son existence »<sup>714</sup>, « l'idéalisme empirique »<sup>715</sup>, qui nie la réalité objective externe de ce qui donné dans l'expérience à la sensibilité passive, pour accorder la vérité aux seules idées de l'entendement, de la raison, et « l'idéalisme psychologique »<sup>716</sup> qui considère que seuls existent les êtres pensants et leurs représentations internes.<sup>717</sup> Au regard du criticisme ces trois formules ne sont que des expressions variées d'une seule et même théorie : l'idéalisme philosophique ou problématique. Kant utilise aussi d'autres expressions fort vigoureuses, apparemment moins précises, mais qui ont l'avantage de faire sentir les motifs de son refus, parce qu'elles font état des conséquences absurdes, mortelles pour la vérité et la rationalité,

<sup>711</sup> *Ibid.*, P. 283

<sup>712</sup> *Ibid.*, P. 293

<sup>713</sup> *Critique de la raison pure*, P. 372

<sup>714</sup> KANT, *Œuvres complètes*, AK, Berlin, 1928, T.XI, P. 293

<sup>715</sup> *Critique de la raison pure*, P. 375

<sup>716</sup> *Ibid.*, P. 28

<sup>717</sup> *Prolégomènes*, P. 53

auxquelles conduit une telle conception : "idéalisme rêveur" qui voit dans l'être une simple représentation, "idéalisme visionnaire", qui prend les représentations pour des êtres réels, "idéalisme délirant", qui fait de l'imagination et du sentiment les principes de toute position d'existence, "idéalisme mystique", qui méprise la réalité sensible empirique pour tout accorder à une intuition intellectuelle transcendante.<sup>718</sup>

Par la réfutation de l'idéalisme classique, le criticisme constitue une solution apportée au problème traditionnel de l'être de la représentation et, en particulier, du concept.<sup>719</sup> Comme l'a montré l'histoire de la philosophie, les uns en avaient fait des choses mentales, des modes internes de la pensée, que le sujet peut trouver ou produire en lui-même ; d'autres par contre, en avaient fait des qualités existant dans les choses, c'est-à-dire des propriétés de l'objet reçues passivement par le sujet ou extraites par lui des données sensibles dans une activité qui se réduit à une simple abstraction. Mais Kant ne peut les suivre, car il perçoit trop bien l'importance de la réceptivité et la spécificité du sens externe. D'autres, enfin, en avaient fait des choses en soi, transcendantes aux êtres sensibles et à l'esprit connaissant. La découverte de la synthèse constructive et de l'a priori exclut cette thèse ; et le refus de toute intuition des intelligibles s'ajoute à la reconnaissance de l'activité du sujet pour remettre en cause cette conception idéaliste de l'être de la conscience et de la connaissance. Une connaissance n'est ni dans le sujet seul, ni dans l'objet en lui-même, ni un autre objet, mais dans le rapport du sujet à l'objet, de même un concept n'est ni une chose mentale, ni une chose mondaine, ni une chose en soi, mais un mode de relation, une manière d'être de la chose pour la conscience ou de celle-ci dans sa présence à celle-là : parce que ce ne sont à aucun titre des réalités, mais uniquement des relations au réel, qui n'existent que par rapport à lui tout en restant extérieures à ce qu'il est lui-même, ce sont de véritables idéalités.<sup>720</sup> « Le kantisme, conclut Rousset, est ... en particulier un idéalisme du concept, qui s'efforce de résoudre les difficultés contenues dans les divers réalismes subjectivistes, objectivistes ou transcendants. »<sup>721</sup>

En mettant à nu la vacuité de la conscience de soi dont l'idéalisme prékantien fonde l'antériorité, l'idéalisme critique apparaît comme une critique sévère de l'ontologie classique qui sonne le glas du rationalisme dogmatique.

<sup>718</sup> *Prolégomènes*, PP. 58-59

<sup>719</sup> ROUSSET, *op. cit.*, P. 201

<sup>720</sup> *Ibid.*, P. 201

<sup>721</sup> *Ibid.*, P. 201



### 3- De la critique ontologique de l'ontologie à la critique transcendantale de l'ontologie

« Si le matérialisme est insuffisant à expliquer mon existence, le spiritualisme ne l'est pas moins. »<sup>722</sup> On ne pourrait critiquer et rejeter plus nettement toute ontologie de la conscience. En récusant toute autonomie de la conscience, la philosophie de la conscience transcendantale ne vise pas à mettre en doute l'existence de la conscience ; elle ne songe pas non plus à nier l'existence du « sujet en soi, qui est au fondement du "Je" comme de toutes les pensées en qualité de substrat. »<sup>723</sup> Cependant rien ne nous autorise à utiliser la pure conscience de soi en un sens ontologique pour déterminer la nature du sujet en soi, de son être absolu non phénoménal. L'analyse des Idées transcendantales a montré qu'une telle connaissance n'est guère possible.

En effet, le criticisme déclare impossible une telle connaissance parce qu'il est établi expressément l'impossibilité d'une application des catégories au sujet en soi parce que celles-ci requièrent la présence d'une intuition qui reste toujours phénoménale et empirique, même dans le cas du sens interne<sup>724</sup> : « Même l'homme, d'après la connaissance qu'il a de lui-même par le sens intime, ne peut se flatter de se connaître lui-même tel qu'il est en soi-même. Car, comme il ne se produit pas en quelque sorte lui-même et qu'il acquiert le concept qu'il a de lui non pas a priori, mais empiriquement, il est naturel qu'il ne puisse également prendre connaissance de lui-même que par le sens intime, en conséquence de l'apparence phénoménale de sa nature, et par la façon dont sa conscience affectée. »<sup>725</sup> Chacune des déterminations catégoriales posées par la métaphysique traditionnelle de l'âme comme la substantialité immatérielle, la simplicité incorruptible, l'identité personnelle, etc., laisse dans le doute le rapport avec un monde extérieur et conserve à la conscience de soi une signification ontologique. Telle est l'apparence que le criticisme appelle « la subreption de la conscience hypostasiée. »<sup>726</sup> C'est en ce sens qu'il faut comprendre ce passage de la Critique : « Au moyen de l'analyse de la conscience de soi-même dans la pensée en général, il n'y a pas le moindre gain pour la connaissance de moi-

<sup>722</sup> *Critique de la raison pure*, P. 305

<sup>723</sup> *Ibid.*, P. 284

<sup>724</sup> *Ibid.*, PP. Sq.

<sup>725</sup> KANT E., *Fondements de la métaphysique des mœurs* Delagrave, trad. Delbos, Paris, 1982, P. 189

<sup>726</sup> *Critique de la raison pure*, P. 325

possibilité de cette détermination. Elle est donc liée nécessairement aussi à l'existence des choses hors de moi, comme à la condition de la détermination de temps ; c'est-à-dire que la conscience de ma propre existence est en même temps une conscience immédiate de l'existence d'autres choses hors de moi. »<sup>691</sup> C'est la raison pour laquelle, afin de fixer le moi comme objet, la psychologie doit, au lieu de s'isoler, s'établir à partir des déterminations temporelles fondées par la physique : « Outre que toute détermination de temps ne peut être perçue par nous qu'au moyen du changement dans les rapports extérieurs du mouvement relativement à ce qu'il y a dans l'espace de permanent par exemple le mouvement du soleil par rapport aux objets de la terre, nous n'avons même rien de permanent que nous puissions placer, comme intuition, sous le concept d'une substance, si ce n'est la matière simplement... »<sup>692</sup> Et la matière doit être bien comprise ici comme « une espèce de représentations (une intuition) qu'on appelle extérieures, non parce qu'elles se réfèrent à des objets extérieurs en soi, mais parce qu'elles rapportent les perceptions à l'espace où toutes les choses existent les unes en dehors des autres, tandis que l'espace lui-même est en nous. »<sup>693</sup> Les choses extérieures ne sont que de simples phénomènes c'est-à-dire des représentations en nous.

Nous saisissons toute la valeur théorique de la réfutation de l'idéalisme classique qui n'admet de réalité que créée. L'idéalisme classique qui n'admet de réalité que créée. L'idéalisme transcendantal qui s'oppose à toute hypostase de la conscience pure, à toute ontologie du sens interne dénie au principe de causalité toute valeur transcendante. Le principe de causalité, transcendentalement compris, ne peut s'appliquer légitimement qu'à des phénomènes. Comme loi d'apparition des réalités phénoménales, la causalité se définit comme « succession réglée »<sup>694</sup> qui suppose le temps totalement étranger à la chose en soi. La causalité corrobore ainsi thèses de l'idéalisme critique et précise « la nature de l'effectivité extérieure. »<sup>695</sup> Celle-ci est fondée par l'extériorité contenue dans nos représentations spatiales, celles des phénomènes présents en nous au mépris de l'extériorité en soi plus que jamais exclue. Ainsi la réfutation de l'idéalisme comme critique de la psychologie rationnelle consiste à démontrer la vacuité du moi pur, le caractère formel du "Je pense", ce qui,

---

<sup>691</sup> *Ibid.*, P. 206

<sup>692</sup> *Ibid.*, P. 207

<sup>693</sup> *Ibid.*, P. 300

<sup>694</sup> ROUSSET, *op. cit.*, P. 146

<sup>695</sup> *Ibid.*, P. 146

même comme objet. Le développement logique de la pensée en général est pris à tort pour une pour une détermination métaphysique de l'objet. »<sup>727</sup> En récusant ainsi toute ontologie spiritualiste de la conscience pure, la philosophie transcendantale apparaît comme l'antipode de l'ontologie classique car celle-ci soutient la nécessité d'un être qui, existant par lui-même, en dehors de toute contingence et par delà toute condition empirique, constitue le fondement de la totalité des existences : Telle est l'essence de l'ontologie classique pour laquelle la possibilité du savoir repose sur l'existence d'un être absolu qui la garantit comme l'atteste la théorie cartésienne de la vérité divine.

Malgré les critiques qu'il a formulées contre les preuves traditionnelles de l'existence de Dieu comme nous l'avions montré dans notre introduction, Kant est resté métaphysicien. En clair, il demeurait persuadé de la vérité d'une telle perspective. C'est pourquoi, tout en découvrant que l'existence n'est pas prédicat et en montrant qu'on ne saurait déduire l'existence de l'essence a priori, il ne tentait pas moins d'élaborer une preuve de l'existence de Dieu, comme être nécessaire, médiatisant la possibilité du savoir, en donnant un fondement aux êtres finis.<sup>728</sup> En un sens, on peut même aller plus loin et soutenir que Kant était entièrement engagé dans les voies de l'ontologie classique, puisque sa propre preuve revenait à montrer que non seulement le réel, mais encore le possible étaient inconcevables sans l'existence d'un Dieu. En ce sens la critique de l'argument ontologique de Descartes est, en dépit de sa valeur théorique, étrangère à l'esprit de la philosophie transcendantale : c'est une critique ontologique de l'ontologie irréductible à la critique transcendantale de l'ontologie.

