# Jacques Rivelaygue

# Leçons de métaphysique allemande

## *Tome II*

## *Kant, Heidegger, Habermas*

LE COLLEGE DE PHILOSOPHIE

GRASSET

*Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert*

# Jacques Rivelaygue

# Leçons de métaphysique allemande

## *Tome II*

## *Kant, Heidegger, Habermas*

BERNARD GRASSET
PARIS

*Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert*

Table des matières

Couverture

Page de titre

Page de copyright

Préface

Première section La « Critique de la raison pure »

Première partie : GENÈSE DE LA CRITIQUE

1. LA DISSERTATION DE 1770

De la différence générale entre les sensibles et les intelligibles

Des principes de la forme du monde sensible

La connaissance intelligible ou l'usage réel de l'entendement

L'usage logique de l'entendement

Les présupposés de la Dissertation de 1770

II. LA LETTRE À MARCUS HERZ » (1772)

Réponse aux objections

L'aporie de 1772

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le problème critique

Bilan de la Lettre à Marcus Herz

III. DE 1772 À 1781

La découverte de la déduction transcendantale

La fin de la période précritique

Deuxième partie : LA « CRITIQUE DE LA RAISON PURE »

1. LA PROBLÉMATIQUE DE LA CRITIQUE

La question transcendantale

Les jugements synthétiques a priori

Le plan de la Critique

La méthode de la Critique

II. L'ESTHÉTIQUE TRANSCENDANTALE

L'exposition métaphysique de l'espace et du temps

L'exposition transcendantale

Les difficultés de l'Esthétique

L'espace et le temps comme formes

Le sensible comme continuité

L'infinité de l'espace et du temps

III. L'ANALYTIQUE TRANSCENDANTALE. LIVRE I. L'ANALYTIQUE DES CONCEPTS

La difficulté de la déduction métaphysique

Les jugements

Le passage à la table des catégories

Remarques sur la table des catégories

La déduction transcendantale

Plan de la déduction transcendantale de la première édition

Principe de l'ensemble de la déduction

La déduction subjective

La synthèse de l'appréhension dans l'intuition

La synthèse de la reproduction dans l'imagination

La synthèse de la recognition dans le concept

La déduction objective

La déduction comme critique de l'empirisme

La signification de l'imagination transcendantale

L'interprétation hégélienne de l'imagination

Heidegger et l'imagination transcendantale

Discussion des deux interprétations

La déduction transcendantale de la deuxième édition

La déduction objective de la deuxième édition

Sujet transcendantal et sujet psychologique

Le sujet transcendantal et l'entendement

Penser et connaître

La déduction subjective de la deuxième édition et la théorie de l'imagination

Noumène et chose en soi

IV. L'ANALYTIQUE TRANSCENDANTALE. LIVRE II : L'ANALYTIQUE DES PRINCIPES

La faculté de juger

Le schématisme

Les principes

Les axiomes de l'intuition

Les anticipations de la perception

Les analogies de l'expérience

Les postulats de la pensée empirique

La réfutation de l'idéalisme

Les difficultés de l'Analytique

V. LA DIALECTIQUE TRANSCENDANTALE

Le foyer imaginaire

Qu'est-ce que la métaphysique?

Les paralogismes et l'idée psychologique

La deuxième édition des paralogismes

Les antinomies de la raison pure

L'idée théologique

Conclusion

Deuxième section Recherches sur la notion de nature chez Kant

Introduction

I. LA NATURE FORMELLE

Définition et contenu de la notion

Rôle de cette notion

Nature formelle et connaissance phénoménale

Nature formelle et expérience

Nature formelle et morale

Conditions de possibilité

II. LA NATURE MATÉRIELLE

Définition et contenu

Le phénomène naturel

Unité de la nature matérielle

L'éther

Nature matérielle et nature formelle

III. NATURE ET TOTALITÉ

Totalité des conditions

Totalité de l'idée

Totalité comme système de fins

Nature et finalité formelle objective

Nature et finalité matérielle

IV. LA NATURE HUMAINE

La nature originaire

Le contenu de la nature originaire

Nature originaire et liberté

La nature morale

La nature empirique

Nature empirique et psychologie

L'impossibilité d'une psychologie empirique

Psychologie et anthropologie

Nature humaine et histoire

Conclusion

Troisième section Heidegger et Kant (Kant et le problème de la métaphysique)

I. LA PROBLÉMATIQUE DU KANTBUCH

Heidegger et Husserl

La question de l'ontologie fondamentale

II. LA LECTURE HEIDEGGÉRIENNE DE LA CRITIQUE DE LA RAISON PURE

La Critique comme ontologie fondamentale

Les principes de la lecture heideggérienne

L'évolution de Heidegger

III. COMMENTAIRE DE LA PREMIÈRE SECTION :

LE POINT DE DÉPART DE L'INSTAURATION DU FONDEMENT DE LA MÉTAPHYSIQUE (pp. 65-78)

La métaphysique (§1)

Kant et la métaphysique (§2)

La problématique kantienne (§3)

IV. CASSIRER CRITIQUE DE HEIDEGGER

Les points d'accord

La finitude

La question du schématisme

Les deux éditions de la Critique

V. LES THÈSES ESSENTIELLES: LA DEUXIÈME SECTION

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La reconstruction du système kantien

Le problème de la déduction transcendantale

Le schématisme

Le principe suprême

VI. L'IMAGINATION TRANSCENDANTALE : LA TROISIÈME SECTION

L'imagination comme source commune (§26-27)

Interrogations sur la finitude

Imagination et sensibilité (§28)

Imagination, entendement, raison (§29)

Raison pratique et finitude (§30)

La deuxième édition et le recul de Kant (§31)

Quatrième section Habermas et le maintien de la philosophie

Thème de cette étude

Théorie traditionnelle et théorie critique

La critique philosophique

Le programme d'une épistémologie générale

La question du transcendantal

Travail et interaction

Herméneutique et critique

Emancipation et domination

© Éditions Grasset & Fasquelle, 1992.
978-2-246-79080-8

*Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert*

# Du même auteur

**LEÇONS DE MÉTAPHYSIQUE ALLEMANDE**

**Tome 1.** De Leibniz à Hegel

Grasset, 1990

Traduction, présentation et notes de

KANT

Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science

Progrès de la métaphysigue depuis Leibniz et Wolff

Lettres

Déclaration à l'égard de la doctrine de la science de Fichte

in Kant, Œuvres philosophiques

sous la direction de F. Alquié

Gallimard, La Pléiade, 3 t., 1980-1986

SCHELLING

Bruno, ou Du principe divin et naturel des choses

L'Herne, 1987

*Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert*

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays.

# PRÉFACE

Ce deuxième tome des Leçons de métaphysique allemande reste fidèle à l'esprit et aux principes du premier. Il réunit lui aussi des transcriptions de cours et des études.

Les deux cours, prononcés en 1972 et en 1975 à la Sorbonne (Paris-IV) sur la Critique de la raison pure et sur le principal ouvrage de Heidegger sur Kant (Kant et le problème de la métaphysique), ont été retranscrits, à partir d'enregistrements, par Sylvain Bonnet et Claudine Germé : une mise en forme minimale était requise pour leur publication; elle n'a toutefois jamais sacrifié ni le style oral ni le rythme si particulier qui est la marque d'un cours. Nous tenons à remercier ici Mme S. Yokoyama qui a suivi pendant plusieurs années l'enseignement de Jacques Rivelaygue et qui nous a aimablement transmis l'enregistrement intégral du cours sur la Critique de la raison pure.

On trouvera d'autre part dans ce volume deux études de dates et de statuts fort différents :

— Celle qui s'intitule La Nature selon Kant fut le diplôme d'études supérieures de Jacques Rivelaygue, rédigé en 1959 sous la direction de Maurice de Gandillac. Travail exemplaire, où apparaissent déjà, chez un étudiant de vingt-trois ans, les qualités d'un exceptionnel pédagogue, il nous a semblé compléter avec bonheur le cours sur la Critique de la raison pure, notamment par les perspectives qu'il ouvre sur la « nature morale ». C'est Nicole Janicaud, sœur de Jacques Rivelaygue, qui nous a fait l'amitié de nous transmettre ce texte qu'avait fort heureusement

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conservé J.-P. Osier, camarade de J. Rivelaygue à l'École normale supérieure : l'en remercier nous donne ici l'occasion de lui témoigner aussi notre reconnaissance pour la bienveillance avec laquelle elle nous a aidés à poursuivre une entreprise dont les grandes lignes avaient été arrêtées avec son frère.

— Habermas et le maintien de la philosophie fut d'abord un article que Jacques Rivelaygue nous avait confié dans le cadre d'un dossier sur la théorie critique constitué par Luc Ferry et moi-même pour les « Archives de philosophie » (avril-juin 1982). Nous remercions chaleureusement la direction des Archives de philosophie de nous avoir autorisés à reprendre ici ce texte.

***

La publication de ce deuxième volet des Leçons (auquel un troisième volet viendra s'ajouter prochainement, consacré intégralement à Hegel) fournit l'occasion de prendre la mesure de la contribution apportée par l'auteur au difficile métier d'historien de la philosophie. Il me semble importer pour cela, tout autant qu'au contenu, d'être attentif à la démarche interprétative, subtile et originale, qui a permis une telle association de clarté et de profondeur.

Dans ses cours, Jacques Rivelaygue thématisait rarement, Luc Ferry pourrait en témoigner plus encore que moi, l'herméneutique qu'il pratiquait. A y réfléchir aujourd'hui, il paraît cependant possible d'en dégager les principes. Pour l'essentiel : deux principes apparemment

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

antinomiques, dont tout l'art de Jacques Rivelaygue consista à apercevoir qu'ils peuvent être complémentaires.

Une première option méthodologique réside à l'évidence dans la décision de pratiquer une lecture interne des œuvres. Choix singulier, déconcertant même, pour ceux qui suivirent cet enseignement dans les années soixante-dix, en un temps où ce principe était souvent tenu pour désuet et abandonné au profit de lectures recherchant hors de l'œuvre la logique qui la régit. Je ne rappellerai ici que pour mémoire comment le ralliement à la démarche « généalogique », au sens où l'avait entendue Nietzsche, fournissait alors à toute une génération intellectuelle l'une de ses convictions les mieux partagées : il s'agissait non plus, face à un discours quelconque, d'en cerner le contenu, mais de l'interroger sur ses conditions extérieures de production — que cet « extérieur » soit déterminé comme infrastructure économique, volonté de puissance ou libido. La force de Jacques Rivelaygue aura consisté à refuser, comme interprète, de s'abandonner à une approche symptomale des œuvres dont il partageait pourtant, comme philosophe fortement influencé par Heidegger, les principaux présupposés.

De là cet extraordinaire acharnement, devant les difficultés des textes, à tenter de les résoudre le plus souvent possible d'une manière immanente à la pensée de l'auteur et à sa systématicité, plutôt que de s'empresser d'y apercevoir des « tensions » ou des « contradictions » que seul pourrait rendre intelligibles l'appel à une logique extérieure à celle du système.

Un exemple parmi tant d'autres, sur lequel Luc Ferry

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

attire mon attention dans un cours sur Nietzsche transcrit par ses soins : pour Rivelaygue, il n'y avait nulle incohérence dans la manière dont Nietzsche, tout en revendiquant pour lui-même « la hardiesse de critiquer les évaluations morales », ne cessait d'énoncer, sur la démocratie, la modernité ou la culture chrétienne, une multiplicité de jugements de valeur. Heidegger croyait pourtant trouver là l'indice que la pensée de Nietzsche restait à son insu sous l'emprise d'une « métaphysique de la subjectivité » n'envisageant le réel que du point de vue de sa « valeur » pour le sujet : Rivelaygue montrait au contraire que de tels jugements de valeur exprimaient, non la prétention « métaphysique » à désigner un « devoir-être » objectif, mais, conformément à la cohésion interne de toute la pensée de Nietzsche, des perspectives de la vie sur les conditions de sa propre intensification. Est-il besoin de souligner comment ce type d'interprétation interne, dont je laisse au lecteur le soin de découvrir d'autres exemples dans le présent volume, avait pour avantage, ne serait-ce qu'au plan d'une didactique de la philosophie, de faire toucher du doigt la grandeur de ceux qu'il est convenu de désigner comme des grands philosophes, en un temps où les lectures symptomales, dissolvant au contraire la notion d'œuvre en même temps que celle d'auteur, réduisaient la Critique de la raison pure à n'être qu'un texte comme tous les autres, bref, comme l'on disait : un « discours », trouvant hors de lui-même son sens et sa vérité ?

Pour autant, ce serait une erreur que d'identifier l'interprétation des textes philosophiques proposée par Jacques Rivelaygue à un simple retour à une herméneutique de type hégélien pour laquelle l'intelligence

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'une œuvre se réduirait à saisir l'harmonie interne de ses éléments. Car on le verra ici, notamment dans la référence, héritée d'un essai de G. Granel, à une « équivoque » de la pensée kantienne : sur la base de ces lectures immanentes menées aussi loin que possible, un second principe vient s'articuler au premier, en n'obtenant sa légitimité qu'à la faveur de cette articulation. Adhérant aux grandes lignes de la déconstruction heideggérienne de l'histoire de la philosophie, Rivelaygue ne s'interdisait en effet aucunement, une fois repérées et dépassées les difficultés susceptibles d'être aplanies par une approche interne, de montrer comment les œuvres peuvent être régies par un impensé, qu'il situait dans le primat d'une métaphysique de la présence — primat installé depuis les Grecs et prolongé par les Modernes sous la forme d'une métaphysique de la subjectivité (présence à soi du sujet). Ainsi qu'on le constatera peut-être si nous publions un jour des « Leçons de philosophie française », Rivelaygue expliquait l'incapacité de Descartes à reconnaître l'existence du vide par l'équivalence implicitement admise entre être et être-présent (sur le mode d'un objet pour le sujet) : ce serait un tel présupposé de l'œuvre cartésienne qui, s'y monnayant de manière multiple sans jamais être en elle thématisé, interdirait, entre autres effets d'envisager que puisse avoir une quelconque réalité ce à quoi n'est pas assignable la présence d'un objet. Lecture qu'il faut bien appeler, si l'on y tient, « symptomale », mais où, ici, le recours à l'extériorité se trouve d'autant plus légitimé que le souci de restituer l'œuvre dans sa dimension de cohésion interne a préalablement été assumé sans la moindre concession à la facilité.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

A travers des interprétations dont ces Leçons et celles qui suivront montreront l'exceptionnelle richesse, Jacques Rivelaygue aura donc accompli une singulière prouesse : réconcilier deux principes herméneutiques qui, le plus souvent, n'avaient donné naissance qu'à des approches antagonistes des œuvres philosophiques. Soucieux de concilier ce qu'il peut y avoir de plus fécond dans l'exégèse immanente et dans l'approche symptomale, il aura su corriger les excès de chacune par l'exigence de donner tous ses droits à l'autre, léguant ainsi à ses successeurs la formule d'une pratique non unilatérale de l'histoire de la philosophie.

ALAIN RENAUT.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

# PREMIÈRE SECTION

# La « Critique de la raison pure »

*Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert*

# PREMIÈRE PARTIE

# Genèse de la « Critique »

## I

### LA « DISSERTATION DE 1770 »

Peut-être par une sorte d'illusion rétrospective, Kant tendait à situer dans la Dissertation de 1770 l'origine de la philosophie critique. En réalité, de grandes différences séparent la Critique de la raison pure de cette thèse d'habilitation dont la prudence a permis à Kant d'obtenir enfin le titre de professeur titulaire.

#### DE LA DIFFÉRENCE GÉNÉRALE ENTRE LES SENSIBLES ET LES INTELLIGIBLES

On différera ici l'examen de la première section, moins importante, relative au concept de monde, pour considérer d'abord la radicale nouveauté de la distinction établie entre le sensible et l'intelligible. En effet, bien que la nature des arguments les oppose, dogmatiques et sceptiques s'accordent sur l'impossibilité d'une science du sensible.

Pour les dogmatiques, leibnizicns ou cartésiens, le sensible n'est qu'une expression confuse de l'intelligible. A la variété des sensations, pour Descartes, doit correspondre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

une variété des mouvements, bien que la sensation en elle-même soit fausse. Tout le problème de la philosophie dogmatique, lorsqu'elle aborde le sensible, revient à se demander quel intelligible il exprime, donc à tenter de le ramener à un intelligible sous-jacent que le sensible exprimerait de manière confuse. Pour Leibniz, l'extériorité des choses est un phénomène sensible, mais illusoire. Ce que nous voyons de la matière est une apparence qui exprime une réalité intelligible, à savoir le rapport logique des substances entre elles. Ainsi le problème n'est-il pas, pour lui, de constituer une science du sensible, mais de saisir quelle réalité intelligible se cache sous ces apparences sensibles. Il s'agit là, en fait, d'une démarche traditionnelle depuis Platon, consistant à tenter de savoir quel intelligible s'exprime, ou se révèle, à travers des apparences sensibles qui, comme telles, ne peuvent donner lieu à aucune science.

Les sceptiques demeurent au fond à l'intérieur du même système de pensée, tout en en prenant le contre-pied. Si, pour Hume, il n'y a pas de science de l'intelligible, parce que l'on ne peut pas le connaître, il n'existe pas davantage de science du sensible, mais de simples probabilités.

Or, sur ce point, Kant va soutenir une thèse non seulement nouvelle, mais révolutionnaire, aussi bien par rapport aux dogmatiques qu'aux sceptiques. Au lieu de déclarer toute science du sensible impossible, il va affirmer l'existence d'une rationalité du sensible, de lois du sensible en tant que tel. Science du sensible à part entière, la recherche de ces lois ne consiste pas à en chercher la traduction intelligible. Il faut au contraire prendre le

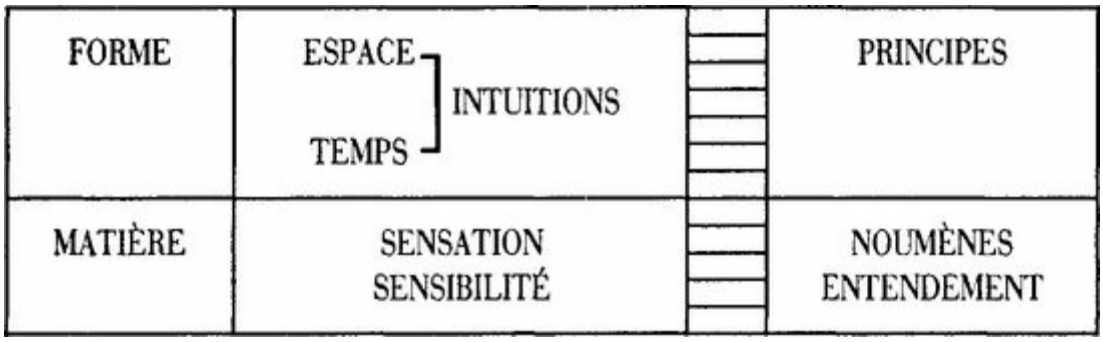
Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sensible tel qu'il est, car l'espace n'exprime pas d'autre type de relations que celles que la sensibilité perçoit en lui, et au niveau intelligible, il y a certes des lois rationnelles, mais leur nature n'est pas d'être l'expression d'une relation donnée. En d'autres termes, le sensible n'est pas irrationnel, il est rationnel d'une manière autre que l'intelligible, et possède une structure de rationalité propre, qu'il s'agit de découvrir. Afin de résoudre l'aporie de son précédent ouvrage, Kant va introduire dans le sensible le rapport forme-matière qui jusqu'alors n'avait fonctionné que pour les concepts, la forme étant le principe de contradiction, la liaison des concepts, et la matière le concept lui-même.

Ainsi distingue-t-il, d'une part, la sensibilité en tant que réceptivité qui consiste à recevoir la représentation de quelque chose, et, de l'autre, l'entendement spontané qui constitue des concepts par la définition. Entre les deux, la différence est de nature, et non de degré, comme chez Leibniz, pour lequel le concept était une idée claire et le sensible une idée confuse. Chez ce dernier, l'imagination représente en effet de façon confuse les vérités de l'entendement, il suffit d'analyser le sensible pour y découvrir l'intelligible. Or, ici, la différence devient de nature : les représentations sensibles sont données et les représentations intellectuelles (les concepts) sont créées, le problème de savoir comment parvenir à traduire l'un des deux plans dans l'autre ne se posant alors plus.

En outre, il y a dans chacun une forme et une matière. L'espace et le temps seront la forme de la sensibilité, et les sensations en formeront la matière.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert




Dans la Dissertation de 1770, les principes rationnels auront donc une matière intelligible, le noumène, dont la notion disparaîtra de la Critique de la raison pure : l'entendement devra prendre comme matière les données de la sensibilité elle-même, si bien que la signification de la distinction entre matière et forme sera modifiée. En tout cas, en 1770, rompant avec le scepticisme dont il a témoigné jusqu'alors, Kant réserve une place à une connaissance purement intelligible par concepts, à une connaissance d'objets intelligibles à partir des principes de la raison. Il y a une forme et une matière dans le sensible comme il y en a dans l'intelligible. En revanche, après la Dissertation de 1770, les principes de l'entendement n'auront comme matière que la sensibilité dans son ensemble, c'est-à-dire comme possédant elle-même une forme et une matière.

## DES PRINCIPES DE LA FORME DU MONDE SENSIBLE

Dans le monde sensible, la matière est produite par les sensations, et la forme est l'espace et le temps. Kant peut désormais répondre à la question de savoir comment il est possible d'avoir une intuition de l'espace et du temps qui ne soit l'intuition d'aucun objet, puisque l'espace et le temps ne

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sont pas des objets. En d'autres termes, si l'intuition se définit comme l'affection par quelque chose, comment peut-elle être pure, c'est-à-dire a priori, formant ainsi, ce qui semble contradictoire, une intuition qui, apparemment, ne provient de rien ? La solution consiste à dire, d'ores et déjà, que l'intuition pure est en fait la forme de l'intuition, c'est-à-dire la façon dont la sensibilité ordonne les sensations. L'espace et le temps sont des intuitions pures parce qu'ils ne sont pas des réalités en soi, mais des propriétés de la sensibilité du sujet, la façon dont la sensibilité fait apparaître l'objet (sensible). N'étant ni concept ni objet, l'espace et le temps ne peuvent être une intuition qui ne soit celle d'aucun objet : la seule solution est donc d'en faire la forme de l'intuition, c'est-à-dire une propriété du sujet et non de l'objet.

Kant reprendra ce raisonnement dans la Critique, à savoir que l'espace et le temps ne sont pas des sensations, selon un argument qui réfute l'empirisme de Hume et de Berkeley, pour qui l'espace est une sensation parmi d'autres : aux yeux de Kant, cette thèse est indéfendable, parce que toute sensation a déjà besoin de l'extériorité pour être perçue en tant que telle. La condition de possibilité de la sensation est que nous ayons déjà le sens de l'extériorité, donc de la perception. Non seulement, par conséquent, l'espace n'est pas une sensation parmi d'autres, mais il n'est pas non plus un concept, parce qu'un concept est une synthèse de propriétés, une unité de diversités. Le concept de triangle ou de chien, par exemple, correspond à ce qu'il y a de commun entre tous les triangles ou à tous les chiens. Au contraire, l'espace est une unité qui précède la diversité, et la diversité ne peut être posée que dans l'unité. En

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'autres termes, l'espace n'est pas ce qu'il y a de commun à toutes les parties de l'espace, mais à l'inverse chaque partie de l'espace ne peut être représentée que par l'espace environnant, lequel ne peut à son tour être représenté que par l'espace qui, lui aussi, l'environne, et ainsi de suite. La totalité est première, alors que dans un concept la totalité est un résultat. Que le concept soit empirique ou mathématique, sa nature ne varie pas : il est ce qu'il y a de commun entre plusieurs individus qui sont donnés d'abord, il est déjà une synthèse entre plusieurs propriétés. Dans le cas d'un concept mathématique qui ne renvoie pas à des individus donnés antérieurement, le concept demeure malgré tout une synthèse, par exemple, pour le triangle, entre la notion de droite et celle d'angle, tandis que l'espace, lui, n'est pas une synthèse de ses propriétés : il n'est pas une synthèse de la longueur, de la largeur et de la profondeur, une synthèse de ses trois dimensions, car aucune de ces dimensions ne peut être représentée ailleurs que dans l'espace, c'est-à-dire dans les trois dimensions. Il s'agit donc d'une représentation absolument différente d'un concept : l'espace n'est pas une synthèse de propriétés, une unité qui résulterait d'une diversité préalable, mais c'est au contraire une totalité donnée avant toute diversité, puisque l'on ne pourrait pas penser une partie de l'espace, ni une propriété de l'espace, sans se donner d'abord l'espace-temps.

Ainsi l'espace n'est ni de caractère conceptuel, ni de caractère empirique, il n'est pas une sensation parmi d'autres, mais constitue une forme a priori, autrement dit la façon dont la sensibilité se donne l'objet, la forme sous laquelle tous les objets sont donnés; en ce sens, cette forme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

est a priori, puisque, condition d'apparition de l'objet, elle ne saurait venir de l'objet.

De même, Kant précise que le temps n'est pas une chose. On ne peut pas, à la manière des leibniziens orthodoxes, définir le temps comme une succession des états intérieurs. Le temps n'est pas quelque chose qui se succède, mais la forme pure de la succession ; en effet, les instants n'ont en eux-mêmes aucune réalité, mais ils sont de pures limites, et non des parties, en sorte que, si l'on voulait concevoir le temps comme la succession des instants, le temps ne serait à vrai dire rien. En outre, si le temps était quelque chose qui se succède, on ne pourrait distinguer la succession de la simultanéité. En effet, la simultanéité se définit comme une relation entre deux éléments qui, dans le temps, sont situés au même point; dans cette forme particulière de succession, deux événements sont posés ensemble, au lieu d'être vraiment successifs. Or, la simultanéité n'est possible qu'à la condition de distinguer le temps comme forme de la succession, et le contenu du temps, qui peut être aussi bien successif que simultané, c'est-à-dire donné dans un même instant. Par conséquent, si le temps était quelque chose qui se succède, on ne pourrait penser que la succession, mais jamais la simultanéité.

Kant reviendra plus tard sur ce point, qui est important pour l'analyse de la causalité. Mais, dès 1770, il voit déjà, en tout cas, que c'est là ce qui fonde l'objectivité de la connaissance. Il est évident que nous appréhendons les sensations dans la succession, mais si nous regardons une table de droite à gauche, cela ne signifie pas que la gauche

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

existe après la droite : elles sont au contraire simultanées. Il est donc nécessaire de pouvoir distinguer, dans le contenu du temps, ce qui est successif et ce qui est simultané, bien que, du point de vue de l'appréhension humaine, c'est-à-dire de la forme pure du temps, le tout soit successif. Pour ce motif, on ne peut pas définir le temps comme quelque chose qui se succède, mais comme la forme de ce qui est successif — par où l'on voit que le temps, comme l'espace, n'est donc ni un être ni un concept. On peut certes avoir une idée du temps, mais lui-même n'est pas un concept : temps et espace sont des intuitions, c'est-à-dire des façons d'être affecté.

Un problème se pose alors : comment penser une intuition qui n'est l'intuition de rien, puisque l'espace et le temps ne sont ni des êtres ni des choses ? La seule solution possible, répétons-le, est de faire de ces intuitions, non pas des intuitions de quelque chose, mais des formes de la sensibilité, c'est-à-dire les façons dont l'esprit structure les objets sensibles.

De quelle manière faut-il toutefois comprendre cette « forme » ? Il ne s'agit pas, certes, de l'entendre comme une sorte de moule à gâteau, mais plutôt par analogie avec la forme logique. Lambert avait déjà distingué, dans la connaissance intellectuelle, la forme et la matière, la première concernant la structure des raisonnements et consistant en l'ensemble des règles structurant notre pensée de façon à en faire un raisonnement — tandis que la seconde correspondait aux concepts mis en œuvre dans le raisonnement. Lambert ajoutait que l'on ne peut tirer des principes formels de l'identité ou de la non-contradiction la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

matière, c'est-à-dire les concepts qui seront mis en œuvre dans le raisonnement, même si ceux-ci sont a priori. C'est en fait cette distinction forme-matière que Kant transpose dans l'ordre de la sensibilité. Des intuitions sensibles, des phénomènes apparaissent, dont les éléments ne sont pas reliés par une structure d'ordre logique, mais par l'espace et le temps. Ces derniers n'ont donc rien de commun avec les idées ou les représentations innées des cartésiens, bien qu'ils soient eux aussi a priori — au sens où les formes de l'intuition, la façon dont l'esprit structure les données, ne peuvent qu'être logiquement antérieures à ce donné : apriorité logique, donc, et non pas chronologique au sens d'une succession dans l'expérience, ce pourquoi il ne s'agit pas ici d'innéité. Au demeurant, Kant précise au § 15 que c'est « l'action même de l'esprit par laquelle il coordonne les sensations que l'on évoque ». De même que le logicien peut bien, vis-à-vis d'un raisonnement, distinguer, d'un côté, les principes et, de l'autre, la matière, alors que, dans la façon dont la conscience commune élabore ce raisonnement, les principes et la matière ne sont pas séparés dans le temps — de même la conscience pose ensemble les intuitions pures et les sensations au moment même où elle accède à ces sensations, elle leur applique les règles fondatrices que, par abstraction, la réflexion philosophique va dégager et isoler. On observe au fond une démarche analogue dans le structuralisme, pour lequel il n'y a pas, d'un côté, la structure et, de l'autre, les éléments : la règle n'entre en jeu que dans la structuration des éléments, et, par exemple, le langage ne se compose pas d'une syntaxe et de mots existant comme deux éléments séparés. De même en va-t-il pour la forme de l'espace et du temps, qu'il ne faut pas

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

confondre avec des représentations innées, préexistant à la matière : la forme est ici, au contraire une règle qui n'entre en acte qu'à l'occasion de la découverte de ce à quoi elle s'applique.

Kant va déduire deux séries de conséquences de cette définition de l'espace et du temps comme intuitions pures.

— Tout d'abord, une science des phénomènes est ainsi fondée. Les lois de la sensibilité sont les lois de la nature phénoménale, telle qu'elle nous apparaît — ce qui permet de résoudre le problème de l'application des mathématiques à l'expérience : les mathématiques sont a priori, mais elles s'appliquent à l'expérience a posteriori — dans la mesure où, lois de l'espace et du temps, elles s'appliquent par là même à un contenu qui apparaît dans l'espace et le temps. Cette théorie permet à la fois de fonder une certaine vérité sur le plan des phénomènes, et de comprendre l'application de la vérité mathématique à l'expérience. « Les phénomènes, dit Kant, attestent la présence de l'objet », mais s'ils nous affectent, ils ne ressemblent pas à cet objet : ce sont des « espèces » (species), des choses, et non leurs idées — autrement dit ils ne donnent pas la qualité interne des choses en soi, mais constituent seulement leur représentation en nous. Reste qu'une science des phénomènes indépendante de la métaphysique est possible.

— Une deuxième conséquence réside dans la solution des antinomies qui ont lieu en métaphysique, comme lorsqu'il s'agit de savoir si la réalité est divisible à l'infini ou si elle ne l'est pas, si le monde dans le temps et l'espace a un début et une fin, etc. Car cette science des phénomènes, o u phénoménologie, telle qu'elle est désignée au § 8, va

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

permettre d'écarter les faux problèmes de l'ontologie. En effet, puisque les notions de limite et de divisibilité n'ont de sens que pour l'univers des phénomènes, les problèmes de l'origine, du commencement ou de la limite du monde n'ont pas de sens lorsque l'on traite du monde en soi de la métaphysique. Pour Kant, cette distinction entre sensible et intelligible va ouvrir la voie à une métaphysique nouvelle qui ne tombera pas dans les contradictions de l'empirisme. Il existe par conséquent deux concepts de monde, dont la distinction fait l'objet de la première section :

**1** le monde métaphysique, en tant que totalité des choses en soi, peut parfaitement se concevoir, mais ne peut pas être représenté ;

**2** le monde phénoménologique, lui, est un indéfini spatio-temporel. Il ne peut jamais être une totalité : même lorsque nous nous représentons un espace et un temps, nous nous représentons toujours un espace et un temps au-delà des précédents, puis un autre espace et un autre temps encore au-delà.

## LA CONNAISSANCE INTELLIGIBLE OU L'USAGE RÉEL DE L'ENTENDEMENT

Au § 4 Kant annonce que « les pensées sensibles sont les représentations des choses telles qu'elles apparaissent et les intellectuelles sont celles des choses telles qu'elles sont ». Au niveau du sensible, on distingue une forme, qui est l'espace et le temps, et une matière, qui est la sensation. Au niveau de l'intelligible, on trouve les concepts par

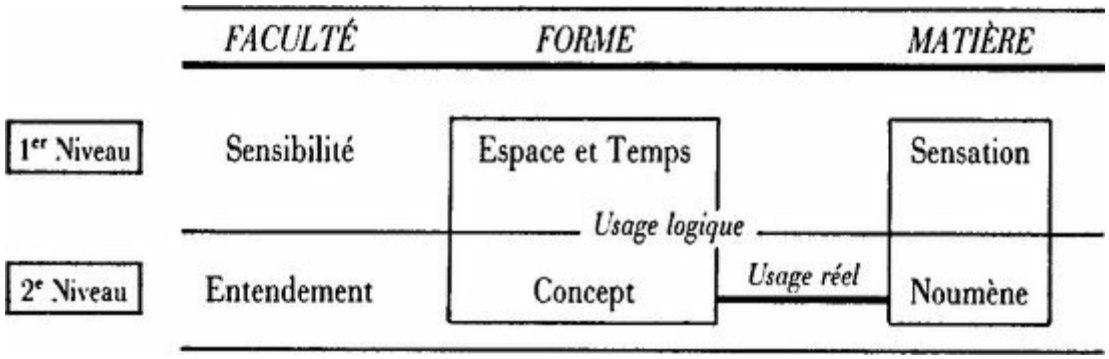
Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lesquels nous devrions connaître les intelligibles, c'est-à-dire les noumènes. Ce type de connaissance nous donnerait les choses, non comme elles nous apparaissent selon la forme de l'espace et du temps, mais telles qu'elles sont en soi. Il faut préciser que ce niveau de connaissance, où il s'agit des notions de nécessité, de substance, de cause, ou de possibilité, n'a rien d'intuitif. Si, grâce à un concept, on peut désigner ou signifier une chose, on ne peut pas la présentifier, et c'est pourquoi Kant désigne cette connaissance comme symbolique. Ce faisant, assurément laisse-t-il encore entr'ouverte la porte par laquelle la métaphysique dogmatique pourrait s'introduire, puisqu'il croit encore possible, en 1770, une métaphysique. Il estime alors que les antinomies sont la source des difficultés qui rendent pour l'instant la métaphysique impossible, il perçoit les contradictions inscrites dans les systèmes de Leibniz et de Wolff, mais pense que, dès l'instant où l'on adopte la solution qu'il propose pour résoudre la question du statut de l'espace et du temps, une métaphysique comme celle du rationalisme dogmatique devient possible. Il tente au demeurant d'en donner un exemple, sans véritable originalité, en remettant à jour la traditionnelle harmonie préétablie de Leibniz. On pourrait donc dire qu'à ce moment Kant croit vraiment que la distinction de la phénoménologie et de l'ontologie va rendre une métaphysique possible, mais qu'elle n'est pas encore constituée.

En ce sens, bien que Kant estime de façon rétrospective que le criticisme date de 1770, la Critique de la raison pure reste encore très loin. La Dissertation de 1770 ne pose pas la question radicale de la possibilité de la métaphysique,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

puisqu'au contraire, Kant la déclare possible à condition de la distinguer de la phénoménologie. Alors que cette dernière va constituer l'unique objet de la Critique, la phénoménologie n'est pas alors la seule connaissance possible pour l'homme : elle n'a encore qu'un sens négatif, et elle doit seulement précéder l'ontologie pour empêcher, dit Kant, que les principes propres à la connaissance sensible ne viennent souiller la pure science rationnelle (§ 24). Ainsi a-t-elle simplement pour but d'empêcher les notions d'espace et de temps, génératrices d'antinomies, de venir perturber la connaissance métaphysique.




L'USAGE LOGIQUE DE L'ENTENDEMENT

Le premier niveau correspond à la connaissance sensible, où interviennent l'espace et le temps comme formes de la sensation ; le second à la connaissance intelligible, où s'accomplit l'usage réel de l'entendement dans sa prétention à connaître les noumènes. Or, l'entendement ne se borne pas à un usage métaphysique, à essayer de penser l'en-soi, il pense aussi le sensible, à travers ce que Kant désigne comme son usage logique. L'entendement ne pense pas d'objet spécial qui soit réel, mais son fonctionnement est purement logique, dans la mesure où, à cette époque, Kant conçoit l'entendement humain de façon encore traditionnelle, c'est-à-dire comme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

étant seulement analytique. Le travail logique de l'entendement consiste donc à classer et à comparer les représentations sensibles. Il suffit pour cela que l'entendement perçoive identités et différences, de façon à ranger les représentations sensibles par ordre de généralité, ce qui constitue bien un travail analytique. Bref, l'entendement possède un double usage : réel lorsqu'il s'agit de la connaissance intelligible, et logique lorsqu'il classe les représentations sensibles par ordre de généralité. Il ressort donc de cette Dissertation que :

- d'une part, Kant reste dogmatique, puisqu'il admet un usage réel de l'entendement, c'est-à-dire la possibilité pour l'entendement de penser des noumènes ;
- d'autre part, il juxtapose au dogmatisme un empirisme fort naïf, puisqu'il lui semble alors aller de soi que l'entendement peut appliquer ses concepts classificateurs aux objets sensibles. Or, il y a là, comme il le verra plus tard, une difficulté très profonde, dans la mesure où on ne voit pas comment l'entendement pourrait classer ou comparer des objets qui ne viennent pas de lui, à moins de croire, précisément comme les empiristes, à l'existence d'objets tout faits sans que l'entendement les pense, et qui seraient déjà là dans les représentations sensibles.