Mais les arguments du criticisme nous conduisent à abandonner la perspective de l'ontologie classique ou traditionnelle comme l'atteste ce passage de la *Critique de la raison pure* rédigé contre la preuve ontologique cartésienne : « Etre n'est évidemment pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose. C'est simplement la position d'une chose ou de certaines déterminations en soi. Dans l'usage logique, ce n'est que la copule d'un jugement. Cette proposition : Dieu est tout-puissant, renferme deux concepts qui ont leurs objets : Dieu et toute-puissance ; le petit mot "est" n'est pas du tout encore par lui-même un prédicat, c'est seulement

---

<sup>727</sup> *Ibid.*, P. 287

<sup>728</sup> "L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu" in *Pensées successives sur la théodicée et la religion*, trad. Festugière, Paris, Vrin, 1983, PP. 134-135

ce qui met le prédicat en relation avec le sujet. Or, si je prends le sujet Dieu avec tous ses prédicats dont la toute-puissance fait aussi partie et que je dise : Dieu est, ou il est un Dieu, je n'ajoute aucun nouveau prédicat au concept de Dieu, mais je ne fais que poser le sujet en lui-même avec tous ses prédicats, et en même temps, il est vrai, l'objet qui correspond à mon concept. Tous deux doivent exactement renfermer la même chose et, par conséquent, rien de plus ne peut s'ajouter au concept qui exprime simplement la possibilité par le simple fait que je conçois (par l'expression : il est) l'objet de ce concept comme donné absolument. Et ainsi, le réel ne contient rien de plus que le simple possible. Cent thalers réels ne contiennent rien de plus que cent thalers possibles. Car comme les thalers possibles expriment le concept et les thalers réels, l'objet et sa position en lui-même, au cas où celui-ci contiendrait plus que celui-là, mon concept n'exprimerait pas l'objet tout entier et, par conséquent, il n'en serait pas, non plus, le concept adéquat. Mais je suis plus riche avec cent thalers réels qu'avec leur simple concept c'est-à-dire qu'avec leur possibilité. Dans la réalité, en effet, l'objet n'est pas simplement contenu analytiquement dans mon concept, mais il s'ajoute synthétiquement à mon concept qui est une détermination de mon état, sans que, par cette existence en dehors de mon concept, ces cent thalers conçus soient le moins du monde augmenté. »<sup>729</sup> Apparemment, il n'y a rien dans cette thèse qui distingue l'approche transcendantale de l'ontologie de la philosophie de "L'unique fondement possible d'une démonstration de l'existence de Dieu" en lequel Kant déclarait : « Quand je dis : Dieu est tout-puissant, je ne fais que penser un rapport logique entre Dieu et la toute-puissance, celle-ci étant l'attribut de celui-là ; je ne dis rien de plus. Que Dieu soit, c'est-à-dire qu'il soit posé absolument, qu'il existe, ceci n'est nullement dans ma susdite proposition. »<sup>730</sup> Cependant une lecture critique de ces deux thèses apparemment semblables montre que la déclaration de la *Critique de la raison pure* est une critique transcendantale de l'ontologie tandis que celle de la dissertation de l'Unique fondement... n'est qu'une critique ontologique de l'ontologie. En clair, le texte de la Critique fait un usage des notions de possibilité et de réalité que seule la philosophie transcendantale a rendu possibles. Dans le criticisme, ce que Kant affirme, ce n'est pas seulement que l'existence n'est pas un prédicat mais encore que l'existence est un problème de la connaissance qui ne peut être résolu que par

<sup>729</sup> *Critique de la raison pure*, P. 429

<sup>730</sup> KANT, *Pensées successives sur la théodicée et la religion*, PP. 25-26

référence aux postulats de la pensée empirique,<sup>731</sup> c'est-à-dire par son rapport au « contexte de toute expérience. »<sup>732</sup> L'existence ne peut être atteinte que si la totalité des méthodes de détermination est mise en jeu. Il ne faut pas seulement le concept logique et analytique, mais il faut aussi les intuitions pures de l'espace et du temps, les sensations et les perceptions, leur intégration générale dans les schèmes. Seule la relation avec le contenu, le contexte de l'expérience en totalité avec l'ensemble des méthodes de connaissance permet de déterminer l'existence.<sup>733</sup>

Kant ruine ainsi l'ontologie classique. Ce qui fonde désormais le savoir, ce n'est plus la nécessité d'un être mais la possibilité de l'expérience. La critique transcendantale s'emploie à écarter l'ancienne ontologie parce qu'elle se présente comme une démarche illégitime du fondement du savoir. Tandis que la connaissance se constitue dans la synthèse ordonnée des méthodes et des moyens gnoséologiques,<sup>734</sup> l'ontologie sépare arbitrairement et de manière unilatérale la fonction de la pensée de tout ce complexe synthétique et allant plus loin elle confère à la seule pensée, entendue non comme synthèse du divers donné dans l'intuition, mais comme développement analytique de concepts, le droit de prétendre engendrer et former une connaissance. Là contre, Kant s'élève en philosophe transcendantal : « Quelles que soient donc la nature et l'étendue de notre concept d'un objet, il nous faut cependant sortir de ce concept pour attribuer à l'objet son existence. Pour les objets des sens, cela a lieu au moyen de leur enchaînement avec quelqu'une de mes perceptions suivant des lois empiriques, mais pour les objets de la pensées pure, il n'y a absolument aucun moyen de connaître leur existence, parce qu'elle devrait être comme entièrement a priori, alors que notre conscience de toute existence (qu'elle vienne soit immédiatement de la perception, soit de raisonnements qui lient quelque chose à la perception ) appartient entièrement et absolument à l'unité de l'expérience, et que si une existence hors de ce champ ne peut pas, à la vérité, être absolument déclarée impossible, elle est pourtant une supposition que nous ne pouvons justifier par rien. »<sup>734</sup>

Comme pour sonner définitivement le glas de l'ontologie classique, Kant soumettra à la critique les preuves de l'existence de Dieu qui prétendent réaliser a posteriori ce que la preuve a priori ne parvient pas à établir.

<sup>731</sup> *Critique de la raison pure*, P. 200

<sup>732</sup> *Ibid.*, P. 430

<sup>733</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, P. 310

<sup>734</sup> *Critique de la raison pure*, P. 430

La considération des existences a en effet donné lieu à deux preuves de l'existence de Dieu incarnées par le rationalisme wolffien d'inspiration leibnizienne. La première part de l'existence en général pour s'élever ensuite à la cause de toute existence : si quelque chose existe, il faut de toute nécessité, en vertu du principe de contradiction, qu'il existe un être nécessaire et parfait. La seconde preuve part, non plus de l'existence en général, mais d'une existence déterminée, à savoir de l'ordre et des perfections du monde. C'est la preuve dite des causes finales.<sup>735</sup>

Bien qu'elles soient différentes de l'ontologie cartésienne, elles sont toutes affectées par la perspective ontologique qui est la leur et qui consiste à placer le fondement du savoir dans un être, et d'autre part, l'impuissance où elles se trouvent à déterminer correctement le rapport de l'expérience et de la pensée comme le veut le principe de causalité. La preuve cosmologique se formule comme suit : « Si quelque chose existe, il faut aussi qu'existe un être absolument nécessaire. Or j'existe du moins moi-même. Donc, il existe un être absolument nécessaire. La mineure contient une expérience ; la majeure conclut d'une expérience en général à l'existence du nécessaire. La preuve commence donc profondément par l'expérience et, par conséquent, elle n'est pas tout à fait déduire a priori ou ontologiquement ; et comme l'objet de toute expérience possible est le monde, on la nomme pour ce motif la preuve cosmologique. »<sup>736</sup> Cette preuve qui « s'appuie sur cette loi naturelle soi-disant transcendantale de la causalité : que tout contingent a sa cause, qui si elle est à son tour contingente, doit elle-même avoir une cause, jusqu'à ce que la série des causes... s'arrête à une cause nécessaire... »<sup>737</sup>, se ramène en fin de compte à la preuve ontologique. Pour se donner un fondement solide, cette preuve s'appuie sur l'expérience et se donne ainsi l'apparence de différer de l'argument ontologique, qui met toute sa confiance en de simples concepts purs a priori. Mais la preuve cosmologique ne se sert de cette expérience que pour faire un seul pas, c'est-à-dire pour s'élever à l'existence d'un être nécessaire en général.<sup>738</sup> De là, la raison tourne le dos à l'expérience. En effet « l'argument empirique ne peut rien nous apprendre au sujet des attributs de cet être ; et alors la raison prend tout à fait congé de lui et cherche, derrière de simples concepts, quels doivent être les attributs d'un être absolument nécessaire en général... Or, elle ne croit rencontrer ces conditions que

<sup>735</sup> BOUTROUX, *op. cit.*, P. 229

<sup>736</sup> *Critique de la raison pure*, P. 432

<sup>737</sup> *Ibid.*, P. 432

<sup>738</sup> *Ibid.*, P. 433

dans le concept d'un être souverainement réel et elle conclut alors que cet être est l'être absolument nécessaire. Mais il est clair que l'on suppose ici que le concept d'un être de la réalité la plus parfaite satisfait pleinement au concept de la nécessité absolue dans l'existence c'est-à-dire qu'on peut conclure de la première à la seconde ; c'est là une proposition que soutenait l'argument ontologique. On introduit donc ce dernier dans la preuve cosmologique, à laquelle on le fait servir de fondement, alors qu'on avait cependant voulu l'éviter. »<sup>739</sup>

La critique de la preuve physico-théologique est menée dans la même optique. Quelle est la signification de la preuve de l'existence de Dieu en partant de la considération de la sagesse et de la beauté de la nature ? « Après que l'on est arrivé à admirer la grandeur de la sagesse, de la puissance, etc., de l'auteur du monde et que l'on ne peut aller plus loin, on quitte tout à coup cet argument, qui se fondait sur des preuves empiriques, et l'on passe à la contingence du monde également conclue, dès l'abord de son ordre et de sa finalité. De cette contingence seule maintenant on s'élève uniquement au moyen de concepts transcendants, à l'existence d'un être absolument nécessaire et l'on va du concept de la nécessité absolue de la cause première au concept de cet être qui est universellement déterminé ou déterminant, je veux dire au concept d'une réalité qui embrasse tout. La preuve physico-théologique se trouve donc arrêtée dans son entreprise et, pour se tirer de ce mauvais pas, elle saute tout à coup sur la preuve cosmologique ; mais cette dernière n'étant qu'une preuve ontologique, l'autre n'atteint ainsi réellement son but qu'au moyen de la raison pure bien qu'au début elle ait renié toute parenté avec elle et qu'elle ait voulu tout fonder sur des preuves éclatantes tirées de l'expérience. »<sup>740</sup>

Dans la théorie de l'Idéal transcendantal de la Raison pure, c'est-à-dire dans la réflexion sur l'idée de Dieu, Kant s'est employé conférer à la critique de la théologie rationnelle et de l'ontologie classique une signification positive. Dans la philosophie métaphysique classique Dieu est pensé comme l'être réel qui enveloppe en lui toutes les positions et qui exclut toutes les négations. Or dit Philonenko, « l'idée critique qui peut être ici conquise par rapport à la métaphysique est celle de la totalité, totalité à l'intérieur de laquelle les moments particuliers de l'expérience peuvent être déterminés. »<sup>741</sup> C'est pourquoi Kant va particulièrement insister sur l'idée de la

---

<sup>739</sup> *Ibid.*, P. 433

<sup>740</sup> *Critique de la raison pure*, P. 445

<sup>741</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, P. 314

totalité lorsqu'il décrit la démarche par laquelle la raison s'élève à l'idée de Dieu : « La majeure transcendantale de la détermination complète de toutes les choses n'est donc rien d'autre que la représentation de l'ensemble de toute réalité : elle n'est pas simplement un concept qui comprenne sous lui tous les prédicats d'après leur contenu transcendantal, mais un concept qui les comprend en lui, et la détermination complète de chaque chose sur la limitation de ce tout de la réalité... »<sup>742</sup> Dans l'idée de Dieu, c'est-à-dire dans l'idéal de la Raison pure, nous forgeons l'idée d'une détermination complète de la totalité des choses. « Il va de soi que la raison, pour atteindre ce but, c'est-à-dire pour se représenter uniquement la détermination nécessaire et complète des choses, ne présuppose pas l'existence d'un être conforme à l'Idéal, mais seulement l'idée d'un être de ce genre afin de dériver d'une totalité inconditionnée de la détermination complète, la totalité conditionnée, c'est-à-dire celle du limité. L'Idéal est donc pour elle le prototype de toutes les choses qui toutes ensemble, comme des copies défectueuses, en tirent la matière de leur possibilité et qui, s'en rapprochant plus ou moins, en restent toujours infiniment éloignées. »<sup>743</sup> « Ainsi, poursuit Kant, toute la possibilité des choses de la synthèse du divers, quant à leur contenu est considérée comme dérivée, et celle de ce qui contient en soi toute la réalité est seule regardée comme originaire. En effet, toutes les négations (qui sont cependant les seuls prédicats par lesquels tout le reste se distingue de l'être réel par excellence) sont de simples limitations d'une réalité plus grande et en définitive de la plus haute réalité ; partout elles la supposent et en dérivent simplement quant à leur contenu. Ce qui fait toute la diversité des choses ce n'est qu'une manière également diverse de limiter le concept de la réalité suprême qui est leur substratum commun ; pareillement, toutes les figures ne sont possibles qu'à titre de manières différentes de limiter l'espace infini. C'est pourquoi l'objet, qui est l'Idée et qui réside simplement dans la raison, porte aussi le nom d'être originaire ; en tant qu'il n'y a aucun être au-dessus de lui, on l'appelle encore l'être suprême, et en tant que tout lui est soumis comme conditionné, on le nomme l'être des êtres. »<sup>744</sup>

---

<sup>742</sup> *Critique de la raison pure*, P. 418

<sup>743</sup> *Ibid.*, P. 418

<sup>744</sup> *Ibid.*, P. 418



La comparaison de l'être des êtres avec l'espace nous permet de comprendre en premier lieu que l'idéal, ou la totalité, ne doit pas être saisi comme une "chose" indépendante, mais comme une forme, ainsi que l'espace<sup>745</sup>. La signification formelle de la totalité est le premier moment dans la reprise transcendantale de l'idée de Dieu. De là dérive en second lieu l'idée qui consiste à montrer que ce en quoi le réel dans sa particularité peut nous être donné, est l'expérience en son unicité, qui englobe toutes les déterminations particulières. L'on peut alors affirmer que c'est sur cette reprise transcendantale de l'idée de Dieu que reposait pour le criticisme la solution de l'énigme des jugements synthétiques a priori. De l'ontologie à la méthode transcendantale l'idée de totalité subit donc une transformation capitale : de chose, elle devient règle c'est-à-dire méthode ; d'être nécessaire, elle devient présupposition méthodique fondamentale, de contenu suprême, elle devient forme suprême.

Etant donné que l'on comprend la transformation transcendantale de l'idée de totalité, on se trouve à même du coup d'explicitier l'illusion dialectique qui gouverne la théologie rationnelle comme passage illégitime de la méthode à l'ontologie, de la règle à la chose, de la méthode à l'être et enfin de la forme au contenu. C'est pourquoi Kant affirme que « cet idéal de l'être souverainement réel est donc, bien qu'il ne soit qu'une simple représentation, d'abord réalisé, c'est-à-dire transformé en un objet, puis hypostasié enfin même, par un progrès naturel de la raison vers l'achèvement de l'unité, personnifié... c'est que l'unité régulatrice de l'expérience ne repose pas sur les phénomènes eux-mêmes (sur la sensibilité toute seule), mais sur l'enchaînement de ce qu'il y a de divers en eux par l'entendement (dans une aperception) et qu'en conséquence l'unité de la suprême réalité et la complète déterminabilité (possibilité) de toutes choses semblent résider dans un entendement suprême, par suite dans une intelligence »<sup>745</sup>. La théologie rationnelle n'est donc, que le mouvement systématique réifiant, dont la raison ne peut se garder qu'en revenant à la compréhension méthodique du réel et à la recherche scientifique et progressive de l'existence. Dans ces conditions, il faut que la raison opère une conversion et renonce définitivement après ses échecs dans la psychologie rationnelle, dans la cosmologie rationnelle et enfin dans la théologie rationnelle à faire de ses idées un usage dogmatique.

---

<sup>745</sup> Critique de la raison pure, P. 421

Les Idées ont le même destin. Il consiste, comme nous l'avons souligné, dans l'usage transcendant ou ontologique. Leur destination se dégage. Elles doivent servir de principes régulateurs de l'entendement. Ainsi en retirant aux Idées une valeur objective pour en faire les règles du savoir et de la constitution de la connaissance, ce n'est point les transformer en creuses chimères. C'est tout au contraire définir précisément le statut de la raison. « La raison, déclare Kant, ne se rapporte jamais directement à un objet, mais simplement à l'entendement et, par le moyen de celui-ci à son propre usage empirique ; elle ne crée pas de concepts d'objets, mais elle se borne à les ordonner et elle leur fournit l'unité qu'ils peuvent avoir dans leur plus grande extension possible, c'est-à-dire par rapport à la totalité des séries, totalité que l'on n'a jamais en vue l'entendement, qui ne s'occupe que de l'enchaînement par lequel des séries de conditions sont partout constituées suivant des concepts. La raison n'a donc proprement pour objet que l'entendement et son emploi conforme à une fin ; et, de même que celui-ci relie par des concepts le divers dans l'objet, de même celle-là, de son côté, relie par des idées le divers des concepts, en proposant une certaine unité collective pour but aux actes de l'entendement, qui sans cela, n'aurait à s'occuper que de l'unité distributive. »<sup>746</sup> Ainsi « en prenant pour principes ce que nous nommons les Idées, d'abord (en psychologie), nous relierons au fil conducteur de l'expérience interne tous les phénomènes, tous les actes et toute la réceptivité de notre âme, comme si elle était une substance simple, subsistant (au moins dans la vie) avec l'identité personnelle, tandis que ses états dont ceux du corps ne font partie qu'en qualité de conditions extérieures, changent continuellement. En second lieu en (cosmologie), il nous faut poursuivre la recherche des conditions des phénomènes naturels... en la considérant comme toujours inachevable, comme si elle était infinie en soi... Troisièmement en fin (au point de vue de la théologie), il nous faut considérer tout ce qui ne peut jamais appartenir à l'ensemble de l'expérience possible comme si celle-ci constituant une unité absolue, bien que tout à fait dépendante et toujours conditionnée dans les limites du monde sensible, mais cependant en même temps, comme si l'ensemble de tous les phénomènes (le monde sensible lui-même) avait, en dehors de sa sphère, un principe suprême et suffisant à tout, c'est-à-dire une raison subsistant, en quelque sorte, par elle-même, originaire et créatrice, d'après laquelle nous réglons tout l'usage empirique de notre raison dans

---

<sup>746</sup> *Critique de la raison pure*, P. 453

son extension plus grande... »<sup>747</sup> Il se constitue ainsi une « eidétique transcendantale »<sup>748</sup> qui contient la détermination des régions principielles de l'expérience suivant le projet d'une science universelle systématique. A propos de l'Idée psychologique Kant explique avec netteté la fonction de l'eidétique transcendantale : « Le premier objet d'une telle Idée, c'est moi-même considéré simplement comme nature pensante (comme âme). Si je veux chercher les propriétés avec lesquelles un être pensant existe en soi, il faut que j'interroge l'expérience et je ne puis même expliquer aucune des catégories à cet objet qu'autant que le schème en est donné dans l'intuition sensible. Mais, par là je n'arrive jamais à une unité systématique de tous les phénomènes du sens interne. Donc, au lieu du concept expérimental (de ce que l'âme est réellement), qui ne peut pas nous conduire bien loin, la raison prend le concept de l'unité empirique de toute pensée et en concevant cette unité comme inconditionnée et originaire, elle en fait un concept rationnel (l'Idée) d'une substance simple, qui, immuable en soi (personnellement identique), est en relation avec d'autres choses réelles en dehors d'elle. Mais ici, ce qu'elle a en vue, ce n'est pas autre chose que des principes de l'unité systématique devant servir à expliquer les phénomènes de l'âme, et cela, en considérant les déterminations comme existant dans un sujet uniquement... Or, une telle idée psychologique ne peut offrir que des avantages, si l'on se garde bien de la prendre pour quelque chose de plus qu'une simple idée, c'est-à-dire une idée simplement relative à l'usage systématique de la raison par rapport aux phénomènes de notre âme. Car alors, on ne mêle plus les lois empiriques des phénomènes corporels, qui sont d'une tout autre espèce, aux explications de ce qui n'appartient qu'au sens interne, on ne se permet plus aucune de ses vaines hypothèses de génération, de destruction et de palingénésie des âmes... »<sup>749</sup>

Comme le montre l'Idée psychologique, l'eidétique transcendantale se donne à penser comme « méthodologie régionale »<sup>750</sup> parce qu'elle vise à déterminer les régions principielles de l'expérience pour la constitution d'une science universelle systématique. C'est dans cette finalité que se constitue l'architectonique de la raison pure qui érige la connaissance en un « système organique. »<sup>751</sup>

<sup>747</sup> *Critique de la raison pure*, P. 468

<sup>748</sup> PHILONENKO, P. 321

<sup>749</sup> *Critique de la raison pure*, P. 474

<sup>750</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, P. 322

<sup>751</sup> *Critique de la raison pure*, P. 558

La constitution de la connaissance en système organique qui demeure l'idée de la raison spéculative accorde à la réduction transcendantale un statut théorique privilégié. En clair, dans le cadre des préoccupations épistémologiques du criticisme, la révélation eidétique transcendantale doit s'appuyer sur la dialectique. C'est pourquoi Kant insiste sur le "comme si". Seule la réduction dialectique qui nous fait apparaître l'Idée comme un principe structurel d'orientation permet de substituer au langage dogmatique (qui chosifie les idées) fondé sur le "parce que", le langage critique, qui est recherché.<sup>752</sup> Dans ses conditions, nous n'avons plus le droit d'affirmer : parce qu'il y a une cause il se produit un effet ; mais : si nous supposons une cause, alors il doit y avoir un effet et notre tâche est de le montrer. Loin que le "comme si" représente seulement une négation ou une insuffisance et signifie uniquement que la raison a cessé d'être orgueilleuse, il critique quelque chose de plus essentiel et de plus originaire : l'essence de la raison comme faculté des problèmes et comme puissance de travail et d'adaptation. C'est pourquoi Kant dit : « Quand on ne fait pas simplement de l'idée d'un être suprême un usage régulateur, mais aussi un usage constitutif, le premier inconvénient qui en résulte est la raison paresseuse. »<sup>753</sup> Problème et non pas mystère, telle est la signification réelle du "comme si". En clair, ce que le "comme si" indique c'est la nécessité pour la raison de se détourner du mystérieux qui dépasse toujours l'esprit humain et de ne poser que des problèmes, qui étant rationnellement formulés, doivent trouver une solution rationnelle. Pour y arriver, il suffit de travailler. Dès lors l'eidétique transcendantale apparaît comme une théorie de la raison au travail et une philosophie de l'effort car dans le criticisme la connaissance se donne à penser comme une tâche sans relâche. L'architecture dont Kant dit qu'elle caractérise la raison humaine apparaît dès lors comme une dynamique.<sup>754</sup>

Ainsi définie, comment l'eidétique transcendantale en tant que méthode peut-elle rendre possible la légalité de l'expérience ?