Cette position occupée alors par Kant n'est pas sans conséquence sur le statut des mathématiques, et là aussi la différence est nette avec la Critique. Dans la Dissertation, les mathématiques existent déjà par elles-mêmes dans

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'espace et dans le temps, dans les lois de la sensibilité, et il est possible à l'entendement, puisqu'il est analytique, de les extraire de la contemplation de l'espace et du temps. C'est pourquoi, en 1770, la géométrie est rattachée sans intermédiaire à l'espace, et la mécanique pure au temps. Kant rejoint donc sur ce point précis les empiristes, la science ne doit pas travailler à constituer son objet, mais elle doit regarder les choses pour comparer les sensations et les analyser.

## LES PRÉSUPPOSÉS DE LA « DISSERTATION DE 1770 »

Ces présupposés sont essentiellement au nombre de deux :

- l'homme est un sujet représentatif;
- l'intelligence et la sensibilité sont distinguées comme réalité et apparence. La sensibilité appartient au phénomène, à l'apparence, alors que l'intelligence, ou l'entendement, appartient à la réalité.

Le premier point est affirmé dès le § 3 : « La sensibilité est la réceptivité du sujet, par laquelle il est possible que sa disposition à former des représentations soit affectée d'une certaine façon par la présence d'un objet quelconque[1]. » Ainsi Kant ne pose-t-il même pas la question de savoir comment nous pouvons prendre conscience de quelque chose : il lui paraît évident que les choses agissent sur notre esprit et sur nos structures spatio-temporelles, et que la présence des choses se redouble dans la faculté humaine

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de connaître et produit la représentation. La représentation n'est donc pas mise en doute, elle est expliquée immédiatement par un rapport d'un étant à un autre étant, par la causalité de la chose en soi sur notre esprit.

Quant au second point, même si Kant convient en 1770 qu'il y a une science des phénomènes en tant que telle, il est bien certain qu'alors les phénomènes sont l'apparence et les noumènes la réalité — selon la distinction traditionnelle de l'être et de l'apparaître. Par conséquent, le sujet est cause de l'apparence, puisque c'est lui qui structure les choses en soi de façon spatio-temporelle, mais, de ce fait, sa subjectivité devient « subjective » au mauvais sens du terme, au sens où elle induit un relativisme anthropomorphique. Le sujet crée un milieu déformant entre lui et la réalité, qu'il perçoit comme à travers des verres teintés. C'est d'ailleurs ainsi que Hegel, ne distinguant pas 1770 et 1781, comprendra Kant dans l'Introduction de la Phénoménologie de l'esprit, pour en conclure, selon une argumentation célèbre, que la façon dont Kant pose le problème de la connaissance interdit en fait de le résoudre.

En réalité, la théorie de la connaissance sera tout à fait différente dans la Critique, où il s'agira au contraire de dégager les lois de toute connaissance possible, la connaissance qui mobilise la sensibilité devenant justement la seule possible pour une intelligence finie qui ne crée pas son objet par l'acte de le penser. Aussi la Critique ne fera-t-elle preuve d'aucun anthropomorphisme : alors que, dans la Dissertation, le sujet semble découler de l'apparence, la subjectivité de la Critique est au contraire garante de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'objectivité et devient la seule façon d'accéder à la réalité.

Il faut ajouter que le problème de l'unité des deux significations du monde n'est pas du tout abordé en 1770. Si le monde intelligible peut être pensé, mais non pas représenté, comme une totalité, le monde sensible est au contraire représentable, mais il n'est pas pensable comme totalité. De la même façon, l'unité du concept de chose est elle aussi ignorée. On ne sait pas si la chose en soi qui produit des sensations est identique au noumène, à l'objet intelligible pensé par l'entendement.

A travers de tels présupposés et de telles lacunes, la Dissertation conduit à une contradiction ontologique fondamentale d'où Kant aura du mal à se dégager. L'être véritable est une présence qui produit en nous des sensations, mais paradoxalement cette présence est toujours absente, puisqu'elle ne peut nous apparaître. Au contraire, ce qui apparaît en tant qu'apparition n'est pas l'être, mais le phénomène. L'être est, en tant que présence, non manifesté, et, à l'inverse, il n'est pas en tant que manifestation. La métaphysique, la science de l'être, prend donc, pour l'homme, le visage d'une contradiction totale. Les deux aspects se réuniraient certes pour Dieu, mais l'homme n'est pas Dieu : aussi ce qui lui apparaît n'est-il pas l'être, et l'être présent constitue-t-il une présence qui n'apparaît pas. C'est cette contradiction que Kant désignera comme le « mystère de la métaphysique encore cachée à elle-même ».

A la Dissertation de 1770 succédera une grande période de silence, jusqu'à la Critique, pendant laquelle seule la correspondance de Kant nous renseigne sur son travail, et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

en particulier la lettre du 21 février 1772 à Marcus Herz, qui annonce un nouvel ouvrage.

## II

## LA « LETTRE A MARCUS HERZ »

(1772)

Marcus Herz a été le répondant de Kant lors de la soutenance de sa thèse, laquelle n'était du reste pas défendue par l'auteur mais par un de ses étudiants. Cette lettre comprend deux parties distinctes. Kant répond, dans l'une, aux objections que Schulze, Lambert et Mendelssohn ont adressées à sa théorie de l'espace et du temps ; dans l'autre, il explique où en est désormais sa réflexion.

### RÉPONSE AUX OBJECTIONS

La Dissertation a fait l'objet d'une série d'objections, à commencer par celles de Schulze, qui lui consacra un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

compte rendu. Lambert présente ensuite les siennes dans une lettre du 13 octobre 1770. Puis c'est au tour de Mendelssohn dans une lettre du 25 décembre 1770.

Schulze objecte que, si Kant a bien montré que l'espace et le temps sont des formes de l'intuition humaine, il n'a pas démontré pour autant qu'elles ne sont pas non plus des formes de la chose en soi. Autrement dit : il se pourrait fort bien que l'espace et le temps soient à la fois une forme de l'intuition humaine et une façon d'exister ou une condition d'existence des choses en soi — ce qui aboutirait alors à une connaissance dogmatique, sans différence entre phénomène et chose en soi. Kant répond en substance qu'il est impossible de se représenter l'espace et le temps comme des choses : ce sont de purs rapports que nous établissons entre les choses — et il renvoie Schulze au paradoxe des objets symétriques.

Les objections (proches de la théorie cartésienne) de Lambert et Mendelssohn se ressemblent dans leurs grandes lignes, et portent sur le temps. Sans considérer même le monde extérieur, il s'opère en nous, dans le monde intérieur, de réels changements, du fait même de la succession de nos représentations. Or, Lambert tient le raisonnement suivant : puisque ces changements sont réels, le sujet ne pouvant pas douter de son existence, le temps est donc de fait une réalité en soi.

Cet argument conduit Kant à préciser sa théorie : il ne saurait y avoir de privilège du monde intérieur sur le monde extérieur, mais les deux sont situés sur le même plan — à l'inverse de ce qu'avait cru Descartes, pour qui la connaissance du moi par lui-même permettait d'accéder à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

une connaisance métaphysique. Dans un esprit voisin, ces objections présupposent en fait que dans la connaissance extérieure, à travers l'espace, nous n'atteignons pas la chose en soi, qui ne serait accessible que par l'expérience interne : ainsi pourrait-on atteindre l'en-soi dans le temps, et non dans l'espace; or, comme le temps est donné dans l'expérience interne, le temps participerait de la réalité de la connaissance intérieure. Mais, répond Kant, ce raisonnement suppose que, dans le cogito, nous nous connaissons nous-mêmes tels que nous sommes — privilège de la connaissance interne du moi par lui-même qui n'a nulle raison d'être : le moi en soi ne peut pas être saisi, et s'il y a bien quelque chose dans le moi qui est cause du changement que nous apercevons en nous, ce quelque chose n'est pas lui-même changeant et le changement n'est produit que par notre aperception de la chose. Ou encore : le temps étant une forme, il lui faut une matière, et donc il y a bien quelque chose de contenu dans ce changement perçu dans le moi, mais ce contenu ne peut lui-même être soumis au changement, puisque le temps est une des formes de notre perception de l'objet, et non une condition de l'objet lui-même. Toutefois, il ne s'agit pas de comprendre cette réponse comme si elle impliquait que le moi en soi fût immobile, non changeant — puisque cela reviendrait à le situer encore par rapport à la temporalité. Plus généralement, ne peut-on pratiquer une sorte de métaphysique négative en posant que la chose en soi est le contraire du phénomène ? En tout état de cause, il n'y a pas lieu de privilégier la perception intérieure par rapport à celle de l'extérieur : aucune des deux ne nous donne la réalité en soi, qui n'est perçue qu'à travers une forme et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

reste donc inconnue.

## L'APORIE DE 1772

Kant annonce son projet de perfectionner les acquis de 1770, et pour cela de mieux distinguer phénoménologie et métaphysique grâce à un ouvrage sur « Les limites de la sensibilité et de la raison ». La phénoménologie, comme théorie de l'espace et du temps, est déjà constituée, mais il reste à établir les fondements théoriques et pratiques de la métaphysique. Or, dès l'instant où il s'efforce de constituer cette métaphysique que la Dissertation déclarait possible, il rencontre la difficulté désignée comme « le mystère de la métaphysique cachée à elle-même », à savoir le problème critique du « rapport de ce que l'on nomme en nous représentation à l'objet » — rapport qui n'est pas problématisé par la métaphysique dogmatique. Dans sa lettre, Kant propose trois manières de résoudre ce problème du rapport de la représentation à l'objet, mais dont aucune ne sera retenue.

1) On peut concevoir que l'objet affecte le sujet, produisant ainsi la représentation phénoménale telle que la concevait la Dissertation de 1770. En effet, au moment où l'objet l'affecte, le sujet ne peut le percevoir tel qu'il est en soi, mais au contraire tel qu'il se présente à lui à travers les formes de la sensibilité, tel qu'il lui apparaît déformé par ses propres facultés : la connaissance est alors de type phénoménal.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

2) Il est envisageable aussi de considérer que le sujet produit l'objet par le seul acte de le penser. Mais si l'on peut éventuellement prêter ce type de connaissance à Dieu, c'est exclu pour l'homme, aux deux seules exceptions, signale Kant, de la morale et des mathématiques. En morale, l'homme crée en effet l'objet par le seul fait de le penser, puisque la représentation du devoir produit l'acte conforme au devoir. De même, l'homme constitue des objets mathématiques par le seul acte de les penser, dans la mesure où la matière des mathématiques (l'espace et le temps) est a priori.

3) On peut enfin imaginer une correspondance entre la représentation du sujet et l'objet qui serait garantie par la bonté de Dieu. Après avoir examiné les diverses possibilités inventées par Platon, Malebranche et Descartes, Kant élimine au plus vite cette dernière solution comme étant en fait la plus extravagante. Car, si, pour résoudre le problème de la connaissance scientifique, on suppose la possibilité de la connaissance métaphysique, on ruine jusqu'à l'existence de la philosophie : pour fonder toute connaissance sur Dieu, il faut d'abord démontrer la possibilité de la connaissance de Dieu.

## LE PROBLÈME CRITIQUE

Dans la Lettre à Marcus Herz Kant découvre le problème critique, mais sans qu'il soit mis en rapport avec ce qui va être sa problématique propre, à savoir la méthode transcendantale. En fait, le problème critique n'est qu'une première approche de cette problématique, et, face à la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

question du rapport de la représentation à son objet, Kant ne va conserver aucune des solutions envisagées.

Au § 4 de la Dissertation de 1770, on lit que la sensibilité représente les choses telles qu'elles apparaissent, et que l'entendement les représente telles qu'elles sont. Or, cette proposition ne peut plus être maintenue. On peut certes considérer le problème de l'origine de la représentation comme résolu par la Dissertation : il y a bien des choses en soi qui affectent nos sens et qui deviennent des représentations phénoménales ; nous nous représentons les choses en soi à travers l'espace et le temps, à travers les formes de notre sensibilité, et non pas telles qu'elles sont. S'agissant donc de la perception ou de la représentation sensible, le problème de la représentation semble résolu. Mais la question se pose encore en ce qui concerne les concepts : comment une représentation intellectuelle peut-elle avoir un objet, alors même que Kant refuse la solution dogmatique, c'est-à-dire la thèse selon laquelle la conformité des objets aux concepts serait garantie par Dieu ?

Kant n'admet pas davantage la deuxième solution : l'homme ne crée pas un objet par le seul acte de concevoir. Il reviendra dans la Méthodologie sur les définitions de Spinoza, en disant que la définition de la cause de soi comme « toute substance dont l'essence enveloppe l'existence » ne lui crée absolument pas d'objet correspondant. Si on ne peut pas, comme la philosophie dogmatique, penser qu'il suffit de définir un concept pour créer l'objet correspondant, seule la première solution reste envisageable pour la sensibilité. Mais ce qui vaut pour la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sensibilité ne vaut pas pour le concept : l'entendement n'est pas réceptif, il est une activité spontanée venant du sujet, et par conséquent les concepts ne peuvent pas être le reflet en nous d'une chose extérieure, car sinon ce seraient des représentations sensibles et des perceptions. En outre, le concept est un universel, et il est tout à fait impensable qu'il y ait, à l'extérieur, des objets universels — Kant s'opposant ainsi à une perspective de type platonicien selon laquelle il y aurait des idées de grandeur en général, des idées de beau en général, des idées de chien ou de triangle en général que nous n'aurions qu'à refléter. Enfin, si les concepts correspondaient à un objet extérieur qui leur ressemble, nous n'aurions jamais aucun moyen de vérifier cette adéquation : comment pourrions-nous en effet comparer notre concept au noumène, c'est-à-dire à l'objet intellectuel dont il serait le décalque, puisque nous sommes à l'intérieur de nos représentations ? Il faudrait pouvoir en sortir — ce qui est impossible — pour comparer nos représentations à l'objet et pour voir si les concepts peuvent représenter un objet extérieur.

La solution qui vaut pour le sensible dans la mesure où la sensibilité est réceptive, et qui consiste à dire que la chose nous affecte et produit en nous des phénomènes, n'est donc pas exploitable pour le concept, puisque le concept est une activité du sujet et qu'il n'y a aucun moyen d'établir la correspondance entre cette représentation, que le sujet crée à partir de ses propres lois — les lois de sa pensée — et un objet extérieur. Il y a là une difficulté que la Dissertation de 1770 n'avait pas prévue, à savoir que le problème du rapport de nos concepts à un objet serait insoluble, alors que le rapport des perceptions à un objet

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

est moins problématique. Néanmoins, Kant pense être sur la voie d'une solution et dit à Marcus Herz qu'il en aura bientôt terminé, dès qu'il aura dressé la table des catégories, c'est-à-dire des concepts primitifs (a priori) de l'esprit : « Nos concepts, écrit-il, doivent avoir leur source dans la nature de l'âme. » Comme ils ne sont pas le reflet des choses extérieures, mais le produit d'une activité de l'entendement, si l'on savait comment l'entendement produit les concepts, on parviendrait à les connaître tous, à commencer par les premiers et plus fondamentaux, qui formeraient alors la table des catégories. Le fait qu'Aristote en ait découvert quelques-uns ne prouve pas que sa liste soit exhaustive ; et ce qui commande la solution du problème, croit alors Kant, c'est non seulement de découvrir la liste intégrale des concepts premiers de l'esprit, mais de la découvrir à partir des lois de l'entendement, à partir de la façon dont l'entendement produit ses concepts. C'est sur cette annonce que se termine la Lettre à Marcus Herz.

Or, si l'on réfléchit bien, on ne voit pas du tout comment cette découverte de la table des catégories pourrait résoudre le problème posé. En effet, si l'on découvre quels sont les concepts primitifs de l'esprit, pourquoi ces concepts auraient-ils une valeur objective, et dans quelle mesure un objet leur correspondrait-il ? On peut fort bien avoir des concepts a priori qui seraient formés par le travail, par les lois de l'entendement sans que pour cela les concepts correspondent à quoi que ce soit. On ne voit vraiment pas la solution. On peut cependant essayer de prévoir à partir de la Lettre à Marcus Herz, la démarche qui va introduire la solution, et surtout quelles sont les voies

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qui se ferment.

1) La façon dont le problème est posé interdit le rapport concept-noumène, c'est-à-dire l'usage réel. Il est impossible d'établir, au niveau de l'entendement, le rapport entre le concept et l'objet indivisible, c'est-à-dire le noumène, puisque nous ne pouvons pas comparer nos représentations à un objet intelligible, tout en étant à l'intérieur de nos représentations, et parce qu'il est interdit de faire appel à une solution théologique. La solution de la Dissertation est écartée, à savoir que les concepts ont pour objets des intelligibles, des noumènes. Or, comme il faut bien que les concepts pensent quelque chose, Kant va se demander quelle sera leur matière, leur objet, puisque ce ne peut plus être un noumène.

2 ) L'usage logigue de l'entendement prévu par la Dissertation de 1770 va se révéler problématique. D'après l'aporie dégagée par la Lettre à Marcus Herz, l'usage réel est impossible ; autrement dit, on ne pourra jamais établir le rapport entre le concept et un objet intelligible, tel que Dieu pourrait le penser. L'usage logique consistait à classer les représentations sensibles par l'entendement, à les classer de façon analytique par comparaison et différences. Or, la découverte de la table des catégories — c'est en quoi elle commande la solution — fait apparaître l'idée qu'il y a une série, une structure, un ensemble de concepts primitifs de l'entendement, ce qui va révéler à Kant le caractère synthétique et non pas analytique de l'entendement. Sa découverte va lui montrer en effet que la nature de l'entendement est, non pas de classer par ressemblance et différence, comme le croyaient l'empirisme de Hume ou la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

philosophie dogmatique, mais au contraire de fournir des modèles, des types de synthèse. Les catégories seront des concepts qui définissent un type de synthèse, de liaison : elles montrent que le travail de l'entendement n'est rien d'autre qu'une structure synthétique.

En conséquence de cette découverte de la table des catégories et donc de la nature synthétique de l'entendement, l'usage logique de l'entendement sera donc subordonné ou inessentiel. Si l'on se reporte encore au même tableau, le rapport horizontal est impossible, et le vertical ne consiste pas en une analyse de ces représentations, mais en une synthèse.

A partir de la Lettre à Marcus Herz, le problème central n'est plus celui du rapport entre concept et noumène, qui est impossible à établir et limite en fait notre connaissance, mais devient celui du rapport entre concept et sensibilité. Lorsque, dans la Dissertation, l'entendement était conçu comme analytique, cette relation allait de soi ; en revanche, si nos concepts ne sont que des règles de synthèse, comment pourront-ils synthétiser le donné, la sensation apparue à travers l'espace et le temps ?

3) A partir de la découverte de la table des catégories, qui commande celle de la nature synthétique de l'entendement, le problème se déplace vers le rapport vertical. Or, la nature synthétique de l'entendement rend aussi problématique la représentation, c'est-à-dire le premier niveau du tableau. Dans la Dissertation de 1770, cette dimension n'était même pas problématisée, tant il allait de soi que les représentations que l'homme perçoit sont produites par des objets extérieurs, par des choses en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

soi qui l'affectent, sans que l'on s'interroge même sur la possibilité de la représentation, sur la question de savoir comment le sujet peut avoir conscience d'une représentation. En effet, il ne suffit pas d'établir un rapport de causalité entre la chose en soi et l'esprit pour expliquer comment l'esprit peut prendre conscience d'une représentation, puisque la causalité d'un objet A sur un objet B ne produit pas de représentation dans l'objet B. Désormais, si l'on admet que les concepts sont synthétiques, le problème de la représentation va être posé. En réalité, l'ensemble de ces concepts a priori, de ces synthèses a priori, que Kant nomme catégories, n'est rien d'autre que le moi lui-même, le sujet transcendantal, ou l'entendement lui-même. Dit d'une autre façon, avec la découverte des catégories, Kant s'aperçoit de l'identité entre avoir conscience, penser et juger, actes qui signifient tous effectuer des synthèses. Donc, prendre conscience d'une représentation ou effectuer une synthèse, c'est la même chose. Dans la Dissertation de 1770, l'indépendance du niveau des sensations semblait acquise par rapport à celui des concepts qui s'y superposait, une chose en soi produisait dans l'esprit des sensations et l'esprit les mettait en forme selon l'espace et le temps : maintenant, cette indépendance devient problématique. Il faut se demander comment ce premier niveau peut être synthétisé par des concepts pour que nous puissions avoir conscience d'une représentation. Ce qui aboutit à chercher la condition de possibilité de la représentation sensible elle-même, non plus simplement dans une chose en soi extérieure, mais dans les concepts a priori, comme étant la structure même de la conscience. L'idée de trouver d'abord les concepts a priori

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

va ainsi engager Kant dans un remaniement total de sa problématique. Le problème va en effet, désormais, être de savoir comment les concepts, qui sont des synthèses, peuvent synthétiser des représentations sensibles d'une nature différente de la leur, et comment l'on peut avoir une représentation sensible, en avoir conscience, si la conscience est le lieu des synthèses et non pas la sensibilité elle-même.

Voilà pourquoi Kant peut dire que, s'il trouvait le fil conducteur (Leitfaden) qui lui permette de dresser la liste exhaustive des catégories, il avancerait vers la solution, parce qu'il obtiendrait la structure totale de l'entendement. Ainsi la philosophie critique se trouve-t-elle engagée dans une sorte d'oscillation.

— La possibilité de la métaphysique, comme connaissance de l'intelligible, est fortement ébranlée.

— Un déplacement s'est produit entre le problème tel qu'il était posé au départ et la solution vers laquelle on s'oriente : du problème de savoir quel est le rapport de la représentation à l'objet, l'objet étant soit la chose en soi, soit le noumène, on en est venu à se demander, non pas quel est le rapport entre l'esprit et l'objet, mais quelle est, à l'intérieur de l'esprit, la condition pour qu'une représentation apparaisse, pour qu'une pensée soit possible.

— Il se produit dès lors un glissement par rapport aux interrogations métaphysiques traditionnelles : il ne s'agit plus de vouloir fonder la connaissance sur un étant préexistant, la chose en soi ou noumène, qui se refléterait dans notre esprit, selon la démarche de la philosophie dogmatique. Kant abandonne la métaphysique comme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

recherche du fondement de l'étant, consistant à trouver quel étant fonde la représentation, pour au contraire s'interroger sur la métaphysique comme science de l'être, sur l'apparition même de l'être, en posant la question de savoir comment quelque chose peut apparaître : comment puis-je me représenter quelque chose, comment l'être peut-il m'apparaître ?

Or, la Lettre à Marcus Herz se trouve justement à mi-chemin entre les deux démarches. Car Kant n'y dit pas que le rapport concept-noumène est impossible : il semble même qu'il ait encore l'illusion de pouvoir résoudre le problème posé par ce rapport. Il est certes clair qu'aucune des trois solutions envisagées ne conviendra, mais, très optimiste, Kant pense que la découverte de la table des catégories lui permettra de résoudre en même temps les deux problématiques : celle de la possibilité de la représentation sensible pour une conscience synthétique, et celle du rapport entre les concepts et les intelligibles. Ce qui témoigne que la Lettre contient encore deux interprétations fort différentes du problème de la métaphysique, d'une part, celle qui y voit l'interrogation consistant à se demander quel est l'étant qui fonde la représentation; d'autre part, celle qui situe le problème dans la question de savoir comment je puis me représenter quelque chose, comment quelque chose peut m'apparaître. Kant se trouve ainsi dans une situation ambiguë et équivoque, il pense que la solution de la problématique verticale, loin d'exclure l'horizontale, lui permettra de résoudre celle-ci. En d'autres termes, il croit que, s'il disposait de la table des concepts a priori, s'il pouvait comprendre comment fonctionne l'entendement, il pourrait

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

certes comprendre comment l'entendement prend conscience des représentations sensibles, mais aussi comment l'entendement peut penser les intelligibles. Les développements futurs montreront que la solution d'une des problématiques exclut l'autre, et c'est pourquoi cette lettre représente un carrefour si important dans la genèse du criticisme.

Autre point intéressant : pour la première fois, Kant se confronte dans cette lettre à l'histoire de la métaphysique. Jusqu'alors, l'histoire de la philosophie ne l'intéressait guère. De fait, certains philosophes, comme Descartes, Kant, Husserl, ayant le sentiment de reconstruire totalement l'édifice philosophique, ne s'intéressent pas à ce qui les précède. D'autres, au contraire, comme Aristote ou Hegel, essaient de produire leur propre vérité à partir d'une dialectique des erreurs passées. Ici, Kant confronte néanmoins sa propre théorie à l'histoire de la métaphysique, à propos de la troisième solution possible du problème de la connaissance, celle qui fait intervenir Dieu. Il évoque la solution de Platon, sa vision des idées du Bien, ainsi que celle du Dieu de Malebranche, et celle de Crusius qui peut se ramener à celle de Descartes. Or, il voit dans cette histoire de la métaphysique une sorte d'esquive du problème. Elle contourne en effet l'essentiel; au lieu de s'interroger sur la connaissance, elle pose un Dieu qui permet de ne pas aborder vraiment le problème, en soutenant que, grâce à la volonté de Dieu, ou grâce à la vision des idées en lui, nos concepts représentent les choses telles qu'elles sont. Toutefois, à l'inverse de ce que

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pensera Heidegger, cet oubli de l'essentiel n'apparaît pas à Kant comme constitutif de la métaphysique, mais seulement comme un fait contingent : par un curieux hasard, la métaphysique ne s'intéresse pas à l'essentiel. C'est seulement ensuite, dans la Méthodologie de la Critique de la raison pure, qu'il sera moins question de contingence que d'une sorte de dialectique de l'histoire de la philosophie, et dès lors cet oubli trouvera même une certaine nécessité dans la raison. En tout cas, le Kant de 1772 voit avec netteté que l'hypothèse de la représentation n'est pas remise en question dans la métaphysique, et que Dieu n'y sert qu'à éviter toute problématisation. Cependant, si Kant sait d'où vient la difficulté, il ne voit pas encore comment résoudre l'aporie de la représentation.

Un autre aspect de cette lettre, prolongeant ce qui précède, mérite l'attention : ce n'est qu'après avoir abandonné la théologie, suggère Kant, que peut être posée la question de savoir comment je puis me représenter quelque chose. Dans sa démarche originelle, le criticisme apparaît donc comme un athéisme, ce dont témoigne la Réflexion 4473, où il est dit que la confusion de la philosophie et de la théologie ne profite à aucune d'elles. Pour la philosophie, le recours à Dieu n'est qu'une façon d'éviter le problème qui est le sien, et quant au Dieu de la religion, qui ne sert qu'à esquiver un problème théorique, il ne peut pas être le Dieu vivant auquel Kant adhère. Il faut donc séparer philosophie et théologie. Malheureusement, Kant perd alors tout le bénéfice de cette interrogation nouvelle en introduisant, comme seule solution envisageable, une dualité de fondements : il ne conçoit pas le rapport de l'homme à l'être, ou à la vérité, qui sera

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'apparition de l'être, comme étant primitif. Deux fondements vont coexister : la chose en soi et la conscience comme structure synthétique. Kant renvoie donc de la structure synthétique au concept pur de l'entendement. Pour qu'il y ait représentation, il faudra que la chose en soi agisse sur la sensibilité et que les synthèses de l'entendement effectuent la synthèse des sensations. Donc, le rapport de l'homme à l'apparaître de l'être est un mécanisme complexe, mais non primitif, scindé qu'il est, en quelque sorte, en deux directions. Le mouvement antithéologique suppose en fait l'élimination de Dieu afin de pouvoir poser le problème de la vérité, de l'apparaître de l'être au niveau humain. Or, ce mouvement va se renverser à cause de la façon dont Kant pose ce problème pour l'homme. En effet, comme le rapport de l'homme à l'être n'est pas primitif, l'homme est en quelque sorte chassé de la vérité. En définitive, la vérité retournera à Dieu sous la forme de l'idéal de la science achevée, qui sera l'adéquation entre les synthèses de l'entendement et les noumènes, les choses en soi — ou, dit d'une autre manière, l'adéquation à l'infini entre les objets scientifiques constitués par l'entendement et la chose en soi. La vérité totale, en tant qu'unité des deux fondements, sera renvoyée à l'infini, constituant ainsi un moment inaccessible, celui d'une science achevée, où l'on peut penser que les synthèses effectuées par la pratique scientifique dans la constitution de ses objets finiront par rejoindre la chose en soi. Bref, la démarche qui exclut la solution théologique essaie de résoudre le problème de la métaphysique fondamentale, c'est-à-dire de l'apparaître de l'être, au niveau de la connaissance humaine ; mais, en développant cette

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

problématique originale, Kant se laisse gagner de nouveau par la métaphysique comme simple recherche du fondement, et va fonder la représentation sur le double fondement de la chose en soi et du sujet transcendantal, comme sujet des synthèses.

Précisons. Il faut distinguer une métaphysique fondamentale, répondant à la question de savoir comment l'être peut apparaître, et une métaphysique dérivée, telle qu'elle a toujours existé, consistant dans la recherche du fondement. Kant voit bien dans un premier temps qu'il faut abandonner la recherche du fondement en Dieu ou dans les idées, et poser le problème de la métaphysique originaire. Mais pour le résoudre, il retombe dans une recherche du fondement, et ne considère pas le rapport du sujet à l'être comme primitif, mais comme se fondant sur les deux étants que sont le sujet transcendantal et la chose en soi. Bien entendu, cette dualité va faire que la vérité comme unité des deux fondements retournera à l'infini, à l'horizon de la science achevée, pour devenir une idée, au sens que Kant donne à ce terme. Ainsi, une fois encore, elle échappera à l'homme pour retourner à l'absolu.

## BILAN DE LA LETTRE À MARCUS HERZ »

On peut donc résumer en quatre points le contenu de cette lettre.

1) Pour la première fois, la question de la représentation est abordée comme telle : la représentation n'est plus supposée de façon naïve, mais Kant se demande comment un sujet peut se représenter quelque chose.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

2) La solution théologique est mise à l'écart.

3) Le problème de ce qui s'appellera « déduction métaphysique » dans la Critique de la raison pure est envisagé, bien qu'il reste encore non résolu. Il s'agit de former la table des catégories, de découvrir les concepts primitifs de l'entendement dont il faut déterminer le principe pour voir à la fois que la liste en a été bien établie et ce qu'il en est de son unité.

4) La question de la « déduction transcendantale », dont la tâche, dans la Critique de la raison pure, sera de savoir comment les concepts a priori peuvent s'appliquer au sensible pour avoir une valeur objective, et comment ils permettent de penser les phénomènes, n'est ni abordée ni résolue. On a vu qu'il est exclu que les concepts pensent les noumènes, mais il faut bien que les concepts servent à penser les phénomènes pour que l'entendement puisse s'appliquer à la sensibilité. Cependant, entre les représentations sensibles et les représentations intellectuelles, il existe une hétérogénéité totale d'origine et de nature. Il n'y a alors aucune raison pour que les concepts formés par la spontanéité, par les lois internes de l'entendement, puissent s'appliquer à quelque chose qui est subi à travers la sensibilité, qui vient de la chose en soi à travers l'espace et le temps, donc à travers les formes de la sensibilité. C'est cette difficulté qui sera, en 1781, l'objet de la « déduction transcendantale ». Pour l'heure, Kant maintient la thèse de la Dissertation de 1770, où nos représentations sensibles sont passives, subies, à l'inverse des représentations intellectuelles, qui sont des créations de l'entendement. Rien ne permet de comprendre, dans ces

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conditions, que les unes puissent servir à penser les autres. On pourrait fort bien imaginer en effet, comme Hume, des concepts établis par l'entendement, par exemple en mathématiques, mais qui ne serviraient absolument pas à penser le sensible. Pour Kant, au contraire, le problème essentiel va être de montrer comment l'application des mathématiques à la physique est possible, ce dont s'acquittera, dans la Critique, la « déduction transcendantale ». Il faut donc trouver d'abord quelles sont les catégories, pour pouvoir ensuite se demander comment elles peuvent penser l'expérience, c'est-à-dire synthétiser les représentations sensibles.

## III

## De 1772 à 1781

Concernant la période qui va de la Lettre à Marcus Herz à la Critique de la raison pure, les seuls renseignements que l'on possède sur les recherches de Kant sont fournis par le livre de Vleeschauwer sur l'évolution de la pensée kantienne (Paris, 1939), qui s'appuie à la fois sur les carnets de notes de Kant de l'année 1775 (désignés généralement comme le « Nachlass de Duisbourg » ) et sur un cours de métaphysique professé à l'Université en 1778, qui fut publié après la mort du philosophe. En 1773, Kant dit avoir découvert le concept doctrinal (Lehrbegriff) qui doit lui permettre de résoudre l'énigme. Selon Vleeschauwer, ce qu'il découvre en premier lieu, ce n'est pas la déduction métaphysique, mais la déduction

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

transcendantale. Il résout tout d'abord le problème de la valeur de ces catégories, c'est-à-dire le problème de l'application des concepts de l'entendement à la sensibilité, avant de dresser la liste des catégories. En effet, on trouve dans les Lose Blätter la déduction transcendantale et l'idée de la « révolution copernicienne » — deux points qui sont, malgré leur complexité, essentiels à la compréhension du criticisme et de la méthode transcendantale.

## LA DÉCOUVERTE DE LA DÉDUCTION TRANSCENDANTALE

Kant opère en fait un renversement total de la notion d'objet. Si l'on veut résoudre le problème du rapport des représentations à l'objet, ou du rapport des concepts comme règles de synthèse à une matière, il ne faut pas entendre par objet quelque chose d'extérieur à la représentation : on ne doit plus considérer le noumène ou la chose en soi. Au lieu de poser avec naïveté un objet en soi et de s'interroger ensuite sur la manière dont nous le connaissons — problème tout à fait insoluble puisqu'il faudrait sortir de nos représentations pour les comparer à la chose en soi —, il faut résoudre le problème à l'intérieur de nos représentations. Et donc procéder de façon inverse : au lieu de poser un objet en soi et ensuite de se demander comment la connaissance peut s'en emparer, il faut se demander quelle est la structure de notre connaissance, quel est le fonctionnement de l'entendement et de la sensibilité humaine, et à partir de là se demander ce que la connaissance humaine pourra appeler objet. Là est le sens

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la « révolution copernicienne », selon laquelle il ne faut pas régler la connaissance sur l'objet, mais l'objet sur la connaissance. On n'y pose pas un objet en soi de façon naïve ou métaphysique pour se demander ensuite comment l'on s'en empare, mais on y étudie la structure, le fonctionnement de l'esprit humain pour se demander ensuite ce qu'il peut appeler objet.

Si nous ne pouvons pas sortir de nos représentations pour les comparer à un en-soi quelconque, l'objet se réduit alors à une certaine règle de synthèse des représentations. Par conséquent, les représentations seront objectives, c'est-à-dire universelles et nécessaires, non pas quand elles correspondront à un objet en soi, qui ne peut être atteint qu'à l'horizon de la science achevée et non à ses débuts, mais lorsqu'elles seront liées selon des règles universelles et nécessaires pour tout esprit. Il devient nécessaire de remplacer l'objet comme chose en soi, noumène ou intelligible extérieur à la conscience, par l' « objet de connaissance », c'est-à-dire ce que la connaissance humaine peut tenir pour universel et nécessaire, ou encore, selon une autre façon de le désigner : l'objet transcendantal = X. Il faut définir ce que sera la forme de l'objectivité en soi, c'est-à-dire quelles sont les synthèses auxquelles doivent obéir les représentations pour qu'elles puissent être rassemblées en un objet. On confond souvent cet objet transcendantal = X avec le noumène ou la chose en soi, alors que c'est en fait la structure générale de l'objectivité, soit rien d'autre que les synthèses de l'entendement, mais objectivées. A la question de savoir quand l'on pourra dire qu'il y a objectivité, on répondra donc que l'objectivité n'est possible que lorsque nous pourrons penser quelque chose

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

selon la quantité, la qualité ou la causalité; lorsque nous pourrons lier des représentations de façon à pouvoir les quantifier, leur donner une quantité intensive, leur donner une quantité extensive, et les penser comme cause l'une de l'autre. A ce moment précis, on aura structuré ces représentations en objet, et non plus sous la forme de la simple apparence qu'il constitue pour tel ou tel individu. Il en découle que l'objet scientifique est donc la somme des représentations phénoménales, du contenu, et des règles de synthèse qui les lient. Les objets scientifiques comportent une forme et une matière ; la matière en est constituée par les représentations phénoménales, par les sensations ; quant à la forme, elle correspond aux règles selon lesquelles l'entendement les lie pour constituer une représentation universelle et nécessaire. Que reste-t-il donc, dans ces conditions, abstraction faite de la matière ? Les seules règles de synthèse, comme telles : vides. C'est là, très précisément, ce que Kant nomme l'objet transcendantal = X, car ces règles de synthèse définissent la structure de l'objectivité en général, qu'il suffit d'appliquer aux diverses représentations pour avoir divers objets scientifiques.

Pour être clair, il faut donc distinguer trois objets différents :

1) l'objet en soi, ou le noumène, dont nous n'avons pas connaissance, qui est transcendant à la conscience ;

2) l'objet perçu, « objet de connaissance » ou objet scientifique, qui est constitué à partir des représentations liées par des règles universelles et nécessaires ;

3) l'objet transcendantal = X, dont l'anonymat du X

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

souligne qu'il n'est pas tel ou tel objet, mais l'objet scientifique en général comme forme, c'est-à-dire l'ensemble sans contenu de ces synthèses, abstraction faite de ce qui est à synthétiser : cet « objet » définit les structures générales de l'objectivité — les représentations en formant par ailleurs la matière.

Le principe de la déduction transcendantale est déjà présent ici à travers le problème de savoir comment nos synthèses peuvent avoir une valeur objective, comment les catégories, les concepts primitifs de l'entendement peuvent avoir un objet. La solution consiste à dire que c'est d'eux-mêmes qu'ils sont l'objet : en tant qu'ils définissent des règles de synthèse, ils définissent par là même la structure de l'objectivité. Le problème du rapport de la représentation conceptuelle à l'objet est donc résolu dans la sphère même de l'immanence, à l'intérieur des représentations qui apparaissent à la conscience humaine. L'objet n'est pas une chose, il n'est pas quelque chose qui serait hors de nos représentations, mais c'est bien plutôt un système de règles qui permettent de constituer des objets scientifiques. On ne saurait donc assez souligner que, si on essaie de se représenter l'objet en général comme une chose en soi, on ne saurait rien comprendre au criticisme, puisque l'objet transcendantal = X est une simple méthode, un schème servant à constituer des objets scientifiques, un certain nombre de règles permettant de lier les représentations de façon universelle et nécessaire.

A partir de 1775, Kant abandonne par conséquent la perspective d'un usage réel de l'entendement, tenu désormais pour incapable de penser les noumènes. Au

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

contraire, le problème posé par le rapport vertical commence à recevoir une solution, dans la mesure où les synthèses s'appliquent au contenu sensible. Les synthèses qui définissent la structure générale de toute objectivité ont le contenu sensible pour matière. Or, ces deux niveaux ont en commun ce que Kant nomme le « je pense », car malgré l'hétérogénéité de leurs origines, ils sont tous les deux à l'intérieur du sujet. Sensibilité-entendement sont deux représentations, deux niveaux, deux facultés du même sujet. L'imagination transcendantale — dont Heidegger se demande si elle est plus fondamentale que l'entendement et la sensibilité, ou si au contraire elle est dérivée — permettra la synthèse entre les deux niveaux : il sera possible d'unir entendement et sensibilité, en tant que représentations, facultés d'un même sujet. L'expérience va donc comporter un a posteriori, pour qu'il y ait des sensations qui nous viennent de la chose en soi, et un a priori, puisqu'il faut des règles nécessaires et universelles pour relier ces représentations, pour constituer à l'infini des objets scientifiques.

En 1775, Kant prétend avoir dépassé l'empirisme et l'idéalisme. Le premier, parce que la science est possible : il existe des règles universelles et nécessaires pour constituer les objets qui sont la structure de l'objectivité en général, l'objet transcendantal = X, c'est-à-dire la mise en pratique, l'objectivation des catégories. L'empirisme et le scepticisme de Hume sont dépassés, puisque la science est possible : il y a des règles universelles et nécessaires, et tout le monde peut tomber d'accord sur ce qui est ou n'est pas objectif — étant donné que, pour atteindre à de l'objectif, il suffit de lier les représentations selon certaines règles. Mais

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'idéalisme est lui aussi éliminé, puisque nos représentations ne sont pas entièrement produites par le sujet, comme le croyait Berkeley : il faut que la chose en soi nous affecte pour qu'il y ait quelque chose à synthétiser. Il faut supposer une existence extérieure qui est inconnaissable, et vers quoi la connaissance tend. En définitive, le choc et la limitation définissent la finitude de l'entendement humain. Ce thème de la finitude de l'entendement est ainsi directement lié à la réfutation de l'idéalisme : c'est parce que l'entendement est fini qu'il ne peut pas produire toutes ses représentations, mais qu'il doit les subir à partir de l'affection des choses en soi. Par conséquent, l'existence doit venir de la chose en soi, au contraire de l'objectivité, c'est-à-dire des règles pour relier ces représentations.

## LA FIN DE LA PÉRIODE PRÉCRITIQUE

Kant découvre en 1775 la « déduction métaphysique » (comme on peut le voir dans le Cours de métaphysique de 1775 et dans les Réflexions 3920 à 3930). Il avait d'abord tenté de découvrir les concepts purs à partir des fonctions analytiques de l'entendement (comparaison et séparation), cela en vain. Il avait ensuite essayé de les déduire dialectiquement, selon un raisonnement dont la thèse était ce qui est nécessairement donné, donc l'entendement a priori, l'hypothèse ce qui n'est pas nécessairement donné, mais qui doit ou peut l'être pour qu'il y ait connaissance, à savoir l'expérience, l'a posteriori constituant alors la synthèse des deux termes.

— La thèse fournissait les catégories de modalité, la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

position d'existence.

— L'hypothèse donnait les catégories de relation.

— La synthèse donnait les catégories de quantité.

De façon curieuse, on retrouvera exactement cette déduction des catégories chez Fichte, lorsqu'il essaiera de perfectionner le criticisme, alors même qu'une telle déduction correspondait à une phase encore précritique du kantisme. Et, de fait, le schéma de cette déduction ne parut finalement pas convenable à Kant, dans la mesure où l'hypothèse, correspondant à l'expérience, ne pouvait pas tout entière être a priori, et surtout ne pouvait pas se déduire de la thèse. A partir de la position d'un entendement, de la spontanéité d'un entendement ayant des concepts, on ne peut déduire qu'il doit y avoir une expérience, que quelque chose doive affecter notre sensibilité. Que l'expérience soit, ou que des choses nous affectent, c'est là quelque chose de contingent, tout comme le fait que nous soyons en contact avec autre chose que nous et qui produit en nous des représentations, est une réalité contingente que l'on ne peut pas déduire de la structure du sujet lui-même. Une telle déduction ne paraît donc pas correcte aux yeux de Kant, qui refuse ainsi la possibilité de déduire en quelque sorte le non-moi du moi.

Kant parvient enfin à la version définitive de la déduction métaphysique, qui consiste à dresser la liste de toutes les formes possibles de jugement, à partir de la logique formelle. Le jugement est une synthèse qui relie un sujet à un prédicat. Pour obtenir les catégories, il suffit, par conséquent, de remonter de ces formes possibles de jugement au concept de la synthèse qui est mise en œuvre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dans chacun d'eux. Chaque façon de lier deux concepts suppose un type de synthèse. Kant procède donc par une démarche analytique qui permet de remonter aux divers types de synthèses, y compris à ceux que nous n'avons pas présents à l'esprit, à partir des divers types de jugement que nous pouvons repérer par simple analyse logique. Chacun de ces types de jugement implique une façon spéciale pour l'entendement d'effectuer une synthèse, de relier deux termes.

Procédant ainsi, Kant pense avoir donné la liste complète des catégories. On pourrait certes objecter que, là encore, le point de départ est contingent, mais depuis que la logique formelle existe, on peut la supposer suffisamment perfectionnée par le temps, et donc tenir la liste des jugements pour exhaustive. En 1778, Kant dispose en tout cas d'une table des catégories achevée qui correspond en fait aux concepts fondamentaux de la physique de Newton. On sait d'ailleurs que Kant a complété la table des jugements que lui donnait la logique formelle d'Aristote de façon à y inclure aussi de nouveaux types de jugements apparus dans la science newtonienne.

La dernière étape de la découverte de Kant est la déduction subjective ou psychologique. A côté de la déduction transcendantale objective (comment les concepts de l'entendement s'appliquent-ils à l'expérience?) et de la déduction métaphysique (quels sont ces concepts de l'entendement?), la déduction psychologique, qui, dans la première édition de la Critique de la raison pure, correspond au texte des « trois synthèses », consiste à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

montrer qu'il faut supposer certains concepts a priori, non pas pour expliquer l'expérience scientifique (explication qui relève du domaine de la déduction transcendantale), mais pour expliquer les opérations psychologiques elles-mêmes : la sensation, l'imagination et la reproduction. Elle diffère quelque peu de ce que sera la déduction transcendantale dans sa version définitive, qui se restreindra à supposer certains concepts primitifs pour montrer comment la constitution d'objets scientifiques est possible, alors qu'ici il faut supposer que certaines opérations psychologiques comme la perception et l'imagination soient elles-mêmes possibles. Cette déduction est suggérée à Kant par la lecture du livre de Tetens, paru en 1777, sous le titre Essai philosophique sur la nature de l'homme et son évolution. Avec une telle déduction s'accomplissait en fait le dernier moment de la période précritique : l'ouvrage annoncé dès 1772 à Marcus Herz allait paraître en 1781.

1. KANT, Œuvres philosophiques, trad. F. Alquié, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, t. I, p. 637.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

# DEUXIÈME PARTIE

## La « Critique de la raison pure »

### I

### LA PROBLÉMATIQUE DE LA « CRITIQUE »

Pour Kant, il s'agit, avec l'irruption du problème critique, d'un moment nécessaire de l'histoire (voir l' « Histoire de la raison pure », dans la « Méthodologie » qui clôt la Critique de la raison pure). La raison procède d'abord, spontanément, selon une démarche dogmatique. Devant les contradictions des systèmes dogmatiques, elle devient sceptique, et ce n'est que dans une troisième phase que se trouve enfin posée la question critique de savoir quelles sont les limites de la raison, comment nos représentations peuvent correspondre à un objet. A cette question : quelles sont les limites de la raison?, ou dans sa forme la plus élaborée (celle de la Lettre à Marcus Herz) : comment nos représentations peuvent-elles avoir un objet?, certains éléments de réponse sont déjà disponibles.

— La connaissance ne peut pas être analytique, tout entière logique, comme le prétend la philosophie dogmatique leibnizienne. Une connaissance seulement analytique consisterait à déduire l'ensemble des sciences de concepts primitifs. Or, on ne peut déduire à partir des concepts premiers que ce qu'ils contiennent et on est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conduit à une tautologie. Aucun des principes scientifiques ne peut être déduit par voie analytique. Par exemple, le principe de causalité ne peut être déduit analytiquement car si tout événement a une cause, on ne peut déduire de la notion d'événement la notion de causalité, on ne peut en déduire qu'il doive avoir une cause. De même pour le principe a priori de la conservation des forces : si dans la nature la quantité de forces reste égale, on ne peut pourtant pas déduire du concept de force que la quantité doit être égale. Donc, la connaissance ne peut pas être a priori et purement analytique.

— Elle ne peut pas non plus être empirique, fondée sur l'expérience, car on ne peut pas savoir d'après la seule observation expérimentale quelles sont les limites de la raison. L'expérience nous fournit un certain nombre de vérités, mais ne nous indique jamais la limite. La connaissance expérimentale ne nous dit pas si nous pouvons ou non avoir une connaissance métaphysique : on pourrait toujours imaginer, par exemple, que la notion de causalité, qui est valable dans l'expérience, puisse être extrapolée hors de l'expérience. En d'autres termes, l'expérience répond à la question de fait, mais non à ce qu'il en est en droit (quid juris ?). Elle nous montre que nous avons certaines connaissances réelles, mais elle ne répond pas à la question de droit, qui est de savoir pourquoi on doit les tenir pour vraies, et surtout elle ne nous indique pas quelles sont les limites de la connaissance empirique elle-même.

— Il y a enfin une troisième conclusion à laquelle Kant est arrivé dans la Lettre à Marcus Herz : si l'on pose la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

question critique comme celle du rapport de la représentation à un objet en soi extérieur à nos représentations, elle est insoluble. Il est évident que nous ne sortirons jamais de nos représentations pour les comparer à l'objet en soi. Il faut fonder l'objectivité dans la représentation. Et c'est à cet égard que la Lettre à Marcus Herz s'était terminée sur une aporie.

## LA QUESTION TRANSCENDANTALE

Il s'agit du premier dépassement de la question critique. Cette question transcendantale, par un troisième déplacement, prend la forme du problème des jugements synthétiques a priori.

Précisons d'emblée la définition du transcendantal :

— Prolégomènes, § 19 : « La question transcendantale ne signifie jamais un rapport de notre connaissance aux choses, mais de notre connaissance à notre faculté de connaître. »

— Critique de la raison pure[1], p. 46 : « J'appelle transcendantale toute connaissance qui s'occupe moins des objets que de nos concepts a priori des objets. »

— Ou encore, au terme des Prolégomènes : « Transcendantal ne signifie pas quelque chose qui va au-delà de l'expérience, mais bien qui la précède il est vrai a priori, mais n'est pourtant destinée à rien de plus qu'à rendre possible la connaissance d'expérience. »

La dernière définition établit une différence entre transcendantal et transcendant, qu'il ne faut effectivement

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pas confondre, bien que Kant lui-même cède à quelque flottement dans le vocabulaire, notamment au niveau de la Dialectique transcendantale. Est transcendant ce qui est au-delà de l'expérience, comme les concepts de Dieu ou d'âme, et la raison effectue un usage transcendant des concepts lorsqu'elle essaie de leur faire correspondre quelque chose qui est hors de l'expérience. Le transcendantal, en revanche, correspond à une dimension qui a en commun avec le transcendant d'être a priori, de ne pas venir de l'expérience, mais qui cependant n'a de sens que comme pensée de l'expérience, qu'appliquée à l'expérience. Ainsi, le concept de cause, dans son usage transcendantal, est a priori, mais il n'a de sens qu'appliqué à l'expérience ; au contraire, dans son usage transcendant, qui est illégitime, on l'utilise hors de l'expérience.

Cela précisé, définissons maintenant la méthode transcendantale. Elle s'occupe de nos concepts a priori des objets, et consiste :

1) à repérer les concepts purs, à saisir quels sont nos concepts a priori, étant entendu qu'ils sont universels et nécessaires et ne dépendent pas de l'expérience de chacun ;

2) à prouver leur application possible à l'expérience, à montrer comment cet a priori s'applique à l'a posteriori.

La distinction entre a priori et transcendantal est subtile. Pour Kant, par exemple, l'espace du mathématicien n'est pas une représentation transcendantale : il est certes a priori, mais le mathématicien n'étudie pas l'espace comme condition des objets, il l'étudie pour lui-même, comme forme pure, indépendante du contenu sensible. Au

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

contraire, l'espace du physicien est une représentation transcendantale, car le physicien étudie l'espace, qui est un a priori, comme condition de possibilité de choses telles que le mouvement ou l'action des forces.

La méthode transcendantale consiste à repérer l'a priori (intellectuel, mais aussi sensible, quand il s'agit de l'espace et du temps) et à se demander comment il peut servir de forme à l'a posteriori, comment il peut servir à penser l'a posteriori (des représentations).

En conséquence, il y a donc une grande différence entre logique formelle et logique transcendantale.

— La logique formelle étudie les règles d'implication entre les concepts : quel est le concept A impliqué par le concept B ? Et cette étude s'effectue, que ces concepts soient a priori, a posteriori, sensibles ou intellectuels, qu'il s'agisse du concept de triangle ou du concept de chien. La logique formelle néglige donc la nature et l'origine des concepts. Elle ne s'intéresse qu'aux règles d'association des concepts par implication.

— La logique transcendantale, au contraire, pose le problème de l'origine des concepts : sont-ils a priori ou a posteriori ? Et à l'intérieur de l'a priori, elle examine s'ils appartiennent à la sensibilité, comme l'espace, ou à l'entendement, comme le concept d'identité. Son problème n'est pas du tout de savoir quelles sont les règles d'association des concepts, mais de déterminer quel donné peut être subsumé sous un concept (déduction transcendantale). Il s'agit là d'un problème essentiel, car il n'est pas évident qu'un donné de la sensation puisse être subsumé sous un concept a priori de l'entendement : il n'y a

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

aucune raison pour qu'une harmonie préétablie nous garantisse par avance la possibilité d'une telle subsomption. Le problème de la logique transcendantale est ainsi : 1) celui de l'origine et du lieu des concepts, et 2) celui du rapport entre un concept et ce qui est conceptualisable.

La question transcendantale est celle du rapport de nos représentations, non pas aux choses, mais à notre faculté de connaître, non à l'objet, mais à nos concepts a priori. Elle traduit le renversement « copernicien ». Si nous avons des représentations, le problème critique, posé de façon naïve, consiste à se demander comment nos représentations correspondent à un objet extérieur à nous. Cette question est insoluble, car elle est formulée de manière encore dogmatique : elle consiste à poser un objet en soi et à se demander ensuite comment l'esprit humain peut le refléter, comment cet objet peut entrer dans les représentations. Aristote, par exemple, pose ce problème en distinguant l'intellect passif qui reflète les formes extérieures et l'intellect actif qui effectue l'abstraction en détachant les formes de la matière ; or, cette manière de poser la question est impossible à mener à bien, car jamais on ne pourra comparer nos représentations à l'objet lui-même. La question transcendantale consiste donc à prendre le problème à l'envers, et à se demander ce que l'entendement, en fonction de sa structure, peut tenir pour objectif — et la réponse sera qu'il peut seul tenir pour objectif ce qui est constitué en vertu des règles universelles et nécessaires. On ne part pas, par conséquent, de l'objet en soi pour se demander ensuite comment il s'accorde avec les représentations du sujet, mais on part de l'entendement et de ce qui, en fonction de sa structure, peut être tenu

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pour objectif par le sujet. L'objectif est ici ce qui correspond à l'objet transcendantal = X, qui n'est pas la chose en soi, mais ce que l'entendement définit comme structure générale de l'objectivité en fonction de ses règles ; l'objectif, en ce sens, est défini comme ce qui possède une quantité extensive dans l'espace, une quantité intensive ou un degré, une cause et une permanence, etc. L'objet transcendantal = X n'est pas une chose, il n'est rien d'autre que les méthodes par lesquelles la science constitue un objet. L'ensemble des règles universelles et nécessaires fait que ce qui est constitué selon ces règles apparaît comme objectif à l'entendement. Alors que le dogmatisme commence à poser un objet en soi en se demandant comment il peut devenir un objet pour nous, ou pour l'entendement, nous commençons ici par définir ce qui peut être objectif pour l'entendement, autrement dit : ce qui obéit aux règles universelles et nécessaires de constitution de l'objet.

La question transcendantale proprement dite va ainsi consister à se demander comment nos sensations peuvent être subsumées sous cet objet transcendantal = X. On définit un ensemble de règles de constitution de l'objet, ensemble qui pour l'entendement est considéré comme universel, et l'on se demande comment les sensations vont se laisser synthétiser par ces règles. Le renversement des termes du problème devient donc clair, mais dès lors il ne va pas de soi non plus que nos sensations se laissent subsumer sous ces règles : il se pourrait fort bien que nous ayons des sensations qui ne se laissent pas penser ni constituer en objet par la méthode scientifique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Voilà donc quelle va être la question transcendantale : le problème critique du rapport de nos représentations à l'objet n'est plus celui du rapport entre nos représentations et l'objet en soi, mais celui de la relation entre nos sensations et la méthode scientifique de constitution de l'objet. C'est la raison pour laquelle le vocabulaire de Kant est ambigu, car il continue à employer le terme « objet », alors que, dans son emploi classique, l'objet correspond à ce qui est extérieur à nos représentations. Chez Kant, au contraire, l'objet scientifique n'est pas extérieur à nos représentations, il n'est qu'une synthèse de représentations, l'unité d'une diversité de représentations, une certaine façon d'associer nos représentations. Pour l'essentiel, Kant traite de l'objet scientifique, et non de l'objet perçu. Il reste certes ambigu dans l'Esthétique transcendantale, mais la distinction devient claire à partir de l'Analytique transcendantale : il s'agit de définir la structure générale de l'objectivité et de voir ensuite comment on pourra, à travers cette structure, penser les divers phénomènes, tels la lumière, le son, les forces, qui fourniront la matière de l'expérience.

Très précisément, la question transcendantale traite du rapport entre l'objet transcendantal = X, les structures générales de l'objectivité et l'objet scientifique, c'est-à-dire l'objet transcendantal = X, plus une matière sensible qu'il synthétise. Et la question est alors de savoir comment il est possible que les divers phénomènes sensibles, étant si variés, puissent être synthétisés par la même structure de l'objectivité, que l'on puisse leur attribuer à tous une quantité, une qualité, une permanence. Où l'on retrouve l'idée que le problème critique — comment nos

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

représentations peuvent-elles avoir un objet ? — ne sera plus celui de savoir comment elles peuvent correspondre à un objet extérieur à elles, mais celui de déterminer comment elles peuvent se laisser toutes synthétiser selon les règles de l'objectivité scientifique. Dès lors, on passe des représentations subjectives à la constitution d'un objet proprement dit : comment la diversité empirique de nos sensations, variables selon les individus et selon les moments, peut-elle se laisser constituer à partir de certaines règles, toujours les mêmes, qui sont les déterminations de l'objet transcendantal=X?

Ainsi reformulé, le problème critique peut être résolu, car il va trouver sa solution en nous-mêmes, au niveau du rapport entre sensation et entendement, sans qu'il soit nécessaire de sortir de nos représentations. L'objet transcendantal ne définit donc pas une chose, mais une certaine méthode scientifique de constitution de l'objet pour chercher la quantité, la qualité, la causalité, la permanence d'un quelque chose : cet objet n'est pas situé ailleurs que dans nos représentations, c'est simplement une certaine façon de les assembler, de les lier, de les synthétiser. Ce qui explique certaines formules de Kant, qui paraissent paradoxales si l'on pense que l'objet est quelque chose d'extérieur aux représentations, et non pas une certaine façon de les constituer en objet sensible. Ainsi en est-il de ces trois indications sur le rapport connaissance-représentation-objet.

1) Les connaissances « consistent dans le rapport déterminé de représentations données à un objet »

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

scientifique (p. 115).

2) « Toutes nos représentations sont (...) rapportées à quelque objet par l'entendement » (p. 225).

3) « Toutes les représentations ont, en qualité de représentations, [c'est-à-dire par essence], leur objet » (p. 122).

A considérer la formule 1, on peut croire que ce rapport concerne un objet extérieur à la représentation. Dans la formule 3 en revanche, comment se fait-il que les représentations soient immédiatement en possession de leur objet ? Très différentes en apparence, ces trois formules se concilient pourtant sans peine.

La formule 3 dit que, dès qu'une représentation sensible surgit, pour que nous en prenions conscience, il faut effectuer une synthèse constitutive d'objet : l'entendement commence d'emblée à la constituer en objet (puisqu'il y aura, chez Kant, identité entre le sujet comme structure synthétique et le sujet comme conscience). Certes, toute représentation ne donne pas lieu à un objet scientifique : par exemple, dans le rêve, nous avons bien une quantité et une qualité, mais nous n'avons ni causalité ni permanence, comme lorsqu'il s'agit d'un objet du type de l'énergie ou de la matière. Mais dès qu'une représentation parvient à la conscience, l'entendement en effectue déjà la synthèse. Donc toutes nos représentations ont, en tant que telles, leur objet non pas parce qu'elles correspondent à un objet extérieur, mais parce qu'il commence déjà, dès la perception, à y avoir constitution d'objet. En ce sens, toutes nos représentations sont rapportées à quelque objet par l'entendement.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La formule 2 dit que l'entendement réunit nos représentations sans que nous en ayons conscience pour en faire un objet. Le rapport représentation-objet a lieu ici à l'intérieur de l'entendement lui-même. Le problème sera de voir comment l'entendement peut synthétiser selon ses règles une matière hétérogène.

Selon la formule 1, le rapport à l'objet est déterminé, les synthèses se font selon certaines règles : les catégories. Dire que la façon dont l'entendement synthétise des représentations pour former un objet est déterminée, c'est souligner qu'il ne s'agit pas d'associer n'importe comment des représentations pour constituer un objet scientifique, mais qu'il faut pour cela obéir à certaines règles déterminées qui seront justement les catégories.

On voit qu'il ne s'agit donc pas là du rapport de nos représentations aux choses extérieures, mais de celui qui relie nos représentations à notre faculté de connaître, c'est-à-dire à ce qui, en vertu de la structure de l'entendement, sera considéré comme objectif.

La question critique peut donc être posée de façon dogmatique : comment nos représentations correspondent-elles à un en-soi extérieur ?, ou de façon transcendantale : comment nos représentations peuvent-elles être pensées sous ce que, a priori, l'entendement considère comme la structure de l'objectivité ? La question transcendantale ne va pas se poser au niveau du rapport des représentations sensibles et de la chose en soi, mais à l'intérieur de l'homme même, au niveau du rapport entre les sensations empiriques et l'entendement qui, pour constituer ses objets scientifiques, utilise toujours les mêmes règles a priori.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

On voit donc que le criticisme et la méthode transcendantale sont deux choses différentes. La découverte proprement kantienne n'est pas la question critique de savoir comment les représentations peuvent avoir un objet, puisqu'elle avait déjà été posée par les sceptiques et par Hume, mais c'est la façon de la résoudre, en commençant par définir le critère de l'objectivité scientifique, pour ensuite se demander comment nos sensations vont être synthétisées, organisées selon des règles.

## LES JUGEMENTS SYNTHÉTIQUES A PRIORI

Le passage de la question critique à la question transcendantale n'est pas explicite dans la Critique de la raison pure. Simplement, la question critique de la Lettre à Marcus Herz est résolue peu à peu de façon transcendantale. Au contraire, le deuxième déplacement est très net, puisque la Critique de la raison pure s'ouvre au § 6 par la question des jugements synthétiques a priori : « Comment des jugements synthétiques a priori sont-ils possibles ? ». On a vu pourquoi la question critique devient la question transcendantale, il faut maintenant voir pourquoi la question transcendantale se pose sous la forme de celle des jugements synthétiques a priori, c'est-à-dire à travers une interrogation qui a l'air d'être partielle par rapport à la question globale qu'est la question transcendantale.

En fait, pour qu'il y ait objectivité, il faut que les sensations puissent être unies selon des règles de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'entendement, c'est-à-dire qu'elles puissent adopter la structure définie par l'objet transcendantal = X. Or, Kant écrit (p. 124 sq.) que cette unité doit être considérée comme universelle et nécessaire. Etant universelle et nécessaire, elle est a priori, car elle ne peut pas venir de l'expérience, qui est le lieu des sensations variables (selon les phénomènes et selon les sujets). Les règles de l'objectivité sont non seulement a priori, mais elles sont toutes synthétiques. L'objet transcendantal = X est en effet une forme vide qui indique de façon exclusive des synthèses a priori.

Par exemple, parmi les règles générales de l'objectivité, il y a la catégorie de causalité. On sait déjà ne pas pouvoir déduire du concept d'un objet qu'il doive avoir une cause : autrement dit, le jugement de causalité n'est pas analytique, mais synthétique. De même, en mathématique, du concept de ligne droite et d'espace, on ne peut pas conclure que deux droites ne peuvent pas englober un espace.

On obtient bien, pour définir la structure générale de l'objectivité, des relations synthétiques a priori : nous définissons l'objectivité par des règles qui ne sont pas extraites du concept d'objet (on ne peut déduire du concept d'objet qu'il doive avoir une cause, une permanence, une quantité et une qualité). Par suite, le problème transcendantal de savoir comment les structures de l'objectivité peuvent s'appliquer au sensible consiste bien à se demander comment des jugements synthétiques a priori sont possibles — alors qu'ils ne le sont pas en logique formelle, où seuls des jugements analytiques a priori sont possibles : si on possède le concept A qui contient B, on

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

obtient le concept B par analyse, donc a priori — ce que Kant illustre à travers l'exemple du jugement selon lequel tout corps est étendu, où le concept de corps contient celui d'étendue. Parallèlement, au contraire, les jugements synthétiques, en règle générale, sont a posteriori : ainsi « les corps sont pesants » est un jugement a posteriori, car l'idée de corps n'implique pas analytiquement l'idée de pesanteur, laquelle vient se synthétiser au corps de l'extérieur, par l'intermédiaire de l'expérience. A fortiori est-ce le cas si je dis que les arbres sont verts, ou que la table est noire : ce sont des jugements synthétiques dont le prédicat n'est pas contenu dans le sujet, et où son attribution repose sur l'expérience.

Dans les jugements synthétiques a priori, il faut donc tirer B de A, a priori, sans expérience, mais sans que B soit contenu dans A, auquel cas ce serait un jugement analytique. La proposition : « Tout événement a une cause », ou encore celle-ci : « La quantité de force est permanente dans l'univers », doivent être a priori, pour pouvoir fonder la physique, et pourtant l'idée de permanence n'est pas davantage contenue dans l'idée de force que l'idée de cause n'appartient à l'idée d'événement. Pour qu'il y ait un jugement synthétique a priori, dit Kant, il faut en fait qu'il y ait intervention d'un troisième terme. En effet, comment lier a priori A et B, si B n'est pas contenu dans A ? Il faut pour cela un terme où A et B soient ensemble, sans que ce terme soit l'expérience, puisqu'on retomberait alors dans un jugement a posteriori.

En définitive, c'est de ce problème que va naître la solution de la question transcendantale : le problème

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

transcendantal est celui de la découverte du troisième terme. La solution est assez simple en mathématiques, où l'on comprend qu'il y ait des jugements synthétiques a priori, puisque le troisième terme est l'espace (géométrie) et le temps (arithmétique) qui sont a priori. Par exemple, du concept de triangle, on ne peut rien déduire de façon analytique, sinon qu'il y a trois angles, ce que l'on sait déjà : pour trouver les propriétés réelles du triangle, et effectuer des synthèses permettant un accroissement de la connaissance, il faut en construire le concept dans l'espace.

Pour la métaphysique, la question sera en fait aussi aisément réglée, mais par la négative — car le troisième terme va manquer : la métaphysique voudra produire des jugements synthétiques, par exemple appliquer la notion de causalité hors de l'expérience, dans l'en-soi, pour ainsi accroître ses connaissances, donc ne pas se borner à des tautologies ou à des analyses de signification ; ce faisant, elle effectuera bien des synthèses, elle tentera de relier une proposition A à une proposition B a priori, hors de l'expérience — mais le troisième terme manquera, puisque les démonstrations métaphysiques veulent avoir lieu hors de l'espace et du temps, ce pourquoi les jugements synthétiques a priori métaphysiques seront illégitimes : entre le concept de monde et le concept de cause du monde, Dieu par exemple, il n'y aura ici pas de troisième terme, comme l'espace et le temps en mathématiques, où l'on puisse lier ensemble les deux concepts.

En conséquence, le seul et vrai problème sera de savoir comment les jugements synthétiques a priori sont possibles en physique. Il faudra se demander comment on peut

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

trouver a priori des règles de liaison des sensations, et comment il est possible que ces règles soient valables a priori, sans l'expérience, c'est-à-dire sans que le troisième terme soit l'expérience elle-même. La solution sera fournie ici par le recours à la notion d'expérience possible, qu'il faut distinguer avec soin de l'expérience réelle : c'est la déduction transcendantale qui posera ainsi la question de savoir ce que peut être, en physique, le troisième terme permettant la production de jugements synthétiques a priori, et qui répondra à cette question à travers la notion de « possibilité de l'expérience ».

Le problème central de la Critique de la raison pure est donc celui des jugements synthétiques en physique, où il faut qu'il y ait un troisième terme, et que celui-ci ne soit pas l'expérience elle même, a posteriori. Il faut que la physique pure soit possible, qu'un certain nombre de principes,

comme celui de la conservation de la quantité de force dans l'univers, ou comme celui du déterminisme (« tout événement a une cause, dont il est l'effet »), soient admis a priori, sans provenir de l'expérience, faute de quoi ils n'auraient aucune nécessité. C'est, répétons-le, sur le concept, difficile à cerner, d'expérience possible que se construira toute la démonstration.

L'expérience possible consistera à définir en quelque sorte l'essence de l'expérience, les conditions nécessaires pour que quelque chose qui m'apparaisse puisse être lié en un objet. Elle est différente de l'expérience réelle, où on définit ce qui apparaît, le contenu de la sensation, comme la lumière, le son, la pesanteur des corps. La notion d'expérience possible, elle, laisse indéterminé ce qui

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

apparaît : il y a expérience possible dès l'instant où quelque chose de sensible peut être transformé en un objet. Le concept d'expérience possible consistera à cerner à quelles conditions on peut universellement lier des sensations en un objet, sans définir de quelles sensations il s'agit dans telle ou telle expérience réelle. Il faudra voir ensuite dans quelle mesure les concepts a priori peuvent valoir dans cette expérience réelle — ce qui nous conduit d'ailleurs à évoquer à ce propos le plan de la Critique.

## LE PLAN DE LA « CRITIQUE »

Il y a en fait deux grandes parties : la Théorie des éléments et la Théorie de la méthode, généralement négligée, alors qu'elle est fort importante. La Théorie des éléments se compose elle-même de l'Esthétique transcendantale, et de la Logique transcendantale :

— L'Esthétique transcendantale s'occupe des a priori sensibles, l'espace et le temps, donc des intuitions a priori.

— La Logique transcendantale traite des concepts a priori, et se divise à son tour en deux moments. En effet, ces concepts a priori peuvent être utilisés soit en vue d'une expérience possible, pour relier des sensations qui seraient données dans l'expérience, soit en métaphysique, sans référence aucune à l'expérience : il faut donc distinguer l'Analytique transcendantale, ou théorie de l'entendement (lequel est justement la faculté qui utilise les concepts en vue de l'expérience possible), et la Dialectique transcendantale, ou théorie de la raison (celle-ci étant la faculté qui utilise les concepts hors de l'expérience, et qui

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

va être dialectique, c'est-à-dire porteuse de contradictions).

L'Analytique transcendantale se subdivise elle-même encore en deux parties, et même en deux et demie : Analytique des concepts et Analytique des principes. D'un côté, les concepts a priori, qui seront les catégories, et leurs limites. De l'autre, les principes, c'est-à-dire les catégories spatialisées et temporalisées, telles qu'elles sont utilisées dans l'espace et dans le temps. Prenons un exemple. Dans les catégories, on trouve celle de quantité : penser la quantité à travers le temps, c'est en faire un nombre. De même, il y a une catégorie de causalité, qui définit le rapport de production de A par B : si on la pense dans le temps et dans l'espace, la causalité devient la production d'un événement temporel qui succède irréversiblement à sa cause — et la signification de la catégorie est donc précisée et, pour ainsi dire, réduite, puisque limitée au temps et à l'espace. Les principes sont donc les catégories employées seulement dans les formes de l'intuition (spatiale et temporelle). Entre les concepts et les principes il y aura un niveau intermédiaire, celui des schèmes, que l'on examinera par la suite — avec un chapitre qui leur correspond, et qui fait qu'on peut dire que l'Analytique se divise en deux parties et demie.

La Dialectique transcendantale se divise, elle, en trois parties bien nettes.

— Les Paralogismes traitent des illusions sur le moi, ou, si l'on préfère, sur l'idée d'âme ou de sujet, par exemple quand le sujet prétend se saisir comme une substance, selon une position qui correspond pour l'essentiel à Descartes.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

— Les Antinomies de la raison pure traitent des contradictions de la raison, lorsqu'elle essaie de penser métaphysiquement le monde, à savoir s'il est fini ou infini, divisible ou indivisible, etc.

— Et la troisième partie, l'Idéal de la raison pure, traite des sophismes de la raison, lorsqu'elle entreprend de prouver l'existence de Dieu.

Quant à la Méthodologie, Kant semble y annoncer une méthode. Si quelque chose doit s'appeler une méthode, dit-il, c'est bien le fait de procéder « suivant des principes » (p. 570). Or, comme il existe une méthodologie transcendantale à la fin de la Critique de la raison pure, on pourrait être tenté de voir dans ce chapitre l'exposé de sa méthode. Pourtant, Kant n'y traite aucunement de la méthode adoptée dans la Critique, et explique que ce n'est pas le lieu d'exposer une méthode, puisque nous n'avons affaire qu'à une « critique de nos facultés » (p. 507). La méthodologie n'explique donc pas la méthode de la Critique de la raison pure, mais celle de ce qui doit venir après la Critique de la raison pure, c'est-à-dire la constitution des sciences de la nature.

## LA MÉTHODE DE LA « CRITIQUE »

Pour avoir une idée de la méthode utilisée par Kant, il faut être attentif, tout d'abord, à la façon dont il souligne que sa méthode n'est pas une méthode psychologique (ce en quoi il s'oppose à Hume ou à Malebranche), et qu'il ne s'agit pas de savoir comment l'homme juge (question qui est renvoyée à l'anthropologie), mais comment il doit juger

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pour arriver à une connaissance de la nature. Cette méthode va s'appeler la logique transcendantale, ou l'analyse transcendantale.

— C'est une méthode logique, car il s'agit d'analyser un concept, celui d'expérience possible, et non d'analyser l'expérience réelle (c'est-à-dire les expériences que font les savants dans les sciences). L'analyse du concept d'expérience possible s'applique à ce qui doit être donné pour que soit possible une expérience scientifique.