Pour le savoir, il faut voir comment l'eidétique transcendantale en tant que régulation des régions de la connaissance va favoriser l'intégration de la logique générale dans l'ensemble des méthodes de la connaissance.

---

<sup>752</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, P. 323

<sup>753</sup> *Critique de la raison pure*, P. 476

<sup>754</sup> *Ibid.*, P. 364

En effet la logique générale constitue les cadres à l'intérieur desquels la subordination jusqu'ici matériel (bien que seulement régulatrice) de l'eidétique transcendante deviendra formelle. Par exemple si l'on admet que, suivant l'idée régulatrice suprême comme l'idée de Dieu, le monde est ordonné, ce qui est une supposition que l'on nommera matérielle par commodité, il faut bien alors qu'à la matière présumée corresponde une structure formelle et celle-ci est fournie par les lois générales de la logique formelle, qui sont la loi de l'homogénéité des genres, celle de la spécification et de la loi qui en est la synthèse, la loi de l'affinité de tous les concepts. Dans un « horizon eidétique »<sup>755</sup> déterminé, la raison s'emploie à ramener à l'identité la vérité comme le permet la loi de homogénéité : « C'est déjà beaucoup pour les chimistes d'avoir pu ramener tous les sels à deux genres principaux, les acides et les alcalins ; ils cherchent cependant, à ne voir dans cette différence qu'une variété ou une manifestation diverse d'une seule et même matière primitive. On a cherché successivement à ramener à trois et enfin à deux les différentes espèces de terre ... ; mais non content de cela, on ne peut se défaire de l'idée de soupçonner, derrière ces variétés, un genre unique et même absolument un principe commun aux terres et aux sels. »<sup>756</sup> Ainsi dans la région eidétique déterminée par l'objet de la psychologie rationnelle, l'âme, « une maxime logique veut que l'on diminue, autant que possible, cette diversité apparente en découvrant par comparaison, l'identité cachée et en cherchant à voir si l'imagination liée à la conscience n'est pas mémoire, esprit, discernement, peut-être même entendement et raison. L'idée d'une faculté fondamentale, dont la logique ne démontre pas d'ailleurs l'existence, est au moins le problème d'une représentation systématique de la diversité des facultés ... »<sup>757</sup> Cependant le principe d'identité n'a de valeur que dans la mesure où se trouve établie une diversité et par conséquent il faut recourir à la loi de spécification. C'est pourquoi Kant dit : « Au principe logique des genres qui postule l'identité est opposé un autre principe : celui des espèces, qui, malgré l'accord des choses sous un même genre, a besoin de leur diversité et de leur variété et qui prescrit à l'entendement d'être aussi attentif aux espèces qu'aux genres. Ce principe (de pénétration ou de discernement) tempère la légèreté du premier (de l'esprit), et la raison montre ici deux intérêts opposés l'un à l'autre : l'intérêt de l'extension (de l'universalité) par rapport aux

<sup>755</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, P.325

<sup>756</sup> *Critique de la raison pure*, P. 458

<sup>757</sup> *Ibid.*, P. 456

genres, de l'autre, celui de la compréhension (de la détermination) par rapport à la vérité des espèces, puisque l'entendement, dans le premier cas pense beaucoup de choses sans ses concepts, tandis que, dans le second, il pense davantage dans chacun deux. »<sup>758</sup> C'est que si la diversité exige l'unité à son tour « tout genre exige donc diverses espèces qui à leur tour exigent diverses sous-espèces... »<sup>759</sup> Cette loi de la spécification relève de l'eidétique transcendante, loin d'être née du seul affrontement de l'exigence d'unité prescrite par la loi de homogénéité des genres et de la diversité proposée par l'expérience. « Cette loi de la spécification, explique Kant, ne peut pas, non plus, être de l'expérience ; car celle-ci ne saurait nous donner des perspectives aussi étendues. La spécification empirique s'arrête bientôt dans la spécification du divers quand elle n'est pas conduite par la loi transcendante de la spécification qui, la précédant à titre de principe de la raison, la pousse à chercher cette diversité et à la soupçonner toujours, quoiqu'elle ne se manifeste pas aux sens. Pour découvrir qu'il y a des terres absorbantes de diverses espèces (les terres calcaires et les terres muriatiques), il a fallu une règle antérieure de la raison qui proposât à l'entendement le problème de rechercher la diversité, en supposant la nature assez riche pour qu'on pût l'y soupçonner. »<sup>760</sup> Ainsi s'explique l'essence même des idées. Les idées sont des formes, qui, conçues comme totalités, précèdent l'expérience, et l'intérêt théorique de l'eidétique transcendante consiste en ses « possibilités de problématisation. »<sup>761</sup>

Toutefois, il se fait sentir la nécessité d'une troisième loi, celle qui dans la trilogie kantienne, naît de la synthèse des deux précédentes : « La première loi, dit Kant, empêche donc qu'on ne s'égaré dans la variété des différents genres originaires et recommande l'homogénéité ; la deuxième limite, au contraire, ce penchant à l'uniformité et ordonne qu'on distingue des sous-espèces avant de se tourner, avec son concept général, vers les individus. La troisième réunit les deux précédentes en prescrivant l'homogénéité jusque dans la plus grande variété par le passage graduel d'une espèce à l'autre, ce qui indique une sorte de parenté entre différentes branches sortant toutes d'un même trou. »<sup>762</sup> C'est la loi de l'affinité. Cette dernière comme la précédente est une formule qui loin de suivre l'expérience, la précède. Kant devait

<sup>758</sup> *Ibid.*, P. 459

<sup>759</sup> *Ibid.*, P. 459

<sup>760</sup> *Critique de la raison pure*, P. 460

<sup>761</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, 327

<sup>762</sup> *Critique de la raison pure*, P. 462

alors expliciter l'unité des trois structures formelles de l'eidétique transcendante : « L'unité systématique des trois principes logiques peut nous être rendue sensible de la manière suivante. On peut considérer chaque concept comme un point, qui, semblable au point où se trouve tout spectateur, a son horizon, c'est-à-dire une multitude de choses, qui de ce point, peuvent être représentées et comme parcourues des yeux. Dans l'intérieur de cet horizon, il faut que puisse être donnée une multitude infinie de points, dont chacun, à son tour, a son horizon plus étroit, c'est-à-dire que toute espèce renferme des sous-espèces, suivant le principe de la spécification, et que l'horizon logique ne se compose que d'horizons plus petits (de sous-espèces), mais non de points sans aucune circonscription (d'individus). Mais à divers horizons, c'est-à-dire à divers genres déterminés par tout autant de concepts, on peut imaginer un horizon commun d'où on les embrasse tous comme d'un point central, et qui est un genre plus élevé jusqu'à ce qu'on arrive enfin au genre le plus élevé, l'horizon général et vrai, qui est déterminé du point de vue du concept le plus élevé et qui renferme en soi toute la variété des genres, espèces et sous-espèces. »<sup>763</sup>

L'eidétique transcendante ainsi constituée dans ses déterminations matérielles et structurelles conduit à la légalité de l'expérience.<sup>764</sup> Comme telle, elle est purement méthodique comme l'était aussi la philosophie des catégories. Mais au contraire de celle-ci où la méthode n'était que coordination, elle est au niveau de l'eidétique transcendante subordination et c'est dans l'orientation systématique fournie par les idées que s'opèrent les liaisons de l'entendement ; de telle sorte que l'entendement devient l'instrument de la raison : « La raison prépare donc à l'entendement :

- 1) par un principe de l'homogénéité du divers sous des genres plus élevés ;
- 2) par un principe de la variété de l'homogénéité sous des espèces inférieures ; et pour compléter l'unité systématique, elle ajoute encore ;
- 3) la loi de l'affinité de tous les concepts, c'est-à-dire une loi qui ordonne de passer continuellement de chaque espèce à chaque autre par l'accroissement graduel de la diversité. »<sup>765</sup> Rien ne peut donc mieux éclairer le sens méthodique de l'Idée que l'image d'horizon.<sup>766</sup> Loin d'être chose, l'Idée est ce qui prépare à l'entendement le champ en lequel il saura se déployer. C'est pourquoi Kant dit : « En effet, la loi de la

<sup>763</sup> *Ibid.*, P. 461

<sup>764</sup> *Critique de la raison pure*, PP. 460-461

<sup>765</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, P. 328

<sup>766</sup> *Ibid.*, P. 328

raison qui nous oblige à chercher l'unité systématique est nécessaire, puisque, sans elle, il n'y aurait plus de raison, sans raison, plus d'usage systématique de l'entendement, et, sans cet usage, plus de criterium suffisant de la vérité empirique, et que par conséquent, nous devons absolument en vue de celle-ci, supposer l'unité systématique de la nature comme objectivement valable et nécessaire. »<sup>767</sup> C'est dans la systématique de la raison que la synthèse de l'entendement trouve son sens, tout de même que l'intuition s'éclaire dans la synthèse de l'entendement. Ainsi, l'élucidation complète des fonctions de la raison et sa réflexion sur elle-même peuvent clairement s'opérer : « L'entendement joue, par rapport à la raison, le même rôle que la sensibilité par rapport à l'entendement. L'objet de la raison est de constituer l'unité systématique de tous les actes empiriques possibles de l'entendement, de même que celui de l'entendement est de relier par des concepts les divers des phénomènes et de le soumettre à des lois empiriques. Or, de même que les actes de l'entendement, sans les schèmes de la sensibilité sont indéterminés, de même l'unité de la raison, par rapport aux conditions sous lesquelles l'entendement doit relier systématiquement ses concepts et au degré jusqu'où il doit le faire, est indéterminée par elle-même. Mais, bien que, pour l'unité systématique complète de tous les concepts de l'entendement on ne puisse trouver dans l'intuition aucun schème, l'analogue d'un schème de ce genre peut, cependant, et doit être donné, et c'est l'Idée du maximum de la division et de la liaison de la connaissance de l'entendement dans un seul principe..... Ainsi, l'Idée de la raison est l'analogue d'un schème de la sensibilité, mais avec cette différence que l'application des catégories au schème de la raison n'est pas une connaissance de l'objet lui-même (comme l'application des catégories à leurs schèmes sensibles), mais seulement une règle ou un principe de l'unité systématique de tout l'usage de l'entendement. Or, comme tout principe qui assure a priori à l'entendement l'unité totale de son usage s'applique aussi, quoique indirectement, à l'objet de l'expérience, de même les principes de la raison pure ont une réalité objective par rapport à celui-ci, non pas, il est vrai, pour en déterminer quelque chose, mais seulement pour indiquer le procédé suivant lequel l'usage expérimental empirique et déterminé de l'entendement peut être entièrement

---

<sup>767</sup> *Ibid.*, P. 457



d'accord avec lui-même, par cela seul qu'on le fait s'accorder autant que possible, avec le principe de l'unité universelle et qu'on l'en dérive. »<sup>768</sup>

On peut alors dire de l'eidétique transcendantale qu'elle forme le sommet de l'ouvrage de Kant consacré au problème théorique de la philosophie critique.