— Méthode logique, qui part d'un concept et non d'un fait, cette méthode est transcendantale, et non pas formelle, car elle ne se borne pas à analyser les éléments du concept d'expérience possible, mais tente d'assigner une origine (a priori ou a posteriori) à chaque élément.

Kant parle de « déduction » : nous allons voir que, dans l'Analytique des concepts par exemple, il y a une déduction métaphysique et une déduction transcendantale. On pourrait donc s'imaginer qu'il s'agit d'une méthode déductive qui partirait d'un principe et parviendrait jusqu'aux conséquences. Or, le terme « déduction », assez mal choisi, possède ici un sens précis : la déduction métaphysique consiste à repérer l'a priori et non pas du tout à le déduire à partir d'un premier principe. Il s'agit de repérer en fait la table des catégories, d'en déterminer le nombre, d'en dresser une liste exhaustive, à partir d'un fil directeur. De même, la déduction transcendantale va consister à voir comment cet a priori rend possible l'expérience, à relier cette expérience possible à l'a priori qui vient d'être découvert.

Pourquoi Kant parle-t-il ici de déduction, alors que dans

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'Esthétique transcendantale, il s'agit d' « exposition » ? L'explication tient au fait que les catégories sont des concepts construits par l'entendement (alors que l'espace et le temps sont donnés) : pour autant, il ne s'agit nullement de déduire les catégories au sens classique du terme, au sens où on tenterait de les dériver à partir d'un premier principe. Le terme « déduction » a cependant donné lieu à beaucoup de contresens — la preuve en étant que les successeurs de Kant estimeront qu'il n'y a pas vraiment déduction, que le système critique est mal démontré, contingent ou incomplet, qu'il faut achever la Critique en en démontrant tout le contenu à partir d'un premier principe. En réalité, Kant ne cherchait nullement une telle dérivation logique : sous ce terme de « déduction » se cache une pure analyse du concept d'expérience possible, visant à remonter à ses conditions de possibilité. Entendue au sens classique, celui que reprendront les postkantiens, la déduction est l'inverse d'une telle analyse descriptive : elle part du haut pour aller vers le bas, du premier principe à ses conséquences, tandis que l'analyse part d'un donné, d'un présupposé en remontant à ses conditions de possibilité. Et, de fait, on peut toujours dire d'une description qu'elle n'est pas poussée à son terme, qu'elle n'est pas complète, qu'on a oublié un élément : objections que feront les successeurs de Kant et auxquelles s'exposait par définition la Critique, dans la mesure même où ce qu'elle examine n'est pas déduit. L'analyse qu'elle pratique et qui culmine dans une description n'est garantie d'une certaine manière que par la Dialectique transcendantale, sous la forme d'un raisonnement par l'absurde : très souvent, on minimise la portée de la Dialectique, en disant

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qu'elle est simplement la description de la métaphysique, et que la partie constructive est l'Analytique ; en fait, il faut voir que les deux moments sont inséparables, et que la Dialectique est la contre-épreuve démontrant que l'Analytique a été exacte et que toute autre analyse des facultés, toute autre théorie de la connaissance qui en résulterait aboutit à enfermer la raison dans les pièges des antinomies.

Encore un mot sur cette méthode et sur les contresens auxquels elle peut donner lieu : dans le § 5 des Prolégomènes, Kant distingue justement deux démarches, analytique et synthétique, en précisant que la Critique de la raison pure serait écrite selon l'ordre synthétique, et les Prolégomènes selon l'ordre analytique. Synthétique veut dire ici qu'on part des principes, des fondements pour aller au conditionné, qu'on va des conditions au conditionné. L'ordre analytique, en revanche, part du conditionné pour remonter aux conditions. On pourrait penser que la Critique de la raison pure, si elle est écrite selon l'ordre synthétique, si elle va bien des conditions au conditionné, est déductive. Or, si l'on cherche une telle déduction, on ne la trouve pas, puisque jamais rien n'est démontré à partir d'un principe fondamental — ce qui explique le désappointement des postkantiens qui essaient de refaire la Critique de façon déductive.

Il faut donc comprendre en quel sens Kant peut dire que la Critique de la raison pure est synthétique, dans son ordre d'exposition, bien qu'elle soit analytique dans le nerf de la démonstration. Elle est synthétique en ceci qu'elle part d'une théorie des facultés (sensibilité, entendement, raison)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et, de là, descend jusqu'à l'expérience possible : elle démontre qu'en vertu du jeu de ces facultés humaines, l'expérience est possible. Au contraire, les Prolégomènes partent des sciences telles qu'elles sont données, des mathématiques, de la physique, et remontent ensuite aux facultés : pour que les mathématiques et la physique soient possibles, il faut supposer que l'entendement et la sensibilité humaine sont de telle et telle nature.

Malgré ces ordres inverses, ce qu'il faut néanmoins voir si l'on ne veut pas répéter le contresens des postkantiens, c'est que la Critique de la raison pure elle-même repose sur une démonstration analytique. Cette théorie des facultés, qui semble s'énoncer effectivement, au point de départ, de façon contingente et arbitraire, ne repose en fait que sur la notion d'expérience possible, et est tirée par analyse de cette notion. Le nerf de la démonstration est en effet toujours la notion d'expérience possible, malgré les différences qu'il y a entre les deux éditions.

Dans la déduction transcendantale de la deuxième édition, Kant semble démontrer la possibilité de l'expérience à partir du moi, à partir du « je pense ». On a alors l'impression qu'il y a un ordre synthétique, que l'on part d'un premier principe, le moi, le « je pense », et que l'on essaie de déduire la possibilité de l'expérience. Mais lorsqu'on lit bien, on voit que la possibilité de l'expérience est présupposée, et que c'est au contraire le moi qui est induit à partir de la possibilité de l'expérience, que Kant dégage quel doit être le sujet pour que l'expérience soit possible. On ne part pas d'un sujet qui serait donné, comme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

chez Descartes, mais à l'inverse, tout ce que nous pouvons savoir du sujet ne nous est donné que par l'analyse transcendantale. Le sujet n'est jamais saisi par lui-même, puisque l'objet de la Dialectique est précisément, dans le chapitre sur les paralogismes, de montrer que ce n'est pas possible. On ne peut prendre le moi comme fondement premier pour en déduire la possibilité de l'expérience : c'est au contraire à partir de cette possibilité que l'on peut se forger un concept — qui n'est jamais une connaissance — de ce que doit être le sujet transcendantal.

Toutes ces considérations permettent de comprendre pourquoi, en un sens, les Prolégomènes sont plus faciles à lire, parce que l'ordre de l'exposé correspond ici à celui de la démonstration. On part de l'expérience possible, dans diverses sciences, pour se demander quel est le fonctionnement du sujet humain qui rend les sciences possibles. Au contraire, dans la Critique de la raison pure, l'ordre de l'exposition est inverse de l'ordre de la démonstration. Le nerf de la démonstration repose sur l'analyse de l'expérience possible, mais l'exposé suit un ordre synthétique et part d'une théorie première, celle des facultés, qui n'est pas donnée comme premier fondement, mais est simplement découverte par l'analyse.

## II

## L' « ESTHÉTIQUE TRANSCENDANTALE »

La première thèse qui apparaît dans l'Esthétique est celle

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qui porte sur la distinction entre la forme et la matière de la connaissance. Dans l'objet sensible, il y a une matière et une forme. La matière correspond à une sensation, à ce que Kant appelle encore intuition empirique, et la forme est ce qui permet à la matière, au divers, d'être coordonné dans l'intuition selon certains rapports. Cette forme, qu'il faut rapprocher de ce qu'est la forme d'un raisonnement vis-à-vis de sa matière (c'est-à-dire les concepts), est donc une méthode de coordination. L'ensemble forme-matière constitue le phénomène, lequel est défini comme « l'objet indéterminé d'une intuition empirique » (p. 53). Il nous faudra expliquer cette définition difficile.

## L'EXPOSITION MÉTAPHYSIQUE DE L'ESPACE ET DU TEMPS

Kant parle ici d' « exposition », et non pas de déduction, car l'espace et le temps ne sont pas des concepts que l'entendement constitue. Quand il s'agit des concepts, dans l'Analytique, on peut malgré tout, comme nous l'avons vu, parler de déduction, même si ce n'est pas au sens classique, puisque l'entendement les produit.

Au contraire, l'espace et le temps sont des représentations que l'on ne construit pas à partir des règles, mais qui précèdent le travail de l'entendement et sont déjà là avant que ce travail ne commence. On ne peut donc qu'exposer les concepts que nous nous en forgeons après-coup (Exposition des concepts d'espace et de temps) — ce qui, bien sûr, ne signifie pas que l'espace et le temps soient en eux-mêmes des concepts, mais simplement qu'on peut,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pour les penser, s'en former un concept : il s'agira ici d'exposer ce concept, c'est-à-dire d'exposer ce que nous pensons par espace et par temps — ce qui, précisément, nous montrera que l'espace et le temps ne se ramènent pas à ce que nous pensons, ne se ramènent pas à des concepts.

Nous trouvons ici trois arguments (a, b, c) pour montrer que l'espace et le temps ne viennent pas de l'expérience, ne sont pas des intuitions empiriques ; puis deux autres arguments (d, e) pour montrer qu'ils ne sont pas des concepts.

a) Nous avons déjà rencontré le premier argument dans la Dissertation de 1770, à savoir qu'ils ne peuvent pas être tirés d'impressions externes (pour l'espace), puisque pour avoir une perception, il faut avoir déjà l'extériorité, ni d'impressions internes (pour le temps), puisque pour avoir une succession d'impressions, il faut déjà avoir la temporalité.

b) L'espace et le temps précèdent toute représentation, ils sont a priori, en ce que l'on peut se représenter un espace et un temps vides, mais nullement une représentation qui ne soit ni temporelle ni spatiale. Ce qui prouve que l'espace et le temps sont le fondement de toute représentation, alors que la matière de la représentation et donc la représentation elle-même sont contingentes.

c) Le troisième argument anticipe sur l'exposition transcendantale : si l'espace et le temps n'étaient pas a priori, la géométrie, pour l'espace, et la cinématique, pour le temps, ne pourraient pas être des sciences a priori, mais elles seraient des sciences expérimentales — ce qui est exclu. Par exemple, c'est a priori que l'on sait que, dans le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mouvement, le mobile ne peut pas être au même endroit dans deux temps différents. Ainsi y a-t-il un certain nombre d'axiomes, en géométrie et en cinématique, qui montrent que l'espace et le temps sont a priori.

Les deux autres arguments montrent donc que l'espace et le temps ne sont pas des concepts.

d) Nous avons déjà vu dans la Dissertation de 1770 que le temps et l'espace sont des totalités continues, c'est-à-dire que leur totalité ne résulte pas de la juxtaposition des parties, mais au contraire que chaque partie n'est représentable que dans la continuité du tout. A l'inverse, le concept est une synthèse de propriétés, ou une communauté d'objets qui lui préexistent : ainsi le triangle est la totalité de tous les triangles. Les totalités que sont l'espace et le temps sont en revanche d'un genre nouveau, non conceptuel, où le tout préexiste aux parties.

Il y a en outre des propositions synthétiques évidentes, quoique indémontrables conceptuellement, comme le fait que deux instants différents ne peuvent pas être simultanés. La propriété du temps n'est pas démontrable conceptuellement. Nous avons donc bien affaire à un a priori, mais qui ne peut être un a priori conceptuel.

e) L'espace et le temps sont nécessairement représentés comme des grandeurs infinies. Or, un concept n'indique jamais son extension, c'est-à-dire le nombre ou la quantité des choses qu'il subsume. Il est bien évident que le concept de triangle ne dit pas combien de triangles il y a dans la nature, ou le concept de chien ou d'arbre combien de chiens ou d'arbres il définit.

De l'exposition métaphysique, il se dégage par

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conséquent que l'espace ne peut pas être une sensation parmi d'autres venant d'un objet, mais qu'il ne peut pas non plus être un concept.

## L'EXPOSITION TRANSCENDANTALE

Elle va consister à montrer que, si l'on n'attribue pas au temps et à l'espace cette nature d'intuition a priori, les sciences sont impossibles.

« Métaphysique », l'exposition l'était au sens où, chez Kant, le terme « métaphysique », quand il n'a pas sa signification négative, peut aussi qualifier une recherche qui consiste à repérer l'a priori; « transcendantale » en revanche est ici l'opération qui consiste à montrer que cet a priori a valeur objective, que l'objectivité scientifique ne serait pas possible sans cet a priori.

L'exposition transcendantale, pour l'espace, va ainsi établir que la géométrie et l'arithmétique seraient impossibles comme sciences a priori, si on ne supposait pas que l'espace est a priori. En effet, si l'espace était une sensation parmi d'autres, la géométrie serait une science expérimentale. Pour prouver l'égalité des deux angles d'un triangle, on mesurerait, au lieu de démontrer. Arithmétique et géométrie seraient impossibles aussi si l'espace et le temps étaient des concepts : on ne peut en effet tirer d'un concept que ce qu'il contient — par exemple, on ne pourrait tirer du concept de triangle que le fait qu'il ait trois angles ; or, les mathématiques sont synthétiques. Selon la théorie kantienne des mathématiques, elles progressent à partir du concept, mais en lui ajoutant des propriétés qu'on

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ne peut tirer de lui à partir du concept du triangle, elles arrivent à démontrer des propriétés qui ne sont pas contenues dans ce concept. Or, cette opération qui consiste à ajouter au concept n'est possible que si le lieu où se réalise ce concept, où s'en accomplit la concrétisation, l'espace, est autre chose que ce concept lui-même, et si le triangle imaginé dans l'espace est autre que le concept simple que nous en avons. Bref, l'espace est a priori et non conceptuel : a priori, parce que, sinon, la géométrie serait une science expérimentale, et non conceptuel, parce que, si l'on pensait que l'espace est un concept, on devrait pouvoir faire une démonstration par simple analyse de concept..

La démonstration est la même en ce qui concerne le temps : il y a des notions a priori dans la cinématique et dans l'arithmétique, qui ne seraient pas possibles si le temps était une sensation parmi d'autres ; et deuxièmement si le temps était un concept, il obéirait à la logique formelle. Or, le principe de base de la logique formelle est la non-contradiction, ce qui ne s'applique pas au temps, puisque celui-ci permet de penser deux attributs contradictoires dans le même sujet. Un corps, par exemple, peut avoir à l'instant t telle propriété, et à l'instant t' telle autre, tout en restant le même corps. Autrement dit, le temps permet ce que la logique formelle exclut, c'est-à-dire penser deux attributs contraires dans un même sujet — et c'est là précisément ce qui correspond au phénomène du changement.

En conséquence :

— Le temps et l'espace ne représentent pas la nature en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

soi des objets, ni les rapports qu'ils entretiennent en soi : ils sont la forme du phénomène, c'est-à-dire la forme a priori de la sensibilité, ou « intuition pure ». Ils sont des a priori d'ordre non conceptuel, c'est-à-dire d'ordre sensible.

— En ce qui concerne le retentissement de ces thèses sur le problème critique, sur la question de la possibilité de la connaissance, il en résulte que l'espace et le temps ont une valeur objective et universelle pour toute représentation. Toute représentation sensible sera spatio-temporelle, mais hors de notre représentation espace et temps n'ont aucune signification, comme nous l'avons vu déjà dans la Dissertation de 1770 à propos des questions métaphysiques. Qu'en dehors de la représentation, l'espace et le temps n'aient aucune signification, c'est cela que Kant désigne par « l'idéalité transcendantale» de l'espace et du temps.

— Idéalité, parce qu'ils ne sont pas une chose, ni un être.

— Transcendantale, parce que ce sont des a priori, qui rendent possible la connaissance objective.

## LES DIFFICULTÉS DE L' ESTHÉTIQUE »

Il faut étudier ici trois aspects essentiels de l'espace et du temps :

1) le fait qu'ils soient ce que Kant appelle des formes;

2) la continuité de l'espace et du temps, qui est une des raisons pour lesquelles ils ne sont pas des concepts, puisque cette continuité préexiste à son contenu et n'est pas

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

faite par juxtaposition d'éléments ;

3) l'infinité du temps et de l'espace, qui va elle aussi être d'un genre très particulier.

## L'ESPACE ET LE TEMPS COMME FORMES

Là encore, trois points sont à examiner : l'opposition matière-forme chez Kant ; la forme comme coordination ; la forme comme néant. Sur ces trois points, il y a un certain nombre de renversements, de glissements de sens que Kant fait subir aux définitions classiques, aux termes et à la façon dont les problèmes sont posés, alors même qu'il reste le plus souvent proche du vocabulaire de la philosophie classique.

### L'opposition matière-forme

Nous avons déjà rencontré cette opposition : il y a, d'une part, une matière qui correspond à la sensation, qui est le contenu, et, d'autre part, une forme qui est la coordination de tous ces éléments. En elle-même, cette opposition est bien classique. Avant Kant, on l'employait surtout pour le raisonnement, en y opposant une forme et une matière, celle-ci étant constituée par les éléments du raisonnement, par les divers concepts utilisés. Par rapport à cet usage traditionnel, Kant renverse le primat de la matière sur la forme, ce qui transforme totalement la signification même des termes ainsi distingués, comme on peut le voir dans l'Amphibologie des concepts de la réflexion.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Les concepts dont il s'agit dans l'Amphibologie proviennent de la réflexion, c'est-à-dire de la façon dont nous produisons les concepts. C'est là le seul texte où Kant réfléchit sur le statut de son propre discours, quand il écrit la Critique de la raison pure. Il faut évidemment montrer que le discours de la Critique de la raison pure n'est pas métaphysique, faute de quoi il contredirait les conclusions de la Dialectique transcendantale. Cependant, il faut aussi, et on a d'ailleurs reproché à Kant de ne pas le faire suffisamment, essayer de situer le lieu d'où il parle, cela pour montrer que les concepts qu'il emploie, bien que n'étant pas des concepts scientifiques (ce ne sont pas en effet des catégories : la distinction forme-matière, par exemple, ne fait pas partie des catégories), ne sont pas non plus des concepts métaphysiques.

Or, c'est dans ce texte, réfléchissant sur le statut de son propre discours, que Kant renverse la préséance de la matière sur la forme, telle que nous la recontrons par exemple chez Leibniz. Chez celui-ci, il y a d'abord les monades, qui sont les éléments, les substances qui correspondent à la matière, et il y a la forme qui est la relation entre ces substances. En premier lieu, il y a des êtres, et pour les mettre en rapport, Leibniz leur suppose une faculté représentative, puis pose qu'il existe entre eux une harmonie préétablie. Ici, l'être peut être pensé sans le paraître : les monades ont une réalité en soi, sans leur apparition, sans leur manifestation, et c'est dans un second moment qu'elles s'apparaissent les unes aux autres par la faculté représentative, qui leur est accordée, et à la faveur de l'harmonie préétablie.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Relation entre matière et forme qui est très évidente dans le contexte leibnizien, mais aussi dans toute pensée métaphysique classique, qui pose des substances, des êtres, et où le paraître, qui est inessentiel, vient dans un second temps. Ainsi, pour Descartes, nous avons l'existence, le cogito par exemple, auquel le paraître ou l'apparaître à autrui semble inessentiel ; de même pour les choses créées, auxquelles le fait qu'elles doivent paraître est inessentiel — puisqu'il pourrait très bien y avoir un monde comme chose créée sans que sa manifestation à un autre étant soit impliquée par son existence. Bref, la possibilité, pour les substances, d'entrer en manifestation leur vient de l'extérieur.

Au contraire, chez Kant, la forme est première, car s'il n'y avait pas l'espace et le temps, les choses ne pourraient pas apparaître et elles ne seraient rien pour nous : le paraître est donc premier. Pour le monde sensible, son être ne peut pas être séparé de son apparaître, puisqu'il ne peut exister qu'en se soumettant aux formes de l'espace et du temps, c'est-à-dire en entrant dans la phénoménalité.

On le voit, il ne s'agit pas ici d'un simple renversement des termes, puisque les positions de Kant ne sont plus celles de l'époque où il projetait de faire une phénoménologie, une science du sensible, comme dans la Dissertation. Il ne dit pas seulement, désormais, que jusqu'ici on s'est occupé de l'être en soi et trop peu de l'apparition de l'être, donc qu'il faut faire une théorie du phénomène pour compléter l'ontologie. Il n'est plus simplement question d'apporter un ajout à une théorie classique tenue pour bien fondée, mais qui aurait négligé

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

certaines interrogations, qui aurait négligé notamment la science du paraître : Kant renverse totalement les termes, puisque la forme de l'intuition précède toute matière et la rend possible. La forme seule est donnée par elle-même, et il s'en faut donc de beaucoup que la matière doive ici servir de fondement.

Bref, s'il ne s'agit pas seulement de renverser la prééminence de la matière sur la forme, de l'élément sur le rapport entre les éléments, d'ajouter à la science de l'être une science du paraître ; le renversement qu'opère Kant aboutit à annuler son contraire, puisque la forme n'est pas simplement l'opposé de la matière, un opposé que la métaphysique aurait négligé, mais qu'il faudrait au contraire remettre en valeur : le paraître n'est pas un complément de l'être, mais c'est l'être même du sensible.

Donc, malgré l'allure extrêmement classique de la distinction forme-matière que Kant emprunte à la tradition, le renversement dont il s'acquitte est beaucoup plus profond qu'un renversement de prééminence : il conduit à faire que la manifestation de l'être soit aussi essentielle que l'être lui-même, et que la forme ne soit pas simplement l'opposé de la matière, son complément pour qu'il y ait phénomène, mais ce qui rend la matière même possible.

## La forme comme coordination ou composition

On pouvait avoir l'impression jusqu'ici qu'il y avait, d'un côté, des éléments, des sensations, donc des choses en soi, et, d'un autre côté, la forme qui mettait en relation et composait ces éléments : d'un côté, des éléments, et, de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'autre, une composition de ces éléments. « J'appelle matière dans le phénomène, écrit Kant (p. 53), ce qui correspond à la sensation ; mais ce qui fait que le divers du phénomène est coordonné dans l'intuition selon certains rapports, je l'appelle forme du phénomène » — ce qui peut évoquer une pensée classique dissociant les éléments et la forme qui les compose.

Or, en fait, là aussi, c'est un renversement total qui s'opère, dans la mesure où cette composition est nécessaire aux éléments eux-mêmes. Dans une théorie classique, où l'on pense l'être comme substance, si l'on supprime le rapport entre les substances, les substances subsistent, tandis qu'ici, si on supprime l'espace et le temps, les éléments eux-mêmes (la sensation) ne peuvent que disparaître. C'est donc la composition qui devient l'essentiel — une composition qui n'est pas seulement forme, mais aussi contenu, puisque sans l'espace et le temps, sans ce type de composition, l'élément ne peut même pas exister.

Pour expliquer de quel type très particulier de composition il s'agit ici, Kant précise que l'espace et le temps sont bien des moyens de composition, mais qu'ils ne réalisent pas une composition par concept. En effet, une composition par concept consisterait à synthétiser ou à additionner des éléments : le concept d'un objet en général, c'est le concept qui réunit toute la série de ses objets, au sens où le concept de triangle réunit tous les triangles. Or, ici, cette composition est telle que, si on la supprime, rien ne subsiste, alors qu'une composition par concept est telle que ce qui reste, ce qui est non écarté, ce sont les éléments simples : si, dans le concept de triangle, on fait abstraction

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de tout ce qu'il y a de commun à tous les triangles, donc ce qui les relie au sein du concept, il reste les triangles particuliers perçus. En revanche, dans le cas présent, nous avons affaire à une composition telle que, si on la supprime, les éléments disparaissent : il n'y a pas, d'un côté, les sensations colorées et, de l'autre, la spatialité, mais si l'on supprime la spatialité (qui est la forme), toutes les sensations colorées vont disparaître. On voit bien ainsi que la matière, que Kant appelle la matière du phénomène, c'est-à-dire l'affection par la chose en soi, est quelque chose qui ne peut entrer en relation avec rien, ni avec une autre matière, ni même avec la forme, puisque c'est la diversité totale, l'hétérogénéité totale, en quelque sorte la poussière du divers.

Dans le sensible, la composition est donc originelle, et non pas seconde. Il n'y a pas des éléments qui préexistent, puis une composition qui s'y ajouterait, mais c'est la composition qui est originelle, c'est-à-dire que la forme met le contenu en relation avec lui-même et avec elle-même, et qu'elle est inséparable des éléments, dont elle est la condition de possibilité.

On perçoit ici, en raison de cette équivoque, la difficulté de l'interprétation.

— Tantôt on a l'impression qu'il s'agit d'une opposition classique forme-matière, éléments-composition, et on a alors le sentiment que le kantisme est un idéalisme subjectif. En effet, la matière serait ce qui correspond à l'en-soi, et la forme ce qui vient du sujet, ce que le sujet ajoute à l'en-soi, avec une apparence subjective qui nous empêcherait de percevoir ou de subir l'affection de la chose

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

en soi telle qu'elle existe de façon élémentaire. La forme, si elle est opposée aux éléments de façon classique, bascule dans la subjectivité et dans l'apparence, et c'est d'ailleurs ainsi que Hegel comprendra Kant, comme le défenseur d'un idéalisme subjectif, tel que, si l'on pouvait supprimer les formes a priori, les choses surgiraient telles qu'elles sont en soi. C'est là en effet ce qui semble découler de cette opposition de la matière à la forme : la forme venant du sujet et la matière de la chose en soi, l'impression peut se créer que la forme est le lieu de l'apparence, et qu'elle ajoute un ordre à la matière — un ordre qu'elle n'a pas par elle-même.

— Au contraire, si l'on voit bien que cette opposition forme-matière n'est pas une opposition classique, que les éléments ne peuvent apparaître hors de la forme qui les coordonne, on assiste alors à la naissance d'une pensée plus profonde, plus authentique du phénomène et du sensible, qui n'en fait plus une simple apparence : le caractère spatio-temporel est le sensible en tant que tel, et non quelque chose de surajouté qui serait relatif au sujet; il appartient à l'apparition même du sensible, aux conditions d'existence du sensible comme tel.

## La forme comme figure du néant

Kant va décrire la forme, l'espace et le temps, comme des figures du néant, des figures négatives : ens imaginarium, des êtres de l'imagination. A la fin de l'Analytique transcendantale, dans l'Amphibologie des concepts de la réflexion, il distingue quatre formes du

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

néant, quatre significations du néant.

C'est une tradition classique, dans la métaphysique de Descartes et même ultérieurement, de considérer que l'être, c'est le simple, et que la relation qui coordonne les simples est au contraire subjective. Autrement dit, en Dieu, il n'y a que des éléments simples. A l'inverse, la relation entre les simples n'existe que dans la pensée, et ce qui existe réellement, ce sont des substances. Il est traditionnel de considérer que la composition, ou la coordination, a moins de réalité ontologique que l'élément simple. Lorsque Kant dit que l'espace et le temps sont des êtres d'imagination, qu'ils ne sont pas des étants et doivent être rangés du côté du néant, il semble donc continuer une tradition.

En quel sens, pour autant, l'espace et le temps peuvent-ils être rangés dans l'une des significations du néant ? En ceci qu'ils ne sont pas des objets, qu'ils sont la forme des objets, mais ne sont pas eux-mêmes des objets. La simple forme de l'intuition n'est pas un objet : elle est seulement la condition formelle de cet objet. Donc, par rapport aux objets, à l'étant, l'espace et le temps sont un rien, ne sont pas un « quelque chose ».

De quel sens s'agit-il toutefois ici ? Non pas du nihil negativum, le nihil négatif, lequel serait l'objet d'un concept qui se contredit lui-même : l'idée de cercle carré est néant au sens où le cercle carré serait l'objet d'un concept contradictoire, donc impensable. Le néant dont il est question avec l'espace et le temps, il faudrait le rapprocher plutôt de ce que Kant appelle le nihil privativum, le néant privatif, qui est l'objet vide d'un concept — l'objet d'un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

concept, mais un objet vide. Par exemple, la notion d'obscurité est un concept, mais ce concept ne désigne positivement aucun objet, il désigne seulement une absence de lumière. Le nihil privativum, c'est donc le concept d'une absence d'objet. Or, certes, l'espace et le temps ne sont pas des concepts, mais des intuitions ; toutefois, ils sont les intuitions d'une absence d'objet, donc, par analogie, ils correspondent à l'ens imaginarium.

Espace et temps sont ici rangés, par conséquent, du côté de la négativité. Pourtant, dans l'Esthétique transcendantale (§ 2, p. 56), ils sont définis comme position : « Il faut que la représentation de l'espace soit posée déjà comme fondement.» Or, il faut se souvenir que, pour Kant, position signifie existence. Nous avons déjà vu en effet, à propos des preuves de l'existence de Dieu, que l'existence n'est pas un concept, que ce n'est pas une propriété qui peut être déduite par raisonnement. L'existence ne peut être que la position, face au sujet, d'un quelque chose qui apparaît, manifestation d'un quelque chose dans l'univers sensible — ce que Kant appelle « position ». L'existence est la position absolue de la chose et ne se ramène donc pas à un concept.

Si nous rapprochons les deux faits : 1) que l'espace et le temps sont intuitions d'une absence d'objet, et 2) qu'ils sont d'autre part une position, nous obtenons cette définition ambiguë qu'ils sont la position de l'absence d'objet. L'espace et le temps sont une position qui ne pose aucun objet : en d'autres termes, c'est la position de l'existence sans l'existence d'un quelque chose qui existerait. Il est possible de faire ici un rapprochement avec Heidegger :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'espace et le temps correspondent exactement à ce que Heidegger appellerait l'être de l'étant, lequel n'est lui-même pas un étant. C'est pourquoi, dans l'Introduction à la métaphysique, l'être de l'étant apparaît d'abord comme un « rien » : il n'est pas un étant.

Nous nous approchons ainsi d'une ontologie du sensible qui essaie de définir l'être du sensible par le caractère spatio-temporel, étant entendu que cet être, c'est-à-dire ce par quoi il se manifeste, n'est pas lui-même un étant, mais la position de l'existence. Cependant, d'autre part, en suivant l'Amphibologie et la définition de l'espace et du temps comme correspondant à l'ens imaginarium, à l'être d'imagination, on semble s'éloigner au contraire d'une ontologie du sensible, puisque l'on ne fait plus de l'espace et du temps l'être du sensible, mais une condition subjective, relative à l'homme et à l'intuition humaine.

Il s'agit ici, au fond, de la même équivoque que celle qu'on a analysée dans le point précédent et qui sera lourde de conséquences pour l'interprétation du kantisme. En effet :

— ou bien l'espace et le temps sont interprétés, surtout dans l'Esthétique transcendantale, dans la perspective d'un idéalisme subjectif : puisqu'ils ne sont pas du domaine de l'étant, ils sont subjectifs, et ce sont alors des apparences, qui sont rangées parmi le néant comme être de l'imagination ;

— ou bien, au contraire, l'espace et le temps sont l'être même de l'étant sensible, en tant que ces « riens » sont aussi la condition, la position de tout étant.

Là est l'équivoque, à savoir dans cette oscillation entre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

deux statuts de l'espace et du temps d'un côté, la position, donc l'être ou l'existence ; à l'opposé, l'être d'imagination, c'est-à-dire le néant. En conséquence, l'Esthétique transcendantale peut être interprétée comme une ontologie du sensible, comme la recherche de l'être du sensible, ou bien comme fondant un idéalisme subjectif.

## LE SENSIBLE COMME CONTINUTÉ

Ce qui caractérise l'espace et le temps, outre que ce sont des « formes », c'est un certain type de continuité. Nous avons vu la référence à cette continuité intervenir dans les arguments qui montraient qu'espace et temps n'étaient pas des concepts : les parties de l'espace ne peuvent être pensées qu'à partir de l'espace lui-même, et par conséquent ces parties ne sont que des limites ou limitations. Cela signifie qu'il y a donc un certain type de continuité qui appartient au sensible, qui n'est pas la continuité par juxtaposition, et où chaque partie ne peut apparaître que sur l'horizon du tout. Or, c'est ici que, dans ces conditions, va apparaître la difficulté qu'il y a, chez Kant, à penser la chose sensible, à définir le statut de la chose sensible.

Kant dit de la chose sensible (p. 53) que « c'est l'objet indéterminé d'une intuition empirique ». Pourquoi « indéterminé » ? Ce qu'il faut comprendre, c'est qu'en fait la détermination de la chose n'apparaîtra qu'à travers l'entendement : comme nous le verrons à travers le texte des trois synthèses, il y a ici un aspect intellectualiste de la pensée de Kant, qui consiste en ce que la perception de la chose comme une unité ne relève pas de la sensibilité, mais

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de l'entendement. C'est en tout cas pourquoi la chose, en tant qu'elle est perçue, est dite indéterminée, parce que sa détermination, sa position comme unité, relèvera de l'entendement et de ses synthèses. Car, au niveau de la perception, si l'espace et le temps sont continus, et d'une continuité qui n'est pas l'addition de parties, la chose perçue n'a pas d'unité et ne peut pas en avoir : elle éclate pour ainsi dire dans toutes les directions et elle ne peut être posée que sur l'horizon de la totalité de l'univers spatio-temporel.

L'unité de la chose perçue n'est donc pas thématisée à ce niveau : Kant ne peut encore le faire, et il doit renvoyer cette unité à l'entendement. Husserl le lui reprochera d'ailleurs : la chose de la perception n'apparaît que lorsqu'elle est pensée, et il n'y a donc pas de description réelle du perçu. De sorte que le tout est une continuité originelle, qui est le monde sensible lui-même, dont l'espace et le temps sont les principes — une continuité où la chose est atteinte comme une limitation. Mais que signifie cette limitation, quelle va être l'unité de cette limitation, si elle ne peut apparaître que sur l'horizon du tout ? Cette continuité première de l'espace et du temps va rendre difficile la problématique de l'unité de la chose, et c'est en la renvoyant à l'entendement que Kant produira l'équivoque que l'on a déjà évoquée.

Pour mieux comprendre le problème autour duquel tourne ainsi Kant, évoquons rapidement les autres philosophes qui ont essayé de décrire la chose de la perception : Husserl, Merleau-Ponty et Heidegger, chez qui nous trouvons la même opposition de la chose et du monde (Ding et Welt). On rencontre ce problème par

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

exemple, lorsque Husserl tente de montrer que la chose, en quelque sorte, se modifie et que nous n'en percevons que des profils sur l'horizon du monde. Nous ne percevons jamais la totalité d'un cube ou d'une carafe, mais simplement un profil, qui renvoie à ce que Husserl appelle l'horizon. Nous retrouvons le même thème chez Merleau-Ponty, où la chose n'apparaît que par référence à la Weltlichkeit, à la mondanéité.

Kant perçoit bien ce problème : l'horizon de l'espace et du temps est nécessaire pour qu'un phénomène puisse apparaître, et sur ce point les philosophes ultérieurs ne font que reprendre la description kantienne de la perception : une chose ne peut apparaître que sur l'horizon de la totalité. En revanche, Kant manque le problème inverse, que Husserl, lui, traite également : comment peut-il y avoir une unité de la chose ? C'est là un problème dans la mesure où il faut, pour répondre, comprendre au fond comment le chemin inverse est lui aussi possible, comprendre que le monde lui-même ne peut apparaître qu'en se chosifiant : de même qu'il y a une Weltlichkeit de la chose, une mondification de la chose, il faut qu'il y ait une Dinglichkeit du monde, il faut que le monde lui-même ne puisse jamais apparaître non plus comme totalité donnée, mais simplement comme point de vue sur la totalité.

Or, cette problématique manque dans l'Esthétique transcendantale — et c'est là une difficulté qui fait que, chez Kant, l'unité de la chose est renvoyée immédiatement à l'entendement. L'unité de la chose perçue n'est pas thématisée sur le plan du sensible, précisément parce que ce qui est considéré comme premier, c'est la continuité

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

spatio-temporelle : c'est parce que, dans l'Esthétique transcendantale, la continuité de l'espace et du temps, qui est l'horizon de la perception de chaque partie, est première, que nous avons une totalité qui préexiste à ses parties. Mais, comme Kant ne parvient pas à décrire quelle est l'unité de la chose perçue, cette unité est renvoyée à l'entendement. Et à ce niveau, au niveau du concept, nous retrouverons une notion classique de la chose, comme unité d'une diversité : Kant dira que, si telle chose perçue a une unité, c'est parce que nous la reconnaissons dans nos concepts, parce que son unité sera postérieure à ses éléments, et que les différents aspects d'une chose seront pensés et synthétisés dans le même concept. Ainsi obtiendrons-nous, pour la chose, une unité d'un type différent de l'unité du monde : pour le monde, une totalité préexiste à ses éléments, tandis qu'à l'inverse l'unité de la chose sera l'unité d'un concept réunissant diverses propriétés, et par conséquent une unité postérieure aux éléments.

A partir de là, un deuxième concept du monde pourra apparaître : le monde comme la totalité des étants — totalité pensée, cette fois, par l'entendement, totalité des objets que la science construit. Ainsi, à travers cette difficulté concernant le rapport entre la chose et le monde, deux conceptions totalement différentes du monde vont se heurter :

— l'une est la conception classique, qui fait du monde la totalité des étants, c'est-à-dire une addition de choses ayant déjà en elles-mêmes une unité que l'entendement leur a conférée, qui s'ajoutent les unes aux autres pour former le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

monde de la science ;

— dans l'autre conception, le monde, qui est ici le monde spatio-temporel, tel que nous venons de le décrire, n'est pas la totalité des étants, ni des objets ayant déjà leur unité, mais c'est au contraire l'horizon de tout étant.