Quel est son résultat ? « Si je considère, répond Kant, l'ensemble constitué par toute la connaissance de la raison pure et spéculative comme un édifice dont nous avons en nous au moins l'Idée, je puis dire que, dans la théorie transcendantale des éléments, nous avons évalué nos matériaux et déterminé quel édifice, de quelle hauteur et de quelle solidité, ils suffisent à élever. Sans doute, bien que nous eussions l'intention de construire une tour qui devait s'élever jusqu'au ciel, il s'est trouvé que notre provision de matériaux suffisait à peine à bâtir une maison d'habitation qui fût tout juste assez spacieuse pour convenir aux travaux auxquels nous vaquons sur la plaine de l'expérience. »<sup>769</sup>

Kant a ainsi défini une science des limites de la sensibilité et de la raison pure spéculative. Il aura par là déterminé le cadre de la connaissance phénoménale et préparé les conditions de la pensée scientifique moderne.

### **B- L'impact du rationalisme kantien sur la pensée scientifique moderne**

Le criticisme définit une nouvelle forme de rationalisme dont la caractéristique essentielle est exprimée dans cette formule de la logique transcendantale : « Des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles. » C'est un rationalisme qui se situe à la croisée du rationalisme logiciste et de l'empirisme. Le titre de l'article de Erdmann est à ce propos assez éclairant : « La critique kantienne de la connaissance comme synthèse du rationalisme et de l'empirisme. »<sup>770</sup> L'objet et la connaissance ne sont plus fournis par les simples sensations perceptives, mais relèvent d'un processus de rationalité où la donnée sensible et les principes dynamiques régulateurs de l'entendement s'intègrent pour ôter à l'objet toute indétermination et à la connaissance toute contingence. La philosophie transcendantale ainsi comprise apparaît comme le prélude à la constitution de la connaissance scientifique et à la réflexion épistémologique moderne.

---

<sup>768</sup> *Ibid.*, PP. 464 Sq.

<sup>769</sup> *Ibid.*, P. 489

<sup>770</sup> ERDMANN (B.), article cité, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1904), PP. 445 Sq.

Comment s'explique ce caractère fécond du criticisme kantien ?

L'héritage théorique du kantisme est essentiellement dû à la remise en cause de la « thèse de la catholicité de la raison »<sup>771</sup> chère aux scolastiques et aux cartésiens. En effet, « jusqu'à une époque toute récente a régné presque sans discussion... la croyance en une raison universelle et immuable, apanage de tout le genre humain et soustraite aux vicissitudes de l'histoire. »<sup>772</sup> Plusieurs régions du savoir humain expriment cette déification de la raison : en science, la constitution d'une mathématique rationnelle établissant des vérités valables pour tous, en philosophie, la définition de l'homme comme animal raisonnable, établie conjointement avec la thèse des attributs essentiels n'admettant pas de degrés, en religion, la participation commune à la Raison divine.<sup>773</sup> A l'époque, les théories antirationalistes, comme l'empirisme aristotélien n'ont guère réussi à battre en brèche la thèse d'une raison universelle. « Et même, ajoute Blanché, au siècle des Lumières, les philosophes qui n'admettent plus ses fondements théologiques et métaphysiques n'en retiennent pas moins la thèse elle-même. La raison humaine demeure toujours pour eux comme un reflet de la raison universelle : si celle-ci n'est plus en Dieu, on peut dire qu'elle est dans les choses, d'où elle se dépose dans nos esprits. »<sup>774</sup>

C'est cette conception de la "Raison - Dieu" que transforme Kant. Le criticisme bouleverse la philosophie scolastique de la raison divinisée ou de la raison universelle pensée comme réservoir de connaissances en introduisant, comme l'attestent les résultats de la Critique, la thèse « d'un pouvoir structurant »<sup>775</sup> qui a supplanté celle « d'un magasin d'idées. »<sup>776</sup> En parant ainsi aux critiques formulées contre la thèse des idées innées<sup>777</sup> « dont beaucoup d'hommes, en fait, paraissent dépourvus »<sup>778</sup>, Kant introduit une révolution dans le rationalisme : il en vient à concevoir la raison, non comme un dépôt, mais comme un « système de règles formelles »<sup>779</sup> structurant l'expérience amorphe. A la philosophie des idées innées se substitue la théorie des principes rationnels. Comme faculté structurante, la raison acquiert un caractère actif, dynamique. Elle n'a plus aucune affinité avec

---

<sup>771</sup> BLANCHE (R.), *La science actuelle et le rationalisme* (Paris, P.U.F., 1973), P. 5

<sup>772</sup> *Ibid.*, P. 5

<sup>773</sup> *Ibid.*, P. 5

<sup>774</sup> *Ibid.*, P. 5

<sup>775</sup> *Ibid.*, P. 6

<sup>776</sup> *Ibid.*, P. 6

<sup>777</sup> LEIBNIZ (W.), *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (Flammarion, Paris, 1990), PP. 5 Sq.

<sup>778</sup> BLANCHE, *op. cit.*, P. 6

<sup>779</sup> *Ibid.*, P. 6

l'entendement passif des cartésiens « confiné dans l'intuition de natures simples. »<sup>780</sup>  
Son activité, désormais reconnue, s'exerce selon certaines normes, se déploie dans certains cadres. La raison, n'étant plus définie comme un dépôt de vérités éternelles, s'est « laïcisée. »<sup>781</sup>

Débarrassée de toute tendance à la catholicité, la raison n'est plus un reflet mais un foyer.<sup>782</sup> Sa fonction ne se réduit plus aux seules lois logiques constitutives du raisonnement correct ; sa structure devient plus complexe et comporte des degrés hiérarchisés. En rupture avec la philosophie intellectualiste, Kant établit une ligne de démarcation entre la sensibilité, par quoi des objets nous sont donnés, et l'entendement, par quoi ils sont pensés. Et comme l'a montré la Critique, l'esprit ne reçoit la donnée que dans un cadre spatio-temporel. L'espace et le temps apparaissant comme les normes selon lesquelles nous percevons les choses. Dans l'entendement, à côté des principes analytiques, dont le jeu n'est nullement asservi à la présence d'une intuition sensible quelconque, il faut reconnaître l'existence de principes synthétiques qui organisent notre intuition sensible en une expérience possible. En clair, sous l'autorité des principes logiques fonctionnent d'autres principes organisateurs comme ceux de substance et de cause.

Ce qu'il y a de nécessité c'est-à-dire d'a priori dans la raison, se répartit ainsi sur trois niveaux fondamentaux ou, si l'on préfère « en enveloppes concentriques autour d'un noyau, qui en est la partie la plus résistante. »<sup>783</sup> Les principes logiques sont absolument nécessaires puisque ce sont eux qui déterminent la possibilité de toute pensée. Autour d'eux, un peu plus extérieurs, les principes de la permanence de la substance et de la succession selon la causalité sont déjà affectés d'une certaine contingence, dans la mesure où sans principes logiques il nous serait impossible de rien connaître ; l'objectivité du monde s'évanouirait. Enfin, plus extérieures, puisqu'elles ne relèvent plus de l'entendement, sont les formes spatio-temporelles pensées comme une manière de percevoir les choses et d'ordonner les phénomènes qui appartiendraient à l'espèce humaine, sans pour autant être indissolublement liée à la nature de l'être pensant.

---

<sup>780</sup> *Ibid.*, P. 6

<sup>781</sup> *Ibid.*, P. 6

<sup>782</sup> *Ibid.*, P. 6

<sup>783</sup> *Ibid.*, P. 7

C'est « sous cette formalisation, cette diversification hiérarchisée des éléments de la raison »<sup>784</sup> que s'opèrent la coordination des phénomènes et la constitution de l'expérience comme nous l'avions montré dans la théorie transcendantale de l'expérience.

C'est dans et par ces principes qu'une métaphysique de la nature c'est-à-dire une connaissance rationnelle de la nature est possible. Car la matière de la connaissance objective est non seulement la réalité donnée dans des tissus de relations spatiales mais aussi déterminée comme objet par des principes dont l'Analytique transcendantale est la parfaite illustration. Ainsi comprise au point de vue de la philosophie critique « la métaphysique... s'occupe de la nature particulière de telle ou telle espèce de choses dont est donné un concept empirique, mais en sorte d'utiliser, sauf ce que contient ce concept, aucun autre principe empirique, pour la connaissance de choses... »<sup>785</sup> ; « la raison en est qu'en métaphysique l'objet est considéré seulement d'après les lois générales de la pensée. »<sup>786</sup> Nous ne sommes plus dans le domaine de l'a priori pur, mais nous n'en sommes pas pour autant sortis. Telle est précisément la définition de la métaphysique pensée transcendantalement comme la détermination a priori d'un élément empirique. Cela signifie que la connaissance a priori n'est possible que lorsqu'elle se rapporte au donné du sens externe ; il ne peut donc y avoir de métaphysique valant comme science,<sup>787</sup> que celle qui prend cette matière pour objet : la métaphysique spéciale de la nature corporelle, par opposition à la métaphysique générale et à toute autre métaphysique spéciale<sup>788</sup> ; aussi doit-elle faire intervenir un élément empirique et conduire à un système d'équations métaphysiques : l'impossibilité de la métaphysique du suprasensible fait de la métaphysique objective une connaissance a priori construite par simples concepts, qui contient une donnée des sens et qui pose ses déterminations intuitives, c'est-à-dire mathématiques.

La philosophie transcendantale apparaît alors comme une doctrine de l'objectivité qui a l'ambition de construire la connaissance de la nature, la physique. En exposant les principes constitutifs de la connaissance scientifique, le criticisme se donne à penser comme le prélude de l'épistémologie moderne qui, en tant qu'activité

---

<sup>784</sup> *Ibid.*, P. 7

<sup>785</sup> *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, PP. 10-11

<sup>786</sup> *Ibid.*, P. 15

<sup>787</sup> *Les prolégomènes*, PP. 148 Sq.

<sup>788</sup> *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, PP. 21-22

récurrence de la raison sur le savoir scientifique, permet de distinguer « l'objectivité scientifique des prétentions des délires de la subjectivité. »<sup>789</sup> La connaissance phénoménale qui se trouve ainsi constituée est essentiellement la physique mathématique : toutes les déterminations posées a priori sont autant de mathématisations de la donnée. En accordant cette place raisonnable aux mathématiques dans la détermination de la connaissance quantitative du réel, Kant se montre esclave du modèle galiléen de la connaissance positive ; car le physicien italien ne voit dans la science de la nature que la mathématisation du réel ; par exemple en se demandant comment les corps tombent, Galilée a établi la relation mathématique entre la distance parcourue par le corps en chute libre, sa masse et le temps de parcours. De là, la formule célèbre de la chute des corps :  $x = \frac{1}{2}gt^2$ . En faisant de la physique mathématique la discipline constitutive de la connaissance de la nature, Kant se rapproche aussi de Newton et on peut lui reprocher d'être ébloui par l'éclat de la physique newtonienne au point de la prendre pour une évidence indiscutable : toute la philosophie transcendantale s'inspire de la théorie des *Principes mathématiques de la philosophie naturelle* de la positivité du savoir phénoménal.

Mais il faut remarquer qu'il était naturel d'accorder un tel privilège à la physique mathématique au siècle de Kant parce que l'esprit humain n'avait encore réussi à posséder aucune connaissance objective en dehors des modèles galiléen et newtonien de la scientificité du savoir<sup>790</sup> ; c'était même un devoir d'insister sur ce point et il y avait un certain mérite à le faire, à une époque où les occultismes avaient une telle vogue. En vérité, la mathématisation était alors et reste peut-être le seul moyen permettant une détermination rigoureuse de la représentation des objets, la seule connaissance objective de la réalité donnée dans l'intuition externe : on ne saurait même pas accuser le philosophe allemand de l'admettre sans discussion, puisque c'est justement ce qu'il veut prouver en posant les principes des grandeurs extensives et intensives.