Nous avons donc deux conceptions de la mondanéité du monde : l'une comme l'horizon de tout étant, comme ce qui fait l'être de toute chose et sur fond de quoi seulement la chose peut apparaître, et l'autre comme la collection, l'addition des choses déterminées par l'entendement. Le résultat de l'affrontement de ces deux conceptions, c'est que la chose de la perception n'est pas thématisée, ni décrite, sinon comme l'objet « indéterminé » de l'intuition empirique, qui disparaît sitôt posé. Pour employer un terme hégélien, il y a en effet ici une sorte d'Aufhebung, car, à peine cet objet indéterminé apparaît-il, il est aussitôt pensé par l'entendement, qui synthétise ce qui apparaît et commence à en faire un objet scientifique — comme nous le verrons dans l'Analytique transcendantale, où il s'agit de la synthèse de la récognition dans le concept.

On comprend, dans ces conditions, que pour Husserl l'Esthétique transcendantale soit à refaire, puisque, de fait, la chose de la perception n'y est pas définie. Nous venons de voir en effet qu'elle ne peut pas y être décrite, précisément à cause de l'affrontement des deux conceptions de la chose et du monde, et dans la mesure où, aussitôt posée comme phénomène indéterminé, la chose de la perception est récupérée dans la synthèse de l'entendement — avec pour conséquence que, si la chose est perçue, c'est en définitive parce que l'entendement est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

déjà à l'œuvre, effectue des synthèses de ses diverses propriétés et commence déjà à en faire un objet scientifique. Bref, la chose perçue n'est jamais posée et thématisée en elle-même.

## L'INFINITÉ DE L'ESPACE ET DU TEMPS

Nous allons retrouver, entre deux conceptions de l'infinité du sensible, le même heurt que pour la continuité.

— Selon une première conception, l'infini préexiste à ses parties, au sens d'un infini comme horizon des positions : c'est ce caractère que possède l'infini de l'espace et du temps.

— Dans l'autre conception, au contraire, il s'agit d'un infini conçu en fait comme indéfini, comme addition des parties à l'infini : un infini succédant donc à ses parties, résultant de l'addition indéfinie des parties.

Au § 2 (p. 57), Kant indique que l'espace est « une grandeur infinie » donnée, qui ne peut être fournie par aucun concept de rapport. Ce qui signifie que cet infini n'est pas constitué par le rapport de ses parties, qu'il n'est pas une totalité produite par addition. Nous l'avons vu en effet l'espace n'est pas composé d'une collection de points, ni le temps par addition d'instants, mais chaque point ne peut apparaître que comme limite à l'intérieur de la totalité de l'espace, dont l'infinité, qui est donc première et n'est pas une totalité formée par addition, correspond à un horizon pour la position de quelque chose.

Mais, dans ce même passage de l'Esthétique, Kant semble ramener l'infinité du temps et de l'espace à une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

propriété subjective de la pensée : « S'il n'y avait pas une infinité sans limites dans le progrès de l'intuition, nul concept de rapports ne contiendrait en soi un principe de son infinité. »

On a l'impression que l'infini dont il s'agit ici est celui de la conscience, qui peut à l'infini constituer des objets, comme il semble que cela soit le cas dans la Dialectique transcendantale, où l'infinité du temps et de l'espace apparaît comme liée à la possibilité de l'expérience humaine : l'infinité du temps et de l'espace a l'air d'être renvoyée au progrès à l'infini de la connaissance humaine, à l'indéfini de la connaissance humaine.

Il en était de même, nous l'avons vu, pour la continuité du monde : en un premier sens, on croit que c'est une propriété du sensible en tant que tel, qui consiste à être un horizon continu pour la position des parties — mais, dans un deuxième sens, on a l'impression que la continuité du monde est construite par la connaissance scientifique humaine, qui additionne les objets à l'infini. Dans le premier cas, la continuité a l'air d'être l'être même du sensible ; dans le second, elle semble découler de la constitution de l'objet par l'homme. De la même manière, l'infinité de l'espace et du temps a l'air tantôt d'être l'être du sensible, une propriété ontologique du sensible, tantôt — comme dans la phrase citée — elle a l'air de se fonder sur la constitution de ces objets par l'homme, lequel peut constituer des objets à l'infini dans le progrès indéfini de sa connaissance, et par conséquent l'infinité semble reposer cette fois sur une propriété subjective des connaissances humaines.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

***

Les analyses de la notion de forme, de continuité et d'infinité convergent donc pour montrer la difficulté et l'équivocité de l'Esthétique transcendantale, pour suggérer qu'elle peut être interprétée :

— soit dans le sens d'un idéalisme subjectif, avec l'idée qu'il y a des choses en soi auxquelles s'ajoutent des propriétés relatives à l'homme ;

— soit, à l'inverse, dans le sens d'une ontologie du sensible, étant donné que Kant n'entend jamais les termes de forme et de matière au sens classique : il serait alors question des propriétés du sensible, de l'être du sensible en tant que tel, exclusion faite de la référence à sa constitution par la connaissance humaine.

Telles sont, quoi qu'il en soit, les difficultés qui ont pu donner lieu à des interprétations différentes : celle de Heidegger, qui voit effectivement dans l'Esthétique une description de l'être du sensible, une description de ses propriétés ontologiques ; mais aussi celle de Hegel et des néokantiens, qui, à l'inverse (quoique dans un sens différent), font tout reposer sur la constitution de l'objet par la connaissance humaine, ramenant ainsi le kantisme à un idéalisme subjectif.

## III

## L' « ANALYTIQUE TRANSCENDANTALE »

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

# Livre I

## l' « Analytique des concepts »

Nous en arrivons maintenant à l'analyse, non plus des conditions de possibilité a priori de la sensibilité, mais des conditions a priori de possibilité de l'entendement. Il s'agit en premier lieu de découvrir quels sont les concepts a priori, ce qui est la tâche de la déduction métaphysique des catégories.

### LA DIFFICULTÉ DE LA DÉDUCTION MÉTAPHYSIQUE

Kant explique de façon assez simplifiée, au § 39 des Prolégomènes, comment il est parvenu à une telle déduction. Il y avait déjà, rappelle-t-il, le système des catégories d'Aristote : la substance, la quantité, la qualité, la relation, l'action, la passion, le lieu, le temps, etc. Mais, selon Kant, les catégories d'Aristote ne témoignent d'aucun ordre, elles semblent énumérées au hasard, et il faut en éliminer ce qui ne vient pas de l'entendement, comme le temps et l'espace (lieu), ou même comme l'action et la passion, qui appartiennent à la sensibilité et qui ne sont pas des catégories, des concepts a priori ; quant aux autres catégories, celles que l'on peut conserver, il faut chercher leur fil directeur.

Bien évidemment, Kant commet ici un contresens sur le projet même d'Aristote, en s'imaginant que celui-ci cherchait à résoudre le même problème que lui, alors qu'en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

réalité Aristote cherchait les catégories de l'être et non pas de la pensée. En conséquence, le reproche de ne pas avoir fondé les catégories sur l'entendement humain tombe.

Toujours est-il, explique Kant, qu'après avoir éliminé les catégories qui renvoient en fait à la sensibilité, on s'aperçoit que les autres correspondent à des jugements. Il suffisait de reprendre la table des jugements logiques et de voir qu'à chacun correspond une fonction intellectuelle, donc un concept a priori.

Dans la Critique de la raison pure, toutefois, le problème apparaît plus compliqué, puisque toute la difficulté consiste à montrer que ce qui vaut pour la synthèse des concepts dans le jugement, vaut aussi pour la synthèse des intuitions dans un objet. En effet, le jugement est une liaison entre deux concepts, et comme il y a diverses façons de relier des concepts, il y a une diversité de jugements. Nous ne sortons pas ici de la logique formelle. Or, ce qui est difficile à comprendre et que les commentateurs n'ont pas compris en accusant Kant de formalisme, c'est que les catégories, selon lui, ne doivent pas seulement servir à relier des concepts, mais aussi à penser le sensible, à relier les intuitions sensibles, de façon à en former un objet, et de telle manière que la synthèse effectuée soit la même pour tous. Toute la difficulté tient donc à la nécessité de démontrer que les synthèses, les types de liaison que l'entendement utilise pour relier deux concepts (dans un jugement), sont les mêmes que celles qu'il utilise pour relier deux impressions sensibles dans la constitution d'un objet.

## LES JUGEMENTS

*Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert*

Tout, ici, va reposer sur la définition de l'entendement comme unité absolue, comme faculté de synthèse — d'où procède la célèbre définition de Kant : « Penser, c'est juger ». C'est de là qu'il s'ensuivra que les synthèses que l'entendement utilise dans les jugements seront également les synthèses qu'il utilise dans la constitution des objets.

« Penser, c'est juger » : il s'agit en fait d'une nouvelle définition, puisque l'entendement n'est plus la faculté de se représenter, d'avoir des concepts, comme c'est encore le cas chez Descartes ; ce n'est plus le lieu des idées, c'est la faculté de relier, de synthétiser. Thèse qui s'appuie sur la notion de l'unité de l'entendement ou de la conscience : dès qu'on admet qu'il y a une unité de la conscience, l'entendement ne peut pas être une collection d'idées, comme il l'est chez Descartes encore, pour qui l'entendement est passif et reçoit les idées, ou chez Hume, où il reçoit la collection des impressions. C'est en fait la notion du « je pense », du sujet, qui intervient déjà ici : pour qu'il y ait unité de l'entendement, unité de la conscience, il faut que l'entendement soit en quelque sorte le lieu même de l'unification, et par conséquent penser, c'est relier, c'est unifier, et non pas se représenter; la conscience découle de la liaison, elle est synthèse.

Or, c'est là ce qui va permettre le passage de la liaison des concepts à la liaison des intuitions : puisque penser, c'est juger, donc relier et non pas simplement se représenter, les types de liaisons que l'entendement utilise dans les jugements — et dont une table recensera les formes — seront aussi les types de synthèses dont l'entendement se sert pour penser un objet, pour relier les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

intuitions en un objet. C'est donc cette définition de l'entendement qui va permettre de passer d'une table logique des jugements à une table des catégories. La table des jugements recense les diverses façons de relier des concepts, tandis qu'une table des catégories répertorie les synthèses utilisées, non seulement pour synthétiser des concepts, mais aussi des intuitions en un objet — et l'on ne comprendrait pas le passage de l'un à l'autre, l'on ne comprendrait pas pourquoi les formes utilisées pour relier des concepts interviennent aussi pour relier les impressions sensibles, si l'on n'insistait pas sur la portée qu'a ici la définition kantienne de l'entendement : penser c'est juger, donc effectuer des synthèses selon les mêmes règles de synthèse qui sont celles de l'entendement dans le jugement.

C'est d'ailleurs aussi pourquoi Kant désignera ensuite le « je pense » par l'« unité originairement synthétique de l'aperception » : l'aperception, par laquelle le cogito essaie de prendre conscience de quelque chose, découle de la synthèse originelle. Autrement dit, l'entendement n'est pas défini originellement comme conscience de soi, comme c'est le cas chez Descartes, mais il est défini au contraire comme liaison, comme faculté de synthèse, et c'est par là seulement que l'on peut avoir conscience de l'objet, puisque la conscience ne peut naître qu'à l'occasion de l'autre que l'on synthétise. Quant à la table des jugements, elle est déjà différente de celle de la logique formelle, puisque Kant y ajoute les jugements indéfinis, les jugements de modalité (problématiques, assertoriques, apodictiques) et les jugements singuliers. On comprend mieux ces ajouts si on se reporte à l'ouvrage scientifique de Kant, à savoir les Premiers principes métaphysiques de la science de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nature : comme on a pu le montrer, la Critique complète la table des jugements par réflexion sur la science, en ajoutant aux jugements de la logique formelle certains types de jugement utilisés dans les sciences.

On a accusé Kant, notamment Cavaillès dans Logique et théorie de la science, d'avoir voulu déduire la théorie de la science à partir de la logique formelle, c'est-à-dire d'avoir voulu déduire les catégories utilisées dans les sciences en partant de la logique formelle. C'est manifestement faux, puisqu'au contraire la table des jugements dont il part n'est pas celle de la logique formelle, mais est déjà le résultat d'une abstraction accomplie à partir d'une réflexion sur les sciences. Cette table est en fait le recensement des divers types de jugements employés dans la science newtonienne, et il n'y a donc ici nullement formalisme, au sens où l'entend Cavaillès, c'est-à-dire au sens où il se serait agi de déduire de la logique formelle les diverses formes de pensée scientifique, les divers types de raisonnements utilisés dans les sciences : à l'inverse, la table dont Kant part est déjà une formalisation de la science de son temps.

## LE PASSAGE A LA TABLE DES CATÉGORIES

Des jugements aux catégories, le passage est assez complexe. Kant veut expliquer que les jugements présupposent des synthèses supérieures, qui seront les catégories. Chaque type de jugement est rendu possible par un concept, non pas au sens d'une représentation, mais au sens kantien du concept, c'est-à-dire par un type de synthèse, une méthode de synthèse.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Si l'on en reste au point de vue de la logique formelle et de l'analyse de nos représentations, on ne voit jamais que des analyses, et non pas des synthèses. Si j'analyse par exemple le concept de corps, j'y trouverais la notion de qualité, de quantité, de relation avec d'autres corps, etc., et donc on a l'impression que toutes les catégories sont découvertes, sont trouvées par analyse de représentations — ce qui correspond au point de vue de la logique formelle : analyser les représentations.

Mais, si l'on se place du point de vue de la logique transcendantale, c'est-à-dire si l'on se demande comment une représentation est possible, on cherche alors l'origine de la représentation, et on s'aperçoit que le concept de corps, par exemple, n'est pas possible si ne préexistent pas les notions de qualité, de quantité, etc. — bref, que le concept de corps n'est possible que par la mise en œuvre de ces synthèses que sont les catégories.

Il en résulte évidemment que les concepts a priori, les catégories, ne sont pas conscients au moment où on les emploie, puisqu'il ne s'agit pas ici d'une analyse psychologique au sens de Hume : il ne s'agit pas de dégager les concepts que nous trouverions dans notre esprit par analyse de nos représentations. Par analyse, nous ne trouverions en fait que des représentations toutes constituées dans l'imagination, et qui nous permettent de nous représenter par exemple ce qu'est un corps : tel est ce qu'obtient, par analyse psychologique, Hume. Au contraire, chez Kant, la catégorie est le concept intellectuel pur (p. 104), et ce concept pur n'est pas dans notre représentation : on ne peut pas l'obtenir par l'analyse

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

psychologique des représentations, puisqu'il est simplement la condition de possibilité de cette représentation. En ce sens, lorsqu'on énonce un jugement de causalité, on n'a pas forcément présente à l'esprit la synthèse de causalité ; de même pour la notion de quantité lorsqu'on se représente un corps : pourtant seules des notions comme celle de causalité ou de quantité permettent d'avoir la représentation de ce qu'est un corps.

Les catégories, par rapport aux jugements, sont donc les concepts, les synthèses qui permettent ces jugements, et qui leur sont par conséquent « supérieures », en tant qu'elles en sont les conditions de possibilité. Il est bien évident que si je pose un jugement du type : « si A survient, alors X survient », cela n'est possible que par la catégorie de causalité, qui rend possible cette forme de liaison. De même si je dis : « A est plus grand que B », ce type de jugement n'est possible que grâce à la catégorie de quantité; si maintenant j'affirme ce jugement universel : « Tous les hommes sont mortels », il mobilise la catégorie de totalité, qui n'est peut-être pas psychologiquement présente dans la conscience, mais est ce qui rend possible le jugement universel.

Cela permet de comprendre pourquoi le passage des jugements aux catégories est présenté par Kant comme une « déduction » — ce qui signifie ici le contraire de l'analyse psychologique : on part des types de jugements, dont chacun a conscience et que les logiciens ont formalisés, et l'on remonte de ces jugements aux concepts qui les rendent possibles et qui sont les divers types de synthèses mis en œuvre dans ces jugements. Bref, la « déduction

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

métaphysique » est une analyse transcendantale.

Ce qui permet enfin de voir, il faut y insister, pourquoi c'est la même fonction qui donne unité aux jugements et aux représentations dans l'intuition : la catégorie étant ce qui rend possible le jugement, c'est-à-dire la synthèse de deux concepts, elle va permettre aussi la synthèse de l'intuition sensible. Nous sommes fort loin, décidément, de l a Dissertation de 1770, où Kant opposait le monde sensible à l'intelligible, chacun ayant des principes différents : ici, nous voyons au contraire que ce qui sert de synthèse aux concepts est aussi ce qui sert de synthèse aux représentations sensibles pour constituer l'expérience. Déplacement qui s'explique par la manière dont Kant a introduit, entre-temps, cette nouvelle définition de l'entendement et de la pensée : la conscience est le lieu des synthèses. Dit autrement, il a introduit l'identité entre synthèse et aperception. S'il y a unité de l'entendement et non pas collection d'idées, c'est que l'entendement est en lui-même une fonction de synthèse, non pas un réceptacle, mais une fonction unifiante dont la conscience résulte. Par conséquent, si les représentations sensibles doivent être conscientes, de ce fait même, elles doivent être synthétisées selon les règles de l'entendement. Avec ces observations, nous entrons en fait déjà dans la « déduction transcendantale », laquelle est impliquée dans la « déduction métaphysique » : si la fonction synthétisante n'était pas celle de la conscience en général, on ne comprendrait pas que les catégories trouvées à partir des formes du jugement s'appliquent à ce qui n'est plus jugement, mais sensation. Cette application (qui touche déjà directement au problème de la « déduction

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

transcendantale » ) n'est possible que parce que Kant définit la conscience par la synthèse : les représentations sensibles sont conscientes, puisqu'elles apparaissent, et si elles sont conscientes, c'est donc qu'elles sont prises dans la synthèse de l'entendement.

## REMARQUES SUR LA TABLE DES CATÉGORIES

Kant distingue deux types de catégories : les catégories mathématiques et les catégories dynamiques. La qualité et la quantité appartiennent au premier groupe, la relation et la modalité au second. Les catégories mathématiques ont trait à l'existence des objets, déterminent la nature de l'objet lui-même, sa quantité et sa qualité, tandis que les catégories dynamiques — relation et modalité — ne s'occupent pas de la nature de l'objet, mais du rapport entre les objets.

En une remarque qui constitue le texte inaugural de la dialectique au sens moderne, Kant fait observer en outre que, dans chaque groupe de catégories, la troisième est la synthèse des deux premières. En effet, si nous considérons les catégories de la quantité : unité, pluralité, totalité, il est clair que la totalité est l'unité de la pluralité. De même, dans la qualité, la catégorie de limitation est la synthèse de la réalité et de la négation; dans la relation, l'action réciproque celle de la causalité et de la substance ; enfin, dans la modalité, la nécessité synthétise les catégories de possibilité et d'existence.

Cette deuxième remarque permet d'apercevoir, qui plus est, que Kant, dans cette table, présente non seulement une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

logique des sciences, mais aussi une histoire des sciences. En fait, ce qu'il ébauche ici et qui sera développé vraiment par Hegel, c'est le schéma de la coïncidence entre une logique, une genèse des catégories et une histoire de l'esprit.

Considérons en effet les catégories de quantité et reportons-nous aux Premiers principes métaphysiques de la science de la nature, où Kant s'efforce de faire la théorie de la science newtonienne : ces catégories correspondent à une science du mouvement que Kant nomme phoronomie et que nous appellerions aujourd'hui cinématique. Cette discipline consiste à considérer dans la nature uniquement le mouvement en tant que tel. Première partie de la physique, elle correspond à la science cartésienne : en effet, si l'on ne perçoit dans la nature que de l'étendue et du mouvement, on ne voit par conséquent que de la quantité.

Si nous passons aux catégories de la qualité, celles-ci correspondent dans les Premiers principes à la dynamique, c'est-à-dire à la science leibnizienne, qui considère les corps non seulement comme des mobiles, mais aussi comme des forces. Ici, la qualité est une propriété intrinsèque qui ne se réduit pas à l'étendue. En comparant la logique de Kant à celle de Hegel, on peut remarquer que la qualité, chez Hegel, vient d'abord et se résout en quantité, ce pourquoi la quantité est une vision du réel qui est tenue pour plus profonde que la qualité. Il en était de même chez Descartes, où la qualité se trouvait éliminée au profit d'une science quantitative. Pour Kant, au contraire, c'est la quantité qui vient d'abord, et la qualité ensuite : la qualité représente à ses yeux une vision plus profonde des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

choses, parce que la qualité lui apparaît signifier en fait une quantité intensive : ainsi, la notion de force correspond à une quantité qui ne se ramène pas à la spatialité ; propriété des corps, elle est plus profonde, pour expliquer les lois physiques, que ne saurait l'être la quantité simplement extensive (l'étendue), de même que la dynamique de Leibniz englobe la science cartésienne, qui ne s'occupe que du mouvement des corps en faisant abstraction des forces, des causes du mouvement. La dynamique, elle, va jusqu'à ces causes, et c'est en cela qu'elle est plus profonde, car elle envisage la qualité, c'est-à-dire la quantité intensive.

La catégorie de relation correspond bien sûr à la mécanique de Newton, qui dépasse la science de Leibniz, car, au lieu d'envisager la force isolément, Newton, par la théorie de l'attraction, trouve l'équation d'un système de forces.

Enfin, les catégories de modalité sont des catégories au second degré, en quelque sorte les catégories des catégories, en ce sens qu'elles servent en effet à penser les autres catégories. Elles ne définissent pas l'objet, comme la qualité et la quantité, ni le rapport entre les objets, comme la relation, mais le rapport du sujet aux objets scientifiques une fois constitués et déterminés par les autres catégories. En effet, c'est le sujet qui pose une hypothèse comme possible, réelle ou nécessaire — et non pas la chose elle-même qui serait possible, réelle ou nécessaire. Aussi le quatrième titre de la table constitue-t-il une sorte de réflexion sur les trois précédents.

— La catégorie de possibilité correspond encore à la science cartésienne : la phoronomie, qui considère les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

corps comme des mobiles, étudie de fait tous les mouvements possibles.

— La catégorie d'existence correspond à la science leibnizienne, qui étudie les mouvements réels. Parmi les mouvements possibles, ceux qui sont réels sont ceux dans lesquels se trouvent les forces agissantes.

— La catégorie de nécessité correspond enfin à la science newtonienne, qui définit un système de forces nécessaires, où chacune agit en fonction d'une nécessité globale.

Nous avons donc un système clos, et déjà dialectique. Clos, parce qu'il retourne sur lui-même, et déjà dialectique, parce que, si certes, à chaque fois que l'on passe d'un titre à l'autre, on a des ruptures de la dialectique, en revanche les trois termes d'un même titre s'engendrent dialectiquement.

## LA DÉDUCTION TRANSCENDANTALE

Il s'agit de la partie la plus difficile de la Critique. La déduction transcendantale a pour but de fonder la validité des catégories. Nous avons découvert qu'il y a un certain nombre de catégories, mais il faut maintenant prouver qu'elles s'appliquent bien aux phénomènes, qu'elles servent bien à penser l'expérience. La déduction empirique de Locke répondait à la question quid facti ?— qu'en est-il en fait ? —, et entendait montrer que, de fait, nous avons des concepts généraux. Or, pour Kant le problème n'est pas de dire que nous avons des catégories, ni même à l'occasion de quoi nous les avons — c'est-à-dire à l'occasion de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'expérience—, mais il s'agit de savoir si nous avons le droit d'utiliser ces concepts pour penser l'expérience. Il s'agit ici d'une question de droit quid juris ?, autrement dit : en utilisant ces concepts pour penser les phénomènes, aurons-nous une connaissance vraie ?

Alors qu'une déduction empirique consisterait à dire que nous avons des concepts généraux et à chercher d'où ils viennent, la déduction transcendantale pose donc le problème de savoir si, en utilisant ces concepts, nous pouvons penser objectivement des phénomènes.

En quoi y a-t-il là matière à un problème ? En quoi n'est-il pas évident que les catégories servent à penser les phénomènes ? La question ne se posait pas pour l'a priori sensible, pour l'espace et le temps, car il est évident que, pour qu'un objet apparaisse, il faut qu'il obéisse aux formes de la perception, aux formes de la sensibilité : pour être perçu, il est nécessaire qu'un objet prenne pour nous la forme spatio-temporelle. Ainsi allait-il de soi que, pour la sensibilité, l'a posteriori devait nécessairement obéir à l'a priori de l'espace et du temps pour nous apparaître.

En revanche, pour ce qui concerne les catégories, nous avons, d'un côté, du sensible, des perceptions spatio-temporelles, et, de l'autre, des concepts, qui viennent de l'entendement. Et il se pourrait donc fort bien qu'il n'y ait pas de rapport entre eux, et que les deux dimensions soient totalement hétérogènes, sans nulle harmonie qui vienne les relier. C'est le cas, par exemple, dans l'univers de Hume, où nous avons bien l'idée que tout a une cause, mais où les phénomènes peuvent se présenter en désordre et ne pas obéir à cette loi. Simple loi de l'esprit, nécessité de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pensée, elle ne rencontre aucune réalisation nécessaire dans l'univers des phénomènes se présentant aux sens. De même, bien que, pour nous, tout objet doive avoir une quantité pour être pensé, il se pourrait que des phénomènes non quantifiables se présentent dans l'expérience. S'il en était ainsi, nous serions par conséquent dans l'univers de Hume, et il serait possible que notre esprit se trouve un jour confronté à des phénomènes impensables. Pour ces diverses raisons, le problème de la « déduction transcendantale » est beaucoup plus difficile à résoudre que celui de l'Esthétique : il s'agit de montrer que nos concepts, bien que venant de l'esprit, bien qu'étant a priori, s'appliquent à des phénomènes qui, eux, ne viennent pas de l'entendement, mais de la sensibilité, et sont produits par l'affection de la chose en soi sur les formes a priori de l'espace et du temps.

Il faut savoir en outre qu'après la première édition de la Critique, Kant ne fut pas tout à fait satisfait de sa déduction, et que, de fait, il la recommença dans la seconde édition et déclara dans les Premiers principes métaphysiques de la science de la nature (trad. Gibelin, p. 16 sq.) qu'elle n'était pas parfaite — non sans ajouter toutefois que la validité de la Critique de la raison pure n'était pas atteinte par l'imperfection de ce passage. En effet, son but est de démontrer que les catégories n'ont de valeur que dans l'expérience, qu'en limitant leur usage aux phénomènes, et qu'elles n'en ont pas pour penser des objets métaphysiques — ce qui est effectivement prouvé de deux manières :

— par la Dialectique transcendantale, où l'on voit, en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

effet, que si l'on utilise les catégories hors de l'expérience, on s'enferme par exemple dans les antinomies ;

— par ce qui est clairement établi dans la « déduction », à savoir que les catégories sont simplement des règles de synthèse, des formes, et que par conséquent elles ne créent pas un objet : pour qu'il y ait connaissance, il faut que ces règles aient quelque chose à synthétiser, car elles ne sont que des formes vides, des pensées de la règle à laquelle l'objet doit obéir — et la pensée d'une règle ne crée pas un objet. Du fait même de leur caractère formel, il est donc évident que les catégories doivent avoir une matière à synthétiser pour qu'un objet soit pensé et connu. Il apparaîtra donc qu'elles ont besoin d'un quelque chose qui vienne de l'expérience, et qu'employées toutes seules elles ne peuvent créer que des objets fantômes, des objets métaphysiques, à savoir les illusions que déconstruit la Dialectique.

Ce qui cependant est obscur dans la « déduction » de 1781, et ce dont Kant n'est pas satisfait, ce n'est pas la preuve elle-même, mais c'est le « comment » de la preuve. On comprend fort bien que les catégories ne peuvent s'appliquer qu'à l'expérience, mais on ne voit pas comment l'entendement synthétise les phénomènes : les concepts a priori et les phénomènes sensibles étant absolument hétérogènes, les premiers étant créés et les seconds subis, comment, dès lors, peut se faire l'articulation des uns aux autres ? Or, il s'agit du problème scientifique par excellence : comment constitue-t-on des objets scientifiques à partir des perceptions ? Autrement dit, comment se fait l'articulation entre les phénomènes perçus

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et les catégories qui vont les transformer en objets scientifiques ? Pour Kant, la solution de ce problème du « comment », qui engage une théorie du fonctionnement de l'entendement, serait intéressante, mais elle n'est toutefois pas nécessaire au projet même de la Critique de la raison pure : elle ne serait, dit-il, que « méritoire ». En revanche, il était nécessaire de montrer que les catégories sont limitées à l'expérience, de façon à réprimer l'usage métaphysique (transcendant) des catégories.

## PLAN DE LA DÉDUCTION TRANSCENDANTALE DE LA PREMIÈRE ÉDITION

Dans la Préface de la première édition de la Critique (p. 9), Kant expose les deux problèmes de la « déduction transcendantale ».

— La déduction objective consiste à démontrer a priori la valeur objective des catégories, c'est-à-dire à démontrer que les catégories s'appliquent à l'expérience. Par exemple, il s'agit d'établir que le principe de causalité est valable pour le monde des phénomènes, et cela sans démonstration expérimentale. On répond bien ainsi à une question de droit : avons-nous le droit de penser que les catégories ont une valeur objective ?

— La déduction subjective se rapporte à l'entendement lui-même, et non plus à ses objets : comment le pouvoir de penser est-il possible ? Puisque penser c'est juger, c'est-à-dire synthétiser des perceptions, comment l'entendement s'y prend-il pour transformer ces perceptions diverses en objets scientifiques ? On répond cette fois à une question

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de fait : comment l'entendement transforme-t-il la perception en expérience objective ? La déduction subjective s'occupe ainsi du fonctionnement interne de l'entendement, ou du rapport entre l'entendement et la perception, entre le concept et l'intuition. Et Kant ajoute que, même si la déduction subjective n'entraîne pas la conviction — nous verrons pourquoi elle peut ne pas l'entraîner —, la déduction objective conserve néanmoins sa valeur.

Dans ce cadre général, le plan de la déduction, en 1781, est le suivant :

**1** Un chapitre introductif (p. 100 sq.) explique le nerf de l'ensemble de la preuve « Des principes d'une déduction transcendantale en général ».

**2** La déduction subjective est exposée dans le chapitre « Des principes a priori de la possibilité de l'expérience » (p. 107 sq.).

**3** La déduction objective commence à la page 129 : « Du rapport de l'entendement à des objets en général ».

**4** La liaison entre les deux déductions correspond au chapitre : « Idée sommaire de l'exactitude et de l'unique possibilité de cette déduction des concepts purs de l'entendement » (p. 144 sq.).

## PRINCIPE DE L'ENSEMBLE DE LA DÉDUCTION

L'introduction de la déduction présente ce sur quoi va reposer la preuve que les catégories ont une valeur

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

objective et servent à penser l'expérience de façon scientifique, bien que, puisqu'elles sont a priori, elles ne puissent venir de l'expérience.

Cette preuve se fait d'abord par élimination, selon le même raisonnement que dans la Lettre à Marcus Herz. Il y a en effet deux éventualités à envisager, pour expliquer l'objectivité de nos représentations :

— ou bien l'objet crée la représentation;

— ou bien la représentation crée l'objet.

Or, deux raisons rendent la première éventualité impossible. Tout d'abord, si un objet en soi créait la représentation, il n'y aurait pas de concept a priori, et les concepts viendraient de l'objet — alors qu'ils sont a priori, comme l'a montré la « déduction métaphysique ». En outre, s'ils venaient d'objets extérieurs, ces concepts n'auraient aucune validité universelle, et nous aurions alors la même difficulté que pour les phénomènes : rien ne prouverait qu'ils correspondent à la chose extérieure, comme rien ne prouve que la perception du rouge corresponde à une réalité extérieure.

La première hypothèse doit donc être éliminée : la validité des concepts a priori ne vient pas de ce qu'ils sont produits par un objet extérieur — sinon nous retomberions au niveau de la sensibilité, et les catégories ne seraient pas des concepts, mais des phénomènes, et rien ne prouverait qu'elles ressemblent à la chose en soi.

Dans la seconde éventualité, le concept crée l'objet — opération qui ne peut être accessible qu'à ce que Kant appelle un « entendement archétypique », qui appartient peut-être à Dieu, mais certainement pas à l'homme,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

incapable, en tant qu'être fini, de créer un objet par le seul acte de le penser.

Il reste alors à envisager une troisième possibilité, formellement proche de la deuxième, et qui consiste à dire que les concepts ne créent certes pas l'existence de l'objet, mais uniquement la forme de l'objectivité. Ainsi, les idées de substance et de causalité ne feront jamais exister une substance ni un événement causal, mais ces concepts vont créer la forme, c'est-à-dire la façon dont les phénomènes vont être assemblés pour que surgisse proprement un objet.

L'ensemble de cette preuve se divise en deux mouvements. La preuve va en effet passer de l'expérience réelle à l'expérience possible, puis redescendre à l'expérience réelle. Précisons les termes de ce parcours.

— L'expérience réelle est la perception des objets que nous pensons dans l'activité quotidienne.

— L'expérience possible, base de la preuve kantienne, est la définition des conditions qui doivent être remplies pour qu'il y ait expérience au sens scientifique du terme, pour que des objets soient pensés. Afin de déterminer ces conditions, il faut faire abstraction du contenu, quel qu'il soit, de l'expérience scientifique (la lumière, l'électricité, le mouvement, etc.), et ne retenir que les propriétés qui se retrouvent dans tous les objets scientifiques : bref, il faut pouvoir former un concept d'objet en général, dire à quelles conditions doit répondre un ensemble de propriétés pour être dites objectives. Or, pour être réputé scientifique, un objet doit se soumettre à certaines conditions : il ne sera pas constitué comme tel tant qu'on n'aura pas quantifié le phénomène, tant qu'on n'aura pas établi des rapports de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

causalité, tant qu'on n'aura pas établi les rapports d'action réciproque entre les divers aspects de ce phénomène, c'est-à-dire tant qu'il ne sera pas pensé selon les catégories. Une expérience d'objet ne sera donc possible que lorsque nous pourrons arriver à un concept d'objectivité en général, lorsque nous pourrons définir ce que la science doit tenir pour objectif. Il s'agit de définir ainsi l'objectivité des objets scientifiques, non pas celle du soufre, de l'influx nerveux ou de l'attraction universelle, mais l'objectivité de l'objet scientifique en général : l'ensemble des règles qui constituent cette objectivité correspond à ce que Kant appelle l'objet transcendantal = X.

L'objet transcendantal = X n'est rien d'autre que la légalité, la conformité aux catégories (Gesetzmässigkeit). Ce qui définit les structures générales de l'objectivité, ce sera ainsi le fait d'avoir une quantité, une qualité, une causalité et une modalité, de sorte qu'un phénomène sera constitué en objet scientifique lorsqu'on y aura trouvé ces rapports catégoriaux. Cela va de soi si l'on prend un exemple concret : un phénomène n'est scientifique, pour la science, qu'après avoir été quantifié, que lorsque l'on a identifié ses cause, qualité, etc., c'est-à-dire lorsqu'on l'a déterminé selon les catégories. Ce que dit clairement Kant : « Par conséquent, la valeur objective des catégories comme concepts a priori reposera sur ceci, que seules elles rendent possible l'expérience (quant à la forme de la pensée) » (p. 105).

Elles sont donc les conditions a priori de la possibilité de l'expérience, la preuve en étant d'ailleurs la « révolution copernicienne » : il faut montrer que l'objectivité, l'objet

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

transcendantal = X, est l'obéissance aux catégories — et c'est bien là ce qui fait problème, car on pourrait penser que les structures générales de l'objectivité sont définies d'un côté, et les catégories humaines de l'autre, sans que les catégories humaines rencontrent ce qui définit l'objectivité. Face à cette difficulté, la démarche de la philosophie dogmatique, naïve, pose un objet en soi, et se demande ensuite comment l'homme peut le penser : or, comment savoir ce qu'est l'objet en soi ? La « révolution copernicienne » part au contraire du point de vue inverse : elle consiste à se demander ce que l'entendement peut admettre comme objet, ce qui peut être objectif pour nous. Et la réponse est la suivante : seul ce qui répond à des règles universelles et nécessaires (les catégories), et non à des associations d'idées, est considéré comme objectif par l'entendement. Ne peut être considéré comme objectif que ce qui se soumet aux catégories, en d'autres termes : l'objet transcendantal = X.

En résumé, la première partie de la preuve montre que c'est à partir de la notion d'expérience possible que l'on peut remonter à l'idée selon laquelle, pour qu'il y ait expérience, il faut qu'il y ait des structures générales de l'objectivité — et celles-ci ne peuvent être rien d'autre que l'obéissance aux catégories transcendantales.

La deuxième partie de la preuve va consister à retourner à l'expérience réelle. L'objet transcendantal = X est défini comme devant posséder une quantité, une qualité, une causalité et une modalité, pour pouvoir être pensé comme objet par l'entendement. Cependant, rien ne nous dit que les phénomènes vont obéir aux structures générales de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'objectivité, rien ne nous dit que le rouge, le bleu, la lumière, l'odeur, tous les phénomènes vont se ranger sous ces structures. L'entendement, certes, ne reconnaît pas un objet comme universellement valable si on ne peut le quantifier, il n'y a pas d'objet scientifique sans mise en œuvre de la catégorie de quantité, et donc la quantité est définie comme une structure générale de l'objet scientifique — mais il est parfaitement possible que des sensations, des phénomènes non quantifiables se présentent. Comme rien a priori ne prouve que les phénomènes se rangent sous les structures de l'objectivité, indispensables pour qu'il y ait un objet pour nous, la deuxième partie de la preuve consiste à montrer que l'expérience réelle se range sous les conditions de l'expérience possible.