Cette théorie de la science est, en effet, rendue intelligible, grâce à une construction philosophique rigoureuse qui élucide les différents moments de la méthode rendue possible par le schématisme. Comme l'a montré le passage de l'Analytique des principes à la construction de la science de la nature qui repose sur une métaphysique de la nature, comme l'a révélé aussi le passage des principes

---

<sup>789</sup> ROUSSET, *op. cit.*, P. 261

<sup>790</sup> *Critique de la raison pure*, PP. 16 Sq.

mathématiques aux principes régulateurs constitutifs du savoir, il s'agit d'une élaboration progressive des moments de la pensée : chaque étape permet une plus grande détermination du divers, qui se révèle nécessaire en raison des insuffisances des moments antérieurs et qui est rendue possible par les indications données dans une étape précédente. Cette progression transcendantale qui est l'expression d'une démarche logique dévoile les genèses plus ou moins dialectiques de l'objectivité scientifique. Les principes, les lois et les concepts ainsi posés se sont révélés être des moyens qui permettaient au sujet d'éliminer de ses représentations la contingence et l'arbitraire qui caractérisent la subjectivité. Les produits de la construction transcendantale sont des méthodes constitutives, indicatives ou sélectives, qui fondent autant que possible l'objectivité de nos représentations. La philosophie transcendantale apparaît de ce fait, non seulement comme la théorie des limites de la raison mais aussi comme la doctrine des conditions de la connaissance scientifique.

Quelle est la signification théorique et historique du criticisme ?

Aujourd'hui on trouverait banal cet effort théorique accompli par Kant. Mais au point de vue historique il faudrait considérer la démarche kantienne, comme l'effort qui ait été jamais réalisé à son époque pour se rendre compte du sens de cette formule : « Toute science a sa source dans l'expérience. »<sup>791</sup> Depuis les physiques galiléenne et newtonienne, l'idée selon laquelle l'expérience bien comprise peut fonder la science s'est déjà établie. Cette idée, aujourd'hui banale, a paru étrange aux premiers penseurs qui l'envisagèrent philosophiquement. Et le criticisme en limitant le pouvoir de la raison au champ de l'expérience, a expliqué à quelles conditions la science peut naître de l'expérience. Celle-ci peut engendrer la science si elle la recèle pour trouver ce qui est acquis par le concept de science.<sup>792</sup> Par là, Kant « a inventé une nouvelle manière de poser les problèmes épistémologiques et a doué le sujet connaissant d'une épaisseur et de dimensions insoupçonnées jusqu'à lui. »<sup>793</sup>

Malheureusement « sous cette formalisation, cette laïcisation et cette diversification hiérarchique des éléments de la raison, une thèse n'en demeure pas moins commune avec l'ancien rationalisme, celle de l'universalité et de l'immutabilité. Dans le rationalisme de l'a priori comme dans celui de l'innéité, la

---

<sup>791</sup> BOUTOUX, *La philosophie de Kant*, P. 126

<sup>792</sup> *Ibid.*, P. 126

<sup>793</sup> PIAGET (J.). "Nature et méthodes de l'épistémologie" in *logique et connaissance scientifique* (Gallimard, Paris, 1967), Coll. Pléiade, P. 23

raison est censée fixée une fois pour toutes. »<sup>794</sup> Par conséquent, il n'apparaît plus légitime, possible de lier le kantisme avec la science moderne et plus particulièrement avec la science physique actuelle parce que la Critique repose sur une science et une compréhension de la science qui ne sont plus contemporaines.

Alors, peut-on encore au plan épistémologique rester kantien en défendant la thèse d'une philosophie de la science de nature garantie par la nécessité des lois ? En clair, que subsiste-t-il encore du rationalisme critique ?

La solution de ce problème nécessite le procès épistémologique du rationalisme kantien pour en déterminer les limites théoriques par rapport au rationalisme en cours dans les connaissances phénoménales actuelles.

---

<sup>794</sup> BLANCHE, *op. cit.*, P. 8

## CONCLUSION



En regardant d'un œil critique le rationalisme kantien, nous pouvons affirmer que Kant «a remplacé la vieille raison suffisante»<sup>(795)</sup> par une raison qui s'est livrée à sa propre critique. Ce faisant, elle s'élargit, accède à son auto-dépassement. Faute de quoi, crispée sur des habitudes de pensée classiques, elle montre une prétention à tout faire, à tout diriger en fonction de ses critères traditionnels. «La critique à laquelle est soumise la raison tend à préparer un concept positif de cette raison qui puisse la libérer des rets»<sup>(796)</sup> du rationalisme sclérosé<sup>(797)</sup>. La philosophie transcendantale a sonné le glas du rationalisme logiciste. Nous passons du «rationalisme figé, sclérosé, aveugle à l'expérience concrète»<sup>(798)</sup> au rationalisme critique. Le criticisme a «conduit la raison jusqu'à la limite de ses implications»<sup>(799)</sup> et révèle à travers le rôle régulateur de ses principes que l'«une des caractéristiques de la rationalité a toujours été... sa tendance à s'auto-détruire.»<sup>(800)</sup> Cette autodestruction qui est l'expression de l'*Aufklärung*<sup>(801)</sup> constitue l'une des conditions du savoir scientifique en perpétuelle mutation. La rationalité ainsi comprise représente «le moment où l'homme sort de sa minorité»<sup>(802)</sup> pour «réaliser une continuité systématique.»<sup>(803)</sup> En clair, dans l'interprétation rationaliste, le penser est la production d'un ordre scientifique unitaire.<sup>(804)</sup> Telle est la signification de l'architectonique de la raison qui, loin d'être un système dogmatique, apparaît comme une théorie opératoire c'est-à-dire comme une théorie de la raison en activité et une philosophie de l'objectivité théorique ouverte dans le sens d'un achèvement progressif.<sup>(805)</sup>

Mais que vaut aujourd'hui la théorie de Kant ?

Parti d'une science déjà constituée comme la physique newtonienne, Kant a essayé de montrer ce qui l'a rendue possible et d'en généraliser la portée épistémologique par une théorie générale de la connaissance. Ainsi «au cours d'une révision d'une envergure extraordinaire portant sur l'ensemble de nos instruments de

<sup>795</sup> CLAVEL (M.), *Critique de Kant*, Paris, Flammarion, 1980, P. 28

<sup>796</sup> HORKHEIMER (M.) et ADORNO (T.W.), *La dialectique de la raison*, trad. Kaufholz, Paris, Gallimard, 1974, trad. Kaufholz, P. 18

<sup>797</sup> BACHELARD (G.), *L'engagement rationaliste* (Paris, P.U.F., 1972), P. 90

<sup>798</sup> *Ibid.*, P. 90

<sup>799</sup> HORKHEIMER (M.) et ADORNO (T.W.), *op. cit.*, P. 18

<sup>800</sup> *Ibid.*, P. 19

<sup>801</sup> *Ibid.*, P. 21

<sup>802</sup> KANT cité par HORKHEIMER et ADORNO, *op. cit.*, P. 92

<sup>803</sup> *Ibid.*, P. 92

<sup>804</sup> *Ibid.*, P. 92

<sup>805</sup> GONSETH (F.), *La métaphysique et l'ouverture à l'expérience*, Lausanne, Age d'homme, 1973. P.

connaissance (de la perception aux formes les plus abstraites de la raison dialectique), il a été conduit à circonscrire les questions autour du mystère central de l'adéquation de nos procédés déductifs à l'expérience comme telle»<sup>(806)</sup> En prenant donc appui sur une connaissance scientifique déjà constituée, l'épistémologie kantienne débouche sur une théorie générale de la connaissance par la détermination des structures a priori constitutives de la connaissance humaine. «Que Kant soit allé peut-être trop loin dans une telle direction» en inventant «une nouvelle manière de poser les problèmes épistémologiques»<sup>(807)</sup>, cela ne fait aucun doute.

Mais dans la mesure où il a essentiellement pris appui sur la physique de Newton pour bâtir sa philosophie, «il y a chez Kant un dogmatisme de la science.»<sup>(808)</sup> Le dogmatisme est dû au fait que «son regard ne pouvait pas porter plus loin que la science de son temps, la géométrie d'Euclide, l'arithmétique de Pythagore et surtout la physique de Newton qui est pour lui la science.»<sup>(809)</sup> Ce faisant, il prend cette science pour le type de connaissance objective, valable, vraie, et en conséquence il la prend comme base de référence pour juger toutes les autres.<sup>(810)</sup>

Ce parti pris présente deux inconvénients : la science sur laquelle est fondée la philosophie de Kant «est dépassée, non pas périmée certes, mais relativisée.»<sup>(811)</sup> Il s'ensuit que la philosophie qui la porte est également dépassée. Tel est l'inconvénient de fonder la philosophie sur la science d'une époque. Elle est aussi provisoire que la théorie scientifique dont elle est l'émanation. Si donc on veut sauver la philosophie transcendantale, il faut la rénover, l'ouvrir, l'assouplir<sup>(812)</sup> en installant «la raison dans la crise.»<sup>(813)</sup> Le problème de Kant, comme nous l'avons montré, est de se frayer une voie à travers l'antinomie née du rationalisme dogmatique et de l'empirisme radical de Hume<sup>(814)</sup> pour libérer la raison de toute quiétude et de toute attitude sceptique. Mais, plutôt que de donner à la raison plus d'engagement ou de «prouver que la fonction de la raison est de provoquer des crises»<sup>(815)</sup>, Kant l'a placée dans un

---

<sup>806</sup> PIAGET (J.) «L'épistémologie et ses variétés» in *Logique et connaissance scientifique*, Paris, Gullimard, 1967, Collection la Pléiade, P. 22

<sup>807</sup> *Ibid.*, P. 23

<sup>808</sup> VERNEAUX (R.), *Critique de la Critique de la raison pure de Kant*, Paris, Aubier Montaigne, 1972, P. 10

<sup>809</sup> *Ibid.*, P. 10

<sup>810</sup> *Ibid.*, P. 10

<sup>811</sup> *Ibid.*, P. 10

<sup>812</sup> *Ibid.*, P. 10

<sup>813</sup> BACHELARD (G.), *L'engagement rationaliste*, P.U.F., Paris, 1972, P. 53

<sup>814</sup> VERNEAUX (R.), *op. cit.*, P. 9

<sup>815</sup> BACHELARD (G.), *op. cit.*, P. 27

rôle subalterne.»<sup>(816)</sup> Ses principes peu «dialectisés»<sup>(817)</sup> sont admis comme définitivement établis. Le criticisme qui n'a pu, en fin de compte, sanctionner la crispation de la raison sur des principes sclérosés, doit comprendre maintenant que «la raison heureusement inachevée ne peut plus s'endormir dans une tradition»<sup>(818)</sup>, ou «compter sur la mémoire pour réciter des tautologies.»<sup>(819)</sup> C'est pourquoi, Kant qui n'a pu faire de la philosophie transcendantale «l'histoire des malheurs de la raison»<sup>(820)</sup> doit savoir que le plus bel hommage qu'on puisse rendre à la philosophie transcendantale est de prouver au regard de la culture scientifique actuelle qu'elle est susceptible d'une traduction moderne.<sup>(821)</sup> En clair, si l'on devait faire un reproche à la philosophie kantienne, il consisterait à montrer que le criticisme ne nous présente, tout bien pesé, qu'une vue extrêmement simple des opérations constitutives de l'objectivité théorique.

En un siècle, où les différentes régions scientifiques se caractérisent par «un devenir imprévisible se traduisant par l'apparition de nouveaux principes, par l'ébranlement de certains autres, bref par des transformations qui modifient à chaque instant la position des problèmes»<sup>(822)</sup> épistémologiques, la raison humaine se complique et se transforme.<sup>(823)</sup>

C'est pourquoi, toute une génération de physiciens a élaboré une théorie physique en abandonnant délibérément certains principes tenus jusque-là pour constitutifs de la raison et indispensables pour la construction de la science : principe de légalité, principe de substance. Loin d'être, pour eux, des conditions nécessaires de toute pensée scientifique, ils sont au contraire regardés comme des obstacles quand on travaille dans le domaine microphysique où ils cessent de s'appliquer, de sorte le physicien doit alors s'imposer un difficile effort pour se faire des habitudes intellectuelles qu'il a contractées par son commerce avec le monde extérieur.<sup>(824)</sup> Dans ces conditions, le principe de la substance par exemple qui constitue l'un des principes régulateurs de l'expérience n'est plus pensé comme une structure rigide que la raison impose à l'expérience amorphe. Les mutations scientifiques ont

<sup>816</sup> *Ibid.*, P. 27

<sup>817</sup> *Ibid.*, P. 9

<sup>818</sup> *Ibid.*, P. 12

<sup>819</sup> *Ibid.*, P. 12

<sup>820</sup> *Ibid.*, P. 10

<sup>821</sup> *Ibid.*, P. 28

<sup>822</sup> PIAGET (J.), *op. cit.*, P. 42

<sup>823</sup> PHILONENKO, *op. cit.*, P. 336

<sup>824</sup> BLANCHE, *op. cit.*, P. 81

seulement, est capable d'accroissement, mais règle lui-même les conditions de son propre accroissement et réussit à mettre au point des méthodes de plus en plus efficaces de régulation. La scientificité représente une idée régulatrice non un modèle déterminé, supposé élaboré une fois pour toutes ou à tout le moins en voie d'élaboration.<sup>(828)</sup>

Les limites de la théorie de Kant montrent qu'aucune épistémologie ne peut se substituer comme réflexion normative.

Malgré ces limites, si la lecture de Kant demeure encore nécessaire, c'est en un point de vue très précis : nous devons savoir d'où nous partons. Ce point de départ est ce que Prigogine et Stengers appellent « la ratification critique. »<sup>(829)</sup>

---

<sup>828</sup> Cf. notre mémoire de D.E.A. – Université Nationale de Côte d'Ivoire, 1988-1989, P. 49

<sup>829</sup> PRIGOGINE et STENGERS, *op. cit.*, PP. 97 Sq.

## **BIBLIOGRAPHIE**

## I / OUVRAGE DE KANT

- *Critique de la faculté de juger*, trad. Philonenko, Paris, Vrin, 1965
- *Critique de la raison pratique*, trad. Picavet, Paris, P.U.F., 1989
- *Critique de la raison pure*, trad. Trémésaygues et Pacaud, Paris, P.U.F., 1986, Coll. quadrige
- *La Dissertation de 1770*, trad. Mouy, Paris, Vrin, 1985
- *Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative*, trad. Kempf, Paris, Vrin, 1972
- *Fondement de la métaphysique des mœurs*, trad. Delbos, Paris, Delagrave, 1982
- *Logique*, trad. Guillermit, Paris, Vrin, 1965
- *Monadologie physique*, Paris, Vrin, 1970
- *Œuvres complètes*, AK, Berlin, 1928, Tomes XI et XII
- *Pensées successives sur la théodicée et la religion*, trad. Festugière, Paris, Vrin, 1963
- *Premiers écrits critiques jusqu'en 1768*, Weischedel, Insel-Verlag, 1960, Tome I.
- *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1990
- *Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff*, trad. Guillermit, Paris, Vrin, 1990
- *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, trad. Guillermit, Paris, Vrin, 1986
- *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?* trad. Philonenko, Paris, Vrin, 1979
- *Recherche sur l'évidence des principes de la théologie rationnelle et de la morale*, trad. Fichant, Paris, Vrin, 1966
- *Réflexions sur la philosophie critique*, Leipzig, Erdmann, 1844
- *Réponse à Eberhand*, trad. Kempf Paris, Vrin, 1959
- *Les rêves d'un visionnaire éclaircis par les rêves de la métaphysique*, trad. Courtès, Paris, Vrin, 1967

## II / OEUVRES SUR KANT

- ALQUIE (F.), *La critique kantienne de la métaphysique*, Paris, Vrin, 1968
- BOUTROUX (E.), *La philosophie de Kant*, Paris, Vrin, 1968

- BRUNSCHVICG (L.), « L'idée critique et le système kantien » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1924
- « La technique des antinomies kantienne » in *Revue d'histoire de la Philosophie*, 1928
- BURGELIN (P.), « Kant et les fins de la raison » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1952, pp. 130-152
- CLAVEL (M.), *Critique de Kant*, Paris, Flammarion, 1980
- COUTURAT (L.), « La philosophie des mathématiques de Kant » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1904, pp. 321-383.
- DAVAL (R.), *La métaphysique de Kant*, Paris, Vrin, 1951
- DEBRU (C.), *Analyse et représentation de la méthodologie à la théorie de l'espace : Kant et Lambert*, Paris, Vrin, 1977
- DELEUZE (G.), *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, 1987, coll. « Le philosophe ».
- ERDMANN (B.), « La critique kantienne de la connaissance comme synthèse du rationalisme et de l'empirisme » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1904, pp. 445-475.
- GRANEL (G.), *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, Paris, Vrin, 1970
- GUEROULT (M.), « Canon de la raison pure et Critique de la raison pratique » in *Revue internationale de philosophie*, 1954, pp. 331-357.
- HEIDEGGER (M.), *Kant et le problème de la métaphysique*, trad. Waelhens et Biemel, Paris, Gallimard, 1981
- JULIA (D.), « Problématique et systématique kantienne » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1959, pp. 428-456.
- LACHIEZ-REY (P.), *L'idéalisme kantien*, Paris, Vrin, 1970
- LEBRUN (G.), *Kant et la fin de la métaphysique*, Paris, Vrin, 1970
- MALHERBE (M.), - « L'empirique et le transcendantal dans les philosophies de Hume et de Kant » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1978, pp. 447-481.
- « Kant ou Hume ou la raison et le sensible », Paris, Vrin, 1980
- MARTIN (G.), *Science moderne et ontologie traditionnelle chez Kant*, trad. Piguet, Paris, Vrin, 1963
- MURALT (A. de), *La conscience transcendantale dans le criticisme kantien*, Paris, Vrin, 1958
- PASCAL (G.), *Kant*, Paris, Bordas, 1990, coll. « Pour connaître »

- PHILONENKO (A.), - *L'œuvre de Kant*, Paris, Vrin, 1983
  - « Du principe de la philosophie kantienne comme théorie de l'objectivité, selon l'interprétation de B. Rousset. » in *Archives de la Philosophie*, 1986, PP. 664-680.
- ROUSSET (B.), - *La doctrine kantienne de l'objectivité*, Paris, Vrin, 1967.
  - « Présentation » in *Critique de la raison pure*, trad. Barni, Paris, Flammarion, 1976
- SERRUS (CH.), « Préface » in *Critique de la raison pure*, trad. T.P. Paris, P.U.F., 1986
- VLEESCHAUWER (H.J. de), - *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, Paris, La Haye, 1937.
  - *L'évolution de la pensée kantienne*, Paris, Vrin, 1939
- VUILLEMIN (J.), - *L'héritage kantien et la révolution copernicienne*, Paris, P.U.F., 1987
  - *Physique et métaphysique kantienne*, Paris, P.U.F., 1955
- WEIL (E.), *Problèmes kantien*, Paris, Vrin, 1970

### III- ŒUVRES GÉNÉRALES

- ANDLER (C.) et CHAVANNE (E.), *Introduction à la traduction des Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*, trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1891
- ANSELME (saint), « Monologion, Prologion » in *L'œuvre de Saint Anselme de Canterbury*, Paris, Corbin-Cerf, 1986
- ARISTOTE, *Organon*, trad. Tricot, Paris, Vrin, 1969
- BACHELARD (G.), *L'activité rationaliste de la physique contemporaine*, Paris, Vrin, 1965
  - *L'eau et les rêves : essai sur l'imagination de la matière*, Paris, Corti, 1987
  - *L'engagement rationaliste*, Paris, P.U.F., 1972
  - *Essai sur la connaissance approchée*, Paris, Vrin, 1981
  - *La formation de l'esprit scientifique*, Paris, Vrin, 1970
  - *Le matérialisme rationnel*, Paris, P.U.F., 1980
  - *Le nouvel esprit scientifique*, Paris, P.U.F., 1987



- *La philosophie du non*, Paris, P.U.F., 1981, coll. quadrige.
- *Le rationalisme appliqué*, Paris, P.U.F., 1986, coll. quadrige.
- BELAVAL (Y.), *Leibniz, critique de Descartes*, Paris, Vrin, 1960
- BARKELEY (G.), *Principes de la connaissance humaine*, Paris, Flammarion, 1991
- BIRAN (Maine de), *Essai sur les fondements de la psychologie*, Paris, Seghers, 1974
- BLANCHE (R.), *L'axiomatique*, Paris, P.U.F., 1970
  - *Raison et discours : défense de la logique réflexive*, Paris, Vrin, 1967
  - *La science actuelle et le rationalisme*, Paris, P.U.F., 1973
- BRUSCHVICG (L.), *L'expérience humaine et la causalité physique*, Paris, Vrin, 1949
- BUNGE (M.), *Philosophie de la physique*, Paris, Seuil, 1975
- BUNGE (M.) et al, *Les théories de la causalité*, Paris, P.U.F., 1971
- CASSIRER (B.), « Raison suffisante et raison déterminante de Leibniz à Kant » in *Annales de l'Université de Toulouse*, 1976, pp. 49-58.
- CASSIERER (E.), *La philosophie des formes symboliques*, Paris, Minuit, 1972
  - *Philosophie des Lumières*, trad. Quillet, Paris, Agoras, 1986
  - *Substance et fonction : éléments pour une théorie du concept*, Paris, Minuit, 1977
    - *Les systèmes post-kantiens : le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, Lille, Presses Univers, 1983
- CAVAILLES (J.), *Sur la logique et la théorie de la science*, Paris, Vrin, 1976
- DEBRUN (C.), *Analyse et représentation de la méthodologie à la théorie de l'espace : Kant et Lambert*, Paris, Vrin, 1977
- DELEUZE (G.), - *Empirisme et subjectivité : Essai sur la nature humaine selon Hume*, Paris, P.U.F., 1988
  - *Francis Bacon : Logique de la sensation*, Paris, La différence, 1981
- DESCARTES (R.), *Discours de la méthode*, Paris, U.G.E., 1951, coll. 10-18.
  - *Méditations métaphysiques*, Paris, U.G.E., 1951, coll. 10-18.
  - *Œuvres philosophiques*, Paris, Garnier Frères, 1973, tomes II et III.
- EINSTEIN (A.), *La relativité : Théorie de la relativité restreinte et générale. La relativité et le problème de l'espace*, Paris, Payot, 1963

progressivement dissout la conception d'une substance sous-jacente aux phénomènes.<sup>(825)</sup> « A l'idée réaliste de conservation, substantielle, dit Blanché, s'est peu à peu substituée l'idée rationaliste d'invariance fonctionnelle. L'identité dans le temps d'une entité substantielle ne représente qu'une ébauche, une forme spéciale, intuitive et particulièrement simple, de l'invariance. Il ne s'agit plus maintenant de rechercher d'abord ce qui est substance, substrat dernier des phénomènes, pour ensuite s'assurer de sa permanence, mais à l'inverse, de déterminer la ou les quantités qui demeurent invariantes, quitte à les désigner encore, si l'on veut, du nom de substance, en un sens renouvelé. »<sup>(826)</sup>