La première partie présentait les conditions qui rendent l'expérience possible, les conditions pour qu'un objet scientifique soit pensé par l'entendement : la seconde doit prouver que l'expérience réelle obéit à l'expérience possible, et que tous les phénomènes que nous percevons sont quantifiés, qu'ils ont une cause, etc. Le nerf de la preuve va donc consister à dire que ce qui vaut pour l'expérience possible, vaut aussi pour les objets de l'expérience — ce qu'exprime la phrase célèbre : « Les conditions de possibilité de l'expérience sont aussi les conditions des objets de l'expérience ».

On touche ici le nœud de la difficulté, car nous pourrions très bien dire ce qui pour nous est nécessaire pour qu'il y ait un objet universellement valable, et les phénomènes pourraient très bien, de leur côté, ne pas se ranger pourtant sous ces structures : rien ne prouve que ces structures

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

générales de l'objectivité subsument tous les phénomènes perçus. Par conséquent, il faut montrer que les catégories vont pouvoir s'appliquer à tous les phénomènes perçus — et c'est ce que va s'attacher à démontrer la déduction subjective.

## LA DÉDUCTION SUBJECTIVE

Il faut montrer, dans la déduction subjective, comment l'entendement effectue la synthèse de l'espace et du temps purs, c'est-à-dire de l'intuition a priori : il s'agit de la théorie d'une faculté intermédiaire, à savoir l'imagination transcendantale.

L'imagination transcendantale, c'est au fond le temps déterminé par les catégories, ou les catégories s'appliquant au temps pur. On verra pourquoi l'espace n'intervient pas ici, mais en tout cas on reste en effet à l'intérieur du sujet humain, puisque le temps est une forme a priori de la sensibilité, et que les concepts sont des formes a priori de l'entendement : c'est pourquoi les catégories doivent prendre comme matière de leur synthèse le temps pur.

L'idée de causalité en général, par exemple, signifie n'importe quel type de production de A par B, mais, temporalisée, elle devient la succession nécessaire d'un événement. De même, la notion de quantité, une fois temporalisée, devient le nombre. Si l'imagination peut faire la synthèse des aspects du temps, des instants, par les catégories, on doit pouvoir montrer que l'entendement peut s'appliquer au temps, le synthétiser, ou le penser, et on pourra passer du temps perçu au temps scientifique. En

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fait, tout va donc consister dans l'analyse des rapports entre la raison et le temps.

On voit pourquoi il s'agit d'une déduction subjective, et qu'elle ne sera pas parfaitement claire car on peut simplement montrer que l'homme peut penser le temps, que les catégories peuvent synthétiser les instants — sans pouvoir toutefois aller au-delà d'une simple description. Faculté mystérieuse, l'imagination transcendantale fait que les catégories se temporalisent, que les concepts a priori synthétisent l'intuition a priori, à savoir le temps. Mais on reste au sein des facultés humaines : il s'agit d'un rapport entre l'a priori intellectuel — les catégories — et l'a priori sensible — le temps —, aucune affection par l'extérieur n'étant prise en considération.

Si cette déduction subjective réussit, et que l'on montre comment et pourquoi l'entendement parvient à synthétiser les instants du temps selon une règle — et non par hasard —, on pourra alors passer à la déduction objective en vertu de l'évidence selon laquelle ce qui vaut pour les formes du phénomène vaut pour leur contenu. En effet, si des règles de synthèse sont valables pour le temps, elles seront valables pour tous les phénomènes, en tant qu'ils sont temporels.

Raisonnement qui, on peut maintenant le comprendre, concerne le temps à l'exclusion de l'espace, parce que certains phénomènes ne sont pas spatiaux, mais psychiques : comme, au moins en droit, il doit y avoir une science pour tous les phénomènes, il doit y avoir une science psychologique. Si certains phénomènes échappent à la spatialité, ils n'échappent pas pour autant, du moins en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

droit, à la science, et c'est pourquoi on prendra ici le temps comme forme de tous les phénomènes.

Donc, répétons-le, si la déduction subjective réussit à montrer que les catégories peuvent s'appliquer au temps à l'intérieur du sujet lui-même, ou qu'elles peuvent effectuer la synthèse des moments du temps, elles s'appliqueront par conséquent au contenu du temps, aux phénomènes en tant qu'ils sont temporels. Par suite, les catégories de l'expérience possible, qui définissent les structures générales de l'objectivité, vont subsumer l'expérience réelle, et tous les phénomènes, en tant qu'ils sont temporels, se rangeront sous ces catégories. Il en résultera, que tous les phénomènes pourront être quantifiés, qualifiés, que l'on pourra leur trouver une cause, et ils se rangeront sous les règles de l'objectivité en général.

Cette déduction subjective est constituée par le texte célèbre des « trois synthèses » (p. 107 sq.), où Kant veut montrer que l'expérience ne serait pas possible si l'entendement ne fonctionnait pas d'une certaine façon. Une synthèse est « l'acte d'ajouter diverses représentations et d'en comprendre la diversité dans une connaissance » — « comprendre » s'entendant ici au sens étymologique de « prendre ensemble », dans un seul acte de conscience. Cette synthèse englobe, d'une part, les synthèses de l'imagination empirique, l'association d'idées des empiristes, et, d'autre part, les synthèses qui ont lieu dans l'imagination pure.

L'imagination empirique, ou « reproductrice », se distingue de l'imagination pure, « transcendantale » ou encore « productrice », en fonction des règles d'association.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Les premières sont contingentes et peuvent associer n'importe quelles idées selon le hasard des rencontres, alors que dans l'imagination pure les règles de liaison sont toujours les mêmes : ce sont celles qui vont permettre de se représenter un objet et de distinguer une association subjective d'une association objective. De plus, l'imagination pure synthétise le temps lui-même, et non pas directement son contenu : c'est pourquoi elle ne peut jamais être saisie à l'état isolé, car en associant deux moments du temps, on associe par là même leur contenu, et on tombe dans une représentation empirique ; par conséquent, elle ne peut être que déduite, ou supposée, et il faudra montrer qu'il y a des règles qui déterminent le temps a priori.

Kant emploiera deux exemples, dans la Critique de la raison pure, pour expliquer qu'une règle qui détermine le temps n'est pas subjective, mais objective, le temps étant subjectivement déterminé comme une succession de moments. Si l'on considère la perception d'une maison et la perception d'un bateau le long d'une rivière, dans les deux cas, les sensations arrivent successivement, et quand on perçoit une maison d'une certaine ampleur ou un paysage, on ne les perçoit pas dans leur totalité, mais à travers une série d'impressions, cela indifféremment de droite à gauche et de haut en bas. Le bateau qui descend la rivière, comme la maison, sont appréhendés successivement, et s'il n'existait que l'association des idées, il n'y aurait aucun moyen de distinguer ces deux successions. Or, en vertu d'une règle de l'imagination pure, la succession présente dans la perception du bateau est objective : l'aval vient après l'amont, alors que la droite et la gauche d'une maison sont deux parties qui existent simultanément, bien qu'étant

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

perçues aussi l'une après l'autre. On sort en fait du temps tel qu'il est donné à la perception comme succession, pour le déterminer selon des règles : l'imagination pure va penser la succession, soit comme succession objective, soit comme simultanéité, et elle détermine le temps selon ces règles.

A partir de ce texte, l'imagination se trouve donc introduite parmi les facultés aux côtés de l'entendement et de la sensibilité, et les commentateurs vont s'interroger sur le degré d'autonomie de cette nouvelle faculté — on verra sur ce point, ultérieurement, l'interprétation de Hegel et celle de Heidegger. Repérons d'abord tous les éléments en présence :

- l'intuition, la perception ;
- l'imagination (l'action des catégories sur le temps) ;
- l'entendement, avec ses catégories ;
- et, au sommet l' « unité originairement synthétique de l'aperception », cette aperception qui constitue le sujet transcendantal, en un sens très différent du sujet cartésien.

Il faut supposer cette dernière instance, parce qu'il est nécessaire qu'il y ait une unité de la conscience pour que l'expérience soit possible. Il ne s'agit pas d'une unité de la conscience empirique, consistant à se percevoir comme étant toujours soi-même : le sujet transcendantal ne doit être rien d'autre que l'application des catégories, il signifie donc l'unité de la méthode de constitution de l'objet. Le sujet transcendantal est le sujet de la science, et doit être identique dans chaque individu, en ce sens que tout sujet doit avoir la même façon de poser l'objet. Pour Kant,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'exigence de l'unité de la conscience ne renvoie donc pas du tout à l'idée d'une substance comme le cogito cartésien, ni à celle d'un sentiment psychologique qui resterait identique, mais il s'agit simplement de l'identité de la pratique par laquelle on distingue le subjectif de l'objectif. Puisqu'au cours des perceptions, certaines sont posées comme subjectives et d'autres comme objectives, il est bien clair que si chaque individu avait sa façon à lui de poser ce qu'il entend par objet, et possédait en outre divers critères de l'objectivité, il n'y aurait pas d'expérience possible. Tel est donc ce que signifie l'unité originairement synthétique de l'aperception : non pas un sentiment psychologique, mais l'exigence d'une pratique identique pour la définition de l'objectivité.

Remarque préalable à l'étude de la première des trois synthèses : le temps est la condition de tous les phénomènes, et c'est pourquoi le problème est celui du rapport de l'entendement au temps ; pour devenir conscient, un concept devra être temporalisé. La conscience ne saisit jamais les catégories en tant que telles, elles sont des cases vides, mais qui, à l'instant où on se les représente, sont représentées dans le temps, puisqu'on ne prend conscience de quelque chose que dans le temps. Le temps est donc le lieu de la réunion entre les perceptions extérieures et les concepts, qui n'apparaissent conscients qu'en devenant temporels, qu'en étant représentés dans le temps. A défaut, ils échappent à la conscience, comme c'est le cas aussi pour le sujet transcendantal, qui ne peut apparaître que par sa réflexion dans le temps. Voilà pourquoi le problème va être centré sur le temps, voilà pourquoi l'imagination transcendantale est le concept

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

appliqué au temps et non pas à l'espace.

## LA SYNTHÈSE DE L'APPRÉHENSION DANS L'INTUITION

La première synthèse est la plus difficile à expliquer. Le donné seul ne suffit pas : il faut une synthèse de l'entendement pour se représenter le divers comme tel. Le divers est donné, puisqu'il est le contenu de la sensation, et il est continu, puisque que le temps et l'espace sont donnés de façon continue. Pourquoi, dans ces conditions, a-t-on besoin d'un acte supplémentaire de l'esprit pour saisir ce déroulement continu, pour parvenir, dit Kant (p. 112), à « la compréhension (Zusammennehmung) de ce déroulement » ?

Deux solutions sont possibles :

— ou bien Kant se contredit par rapport à l'Esthétique transcendantale, où la continuité du temps était originelle, alors que, dans l'Analytique transcendantale, elle deviendrait un acte de l'entendement ;

— ou bien le temps est vraiment continu et par conséquent son contenu l'est aussi.

La première éventualité est peu probable, et la seconde est cela même qui rend impossible la constitution d'une chose au niveau de l'Esthétique transcendantale. En effet, si tout est continu, si l'instant du temps n'est pas une unité, mais une limite, les sensations passent alors les unes dans les autres sans aucune rupture, de sorte qu'il faut constituer la chose à partir du divers. Dès qu'il y a continuité totale, le divers ne peut pas être perçu comme divers, car tout passe

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

insensiblement d'un degré à un autre et d'une sensation à l'autre. On ne peut pas saisir la diversité des choses, ni même la diversité des sensations, si le lieu où elle se donne — le temps et l'espace — n'est pas constitué d'unités, mais d'infiniment petits passant l'un dans l'autre de façon continue. Quand bien même on supposerait un divers originaire donné, il ne serait pas perçu comme tel en vertu de la continuité de l'espace et du temps, et c'est pourquoi il faudra constituer des unités pour que la chose apparaisse.

La constitution de la chose est liée à la constitution du présent, lequel se définit toujours comme une synthèse d'instants et non comme un instant unique. Par l'instant t, la science définit une unité de temps considérée comme l'unité d'où découle la diversité, mais cet instant t est déjà un rassemblement d'instants plus petits. De même, dès que nous percevons une chose, nous rassemblons des données successives, et les posons ensemble comme coprésentes (sinon la sensation la plus simple serait une série de chocs successifs). La couleur rouge résulte ainsi d'une sommation de sensations à chaque instant, car le temps est absolument continu. Si on pose une présence de la chose ou de la qualité dans la perception, c'est que l'esprit pose ensemble les divers contenus d'instants donnés successivement.

Cette synthèse consiste à poser la chose ou une coprésence dans l'espace à partir d'une succession dans le temps. La moindre perception étant l'addition d'une série de perceptions plus petites, la constitution de la chose n'est possible que par celle du présent. Dans la continuité du temps, l'esprit rassemble plusieurs instants pour constituer la présence à la conscience. La synthèse réunit le divers du

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

contenu et le divers du temps — le divers du contenu ne peut être rassemblé qu'en rassemblant le divers du temps —, pour en faire une unité qui donnera le présent.

Bref, il faut comprendre que toute intuition contient en soi un divers, qui ne serait pas perçu comme tel si on ne le ramenait pas à l'unité. Sans les synthèses qui rassemblent certains éléments continus pour former des perceptions, on ne percevrait qu'un écoulement continu où rien ne serait distingué, et la chose ne parviendrait pas à se constituer comme présence, comme un ensemble de propriétés, à partir de cet infini déroulement des sensations. En définitive, la continuité du temps scientifique est produite à partir des discontinuités constituées par cette synthèse, et ce qu'établissait l'Esthétique transcendantale relativement à la continuité originelle n'est donc pas remis en cause par la synthèse de l'appréhension : c'est au contraire cette continuité originelle qui ne permet pas la constitution de la présence nécessaire à la chose. Le présent est l'ensemble des qualités contenues dans le temps qui forment une chose, bien que ses qualités soient données dans une succession absolument continue et sans transition : ce qui fait le présent fait donc la chose.

En résumé, et c'est là le lien entre l'imagination empirique et l'imagination transcendantale : la synthèse du contenu n'est possible que par la synthèse du temps. Autrement dit, le fait de rassembler plusieurs propriétés de façon à former une chose (en sortant ainsi de l'écoulement indéfinissable) dépend de l'intuition pure qui les contient, c'est-à-dire du fait que certains instants vont être rassemblés pour constituer le présent et aussi, par là même,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le contenu du présent : la chose de la perception. Si l'on se référait au simple donné, cette dernière ne pourrait jamais apparaître au milieu de la confusion des sensations passant insensiblement l'une dans l'autre.

## LA SYNTHÈSE DE LA REPRODUCTION DANS L'IMAGINATION

Toute la démonstration va consister à montrer que la première synthèse suppose la deuxième, car pour constituer la chose présente, il faut que les données passées soient remémorées et reliées au présent : dans les Leçons sur la conscience interne du temps, c'est ce que Husserl appelle la « rétention ». Associer une donnée présente à une donnée absente qui vient de disparaître est un acte de l'imagination. Kant donne l'exemple de la ligne tracée à l'infini, que l'on ne peut appréhender qu'en se souvenant des moments précédents. La définition mathématique de la ligne droite n'est donc possible qu'en fonction d'un acte d'imagination : poser tous les instants comme présents, ramener le passé à la présence. L'appréhension suppose toujours l'imagination, c'est-à-dire le rappel et l'association du passé au présent, car, le temps se divisant en une série d'infiniment petits, le présent n'existerait pas, sans cette association, et on ne pourrait poser aucune chose.

Jusqu'ici, on ne sait pas encore si cette reproduction dans l'imagination est empirique ou transcendantale. Kant va en fait montrer qu'il faut que cette reproduction obéisse à des règles et ne soit pas simplement empirique. En effet, si l'appréhension suppose la rétention des sensations

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

passées pour les associer au présent de façon à former la présence de la chose, on ne peut pas associer n'importe quelles sensations passées avec le présent — sinon, on n'aurait jamais d'objets, car chacun aurait des objets différents.

L'empirisme est ici visé, qui défend l'idée d'une association arbitraire de la sensation à l'objet : tout le monde peut associer ses propres sensations présentes à n'importe quelles sensations passées, et chacun aura ainsi des objets différents. On pourra aussi bien associer à une sensation de douleur la perception d'une couleur au lieu de l'objet qui produit cette sensation. Pour pouvoir former réellement des objets, il est donc nécessaire, contre l'empirisme, que l'association obéisse à certaines règles — ce pourquoi l'imagination empirique suppose par conséquent l'imagination transcendantale, laquelle correspond à une imagination fonctionnant selon des règles qui excluent que l'on associe des instants présents à n'importe quels instants passés. C'est particulièrement évident pour la notion de causalité : si l'on veut soutenir qu'un objet est cause d'un autre, il ne faudra pas associer à l'impression présente n'importe quelle impression passée en disant qu'elle est la cause de la présente.

Cette synthèse de l'imagination va donc produire le passé objectif, dans la mesure où il est impliqué dans la constitution du présent : le fait qu'une chose puisse apparaître dans la coprésence de ses manifestations implique une rétention du passé, c'est-à-dire ce que Kant appelle une reproduction dans l'imagination.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

## LA SYNTHÈSE DE LA RECOGNITION DANS LE CONCEPT

Il faut montrer maintenant que cette reproduction dans l'imagination suppose elle-même des concepts et donc des catégories.

Le rapport entre la première et la deuxième synthèse n'est pas le même qu'entre la deuxième et la troisième. La première suppose la deuxième de façon psychologique : on ne pourrait pas synthétiser les instants si l'on oubliait au fur et à mesure le passé. Le rapport entre la deuxième et la troisième répond en revanche à une nécessité logique : la façon dont l'imagination réunit le présent et le passé pour constituer l'objet, soit la deuxième synthèse, n'est valable universellement qu'à la condition d'obéir à des règles elles-mêmes universelles et nécessaires, c'est-à-dire à des concepts. Les catégories ne sont en effet rien d'autre que des méthodes pour construire les phénomènes : le concept de triangle signifie la façon dont on contruit le triangle.

Une double condition est requise, en ce sens, pour que se constitue l'unité de l'objet :

— l'imagination doit associer selon des règles, et non pas n'importe comment ;.

— de plus, elle doit toujours associer les sensations de la même façon : sinon, ce qui apparaît comme objet à un moment donné ne serait plus objet à un autre moment ni pour une autre personne.

Aussi, pour que l'association se fasse selon des règles universelles et nécessaires, il faut supposer l'unité originairement synthétique de l'aperception, c'est-à-dire :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

- l'unité d'une règle de synthèse, ce qui est la définition même du concept, de façon que les sensations soient toujours associées par les mêmes lois ;
- l'unité de la conscience qui effectue cette synthèse, puisque, sinon, l'objet ne serait jamais constitué de la même façon et l'expérience ne serait pas possible.

On arrive ainsi au sujet transcendantal ou sujet de la science, qui n'est pas autre chose que le sujet empirique, c'est-à-dire tout homme, mais qui n'est pas un donné. En tant que tel, il ne correspond en effet à aucun sentiment psychologique : il correspond bien plutôt à une pratique par laquelle le sujet pose l'objet, distingue le subjectif de l'objectif.

Ainsi parvient-on à un rapprochement entre concept et conscience, puisque le concept, comme unité d'une règle. est lié à la conscience, qui doit être une dans toutes ses pratiques. Kant le note (p. 116) : « Le mot concept pouvait déjà par lui-même nous conduire à cette remarque ». La conscience est l'ensemble des structures catégoriales, dans laquelle le concept n'est rien d'autre que l'acte de la conscience. La conscience n'est pas une substance, elle est simplement l'acte de réunir selon des règles, elle est l'acte qui définit le concept et qu'exprime le terme même de Begriff (de begreifen, qui signifie « saisir », ou « comprendre » au sens de réunir dans une unité).

C'est là un profond renversement dans l'histoire de la philosophie. Jusqu'ici, le concept était conçu comme une réalité dans un esprit tenu pour différent de lui. A partir de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Kant, il devient l'activité même de synthèse, l'activité du sujet, étant entendu que le sujet n'est rien d'autre que cette activité de synthèse. On retrouvera chez Hegel cette identité entre concept et esprit, à la faveur de laquelle le Begriff désigne la raison elle-même, et non pas une représentation parmi d'autres au sein de la raison.

Donc la première synthèse constituait le présent; la seconde constituait le passé retenu à l'intérieur du présent; la troisième constitue l'avenir comme déjà contenu dans le présent, puisque les règles qui synthétisent la chose dans sa présence étant toujours identiques, elles instituent l'avenir comme dimension de la reproduction indéfinie de l'objectivité.

Les trois synthèses se supposent l'une l'autre et vont nous mener au point central de la déduction transcendantale, à savoir l'unité originairement synthétique de l'aperception, puisque l'activité conceptuelle de la conscience doit rester identique pour chacun de ses concepts. S'il y avait contradiction, par exemple, entre la causalité et la quantité, aucun objet scientifique ne pourrait apparaître. Ici, l'unité de la conscience est différente du cogito cartésien : c'est l'unité d'une méthode de constitution de l'objet, dans la mise en œuvre des catégories.

Par là même, nous définissons le corrélat de l'unité originairement synthétique de l'aperception, à savoir l'objet transcendantal = X, autrement dit l'objectivité en général, ce qui sera lié par les concepts d'une façon toujours identique, dans l'unité de la conscience scientifique. Kant le dit (p. 122) : L'objet transcendantal = X « est ce qui peut procurer à tous nos concepts empiriques en général un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rapport à un objet, c'est-à-dire une réalité objective. »

Pour qu'il y ait réalité objective, c'est-à-dire pour qu'une chose puisse être posée dans sa présence, pour qu'on puisse distinguer les associations objectives des associations subjectives qui se produisent dans l'esprit, il faudra que ces associations soient faites en fonction des règles du sujet transcendantal, qui définissent l'objet transcendantal = X.

Le passage consacré à l'objet transcendantal = X (pp. 121-123) fait la transition entre la déduction subjective et la déduction objective. La première devait montrer comment l'entendement doit fonctionner pour qu'il y ait expérience, pour pouvoir poser des objets, mais à son terme on est déjà au niveau de la déduction objective, puisque l'objectivité est déjà définie, comme consistant à ramener tous les phénomènes aux structures définies par l'objet transcendantal = X.

Soulignons enfin qu'il faut lire l'ensemble de ce texte comme une critique de Hume. Pour les empiristes, l'homme parvient à une conscience des objets par association de diverses représentations ou sensations, qui s'effectuent à partir d'habitudes, en fonction des principes de la nature humaine. Kant veut démontrer que de telles associations ne donneraient lieu à aucun objet, que, si l'on ne supposait pas l'unité originairement synthétique de l'aperception, c'est-à-dire une pratique de constitution de l'objet identique et universelle, chacun posséderait des structures de l'objectivité absolument différentes, et nommerait objet ses propres associations. Kant s'efforce ainsi, non pas de réintroduire le sujet cartésien, mais l'unité du sujet de la science comme unité d'une pratique de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

construction de l'objet.

## LA DÉDUCTION OBJECTIVE

Elle n'a pas pour but de décrire les intermédiaires par lesquels l'entendement synthétise le divers, son fonctionnement, mais de démontrer que les objets de l'expérience se conforment a priori aux concepts de l'entendement pur, aux catégories. La preuve n'est pas évidente : on peut tout à fait dire que les catégories définissent la forme de l'objectivité, l'objet transcendantal = X, sans que cela ait une quelconque incidence sur les sensations. A priori, il n'y a aucune raison pour que l'expérience réelle, les phénomènes, les perceptions se conforment à ce qui correspond pour nous à l'objectivité. Si l'objectivité est, par exemple, le quantifiable en vertu des catégories de quantité, rien ne prouve que tous les phénomènes se laissent quantifier — et c'est pourquoi il faut prouver, non seulement que tous les phénomènes se conforment aux structures qui définissent l'objectivité en général, mais aussi que cela se produit a priori.

La preuve consiste en deux démonstrations : de haut en bas pour la première, qui part du sujet transcendantal et va vers la perception, et de bas en haut pour la seconde, qui, à partir de la perception, remonte à l'unité originairement synthétique de l'aperception. C'est ce à quoi s'attache la troisième section (p. 129 sq.) : « Du rapport de l'entendement à des objets en général ».

Considérons d'abord la première démonstration, qui s'effectue en trois temps.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

— On part de l'unité pour démontrer que les phénomènes, les sensations doivent nécessairement se ranger sous les concepts de cette conscience. On vient de voir, dans la déduction subjective, qu'il faut supposer l'unité du sujet transcendantal, c'est-à-dire la pratique par laquelle nous constituons l'objectivité, pour pouvoir opérer ces distinctions entre l'objectif et le subjectif qui permettent la science : il faut supposer l'unité de la conscience dans la pratique scientifique afin que l'objectivité ne varie pas selon les sujets, car l'expérience est une ou n'est pas.

— Or, de cette unité découle la synthèse de l'imagination. En effet, le sujet transcendantal comme principe ne devient une pratique, consciente, qu'en se temporalisant — sinon, son action n'apparaîtrait pas dans le champ des phénomènes. Tous les phénomènes étant dans le temps, il ne servirait à rien de disposer d'une activité une de synthèse si elle ne pouvait jamais s'actualiser. Mais s'actualiser revient à se temporaliser en entrant dans le champ des phénomènes et des représentations internes, ce qui donne lieu à la deuxième instance : l'imagination transcendantale. Pour que cette unité originairement synthétique de l'aperception puisse prendre conscience d'elle-même, il lui faut agir sur le temps, le déterminer, puisque tout phénomène conscient est temporel.

— Mais cette unité originairement synthétique ne peut être rien d'autre que l'ensemble des règles de l'entendement, c'est-à-dire les catégories. Il s'ensuit que tous les phénomènes, en tant qu'ils sont temporels (perçus) obéissent a priori aux catégories de l'entendement.

Dans la seconde démonstration, on prend comme point

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de départ la synthèse subjective.

- Pour percevoir, il faut appréhender, saisir ensemble le divers ; bref, il faut par conséquent une reproduction dans l'imagination.
- Mais cette reproduction par association n'aurait aucune nécessité si elle n'obéissait pas à des règles toujours identiques : la reproduction ne construirait jamais d'objet si l'association était différente selon les sujets et selon les moments. Donc cette association doit être effectuée en quelque sorte sous le contrôle de l'unité de la conscience.
- Cependant, cette unité de la conscience n'est pas un sentiment spécial : elle n'est rien d'autre que l'application des catégories, l'ensemble des structures définies par les catégories.

On parvient à la même conclusion : les objets ne peuvent être appréhendés, perçus comme coprésence de propriétés, que par leur obéissance aux catégories de l'entendement. Les phénomènes ne pourraient même pas être perçus, appréhendés comme une unité — ou encore on ne pourrait rien percevoir, si cette perception elle-même n'obéissait pas aux catégories de l'entendement. On peut donc dire qu'a priori les phénomènes se laissent penser par les catégories de l'entendement.

## LA DÉDUCTION COMME CRITIQUE DE L'EMPIRISME

Faisons le bilan de la déduction. Le problème était de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

montrer que les phénomènes se rangent sous les catégories. Kant, avant la déduction, avait déjà défini l'objectivité, non à partir de l'en-soi, mais à partir de ce que le sujet de la science admet comme objectif (« révolution copernicienne ») : pour autant, rien n'impliquait que tous les phénomènes dussent se conformer à ce que nous nommons objectif. Prenant en charge cette exigence supplémentaire, qui va au-delà de la « révolution copernicienne », la déduction aboutit à démontrer que les phénomènes ne peuvent apparaître comme objets qu'en se conformant aux catégories. L'espace et le temps leur donnent bien une forme, mais, comme nous l'avons vu, cette forme n'est pas la choséité, puisqu'elle est un continuum, où rien n'est découpé qui puisse définir une chose.

Le nerf de la démonstration qu'on a restituée tient en fait à la manière dont les termes reposent sur la relation et non la relation sur les termes. En effet, la difficulté de tout empirisme — qu'il s'agisse de celui de Hume ou d'ailleurs du positivisme logique de Wittgenstein — est de saisir comment des relations vont s'appliquer à des termes qui leur sont extérieurs. La déduction transcendantale commence par aborder le problème de la même manière : pourquoi les catégories s'appliqueraient-elles aux phénomènes, puisque ceux-ci viennent de l'action de la chose en soi sur les sens ? La démonstration kantienne tente cependant de sortir de la dualité termes-relation en montrant que la relation, c'est-à-dire la catégorie, constitue les termes : de fait, si la catégorie les constitue, il n'y a plus de problème pour savoir comment ils se laissent synthétiser par elle.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Tout repose en réalité sur la synthèse de l'appréhension : sans une synthèse effectuée par les catégories, il n'y aurait pas d'objet, mais un continuum spatio-temporel. L'objet, le terme de la relation est lui-même déjà constitué par la règle de synthèse. Il faut voir que, si l'on pose d'abord les termes, et ensuite la question de savoir comment les synthétiser, on ne comprendra jamais la raison pour laquelle cette synthèse s'applique aux termes ; la critique kantienne de Hume consiste précisément à dénoncer cet inévitable échec. En effet, on ne peut répondre à cette question en allant, comme les empiristes, des termes à la relation, à moins de supposer une harmonie préétablie, un Dieu qui soit aussi la cause de ce que les objets se laissent penser par nos relations. A défaut d'une telle supposition, on peut tout à fait concevoir des phénomènes qui ne se laissent pas penser : des choses qui apparaissent et disparaissent, des hallucinations, des fantômes qui ne se laissent jamais ranger sous des catégories. Il pourrait ainsi y avoir des termes qui, venant de la sensibilité, ne se laissent pas synthétiser, puisqu'ils sont extérieurs aux relations de l'entendement. Bref, l'empirisme considère que les relations et les termes sont extérieurs, et aboutit de ce fait à un problème insoluble.

La déduction transcendantale sort de l'impasse en considérant que les termes eux-mêmes ne pourraient pas être perçus sans la synthèse. Autrement dit : la synthèse qui constitue les objets scientifiques porte sur plusieurs objets perçus, et elle est la même que celle qui constitue les objets perçus, car, sans elle, aucune chose ne pourrait devenir consciente et on aurait un continuum spatio-temporel sans diversité. Si la relation commande la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

perception des termes, tout objet doit nécessairement se laisser synthétiser et obéir aux catégories pour pouvoir être perçu. Dans la formulation kantienne, cela signifie que les conditions de possibilité de l'expérience sont aussi celles des objets de l'expérience. En effet, les conditions qui rendent l'expérience possible correspondent à ce qui fait l'objectivité de l'objet, à l'objet transcendantal = X. Pour qu'un objet soit considéré comme tel, il doit posséder certaines caractéristiques de quantité, de causalité, etc. Or, ces conditions sont aussi celles de l'expérience réelle : les objets que l'on perçoit vont se ranger sous les conditions de l'objectivité définies par le sujet. Tout repose ainsi sur le fait que les termes sont perçus par la relation qui les constitue, sur le fait que la conscience ou la perception n'est qu'une synthèse.

La déduction objective constitue donc, sous ce rapport, une réponse à Hume, qui considère l'objet comme une association de représentations. Dans la vision empiriste des choses, la rose, comme objet, est le résultat d'une somme de représentations liées à la couleur, l'odeur, la forme de la rose. Il existe d'abord des représentations que l'on associe ensuite dans l'imagination en fonction des règles de ressemblance, de contiguïté, de causalité ou d'accompagnement permanent. Or, pour Kant, admettre la description de Hume revient à recourir à la théologie : de même que le dogmatisme théologique avait entraîné le scepticisme, ce dernier réintroduit la théologie.

A supposer que l'homme ait la faculté d'associer par ressemblance, si aucun des objets présents dans la nature ne se ressemblaient, ou, à l'inverse, si tous les phénomènes

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

se ressemblaient, cette faculté serait inutile. De même, nous avons la capacité d'associer par concomitance, c'est-à-dire d'établir une relation de cause à effet entre deux phénomènes parce qu'ils sont toujours perçus ensemble — mais si aucun phénomène ne se produisait jamais avec un autre, si A était tantôt relié à B, tantôt à C ou à D, cette capacité ne servirait à rien, car il n'y aurait jamais d'objet. L'empirisme de Hume ne fonctionnerait en fait qu'à condition de supposer une harmonie préétablie entre nos règles d'association et les phénomènes. La question de savoir comment les phénomènes se laissent associer par nos règles d'association est donc élucidée par une réponse de type théologique, ou bien elle reste sans réponse, comme c'est le cas chez Hume.

Au contraire, chez Kant, les termes ne peuvent apparaître que parce qu'ils sont déjà des synthèses, pour cette simple raison que la conscience est une faculté de synthèse — ce qui fait que, pour apparaître ou être conscients, ils doivent être soumis aux relations.

En résumé, la preuve se décompose en trois moment :

- les relations précèdent les termes ;
- la conscience est synthèse ;
- tous les phénomènes en tant qu'ils apparaissent sont soumis au temps. Or, les catégories, en tant qu'elles s'actualisent, deviennent conscientes, donc se temporalisent, puisque rien ne peut apparaître hors du temps. Par suite, le temps se trouvant déterminé par les catégories, tous les phénomènes en tant que temporels obéissent aux catégories.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Nous obtenons ainsi les premières lois de la nature : « L'entendement n'est pas seulement le pouvoir de se faire des règles par la comparaison des phénomènes, il est lui-même une législation pour la nature » (p. 142). La loi de la nature est ce que définit l'objet transcendantal = X. On ne peut penser l'objectivité scientifique que s'il y a par exemple causalité, et la nature est constituée par des phénomènes quantitatifs qui obéiront à la causalité. La nature est donc soumise aux règles de l'entendement : il y a, dans ce sens, une identité entre les lois de la nature et les principes de l'entendement, parce que la nature est l'ensemble des phénomènes, lesquels doivent déjà obéir à cette règle pour être perçus. S'il y avait des phénomènes non quantitatifs et non soumis à la causalité, ou bien ils ne serait pas perçus, ou bien ils le seraient au même titre que des hallucinations, c'est-à-dire sans l'indice de réalité qui les affecte.

## LA SIGNIFICATION DE L'IMAGINATION TRANSCENDANTALE

L'imagination transcendantale correspond aux catégories temporalisées. Si les catégories veulent synthétiser le divers, les sensations, elles doivent nécessairement commencer par synthétiser la forme de ces représentations, c'est-à-dire le temps. Ce qui, déjà, rend nécessaire l'imagination transcendantale : les catégories ne peuvent synthétiser la matière du phénomène qu'en synthétisant d'abord le temps, qui est la forme interne et externe de toute représentation. Ainsi est-on en présence d'une faculté charnière, qui est pure et porte sur deux a

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

priori : le temps et les catégories.

Qu'en est-il toutefois d'une telle faculté charnière ? Deux interprétations vont essayer de faire de l'imagination la faculté fondamentale : celles que développent Hegel et Heidegger.

## L'INTERPRÉTATION HÉGÉLIENNE DE L'IMAGINATION

Le schéma général de la critique hégélienne du kantisme est centré pour l'essentiel sur le dualisme sujet-objet, en-soi-phénomène, forme-matière, qui aboutit selon Hegel à un univers déchiré et à une conscience malheureuse. Toute la difficulté du kantisme proviendrait en fait de la distinction entre un concept tenu, selon la formule célèbre, pour être par lui-même « vide », et pour constituer une règle de synthèse privée de contenu, et d'autre part une intuition « aveugle » qui fournit le contenu. Cette dualité conduit Kant à refuser la métaphysique : l'homme n'ayant de l'Absolu qu'un concept sans intuition, toute connaissance de l'Absolu est impossible. Or, le but de Hegel étant de rétablir cette connaissance, il doit, pour y parvenir, supprimer la dualité qui l'interdit.

Hegel va en effet se fonder sur la définition kantienne de l'imagination pure comme pouvoir fondamental de l'âme humaine, pour reprocher à Kant d'avoir d'abord trouvé le bon principe, puis de l'avoir perdu au cours de sa démonstration en brisant son unicité. La nature de sa critique est donc tout à fait différente de celle qu'il adresse aux autres philosophes : chacun de ceux-ci représente un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

moment du Vrai, tous ont vu un aspect des choses, mais comme ils ne l'ont pas vu entièrement, ils peuvent être dépassés. L'erreur de ces philosophes vient donc de ce que leur système était partiel, tout en n'étant pas faux. Kant, au contraire, représente un véritable scandale : il est parti de l'Absolu, de l'unité du sujet et de l'objet, de celle du concept et de la sensation, et il a perdu cette identité dans sa démonstration.

Par conséquent, il n'est pas possible que l'imagination, pour Hegel, soit un intermédiaire entre entendement et intuition : elle est une intuition originaire, faite de ce qui se sépare ensuite en sujet et objet. Dans ce schéma, l'unité fondamentale, reconnue, puis abandonnée par Kant, serait donnée et le couple entendement-intuition correspondrait à des abstractions philosophiques. Pour Hegel, l'imagination est la raison même dans son existence empirique et réelle : d'un point de vue subjectif, la raison est la certitude d'être la totalité, et d'un point de vue objectif cette totalité elle-même. Elle est bien la totalité du réel, puisqu'elle est à la fois le phénomène et le sujet, le concept et l'intuition, l'un et le multiple, la présence même de l'Absolu.