Nous pouvons multiplier les exemples pour mettre en évidence les limites épistémologiques des a priori kantiens : ils ne répondent plus aux aspirations théoriques actuelles parce que la philosophie transcendantale ne les a pas « dialectisés ». Kant ne nous a rien dit de ce que deviennent les structures a priori de la connaissance au contact de la réalité sensible qu'elles informent. Cette question capitale de toute épistémologie soucieuse de la scientificité des disciplines positives est absente des préoccupations de la philosophie transcendantale. La conséquence de cette lacune théorique apparaît clairement dans la nature du rationalisme kantien qui, à notre avis, manque d'engagement. La froide objectivité dont il est la théorie est la conséquence de ce que la philosophie newtonienne est pensée comme l'unique modèle d'objectivité scientifique, à la limite, comme l'idéal de la scientificité. « La philosophie transcendantale a ainsi accordé à la science newtonienne de constituer la vérité de l'activité humaine d'exploration de la nature, sa codification ; elle a ratifié la prétention des physiciens d'avoir mis au jour la forme finale et définitive de toute connaissance positive du monde. Mais, simultanément, elle s'est assurée sur la science une position de domination. Elle n'a plus cherché la signification philosophique des résultats de l'activité scientifique : du point de vue transcendantal, ces résultats ne peuvent, en effet, rien apporter de nouveau. La science, et non ses résultats, est un sujet de réflexion pour la philosophie. La science, figée en système, définie comme incapable de produire un concept pertinent pour la philosophie, est devenue l'assiette stable de la réflexion transcendantale. »<sup>(827)</sup> Or, il ne saurait y avoir une science figée. Le concept de scientificité est la figure d'un savoir qui, non

<sup>825</sup> *Ibid.*, pp. 72 Sq.

<sup>826</sup> *Ibid.*, pp. 79-80

<sup>827</sup> PRIGOGINE (I.) et STENGERS (I.), *La nouvelle alliance*, « Métamorphose de la science », Paris, Gallimard, 1979, p. 100

- « Le scepticisme de Hume » in *Revue philosophique*, 1933, pp. 61-122.
- LAVERDIERE (R.), *Le principe de causalité*, Paris, Vrin, 1969
- LEIBNIZ (G. W.), - *L'entendement humain*, Paris, P.U.F., 1969
- *La monadologie*, Paris, Delagrave, 1967
- *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 1990
- *Opuscules philosophiques*, Paris, Vrin, 1960
- LE ROY (A.), « Statut de l'objet extérieur dans la philosophie de David Hume » in *Revue internationale de philosophie*, 1952, pp. 199-212.
- LOCKE (J.), *Essai philosophique concernant l'entendement humain*, trad. Coste, Paris, Vrin, 1989
- MALEBRANCHE (N.), *De la recherche de la vérité*, Paris, Vrin, 1972, tome I.
- MALHERBE (J.F.), *La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, Paris, P.U.F., 1979
- MALHERBE (M.), - *Kant ou Hume ou la raison et le sensible*, Paris, Vrin, 1980
- *La philosophie empiriste de David Hume*, Paris, Vrin, 1984
- *Thomas Hobbes ou l'œuvre de la raison*, Paris, Vrin, 1984
- MOURRAL (I.) et MILLET (L.), *Histoire de la philosophie par les textes*, Paris, Gamma, 1988
- NEWTON (I.), *Les principes mathématiques de la philosophie naturelle*, trad. Biarnais, Paris, Bourgeois, 1985, coll. Epistèmè, trad. Biarnais.
- NIAMKEY (K.), « Les images éclatées de la dialectique » in *Annales des Lettres, Arts et Sciences Humaines*, Université d'Abidjan, 1991
- O'NEIL (W.M.), *Faits et théories*, trad. Acot, Paris Collin, 1972
- PIAGET (J.), *Logique et Connaissance scientifique*, Paris, Gallimard, 1967, coll. la Pléiade.
- PLATON, - *La république*, trad. Baccou, Paris, Flammarion, 1966
- *Sophiste*, Paris, Flammarion, 1969
- POPPER (K.), - *Conjectures et réfutations, « La croissance du savoir scientifique »*, trad. Michelle-Irène et Launay, Paris, Payot, 1985
- *La logique de la découverte scientifique*, trad. Thyssen-Rutten, Paris, Payot, 1973
- PRIGOGINE (I.) et STENGERS (I.), *La nouvelle alliance, « Métamorphose de la*

- science* », Paris, Gallimard, 1979
- REUCHLIN (M.), *Psychologie*, Paris, P.U.F., 1977
  - SERRUS (CH.), « Préface » in *Critique de la raison pure*, Paris, P.U.F., 1986
  - SPINOZA, *Traité de la réforme de l'entendement et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses*, Paris, Vrin, 1974
  - VUILLEMIN (J.), - *La logique et le monde sensible*, Flammarion, Paris, 1971
    - *Nécessité et contingence : l'aporie de Diodore et les systèmes philosophiques*, Paris, Minuit, 1984
  - WITTGENSTEIN (L.), - *De la certitude*, Gallimard, Paris, 1976
    - *Tractatus logico-philosophique : investigations philosophiques*, trad. Klossowski, Gallimard, Paris, 1986

## **TABLE DES MATIERES**

INTRODUCTION GENERALE .....	1
PREMIERE PARTIE : De la conception cynique du réel à la pensée transcendante .....	19
I/ <i>LA DISSERTATION DE 1770</i> ET LE DEBUT DU CRITICISME .....	20
A La problématique de <i>La Dissertation de 1770</i> : la problématique de l'espace.....	20
B La portée critique de <i>La Dissertation</i> .....	25
C Les insuffisances théoriques de <i>La Dissertation de 1770</i> .....	29
II/ <i>La Critique de la raison pure</i> : émergence de la pensée transcendante.....	32
A La problématique de la <i>Critique de la raison pure</i> .....	32
B- La Structure de l'œuvre .....	37
1 La signification de l'Esthétique transcendante .....	38
2 L'analytique des concepts et des principes de l'entendement .....	45
3 De l'intérêt de la dialectique transcendante. ....	54
DEUXIEME PARTIE : La critique empiriste et l'émergence de la philosophie de la causalité.....	60
I/ La critique humienne de la métaphysique et la question de la causalité. ....	63
1° La théorie humienne de la causalité. ....	64
2° <u>Le scepticisme et le problème de l'empirisme humien</u> .....	66
II - L'empirisme et la philosophie transcendante.....	76
A/ La critique kantienne du principe causal .....	77
1/ La réfutation de la nécessité subjective .....	77
1° La signification de la causalité dans la philosophie transcendante. ....	82
B - Le schématisme et la problématique des jugements synthétiques <u>a priori</u> .....	102
1°/ <u>Le schématisme transcendantal comme contre-épreuve de la déduction transcendantale</u> .....	103
2 La problématique des jugements synthétiques <u>a priori</u> .....	111
TROISIEME PARTIE : Sens et portée épistémologiques de la critique kantienne de la causalité.....	116
I/ La valeur épistémologique de la critique kantienne. ....	117
A - Le problème de l'essence transcendante de l'expérience et de la représentation de l'objet. ....	117

1 - La constitution de l'expérience et de l'objet de connaissance : le processus d'objectivation de la connaissance.....	117
2 -La portée théorique de la subjectivité transcendante.....	126
B- Le Projet épistémologique du criticisme kantien.....	130
1- <u>La réévaluation du pouvoir de la raison</u> .....	130
a- <u>Le syllogisme catégorique comme siège des paralogismes transcendants</u> .....	138
b- Les raisonnements hypothétiques comme sièges des antinomies de la raison pure .....	143
c De l'idéal de la raison .....	147
2 Le statut théorique de la métaphysique.....	152
3 <u>De l'intérêt théorique et pratique du pouvoir de la raison</u> .....	157
II/ LA PORTEE EPISTEMOLOGIQUE DE LA PHILOSOPHIE TRANSCENDANTE .....	164
A La révolution théorique accomplie par le criticisme.....	164
1- La révolution méthodologique de la Critique.....	165
2- L'idéalisme transcendantal ou le refus d'une ontologie de la conscience pure.....	168
3- De la critique ontologique de l'ontologie à la critique transcendante de l'ontologie .....	179
B- L'impact du rationalisme kantien sur la pensée scientifique moderne .....	194
CONCLUSION.....	201
BIBLIOGRAPHIE.....	207
TABLE DES MATIERE .....	215

---

<sup>1</sup> LALANDE (A., *Vocabulaire technique et critique de la philosophie* Paris. P.U.F., 1991, Coll. quadriga, P. 715.

- EUCLIDE, *Les Eléments*, Paris, Kayos, 1978
- FEYERABEND (P.), et autres, *L'héritage du positivisme logique de 1950 à nos jours*, trad. Jacob, Paris, Gallimard, 1980
- GOBLOT (E.), *Traité de logique*, Paris, A. Colin, 1952
- GONSETH (F.), *La géométrie et le problème de l'espace*, Lausanne, Griffon, 1978
  - *La métaphysique et l'ouverture à l'expérience*, Lausanne, l'Age d'Homme, 1973
  - *Le problème du temps : Essai sur la méthodologie de la recherche*, Lausanne, Griffon, 1978
- HEISENBERG (W.), *La nature dans la physique contemporaine*, trad. Karwelis et Leroy, Paris, Gallimard, 1962
- HOLTON (G.), *L'imagination scientifique*, Paris, Gallimard, 1981
  - *L'invention scientifique « Thémata et interprétation »*, trad. Scheurer, Paris, P.U.F., 1982
- HORKHEIMER (M.) et ADORNO (T.W.), *La dialectique de la raison*, trad. Kanfholz, Paris, Gallimard, 1974
- HUME (D.), *Enquête sur l'entendement humain*, Paris, Flammarion, 1983
  - *L'homme et l'expérience*, Paris, P.U.F., 1967
  - *Traité de la nature humaine*, Paris, Aubier Montaigne, 1962, tome I.
- HUSSERL (E.), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Granel, Paris, Gallimard, 1976
  - *Logique formelle et logique transcendantale*, Paris, P.U.F., 1984)
  - *Philosophie première*, trad. Kelkel, Paris, P.U.F., 1972
- KOYRE (A.), *Chute des corps et mouvement de la terre de Képler à Newton : histoire et documents d'un problème*, Paris, Vrin, 1973
  - *Etudes galiléennes*, Paris, Hermann, 1979
  - *Etudes newtoniennes*, Paris, Gallimard, 1968
  - *Traité de la réforme de l'entendement et de la meilleure voie à suivre pour parvenir à la vraie connaissance des choses*, Paris, Vrin, 1974
- KUHN (Th.), *La structure des révolutions scientifiques*, trad. Meyer, Paris, Flammarion, 1983
- LALNDE (A.), *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, P.U.F., 1991, coll. quadrige.
- LAPORTE (J.), *Le rationalisme de Descartes*, Paris, P.U.F., 1988