## HEIDEGGER ET L'IMAGINATION TRANSCENDANTALE

L'interprétation heideggérienne adopte le même point de départ que Hegel, pour aboutir toutefois à des conclusions inverses : Kant aurait découvert la source commune de l'entendement et de l'intuition dans la première édition de la Critique de la raison pure. Puis, l'entendement, qui, en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1781, ne pouvait pas exister autrement que temporalisé dans l'intuition, perd dans la seconde édition son caractère temporel.

Pour Heidegger, l'essentiel de la révolution kantienne tient à ce que, pour la première fois, le logos est pensé comme lié au temps et non pas comme intemporel. Dans la première édition, qui seule intéresse Heidegger, Kant rompt avec la métaphysique classique en associant la rationalité à la temporalité et à la finitude, au lieu de continuer à la lier avec l'éternité et l'absolu.

Selon Kant en effet, si l'homme était doué d'un entendement intuitif, il ne serait pas soumis à des conditions spatio-temporelles : le fait qu'il ait des formes a priori est donc la conséquence d'un manque, le signe d'une incapacité, et parce qu'il ne peut pas créer d'objet par le seul acte de le penser, le temps auquel il ne peut échapper est la marque de sa finitude. Même si Kant ne mène pas cette rupture jusqu'à son terme, sa tentative reste néanmoins, selon Heidegger, la première émergence hors de la structure de la métaphysique occidentale, la première qui sorte la rationalité du carcan de l'absolu et de l'atemporalité, où l'avait confinée la métaphysique. Pour le dire d'une autre manière, Kant aurait découvert que la finitude humaine est ce qui rend possible la rationalité au lieu de constituer pour celle-ci un obstacle.

## DISCUSSION DES DEUX INTERPRÉTATIONS

Bien que fort différentes, ces deux interprétations obéissent à la même tentation : faire de l'imagination la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

source cachée de toutes les facultés. Dans la première édition, le nerf de la preuve tient au fait que le sujet transcendantal, ou l'unité originairement synthétique de l'aperception, doit déterminer le temps afin de rendre l'expérience possible : il donne ainsi naissance à l'imagination transcendantale. Or, cette conclusion n'est jamais énoncée de façon directe; au contraire, elle est le résultat d'une démonstration par l'absurde : si l'expérience est possible, il faut que l'entendement détermine le temps pour donner naissance à l'imagination. Nulle part Kant ne prouve vraiment que l'entendement détermine le temps, ni comment il peut le faire, d'autant que, le temps étant une forme a priori, il doit être différent des catégories de l'entendement — et on voit mal dans ces conditions comment une union est possible entre les catégories, qui sont des synthèses spontanées, actives, et le temps, qui correspond au contraire à un type de relation passivement subie. Pourtant, il n'y a pas de démonstration directe, et on doit simplement supposer cette union pour que l'expérience soit possible. A partir de là, on parvient sans peine à la conclusion, commune à Hegel et à Heidegger, que, si l'imagination n'est pas déduite, c'est parce qu'elle n'a pas à l'être, pour la simple raison qu'elle est originaire.

En fait, cette interprétation ne résiste pas à une lecture plus précise des textes de Kant. On lit à la page 133 : « L'unité de l'aperception (...) relativement à la synthèse transcendantale de l'imagination est l'entendement pur. »

Autrement dit, l'imagination n'est pas concevable sans les règles de l'entendement, qui sont antérieures logiquement. D'ailleurs, dans la seconde édition, tout l'aspect originaire

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de l'imagination est effacé, ce qui explique que Heidegger ne s'appuie que sur le texte de la première édition. Les catégories fournissent des règles qui sont logiquement antérieures, et elles ne font que se schématiser, se rendre représentables dans le temps.

Kant cherche en réalité, au moyen de la théorie de l'imagination transcendantale, à résoudre l'objection classique de l'empirisme contre l'idée générale. Les rationalistes posent des catégories universelles comme la causalité, l'unité, la quantité ou la substance ; à l'inverse, Berkeley, Hume, ou Condillac affirment ne trouver dans leur esprit aucune représentation générale : ni une causalité ou une substance en général, ni un concept général du triangle. Leur argument est de nature pychologique : il est psychologiquement impossible de trouver dans l'esprit la représentation de la causalité générale, l'homme pense toujours par image et lorsqu'il pense une relation de causalité, c'est toujours à propos de relations de cause à effet particulières ; de même, il se représente un triangle précis, mais jamais le triangle en général.

L'importance de la théorie de l'imagination transcendantale s'explique, dans la déduction subjective, par la manière dont Kant veut montrer que, non seulement les concepts a priori sont nécessaires et doivent être supposés pour que la science soit possible, mais qu'en outre ils ont une réalité psychologique dont nous pouvons prendre conscience. Comme tous les phénomènes de conscience sont temporels, on ne peut avoir conscience des catégories en tant que telles : c'est pourquoi elles seront représentées par leur schème, c'est-à-dire comme des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

successions d'actes dans le temps. Ainsi les empiristes ont-ils raison : en un sens les représentations ne peuvent s'effectuer qu'à l'aide d'images, mais si la causalité par exemple n'a en elle-même ni image ni perception qui lui correspondent, elle apparaît pourtant à la conscience sous la forme d'une série d'actes dans le temps. Le concept de triangle n'existe pas en général et n'a aucune réalité psychologique, mais la série des actes temporels nécessaires à la construction de tout triangle (en quelque sorte, la méthode pour le construire) possède une réalité psychologique indéniable. Les catégories se rendent donc représentables par un sujet empirique, qui forme ce que Kant appelle un schème, une méthode de construction dans le temps. De la même manière, la catégorie de causalité n'a aucune réalité psychologique, mais la représentation d'une méthode de liaison des phénomènes dans le temps est réelle, et celle-ci va être la schématisation de la catégorie, sa représentation dans le temps.

La faculté d'imaginer explique comment les catégories sont représentables à la conscience, car si Kant admet la thèse des empiristes (on ne peut pas se représenter directement les catégories), il considère pourtant possible de se les représenter en en donnant un équivalent dans la condition de la représentation, c'est-à-dire le temps.

## LA DÉDUCTION TRANSCENDANTALE DE LA DEUXIÈME ÉDITION

La première édition commençait par le problème psychologique de l'imagination (comment peut-on se

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

représenter une catégorie ?), avant de répondre au problème transcendantal (comment les catégories peuvent-elles avoir une valeur transcendantale ?). Comme la déduction subjective précédait la déduction objective, Kant a craint avec raison, que sa démonstration pût donner lieu à de mauvaises interprétations. Il avait en effet emprunté la même démarche que les empiristes, qui partent du fait pour en tirer le droit : la première édition de la déduction commençait par la possibilité psychologique de la représentation des catégories, pour parvenir ensuite à leur valeur objective — ce qui correspond à une façon génétique, et non pas transcendantale, de procéder. La démonstration de Hume suivait la même démarche, en montrant comment les choses se passent réellement dans l'esprit, pour en conclure à leur valeur objective. Or, décrire avec exactitude l'imagination ne démontre pas que les objets ainsi produits ont une valeur objective, c'est-à-dire scientifique.

Kant a donc craint que l'on confonde sa démarche avec une genèse, et que l'on aille croire que tout repose en fait sur le phénomène psychologique, sur la possibilité d'avoir des représentations générales, c'est-à-dire des schèmes de l'imagination. Il n'a pas voulu être accusé d'étayer le droit (la valeur objective des catégories) sur le fait (la représentation des catégories). La deuxième édition corrige donc cette erreur possible en commençant par la déduction objective, par prouver que les catégories s'appuient sur le champ des phénomènes, et c'est seulement à la fin, dans le § 24, que Kant fait appel à l'imagination comme médiation pour expliquer le fonctionnement de l'esprit. Il est donc inexact de prétendre que la déduction subjective est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

supprimée de cette nouvelle version : elle est présente au § 24, et si Kant la traite brièvement et dans un second temps, c'est pour éviter que la déduction objective apparaisse reposer sur la déduction subjective.

## LA DÉDUCTION OBJECTIVE DE LA DEUXIÈME ÉDITION

On a l'impression que la démonstration est fondée cette fois sur la nature du sujet transcendantal, c'est-à-dire de la conscience transcendantale, de l'aperception pure, ou (autre terme équivalent) de l'unité originairement synthétique de l'aperception. Bien que cela ne se vérifie qu'à partir du § 16, les postkantiens y verront la possibilité d'une lecture constructiviste, et ils s'imagineront — notamment Schelling — que la preuve repose sur la connaissance de la nature du sujet humain, à travers ce qui sera appelé plus tard l'intuition intellectuelle.

Si, comme cela va être le cas de Fichte à Hegel, on considère que cette démonstration part du sujet humain pour en déduire la façon de connaître du sujet, la preuve n'apparaît pas comme une déduction transcendantale qui remonte aux conditions de possibilité (analyse transcendantale), mais comme une déduction au sens métaphysique du terme, c'est-à-dire comme une construction. S'il en était ainsi, le kantisme en son entier serait à remettre en cause, car si l'on pouvait déduire du sujet les formes de la connaissance, on pourrait tout aussi bien en déduire la matière : du reste, c'est bien là ce que feront les postkantiens en déduisant du moi la nature

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

entière et toutes ses lois.

Or, c'est oublier que le § 16 est précédé du § 15, par lequel on comprend que le sujet transcendantal ne provient pas d'une faculté mystérieuse — ce que Kant a, de fait, toujours rejeté : il n'y a pas d'intuition intellectuelle, pas plus que d'intuition du moi en soi — mais le sujet transcendantal est logiquement requis. Par conséquent, la preuve demeure l'expérience possible, et non pas la nature du sujet, qui, pour fournir le point de départ, devrait déjà donner lieu à un savoir de ce qu'il est — bref il faudrait qu'une faculté métaphysique nous donne et son fonctionnement et sa nature en dehors de l'expérience. Pour des raisons de cohérence interne, Kant refusera toujours le concours d'une telle faculté métaphysique.

Le § 15 est consacré à introduire le sujet transcendantal en montrant qu'il est requis pour que l'expérience ait lieu. Il faut supposer un sujet constitué d'une certaine façon pour que l'objectivité scientifique soit possible, mais il ne fait l'objet d'aucune intuition, d'aucun sentiment, il n'est ni donné ni connu, mais conclu par l'analyse. Kant dira par la suite que le sujet transcendantal est un sujet logique, c'est-à-dire qu'il est posé comme condition de possibilité de l'expérience, et non pas comme quelque chose de réel au sens du cogito cartésien.

Ce § 15 démontre que le divers, soit la matière de l'intuition, ne peut pas constituer d'objet. En tant que phénomène spatio-temporel, il participe de la continuité de l'espace et du temps, et il forme un continuum. Il découle de ce qui précède que, pour rassembler ces propriétés diverses en une chose, une synthèse s'avère nécessaire, qui

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

réponde à certaines conditions :

- elle doit s'effectuer selon des règles, faute de quoi, à associer des propriétés toujours changeantes, on exclut toute constitution d'une expérience ;
- elle doit être identique, car si elle variait en fonction des sujets, et pour chacun d'eux selon les moments, il n'y aurait rien d'autre que des agrégats de perceptions qui varieraient d'un instant à l'autre et pour chacun ;
- cette identité ne peut pas provenir des catégories, notamment (c'est à elle qu'on songe le plus volontiers) de la catégorie d'unité. Les catégories ne sont que des règles de synthèse et non le pouvoir de synthèse lui-même. La catégorie de causalité exprime une forme de liaison entre deux choses, mais elle-même suppose un principe de liaison, puisqu'elle ne fait que définir un type de liaison. Il faut donc supposer, au-dessus des catégories, « le principe même de l'unité de divers concepts dans les jugements, et par suite la possibilité de l'entendement, même dans son usage logique ».

En conclusion : la faculté qui effectue la synthèse des perceptions pour former un objet est la même que celle qui effectue la synthèse des concepts dans les catégories, et cette faculté judiciaire n'est rien d'autre que la pensée ou la conscience.

S'il faut une fonction de synthèse unique et identique, ce n'est donc pas parce que nous aurions conscience de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'identité de nous-mêmes par une intuition quelconque, mais parce que l'unité de l'expérience est exigée, dans la mesure même où elle est réelle, puisque la science montre qu'elle existe. Personne n'ayant le pouvoir de la connaître, la conscience n'est pas décrite par une analyse directe : Kant ne s'occupe donc que du sujet à supposer pour qu'il y ait expérience — et l'éventualité qu'il puisse y avoir au-delà un sujet nouménal (pour la morale, par exemple) ne l'intéresse pas ici. Il ne part pas de la réalité du sujet, mais de ce qu'il faut lui supposer pour qu'il y ait une expérience une pour chaque sujet et pour tous les sujets.

Le § 16 va décrire ce sujet transcendantal, dont nous n'avons pas l'intuition, mais qui est simplement une condition de possibilité. Il faut avant tout distinguer le sujet transcendantal du sujet empirique, car nous avons bien une conscience de nous-mêmes, et il faut expliquer ce sentiment psychologique, qui est différent du sujet transcendantal. En effet, si ce dernier était le sujet empirique, c'est-à-dire la conscience de soi, les associations imaginaires, subjectives, seraient sur le même plan que les associations réelles, objectives. Il faut donc distinguer la conscience empirique et le sujet transcendantal, qui ne peut pas être saisi directement, mais au travers de son activité dans la synthèse des phénomènes, c'est-à-dire par son effet. En agissant, cette activité se reflète dans le temps, dans le sens interne, et ce reflet produit le moi empirique : l'action des catégories va faire apparaître l'objet, mais comme cette action a lieu elle-même dans le temps, les actes de synthèse, traversant le temps pour saisir le divers, vont constituer un phénomène dans le temps, et simultanément y faire apparaître le moi empirique, que l'on

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

peut définir comme le reflet dans le temps du sujet transcendantal saisissant le divers. La conscience transcendantale est alors le sujet transcendantal percevant le moi empirique, c'est-à-dire son propre reflet dans le temps.

La difficulté de tout ce développement tient au fait que les catégories saisissant le divers fonctionnent elles-mêmes comme une cause de phénomènes dans le temps : de même que la chose en soi produit le divers du phénomène externe, la catégorie, l'activité du sujet agissant à travers le temps, produit un phénomène interne : le schème. Ce reflet dans le temps produit le moi empirique, le moi dont on a conscience dans le temps comme identité temporelle. La conscience empirique n'est donc pas la conscience du sujet transcendantal par lui-même, il ne perçoit que le reflet de son action lorsqu'il constitue l'expérience. Il n'y a par conséquent pas de moi empirique sans monde extérieur, il ne peut apparaître qu'à la condition que le sujet transcendantal se manifeste, synthétise le divers, car il faut que quelque chose soit donné pour qu'il y ait conscience. De plus, le sujet transcendantal ne peut jamais se retourner sur lui-même, car s'il le tentait, il se percevrait dans le temps comme moi empirique. Le sujet est donc perpétuellement scindé et perd la transparence du sujet de la métaphysique classique, que l'on ne retrouvera que dans l'idéalisme allemand.

## SUJET TRANSCENDANTAL ET SUJET PSYCHOLOGIQUE

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Si l'on veut rassembler ces indications sur la différence entre sujet transcendantal et sujet psychologique, il faut donc retenir que le sujet transcendantal explique à la fois l'unité de l'expérience et celle de la conscience, comme Kant le souligne lui-même (p. 110) : « Les diverses intuitions (...) ne seraient pas toutes ensemble mes représentations, si elles n'appartenaient pas toutes ensemble à une conscience de soi. »

L'unité de la conscience avec elle-même vient donc de ce qu'elle lie toutes les représentations de la même façon. Sans le sujet transcendantal, il y aurait une multiplicité de consciences, et chaque représentation serait perçue comme une conscience différente. En effet, si l'esprit se réduisait à ses seules représentations, multiples et différentes, la conscience serait à chaque fois différente pour chacune des représentations. Confronté à ce problème, Hume ne parviendra jamais à expliquer l'unité de la conscience. On peut dire que l'unité de la conscience est en quelque sorte fondée sur celle de l'expérience.

Cette synthèse originaire explique aussi l'unité de la conscience dans chaque représentation, qui correspond à ce que Kant nomme l'unité analytique de la conscience, qui se fonde sur l'unité synthétique. On a l'impression, dans la métaphysique classique ou dans l'expérience commune, que le sentiment d'identité de soi est analytique. Dans la perception d'une couleur par exemple, le sujet perçoit une unité, comme s'il y avait une seule représentation, et reste lui-même. Cette perception du moi par lui-même serait donc une simple identité, et en ce sens une analyse : moi = moi.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Par opposition à un tel cogito analytique, dire que « l'unité analytique repose elle-même sur l'unité synthétique » signifie qu'il faut expliquer, non seulement que les représentations sont unies dans une seule conscience, mais en outre que l'on conserve la même conscience dans chacune des représentations. L'explication procède en fait de la synthèse de l'appréhension : la perception la plus simple est déjà une synthèse du divers, puisque, le temps étant un continuum, pour percevoir il faut synthétiser le contenu continu du temps. Par suite, l'identité du moi avec lui-même dans l'instant, quand il perçoit quelque chose, est déjà fondée sur le fait qu'il effectue une synthèse du donné.

Au niveau de la psychologie du moi empirique, on croit donc que l'identité du moi est analytique, mais elle est fondée sur une activité de synthèse. Le moi n'aurait pas conscience de lui-même s'il n'était pas aussi conscience de l'objet, s'il n'opérait pas de synthèse. Dans la plus simple des représentations, le moi est toujours déjà une activité synthétique, et la représentation analytique « moi = moi » n'en est qu'une conséquence.

Il en résulte que l'unité de la conscience et celle de l'expérience sont identiques : « J'ai donc conscience d'un moi identique par rapport au divers des représentations » (p. 113).

La conscience de soi ne procède donc d'aucune intuition métaphysique, comme chez Descartes, mais elle est produite par rapport au divers des représentations, à travers la liaison des phénomènes en une seule expérience soumise aux mêmes règles. L'identité de l'unité du moi et de l'unité

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de l'expérience est la conscience d'une unité nécessaire a priori et représentative, la conscience que les représentations doivent être liées selon certaines règles et non pas selon le hasard de l'imagination. Kant insiste davantage, ici, sur l'unité du moi que sur l'unité de l'expérience pour souligner les difficultés rencontrées par Hume : si l'on admet que l'association des représentations ne se fait pas en fonction de lois universelles, mais selon l'imagination sans règle, l'unité du moi ne peut pas non plus être retrouvée.

## LE SUJET TRANSCENDANTAL ET L'ENTENDEMENT

On a vu jusqu'à présent que l'unité de l'expérience suppose l'unité originaire, le sujet transcendantal. Il reste maintenant à montrer que cette unité originaire n'est pas u n e substance, mais le système des catégories de l'entendement.

De la même façon que les choses ne peuvent apparaître qu'à partir des formes de la sensibilité humaine, l'espace et le temps, on ne peut avoir conscience d'un objet que s'il est soumis aux formes de la conscience, c'est-à-dire à une fonction synthétique qui correspond à un ensemble de règles de synthèse : cette fonction synthétique correspond bien sûr à l'entendement. Les objets que nous voulons connaître, dont la science s'occupe, sont nécessairement conscients, et par conséquent, tous les objets en tant qu'ils sont « pour nous » doivent nécessairement être soumis aux règles de l'entendement. La démonstration se décompose

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

donc en deux étapes :

- dans la première, il est montré que tous les phénomènes se rangent nécessairement sous l'unité de la conscience ;
- dans la seconde, l'unité de la conscience se révèle comme un système structurant constitué par les catégories (l'entendement).

Une question se pose toutefois : pourquoi la fonction synthétique originaire se diversifie-t-elle en douze catégories ?

Comme on l'a vu, l'unité de la conscience est purement logique. Elle ne donne pas d'objet, elle n'est qu'une fonction synthétique et non une chose. Or, si elle est fonction et non objet, elle doit avoir quelque chose à synthétiser pour se donner un objet : une diversification de cette fonction est donc nécessaire pour ramener le divers à l'unité, et c'est cette démarche qui constitue l'objet pour la conscience. Une phrase (p. 115) est, à cet égard, très significative : « L'objet est ce dans le concept de quoi est réuni le divers d'une intuition donnée. »

L'objet dont il s'agit ici est celui de la science, et non pas l'en-soi, et il est défini par son concept. Signe que l'objet n'est pas une chose extérieure, dont le concept serait le reflet, mais que c'est au contraire le concept, en tant qu'il est une règle de synthèse, qui constitue l'objet. Comme il faut bien ramener le divers à l'unité de la conscience par la médiation de certains types d'unifications, l'objet se définit par la médiation du concept. Et si l'on se reporte à la déduction métaphysique, les concepts a priori sont les douze catégories.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ce qui vient ainsi d'être démontré ne semblait au départ nullement pouvoir l'être : rien n'obligeait en effet les phénomènes qui apparaissent à se ranger sous nos critères d'objectivité, tels qu'ils sont donnés par les catégories et définissent l'objet transcendantal = X. On voit maintenant que, pour qu'un phénomène soit, il faut qu'un objet apparaisse à la conscience, soit médiatement, soit immédiatement par ses effets. En outre, on ne peut percevoir de représentations sensibles que par cette fonction synthétique de la conscience, et donc par les catégories qui définissent cette synthèse. Pour pouvoir être perçu et conçu par la science, les phénomènes qui constituent un objet doivent nécessairement se laisser penser par les catégories de l'entendement. Ce qu'il fallait précisément démontrer.

## PENSER ET CONNAÎTRE

On trouve au § 20 la distinction entre penser et connaître, qu'il faut avoir à l'esprit pour comprendre la suite.

- Penser consiste à avoir un concept. La pensée ne donne pas d'objet, elle est la représentation d'une règle de synthèse, qui peut s'appliquer ensuite à la matière des objets qu'elle constitue.
- Connaître est au contraire la somme d'une pensée et d'une matière, l'application de la règle d'une synthèse aux éléments du phénomène à synthétiser.

Il découle de la déduction objective que la connaissance

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

n'est possible que si quelque chose est donné au concept. En d'autres termes, l'unité originaire est une forme, un sujet logique, lequel, en tant que pur système de règles, ne peut produire d'objet de connaissance. Le moi transcendantal peut penser, établir des règles de synthèse, mais pour connaître un objet, il faut qu'il le reçoive de la sensibilité, de l'intuition empirique.

Les phénomènes empiriques sont au demeurant les seuls objets qui se laissent penser par les catégories : tout objet existant hors du monde sensible échappe au domaine de ce qui est pensable par les catégories humaines. En effet, nous n'avons besoin des catégories de l'entendement que pour les objets sensibles qui se laissent réduire par la conscience.

Liées à la distinction entre penser et connaître, quelques thèses sur le sujet apparaissent aux § 24 et 25, qui seront reprises dans le chapitre sur les paralogismes. Du fait de sa désignation comme un « sujet », le sujet transcendantal kantien semble appartenir au schéma postcartésien de la philosophie classique, et se situer dans un certain idéalisme. Pourtant, il s'agit moins d'un sujet au sens traditionnel du terme, c'est-à-dire d'une réalité accessible par l'expérience ou par un raisonnement, que d'une méthode, d'une fonction à partir de laquelle sont constitués les objets de connaissance. Deux raisons au moins excluent que nous en ayons l'intuition :

- toute intuition ayant lieu dans le temps, on ne percevra jamais que le sujet empirique;
- il s'agit d'une fonction : or, une forme ne peut jamais devenir une chose dans la sensibilité, et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

> on ne peut pas davantage connaître le sujet transcendantal, puisqu'il ne se laisse pas constituer en objet de connaissance. La définition d'un objet est une diversité synthétisée selon une règle ; or, dans le cas présent, même en considérant le sujet empirique comme le reflet du moi transcendantal dans le temps, il n'y a pas diversité, mais unité analytique, « moi = moi ». Les seules données que l'on puisse saisir du sujet apparaissent dans le temps, et si le sujet empirique est bien donné dans l'intuition, ce n'est pas le cas du sujet transcendantal : si, à partir du sujet empirique, on faisait abstraction de son contenu, et si on ne conservait que l'unité analytique, il n'y aurait pas là assez de diversité pour en faire un objet, et on aurait affaire à une proposition vide : « moi = moi ».

## LA DÉDUCTION SUBJECTIVE DE LA SECONDE ÉDITION ET LA THÉORIE DE L'IMAGINATION

Une question reste posée après la déduction objective : comment s'effectue le passage entre la diversité du sensible et l'unité de la catégorie ? Où l'on retrouve le problème de la déduction subjective.

Parce que les catégories synthétisent le divers, elles ne peuvent pas être dissociées du sens interne. En effet, pour devenir conscientes, elles doivent apparaître au sujet à travers le temps, et pour pouvoir saisir la matière du phénomène, elles doivent d'abord saisir sa forme : le temps.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cette association des catégories et du temps forme l'imagination transcendantale, qui sert d'intermédiaire entre le divers empirique et les catégories, et permet ainsi le passage entre ces deux niveaux.

Dans l'imagination transcendantale a lieu ce que Kant appelle la synthesis speciosa, la synthèse figurée, c'est-à-dire le processus selon lequel la catégorie est représentée à la conscience. Si, par exemple, la catégorie de causalité devait être représentée, elle serait une succession d'événements dans le temps, mais en tant que telle, comme simple règle logique appartenant à l'unité originaire, elle ne peut pas être consciente. Certains modèles épistémologiques contemporains évoquent ce type de synthèse, comme c'est le cas du structuralisme : la règle de fonctionnement d'une société n'est pas consciente, elle est logique, mais ne fait pas partie de cette société, et les gens qui l'appliquent n'en ont pas conscience. De la même façon que Lévi-Strauss met à jour le système de la parenté, la théorie de causalité comme forme de l'entendement apparaît aux yeux du philosophe critique qui la dégage, alors que la science ou la conscience commune l'emploient sans la dégager. Mais dès lors qu'elles apparaissent à la conscience commune, elles deviennent figurées, c'est-à-dire qu'elles apparaissent sous forme temporelle.

L'imagination est le lieu de la synthèse figurée et, dans la mesure où il s'agit ici du temps privé de son contenu, elle est aussi appelée imagination pure.

La catégorie est la règle de liaison, la façon dont les choses doivent être reliées pour qu'il y ait objet, et le schème est la représentation de l'application de cette règle,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la méthode de liaison, autrement dit la synthèse figurée. La catégorie, comme règle de liaison, est de droit, elle désigne la façon de procéder pour qu'il y ait objet, ce qui ne signifie pas qu'elle soit consciente (pas plus que ce n'est nécessairement le cas de la règle d'un jeu). Au contraire, le schème est la prise de conscience du schéma temporel selon lequel il faut appliquer cette règle pour la rendre effective.

L'imagination pure est encore appelée productrice, à l'inverse de l'imagination empirique, qui est dite reproductrice. Cette dernière est la représentation d'un objet absent, mais déjà constitué autrefois dans la conscience sous la forme d'objet perçu ou scientifique, et qu'elle se remémore. L'imagination productrice est aussi la représentation d'un objet absent, mais non encore constitué : elle représente en fait la méthode qui va le construire. Le schème du triangle est la représentation de la méthode par laquelle on peut construire un triangle : il a donc lieu dans l'imagination productrice. Au contraire, le souvenir d'un triangle déjà tracé est l'œuvre de l'imagination reproductrice. Ces deux facultés portent un nom identique, malgré leur différence, parce qu'elles visent à chaque fois un objet absent. Dans le premier cas, l'absence de l'objet est contingente, il est en quelque sorte un « ex-présent », alors que, dans le second cas, elle est due au fait qu'il n'est pas encore constitué.

Au terme de la déduction transcendantale, on voit donc que l'ensemble des perceptions qui constituent l'expérience se ramène aux lois de l'entendement, et que par conséquent la nature, qui est l'ensemble des objets que nous

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

constituons, est régie par les mêmes règles que l'entendement. Ce que Kant nomme nature formelle est l'ensemble des règles générales par lequel l'objet appartient à la nature, au sens où il est une réalité naturelle, et ces règles ne sont rien d'autre que celles de l'entendement. Il y a donc identité entre toutes les catégories et la nature formelle.

Il existe néanmoins des lois particulières de la nature qui ne se déduisent pas des premières, mais qui se fondent sur la diversité du contenu. Pour cette raison, parce que l'on ne peut pas passer des règles de la nature formelle aux règles particulières de la nature, il n'y aura pas chez Kant de philosophie de la nature, de physique a priori. L'entendement ne définit que les conditions générales de l'objectivité, ce qui fait qu'un objet appartient à la nature : il ne saurait donc en aucun cas définir les lois particulières qui dépendent de l'observation, puisqu'il lui faut pour cela un contenu qui ne peut pas venir de lui.

## NOUMÈNE ET CHOSE EN SOI

Tout au long de la Critique, une même instance est désignée successivement sous trois formes différentes : la chose en soi dans l'Esthétique, le noumène dans l'Analytique, et l'idée dans la Dialectique, sur laquelle on reviendra plus tard.

Depuis Jacobi, tous les commentateurs ont souligné la difficulté qui est liée à cette instance dans la doctrine kantienne. On connaît la formule fameuse de Jacobi, dans son livre sur David Hume : « Sans la chose en soi, on ne

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

peut pas entrer dans la doctrine kantienne, et avec la chose en soi, on est obligé d'en sortir. »

En clair, sans la chose en soi, pas de criticisme, mais un idéalisme du type de celui de Berkeley ; avec la chose en soi, pas non plus de criticisme vraiment durable — parce qu'elle est contradictoire. Plus précisément, Jacobi pose le problème en ces termes :

- si l'on fait de la chose en soi la cause des représentations sensibles, la catégorie de causalité est illégitime, puisque selon Kant, on a pas le droit de l'appliquer à l'extérieur des phénomènes ;
- cette réalité, qui apparaît dans l'Esthétique sous la forme de chose en soi inconnaissable et irreprésentable, se définit dans l'Analytique comme noumène, c'est-à-dire comme objet d'entendement, suprême intelligibilité. Par rapport au noumène, le phénomène renfermerait au contraire quelque chose d'inintelligible, une matière venant de la sensibilité et que l'entendement ne peut pas comprendre. Dès lors, comment se fait-il que ce qui apparaît tout d'abord comme le sommet de l'opacité, se définisse ensuite comme objet d'entendement ? L'interprétation néokantienne, élaborée par E. Cassirer, puis reprise par A. Philonenko, mérite ici d'être suivie.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Selon cette interprétation, il faut d'abord considérer la fonction de la chose en soi dans l'Esthétique transcendantale. Kant explique en effet (p. 226) que ce que montre l'Esthétique, c'est que « la sensibilité ainsi que son domaine, je veux parler du champ des phénomènes, sont limités eux-mêmes par l'entendement ». L'entendement est donc aussi la même faculté que celle qui effectue la critique, il constitue non seulement la science, mais aussi la critique de la raison pure, comme critique de la science, et limite la sensibilité de l'extérieur, ou plutôt lui fixe des bornes. La sensibilité ne sait pas en effet qu'elle n'a affaire qu'à des phénomènes : la conscience commune s'imagine voir les choses en soi. Elle ne s'aperçoit pas d'elle-même qu'elle n'a affaire qu'à des phénomènes, et par conséquent elle ne sait pas non plus qu'il y a autre chose, qu'elle ne perçoit pas. A partir du moment où la conscience du philosophe, l'entendement, découvre la théorie de l'idéalité de l'espace et du temps qui précipite toutes les représentations sensibles dans le domaine phénoménal, il devient évident que la sensibilité ne se donne pas la chose en soi, et qu'il y a donc quelque chose d'extérieur à elle. Cette limite n'appartient pas aux représentations de la sensibilité, mais lui est imposée de l'extérieur, par l'entendement. La découverte de la critique de l'espace et du temps par l'entendement met à jour le caractère phénoménal des représentations sensibles, et donc pose autre chose que ces intuitions, selon la formule de la Préface de la seconde édition (p. 23) où Kant rejette « cette proposition absurde qu'un phénomène (...) existerait sans qu'il y ait rien qui apparaisse. »

La traduction de la phrase est d'ailleurs problématique,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

car pour traduire « etwas, (...) was da erscheint », le terme « apparence » est à éviter, puisque le phénomène n'est justement pas une apparence. Mais si quelque chose doit être posé avec le phénomène, qu'en est-il de cet etwas ?

A moins de contredire la doctrine, on ne peut pas l'interpréter en termes de causalité : ce n'est pas une chose autre que le phénomène et qui le causerait, c'est en fait la même réalité que le phénomène, mais en tant qu'elle n'apparaît pas aux sens, et n'est pas modifiée par l'espace et le temps. Chose en soi et phénomène signifient donc la même chose, mais sous deux aspects différents : le phénomène est considéré du point de vue de la sensibilité, c'est-à-dire comme se manifestant à une sensibilité dotée de certaines formes a priori ; la chose en soi en tant que non-phénomène doit être pensée autrement.

Pourquoi alors supposer la chose en soi ? Il est nécessaire de la supposer, parce qu'elle est le seul critère d'existence — ou plutôt le seul critère de l'existence est la perception, la donation d'objet. L'existence ne peut pas se démontrer, elle ne peut pas se déduire d'un concept. L'intuition, notre faculté de percevoir étant passive, le fait de percevoir indique la présence d'un quelque chose. Kant ne prend jamais le soin de critiquer sérieusement les analyses de Berkeley pour qui l'existence est aussi une représentation, et non le critère d'une présence : en effet, Berkeley lui-même est bien obligé de réintroduire une présence extérieure pour expliquer comment nous distinguons nos perceptions des représentations créées volontairement — la seule différence avec Kant consistant en ce que cette présence extérieure, Berkeley l'appelle

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Dieu et non « chose en soi ».

Kant refuse, d'une part, de faire de l'existence une propriété du concept, et d'autre part une propriété de l'image. L'existence n'est pas une propriété qui s'ajouterait à l'image comme n'importe quelle couleur, elle se définit comme présence à notre sensibilité passive, en vertu de quoi il faut admettre un quelque chose qui est perçu. Or, ce quelque chose apparaît comme absolument irreprésentable pour la sensibilité qui est posée comme bornée par ce quelque chose d'extérieur. Donc, du point de vue de la sensibilité, cette autre face du phénomène qui doit être totalement opaque est la chose en soi. La sensibilité ne peut jamais se la représenter, pour la simple raison que son mode de représentation est l'intuition, qui ne lui donne que des phénomènes. Au contraire, du point de vue de l'entendement, la chose en soi est le noumène, objet pensé.

Car si, suivant la lecture néokantienne, l'on examine maintenant ce que devient cette instance dans l'Analytique, il faut partir du fait que les représentations de l'entendement ne sont pas des intuitions, mais des pensées. L'entendement peut donc penser la chose en soi : il va pouvoir faire abstraction des conditions de l'intuition pour se représenter un objet non sensible. Comme le concept pur ne produit pas d'objet, l'entendement, à lui seul, ne peut pas connaître d'objet, mais il peut donner des règles de synthèse pour le construire. S'il ne peut jamais connaître la chose en soi, il peut en revanche la penser, la faire tomber dans la représentation intellectuelle, comme pensée de l'objet en général.

Cet objet hors de l'intuition sensible, que seule la pensée

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

peut appréhender, correspond à une vue autre sur l'objet que nous ne percevons pas, à une face cachée du phénomène. Si les conditions sensibles fournissent le contenu habituel des objets, lorsqu'on fait abstraction de ces conditions, il ne reste plus alors que sa forme, et un objet pensé à partir de sa forme seule serait tel que son contenu découle de sa forme. L'idée d'un type d'objet qui soit créé par l'acte unique de le penser est, au sens positif, un noumène. Alors que l'objet sensible est créé à partir du divers de l'intuition auquel s'appliquent les catégories de la pensée pour le synthétiser, si nous avions une vue sur l'autre face du phénomène, cet objet serait constitué à partir de la pensée seule : nous pourrions donc nous donner les concepts à partir de la forme, et nous aurions l'objet à partir de son seul concept. Cette vue serait bien sûr l'intuition intellectuelle : dans l'intuition sensible, le donné vient de l'extérieur, alors que, par intuition intellectuelle, l'objet serait donné par son concept.

On a souvent donné à la notion de noumène entendue au sens positif une portée restrictive, de type théologique, pour l'avoir à tort comprise comme une place que Kant aurait réservée à Dieu et aux anges. En réalité, la notion de noumène entendue comme Idée est essentielle à la description de la démarche scientifique, qui vise une connaissance semblable : pouvoir déduire tout le réel d'un principe logique de la pensée. L'idéal du noumène, qui correspond en fait à un objet qui serait donné par déduction d'un principe de l'entendement, est ainsi celui-là même de la science. Si l'on possédait l'en-soi ou la propriété intrinsèque des choses, la démarche scientifique ressemblerait à celle de Descartes : on posséderait

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'équation fondamentale du monde, la structure du réel, à partir de quoi on déduirait toutes les propriétés, y compris, dans un deuxième temps, les effets qu'elles doivent avoir sur notre sensibilité. Dans ce cas, la science serait déjà achevée avant que d'avoir commencé.

En réalité, la démarche scientifique est inverse, parce que l'on ne possède pas le principe ultime d'où l'on pourrait déduire tout le réel, et que l'on connaît seulement les effets de la structure du réel sur notre sensibilité. La tâche de la science consiste alors simplement à relier entre eux les enseignements ainsi obtenus, en suivant les règles de notre entendement, avec l'espoir, fondé sur une idée de la raison, de découvrir peu à peu des modèles de plus en plus précis, des théories de plus en plus déductives pour se rapprocher de la loi fondamentale de l'univers et de tout être vivant. Le noumène au sens positif signifie donc que nous n'avons pas ce principe fondamental, mais que nous devons le supposer comme l'envers des choses. Il s'agit en fait du type de connaissance que l'on peut attribuer à Dieu, mais aussi de ce que l'on doit supposer comme l'idéal à atteindre.

La chose en soi, qui apparaît opaque et inintelligible à la sensibilité, devient ainsi exactement le contraire pour l'entendement : l'intelligibilité suprême, qui nous permettrait de reconstituer tout le réel à partir d'un principe de l'entendement lui-même. Mais, dans l'Analytique transcendantale, on va rencontrer aussi un noumène entendu au sens négatif, défini comme la limitation de l'entendement de l'intérieur et par lui-même. Dans une première démarche, on vient de le voir, l'entendement produit en effet le noumène dans un sens positif, comme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

un autre type d'intelligibilité que l'on doit toujours maintenir comme idéal, bien que nous ne puissions l'atteindre. Mais, dans une seconde démarche (analytique), l'entendement va aussi produire le noumène au sens négatif, comme un type d'intelligibilité exclu, en insistant cette fois sur l'exclusion. Deux problèmes surgissent aussitôt.

- Pourquoi l'entendement pose-t-il ainsi le concept de noumène comme une nécessité ?
- Pourquoi se limite-t-il par ce concept ?

Lorsque l'entendement pose le concept de noumène au sens négatif, il en fait la pensée de quelque chose en général si je fais abstraction de l'intuition sensible (p. 225). Il serait, au sens positif, la chose en soi telle que l'on pourrait la connaître, en produisant sa forme en même temps que sa matière. Or, cette question du noumène, l'entendement peut la poser, parce qu'il n'est pas limité en soi par la sensibilité. La pensée est un ensemble de règles de synthèse déterminant un objet en général, a priori, c'est-à-dire de façon nécessaire et indépendamment de l'objet qui peut être donné. Les catégories s'étendent plus loin que l'intuition sensible, en ce qu'elles pensent des objets en général sans considérer la manière dont ils peuvent être donnés. Si la catégorie définit des règles pour relier des représentations en un objet, il ne dépend pas de l'entendement que ces représentations soient données dans l'intuition sensible, mais d'une contingence qui tient à la finitude humaine. Le noumène signifie simplement que l'a priori intellectuel est plus étendu en droit que le monde sensible auquel il s'applique. Les catégories déterminent la forme d'un objet en général, mais ce n'est pas du fait de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'entendement que cet objet ne pourra être qu'un objet sensible : c'est simplement du fait de la contingence de la séparation sensibilité-entendement, et de la nature de la connaissance humaine, qui ne peut pas se donner d'autres objets que par l'intuition sensible. Les catégories déterminent donc un objet en général, de quelque façon que soit donné cet objet, mais ne décident pas de son caractère sensible.

La position du noumène au sens négatif exprime donc seulement le fait que l'entendement déborde la sensibilité; ce qui permettra justement les erreurs de la dialectique, car l'entendement pense des règles de synthèse pour un objet en général sans posséder le critère de sa donation. La connaissance humaine ne pouvant bénéficier d'autre donation d'objet que celle, sensible, du phénomène, l'entendement pose donc le concept vide d'objet en général.

Dans un deuxième moment, l'entendement va le poser comme limite : l'entendement se pose « à lui-même des limites qui l'empêchent de connaître ces choses au moyen des catégories » (p. 229). Dans sa réflexion sur soi, l'entendement se perçoit comme pure forme, qui a donc besoin d'un contenu. Par la réflexion (qui est la faculté critique par excellence), l'entendement pose le concept a priori comme une pure forme qui a par conséquent besoin d'un contenu, et détermine la sensibilité comme la seule donation d'objet possible. L'entendement pose ainsi, d'une part, la nécessité du concept de noumène et, d'autre part, sa propre limite comme ne pouvant pas être atteinte, puisque dans sa réflexion sur lui-même et sur la sensibilité il se pose comme pure forme ayant besoin d'un contenu

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sensible, donc d'un objet qui ne peut pas être général, mais qui ne peut qu'être déterminé comme objet sensible. Cette autolimitation de l'entendement signifie qu'en droit il peut penser n'importe quel objet en général, mais qu'en fait, en tant qu'il est pure forme et que le seul contenu lui vient de la sensibilité, il se limite à penser un phénomène. Le noumène n'est donc pas un concept arbitraire, mais il est nécessaire à double titre : 1) pour l'entendement, dont il exprime le débordement hors des limites de la sensibilité, et : 2) pour penser la chose en soi qui est à la racine de l'affection sensible (noumène positif, dont la connaissance serait l'intuition intellectuelle).

En anticipant sur la suite, on peut donc dire que Kant n'a pas conservé le concept de noumène pour des raisons simplement idéologiques, afin de maintenir un cadre vide correspondant à la connaissance divine. En fait, la notion sert à décrire la démarche scientifique, et elle réapparaît dans la Dialectique comme Idée de la raison. Il est évident que la science ne commence pas par la connaissance de la chose en soi — sinon il ne resterait plus qu'à déduire analytiquement l'ensemble des phénomènes —, mais par des représentations, admises comme phénoménales, avec lesquelles elle effectue des synthèses en fonction de leur contenu, et à partir de la notion d'objectivité fournie par les catégories. La science procède par construction de théories à partir des représentations et aboutit à des modèles : celui de Newton, ou encore le modèle mathématique de la représentation de l'atome par Niels Bohr, lesquels ne rendent pas compte de la totalité du réel, mais de certains phénomènes ; de même, les théories ondulatoire et corpusculaire de la lumière sont deux systèmes différents

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qui essaient de rendre compte d'aspects du phénomène sans prétendre les épuiser. Or, à mesure qu'elle progresse, la science postule que ces modèles sont de plus en plus précis, et se rapprochent de l'idéal de la connaissance totale de la chose en soi. Si l'on supposait la science achevée et connaissant la chose en soi, la connaissance apparaîtrait comme analytique et réductible en son entier aux lois de l'entendement. De plus, il est évident que l'on parviendrait à un fondement ultime d'où se déduisent toutes les propriétés concevables : la connaissance ne serait donc plus synthétique, mais analytique, selon un déplacement qui rencontre par ailleurs la démarche effective de la science. Plus une théorie est générale, exacte, et plus elle se ramène en effet à de simples lois logiques, en apparaissant à la fois plus proche du réel et plus près de l'entendement.

Cet idéal de la science achevée anime toujours, il faut en convenir, les scientifiques actuels, car dès l'instant où deux théories sont contradictoires, on s'empresse d'en découvrir les racines communes dans une troisième qui puisse permettre de les déduire. Cette idée d'une connaissance totale, analytique, renvoie en fait à la perspective d'une expérience résorbée, où l'entendement n'aurait plus affaire qu'à lui-même. Par conséquent, si l'on se place sur cet horizon vers lequel la science progresse grâce à des modèles de plus en plus précis, on voit qu'il n'est possible de penser la connaissance totale que comme noumène, comme objet d'entendement, ou connaissance analytique à partir de l'entendement. Seulement, nous ne sommes pas maîtres de la chose en soi, sinon comme Idée ou idéal : le noumène est une simple Idée de la raison, c'est-à-dire soit un problème, soit une tâche. Nous avons cette notion de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

science achevée, non pas comme une connaissance, mais comme une tâche à accomplir, ce pourquoi il nous manquera toujours le dernier élément qui nous permettrait de déduire toute la structure du réel.

Si on laisse de côté la question de la cohérence interne du kantisme, on voit que sa description de la pratique scientifique, avec la distinction entre objet réel et objet de connaissance, correspond exactement à la démarche de l'épistémologie moderne (Bachelard, Canguilhem, etc.). L'objet de connaissance, grâce à des modèles de plus en plus élaborés, progresse vers l'objet réel, qui reste cependant hors de la connaissance. Le problème est cependant de savoir si on doit en rester à une telle phénoménologie de la science, à sa description la plus correcte possible, ou si l'on doit, comme les postkantiens, aller plus loin et réfléchir sur les conditions de possibilité de cette description. Autrement dit, comment l'objet de connaissance, celui que la science construit à partir des phénomènes avec l'aide des catégories, et l'objet en soi peuvent-ils se rejoindre à l'infini ?

Pour avoir jugé la solution kantienne insuffisante, les postkantiens vont élaborer une série de réponses qui les conduiront vers l'idéalisme absolu — lequel est aussi bien, comme le notait Schelling, un réalisme absolu, puisque, si la chose en soi était connue, elle le serait analytiquement et serait par conséquent identique à la pensée. Tentative, en tout cas, qui a pour horizon la grande période de l'idéalisme allemand.

La chose en soi, qui, dans l'Esthétique, apparaît comme absolument opaque et irreprésentable, devient en tout cas

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

noumène si on se la représente comme connaissable. Si l'on se forge l'idée d'une connaissance totale d'une chose, il est bien évident que sa connaissance sera analytique et qu'elle découlera de l'entendement humain. Mais comme, pour Kant, nous ne la possédons pas sous cette forme, on ne peut accéder au noumène que sous la forme de l'idée, sous la forme d'un idéal à atteindre ou encore d'une tâche à résoudre, et non pas d'une connaissance. Le noumène exprime simplement cette tâche infinie qui consiste à rapprocher les objets construits par la pratique scientifique de la façon dont la connaissance divine pourrait connaître les objets en soi. En toute rigueur, chez Kant, le noumène n'est pas la chose en soi, puisqu'il est la chose en soi supposée connue en tant que telle, elle est donc aussi supposée entièrement intellectuelle, pénétrable à l'entendement, donc connue analytiquement à partir de lui-même, et elle est à la fois suprêmement réelle. La réflexion sur cette thématique, lorsqu'elle déplacera le statut du noumène (connaissance effective, et non plus, comme chez Kant, idéal de la connaissance), conduira très logiquement vers l'hégélianisme, où la réalité est la raison. Le noumène exprime donc le point de convergence où l'objet en soi et l'objet de connaissance sont une seule et même chose. Il exprime ce point où l'objet de connaissance rejoint l'objet en soi, et où l'objet en soi devient totalement connu. Mais pour Kant, l'homme ne parviendra jamais à ce point, c'est-à-dire au savoir absolu : la science restera toujours inachevée, et ce point n'est donc pensable que comme idéal. Pour cette raison l'idéalisme kantien rompt avec ce qu'on entendait jusqu'alors par idéalisme, et dont le développement reprendra après lui.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

# IV

# L' « ANALYTIQUE TRANSCENDANTALE »

Livre II

l' « Analytique des principes »

## LA FACULTÉ DE JUGER

Kant fait apparaître dans cette étape de la Critique une nouvelle faculté distincte de l'entendement : la faculté de juger. Ce terme (Urteilskraft) est l'objet de nombreuses équivoques en français, car si on le traduit par « jugement », on ne sait pas s'il s'agit du jugement au sens logique ou au sens judiciaire.

L'entendement est la faculté des concepts, et les concepts a priori de l'entendement sont les catégories. Or, ce que Kant nomme concept correspond à ce qu'un logicien appelle jugement. Par exemple, le concept de causalité signifie nécessairement qu'un fait doit avoir une cause : il s'agit donc d'un jugement condensé, et tout concept ou catégorie est une règle de jugement. La catégorie de quantité ne signifie pas que l'on se représente une quantité, mais que l'on prête une quantité à tout phénomène, et poser que toute chose doit avoir a priori une quantité est un jugement au sens logique de proposition, d'affirmation. La catégorie de quantité est la forme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ramassée de la proposition : pour être objectif, tout objet doit avoir une quantité. Kant explique dans la Méthodologie que les catégories sont des règles permettant d'établir des propositions : elles sont déjà des synthèses, des jugements ramassés, et non les règles générales des scolastiques du XVII$^{e}$ siècle.

Au contraire, le jugement judiciaire s'entend au sens où l'on dit que quelqu'un a du jugement. Il s'agit d'une tout autre faculté, qui consiste à subsumer les cas particuliers sous les règles générales. C'est pourquoi Eric Weil proposait de traduire Kritik der Urteilskraft par « Critique du judiciaire », le jugement n'étant plus à prendre au sens logique, mais au sens du jugement d'un juge qui place les cas particuliers sous une loi générale présente dans son Code, et dont le problème est alors de savoir quel cas relève de la règle et lequel n'en relève pas.

Cette faculté de juger comporte deux types de jugements qui ne seront distingués que par la suite, dans la Critique de la faculté de juger. Kant ne traite pour le moment que de l'un d'eux, à savoir le premier.

1) Le jugement qu'il nomme déterminant subsume les cas particuliers sous la règle générale lorsque l'on possède cette loi. Si l'on conserve la métaphore judiciaire, on peut dire que, dans le code Napoléon, presque tous les cas particuliers sont prévus par des règles, et que le juge n'a plus alors qu'à appliquer la règle, par des jugements déterminants, aux cas qui en relèvent.

2) La troisième Critique traitera au contraire du jugement réfléchissant, qui consiste à essayer de ranger les cas particuliers sous une règle générale en l'absence de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

celle-ci. Pour prolonger la comparaison, les codes anglo-saxons, très empiriques, comportent en général fort peu de règles générales — et le juge doit alors tenter de trancher même à propos de cas pour lesquels il n'existe pas de règle, et de trouver en lui-même la règle qui permettra de les rassembler.

Ici, c'est du jugement déterminant que l'on traite, puisque l'entendement possède les catégories, et que le problème est de savoir quand on doit les appliquer. L'Analytique des concepts montre que les catégories servent à tous les phénomènes, ce qui ne signifie pas que l'on doit les mettre en pratique n'importe comment. Sous prétexte que la catégorie de causalité s'applique à tous les phénomènes, il ne suffit pas d'en relier deux au hasard pour qu'il y ait cause et effet. Lorsque l'on possède la règle générale de la causalité, il faut encore savoir lequel des antécédents possibles est la cause, et lequel est l'effet : il faut savoir dans quels cas précis nous avons le droit de déterminer ou non le phénomène par la catégorie de causalité. S'il n'existait aucune règle entre le général et le particulier, tout serait en effet arbitraire.

Or, l'Analytique des principes va justement permettre de décider si telle chose particulière est ou non soumise à telle ou telle catégorie, c'est-à-dire de trouver une règle de subsomption. Dès lors, un critère s'avère nécessaire qui ne soit pas empirique sinon, les règles a priori se fonderaient sur l'expérience — ce qui ne peut pas être le cas de règles générales. Par conséquent, il faut que la règle et les cas où elle s'applique soient donnés a priori. En ce sens, l'Analytique des principes, qui résout ce problème, ne fait

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pas double emploi avec l'Analytique des concepts : elle n'est pas simplement l'application des concepts aux phénomènes, mais elle doit trouver a priori les cas où l'on peut mettre en pratique les catégories, et ceux où on ne le peut pas.

## LE SCHÉMATISME

Il apporte d'une certaine façon une réponse au problème en définissant déjà les seuls cas où les règles catégoriales peuvent s'appliquer : il doit s'agir de phénomènes temporels. La démonstration s'articule autour de l'homogénéité entre les concepts, qui sont des créations de l'entendement, et les phénomènes subis passivement par la sensibilité. En effet, si les règles de l'entendement doivent synthétiser les intuitions, et si, entre eux, rien n'est commun, on ne voit pas comment les concepts pourraient synthétiser quelque chose d'hétérogène et de non conceptualisable. Le lieu de cette homogénéité est le temps, puisque tous les phénomènes sont temporels, et que, pour entrer en acte, pour apparaître à la conscience, les concepts doivent se temporaliser.

Ce que Kant nomme schème est un concept qui se temporalise, ce qui a lieu dans l'imagination pure, transcendantale. Le schème est un intermédiaire entre concept et intuition, mais bien qu'il établisse un point de contact, il n'est pas une chose définie comme la représentation des catégories dans le temps, il est simplement une méthode de liaison, de construction, et ne peut être représenté que sous la forme d'un acte. Par

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

exemple, le schème qui correspond à la catégorie de quantité — la quantité se temporalisant — est le nombre, ou plutôt « le nombre nombrant », pour reprendre une expression d'Aristote : il s'agit en fait du nombre en train de se former, de la façon dont on l'engendre par addition successive de l'unité.

Trois problèmes se trouvent ainsi résolus par la théorie du schématisme.

**1** Un problème psychologigue : le chapitre sur le schématisme répond en effet au défi de l'empirisme. Berkeley et Hume estimaient impossible la représentation des concepts généraux, et Berkeley en voulait pour preuve notre incapacité à montrer l'image du triangle en général, ou l'idée de l'homme en général. A l'inverse, Kant va arguer du fait que l'on ne se représente certes pas une image, mais un concept sous forme d'une méthode de construction. Par exemple, on ne dispose pas de l'image du triangle en général, mais on peut se représenter dans le temps une méthode pour produire n'importe quel triangle.

**2** La théorie du schématisme apporte aussi la solution de l'antique énigme de l'un et du multiple, telle qu'elle portait sur la question de savoir comment les objets multiples participent du même concept. Le problème est déjà formulé chez Platon qui s'interroge sur la possibilité que plusieurs images sensibles tiennent d'une seule et unique idée, mais aucune des solutions qu'il

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

avance n'est satisfaisante. Kant souligne qu'à partir d'un même concept peut être engendrée une infinité d'images, cela par le biais du schème comme méthode de construction. Il en existe du reste pour tous les concepts et non pas seulement pour les catégories : outre la schématisation de ces dernières (par exemple, la schématisation de la quantité par le nombre), on peut en effet envisager tout aussi bien celle d'un concept mathématique a priori, mais non transcendantal, par une procédure qui est identique (le schème du concept de triangle comme méthode de construction) ; ou encore celle des concepts empiriques : un empiriste dirait que le soufre en général n'existe pas, puisqu'on ne peut pas se le représenter, mais Kant répondrait que c'est en fait un schème, une simple règle pour maintenir ensemble plusieurs propriétés — autrement dit : la pensée d'un corps chimique en général n'est pas la représentation vague d'un corps qui serait par exemple tous les morceaux de soufre, mais c'est la représentation d'une liaison entre diverses propriétés qui, combinées, donnent du soufre.

**3** Le schématisme confirme enfin la solution du problème de la déduction transcendantale et anticipe sur la Dialectique : la catégorie n'aura de sens que dans le temps, car pour apparaître, pour être représentée, elle doit se temporaliser (les catégories sont catégories de l'expérience). Le schématisme la limite non plus à un objet en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

général, mais nécessairement à un phénomène temporel.

Le schème fait partie de la faculté de juger, puisqu'il est déjà une règle qui indique à quels cas particuliers s'appliquent les catégories. Les concepts a priori étaient au départ des règles susceptibles d'être appliquées à un objet en général, mais on voit dorénavant qu'elles ne peuvent s'appliquer qu'au cas particulier du phénomène temporel. En outre, la preuve en est donnée entièrement a priori : à partir de la nécessité pour les catégories de se temporaliser pour être représentée, se trouve démontrée la condition de leur application.

## LES PRINCIPES

Ils sont les règles d'application du schème aux objets empiriques, c'est-à-dire spatiaux. Le schème est la catégorie appliquée au temps, et les principes sont des schèmes adaptés à l'expérience, ou à la matière du phénomène. Ils doivent donner à la fois la règle et son application. Kant veut montrer qu'ils fondent tous les jugements synthétiques a priori, parce qu'ils vont définir quand ce type de jugement est valable.

Il ne faut pas confondre toutefois les jugements synthétiques a priori avec les principes que l'on établit ici. Dans la Méthodologie, Kant précise bien que la Critique de la raison pure n'est pas l'ensemble de la philosophie transcendantale, mais son fondement. Outre les catégories, les schèmes et les principes qui en dérivent, il reste encore une multiplicité de jugements synthétiques a priori qui

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

forment le système de la philosophie transcendantale. Non seulement la philosophie critique se distingue de la philosophie transcendantale, mais la Critique de la raison pure n'épuise pas la philosophie transcendantale, à partir de laquelle on peut encore déduire une foule de jugements a priori. Kant se limite aux jugements fondamentaux, à ceux qui sont originaires, mais on pourrait en déduire de nouveaux en considérant l'application aux diverses sciences. La Critique de la raison pure ne s'occupe pas de construire un système global, mais elle entend seulement donner les principes originaires.

Dans l'ordre de la déduction, les principes arrivent en troisième position, après les catégories et les schèmes. En tant que logiquement antérieurs à l'expérience, les catégories sont les principes de l'entendement, et les schèmes les principes de l'imagination, alors que les principes, au sens de ceux dont il s'agit ici, étant premiers par rapport à la science, Kant les nommera principes de l'expérience.

Les principes en question sont les lois essentielles de la nature, celles qui définissent la nature au sens formel et constituent la Gesetzmässigkeit. Il ne faut évidemment pas confondre ces lois avec les lois fondamentales des sciences, car le passage des unes aux autres est interdit par le criticisme. Le fait que tous les phénomènes naturels aient une quantité ne permet pas de passer à telle quantité particulière. Une loi fondamentale, comme celle de Newton, ne peut être découverte que par expérience, alors que la loi essentielle définit l'essence de tous les phénomènes naturels : les principes, en tant qu'applications

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de l'entendement à l'expérience, dérivent des catégories.

Les principes constituent des jugements déterminants. La faculté de juger, chez Kant, est le pouvoir de ranger les cas particuliers sous des règles générales données par les catégories et les schèmes. A partir de la règle, le principe doit déterminer a priori le cas où elle s'applique. On sait depuis la déduction transcendantale que tout phénomène a une cause, sans savoir pour autant à quel cas particulier l'appliquer, c'est-à-dire comment découvrir la cause d'un phénomène. Or, il ne suffit pas de disposer de la catégorie de causalité en général : il faut encore savoir quand l'appliquer pour former véritablement une cause et un effet. De même, savoir que tous les phénomènes ont une quantité ne nous dit pas où elle réside dans le phénomène, quels aspects particuliers du phénomène sont quantitatifs. Le principe doit donc nous dire comment mettre en pratique cette règle pour trouver son point d'application légitime. Sa fonction est d'appliquer la règle aux cas particuliers, et d'en trouver le critère a priori, sans recourir à l'expérience, à défaut de quoi les lois de la nature ne seraient pas pures.

Autre point important : du fait que les principes vont définir les lois essentielles de la nature, les conditions de possibilités de l'expérience sont aussi celles des objets de l'expérience, puisque ces objets, n'étant que des phénomènes, ne peuvent nous apparaître que sous la forme d'une expérience.

Enfin, il faut comprendre que c'est par les principes que les phénomènes se constituent en objet — faute de quoi on en resterait à « l'objet indéterminé d'une intuition empirique ». Pour que l'objet devienne déterminé, qu'il ait

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

des propriétés, il faut en relier les phénomènes selon des règles qui ne sont pas données directement par les catégories, mais par les principes. En effet, les catégories en tant que conditions de possibilité purement intellectuelles doivent d'abord se temporaliser pour être représentables, c'est-à-dire se transformer en schèmes, et ceux-ci doivent à leur tour s'appliquer à l'espace sous forme de principes pour pouvoir rejoindre les phénomènes.

L'Analytique des principes montre qu'ils se distribuent en quatre types correspondant chacun à une catégorie particulière, et que ces quatre types se rassemblent en deux groupes : les principes mathématiques regroupent les axiomes de l'intuition (qui correspondent à la quantité) et les anticipations de la perception (qualité) ; les principes dynamiques regroupent les analogies de l'expérience (relation) et les postulats de la pensée empirique en général (modalité). Cette dichotomie du mathématique et du dynamique possède chez Kant une importante valeur opératoire que l'on retrouvera plus tard dans les antinomies : au contraire des principes dynamiques qui s'attachent à l'existence du phénomène, les principes mathématiques ont trait à son essence, à sa quiddité. Ils répondent à la question de savoir à quelles conditions il y a une chose, et doivent leur nom aux mathématiques, qui ne définissent pas les objets réels, mais simplement un univers d'objets possibles, sans prendre en compte l'existence empirique des objets.

Si l'on mesure ces principes à l'histoire des sciences que Kant retrace, les premiers (axiomes), qui traitent de la quantité extensive, sont en rapport avec le cartésianisme,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tel qu'il s'attachait à définir tous les mouvements possibles ; les seconds (anticipations), qui définissent toutes les forces possibles, appartiennent à la physique leibnizienne. Seuls les troisièmes (analogies) représentent la vraie science, celle de Newton en ce qu'il analyse non plus des mouvements ou des forces possibles, mais des forces réelles ou existantes — les forces d'attraction —, et par conséquent des mouvements eux aussi réels.

Pour comprendre pourquoi la dynamique se rattache ainsi à l'existence, il faut donc se référer au modèle newtonien, qui détermine les forces réelles, et les mouvements réels. Par rapport à Descartes qui définit tous les mouvements possibles, Newton définit réellement les mouvements qui existent dans l'univers, justement parce qu'il considère les forces.

Enfin, on retrouve au niveau des principes la distinction entre réalité et existence, que l'on avait déjà vue avec les catégories. Il faut entendre par réalité les conditions nécessaires pour que l'on puisse parler d'une chose et non pas d'une simple figure géométrique. La réalité, en ce sens, appartient aux anticipations de la perception, à l'essence du phénomène et non à son existence : elle se définit comme la qualité qui deviendra l'intensité de la perception.

L'existence, à l'inverse, correspond, non pas à ce qui fait d'une chose une chose, mais à ce qui fait qu'elle est présente ici et là, à tel ou tel moment du temps et de l'espace. Ainsi s'explique le paradoxe selon lequel la question de l'existence est traitée en liaison avec les catégories de la relation, alors qu'on a l'impression que l'existence est la chose même, sans rapport avec quoi que

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ce soit. Or, si l'on entend par existence la présence d'une chose, et les raisons de sa présence à tel endroit et à tel lieu du temps, on ne peut la déterminer que par référence aux autres phénomènes, de sorte qu'elle sera prise en compte par la modalité qui est un type particulier de relation, à savoir celle du sujet à l'objet.

## LES AXIOMES DE L'INTUITION

Selon la règle, tous les phénomènes sont des grandeurs extensives du point de vue de la forme de leur intuition, puisque les catégories s'appliquent à l'expérience. Néanmoins, il reste à démontrer à quels cas particuliers les catégories de la quantité s'appliquent.

Les phénomènes ne sont quantifiables que par leur forme, en tant qu'ils sont spatio-temporels, et non pas par leur matière ; ou, si l'on veut : seule leur forme est susceptible de grandeur extensive, laquelle se mesure par référence à une unité, et se constitue d'additions successives d'unités homogènes.

La catégorie de quantité signifie en effet la possibilité d'une mesure. Parce qu'une grandeur suppose une homogénéité entre l'unité de mesure et ce qui est mesuré, la catégorie de quantité est une catégorie de l'homogène. Or, dans le phénomène, seule la forme est homogène, car il n'existe dans l'espace et dans le temps aucune rupture : toutes les parties de l'espace demeurent spatiales, et toutes celles du temps restent temporelles. Par conséquent, les catégories de la quantité ne peuvent s'appliquer qu'à la forme spatio-temporelle du phénomène.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

On risque toutefois une certaine confusion si on s'imagine que l'espace possède déjà une grandeur avant toute mesure, avant sa détermination par la catégorie. En réalité, l'espace est un quantum, quelque chose qui peut être mesuré, qui est susceptible d'une grandeur, mais qui, en lui-même, n'en possède pas. Les mathématiciens ne s'intéressent pas à la taille des figures, mais seulement à leurs rapports mathématiques. Pour que la grandeur advienne, il faut une mesure, et employer le schème de la quantité (le nombre) qui est l'intermédiaire entre la catégorie et le principe. Le nombre est l'addition successive de l'unité dans le temps, et la quantité extensive est l'application du nombre à l'espace.

La démonstration a donc atteint son but : prouver que la science mathématique s'applique à la physique. Tous les phénomènes possèdent une grandeur extensive, les mathématiques déterminent l'espace comme grandeur extensive, et de fait les mathématiques s'appliquent aux phénomènes. Ainsi s'explique que Kant ait nommé axiomes ces principes, malgré ce qu'il précisera dans la Méthodologie, à savoir que la philosophie ne saurait admettre d'axiomes au sens de la découverte intuitive d"une proposition fondamentale. Ces principes n'ont donc d'axiomes que le nom, puisqu'ils résultent d'une démonstration effective, et Kant n'emploie le terme que par simple analogie, pour fonder la validité des axiomes mathématiques. Intuitionniste en matière de science mathématique, Kant fonde la validité des axiomes en montrant qu'ils découlent d'une simple vue de l'intuition de l'espace et sont applicables à la nature.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

# LES ANTICIPATIONS DE LA PERCEPTION

On se confronte d'emblée à un paradoxe : la qualité ne peut pas se déduire, elle est la matière du phénomène, l'affect de la chose en soi sur la sensibilité. Elle constitue donc par excellence la donnée irréductible à tout a priori, et ne peut être nécessairement qu'a posteriori, en constituant le contenu de l'expérience. A moins de tomber dans un idéalisme absolu où le contenu de l'expérience serait construit par le sujet lui-même, on voit mal en effet comment savoir a priori quelque chose de la qualité. De fait, on touche ici au point d'équilibre entre le criticisme et l'idéalisme absolu, et le passage à la philosophie de Fichte s'effectuera précisément à partir de l'extension de cette démonstration kantienne des principes : le sujet posera, sans en prendre conscience, non seulement l'espace et le temps, mais aussi leur contenu. Il s'agit donc bien, pour le criticisme, d'un paradoxe quand on prétend démontrer quelque chose a priori de la qualité.

En fait, Kant veut simplement montrer que toutes les qualités ont une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré. Ce type de grandeur utilisée en calcul intégral se caractérise par une construction qui n'est pas l'addition d'unités. Si on voulait la réduire à ses parties, elle s'anéantirait, puisque chacune d'elles serait un infiniment petit, une quantité évanouissante. Il ne s'agit donc pas d'une grandeur que l'on peut décomposer en parties, et recomposer ensuite à partir de leur addition : au contraire, elle est un degré parmi d'autres degrés, tel que le passage de l'un à un autre se fait par variations infinitésimales.

La démonstration part de deux précisions :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

- le degré zéro de conscience, c'est-à-dire l'absence de perception, correspond à la catégorie de négation;
- la valeur X représente par ailleurs la perception de quelque chose et équivaut à la catégorie de réalité.

Une des thèses essentielles de Kant est que la conscience transcendantale seule ne produit aucune conscience, qu'il faut le choc de l'expérience pour que toutes les structures entrent en acte. La conscience ne commence donc qu'avec l'expérience, bien que les structures qui la définissent, à savoir le temps et les catégories, en soient indépendantes : de même que les règles de grammaire ne commencent pas à exister avant le langage, le choc de l'expérience est ici nécessaire pour qu'il y ait conscience (toute conscience est conscience de quelque chose). Le degré zéro de la conscience serait donc la conscience transcendantale pure, sans choc de l'expérience, et par conséquent sans conscience empirique. Le degré X est au contraire un degré quelconque de conscience empirique.

Kant en déduit qu'il y a, entre 0 et X, tous les degrés possibles de conscience, de qualité ou de sensation, par variation continue. Il semble que la preuve s'achève là, et qu'ainsi que le remarque le néokantien Hermann Cohen, la démonstration soit incomplète et confuse. De fait, on pense à d'autres preuves possibles, dont certaines figurent dans les Prolégomènes, au § 26. On pourrait supposer, à l'inverse d'une continuité de tous les degrés de sensation entre 0 et X, un seuil Y, au lieu de la valeur 0, comme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

début de la conscience. La qualité ne progresserait pas par sommation continue, mais par sauts d'une valeur à une autre. Rien n'est donc véritablement prouvé, de ce point de vue, dans la Critique de la raison pure.

Pourtant, l'on pourrait envisager la démonstration suivante : selon la thèse de Kant, puisque la conscience naît de l'activité de synthèse des catégories, lorsqu'elle perçoit la valeur X, elle a déjà effectué une synthèse, ce qui signifie donc qu'il existait quelque chose au préalable.

Or, Kant n'emploie pas cet argument, car il veut essayer de penser la qualité pure, indépendante de l'espace et du temps. Il veut montrer que cette abstraction que serait un point qualitatif aurait tout de même un degré d'intensité. Ce pourquoi il ne recourt pas à la dernière démonstration, qui pourrait donner à penser que la qualité est le produit d'une synthèse, que son appréhension dans une synthèse se confond avec une production synthétique. Cette confusion conduirait en effet à un idéalisme absolu, où ce que la conscience percevrait comme donné ne serait que ce qu'elle a déjà construit. Ainsi, chez Fichte, nous avons déjà inconsciemment construit la chose que nous croyons percevoir comme donnée au moment même de sa perception : la matière du phénomène, ainsi que l'espace et le temps, sont donc idéals. Kant rejettera toujours la déduction du monde extérieur à partir du sujet, pour ne pas laisser entendre que la sensation serait le résultat d'une synthèse de l'entendement. La preuve doit donc se fonder sans l'intuition de l'espace et du temps, et montrer que, dans l'instant et dans le point même, la qualité conserve un degré.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

On trouve cette démonstration avec plus de clarté au § 26 des Prolégomènes. Même si l'on admet que la valeur X est saisie dans un instant, abstraction faite du temps, il faut néanmoins du temps pour passer de 0 à X puis à Y. Le passage de l'absence de sensation à une sensation s'effectue nécessairement dans un temps, si petit soit-il. Or, on a vu dans l'Esthétique que le temps est continu, et la moindre absence de temps engendrerait aussi une absence de conscience.

Rappelons au passage ce point important de la thèse kantienne, à savoir que le temps pur n'est pas perçu, et qu'il ne faut donc pas concevoir l'a priori du temps de façon chronologique, au sens où l'on percevrait d'abord le temps et ensuite ce qu'il contient. Le temps est la forme du phénomène, et on ne peut donc l'abstraire que par réflexion, mais on ne le perçoit qu'à l'occasion du phénomène. On ne perçoit le temps que parce que l'on perçoit quelque chose dans le temps. Abstraction mathématique, le temps pur ne se perçoit pas. Il faut ainsi prendre garde à ne pas confondre l'a priori avec l'antériorité chronologique.

En tout cas, si le trajet de 0 à X s'effectue dans le temps que l'intuition nous présente comme continuité, il faut alors admettre qu'il y a eu quelque chose entre 0 et X, qu'il y a eu sensation. Le passage de X à Y a eu lieu dans le temps, et comme la continuité du temps, on vient de le rappeler, ne saurait être perçue sans un contenu, il y a donc eu un contenu entre les deux. On peut de la sorte descendre jusqu'au degré zéro, car n'importe quel degré de conscience est toujours précédé d'un degré de conscience

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

plus faible. Avant l'infiniment petit, il y a eu quelque chose, bien que perçu à moindre degré, puisque la conscience de la perception ne devient claire qu'à partir de X, mais toujours sous réserve que la continuité du temps ne soit pas rompue, puisqu'il est la condition même de notre existence et de notre perception.

La démonstration, claire dans les Prolégomènes, semble dialectique dans la Critique. Puisque l'on pose le degré zéro de la négation et le X de l'existence, on fait intervenir entre eux la catégorie intermédiaire de limitation qui signifie la présence d'une continuité entre eux, d'une synthèse de 0 et de n'importe quelle valeur. Cette synthèse de 0 et d'une valeur, si petite soit-elle, est l'infiniment petit. Démonstration qui, par elle-même, est en effet assez peu satisfaisante — mais on comprend ce que Kant veut dire ici si l'on se réfère aux Prolégomènes : le passage ne pouvant avoir lieu que dans le temps qui, pour être perçu, doit avoir un contenu, il y aura toujours un contenu plus faible que celui à partir duquel on pense disposer d'une conscience claire.

Kant a besoin de démontrer ainsi que la sensation possède déjà un degré, et qu'il existe une variation continue dans l'intensité entre 0 et X, afin de pouvoir expliquer la réalité du calcul infinitésimal. Pour Kant, la seule preuve de l'existence d'un phénomène est la perception : pour exister, il doit en droit répondre à une perception directe ou indirecte (la mesure scientifique fait intervenir des instruments pour donner de la chose une perception indirecte). Or, si l'on voit ce qu'est au XVIII$^{e}$ siècle le débat avec les cartésiens, dont le dernier représentant est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Crusius, on constate que, pour ce dernier, le calcul infinitésimal découvert par Leibniz et Newton est une commodité qui ne possède aucune réalité : pour Descartes, une pierre qu'on laisse tomber à partir d'un point acquiert aussitôt une vitesse particulière, sans passer par des intermédiaires allant du repos au mouvement — alors que dans le calcul infinitésimal elle passe, du repos à la vitesse X, par toutes les variations continues. A l'inverse des newtoniens, les cartésiens considèrent le repos et le mouvement comme des états antinomiques, et estiment que le passage de l'un à l'autre s'effectue dans l'instant, et non par une série d'étapes.

Si, pour preuve d'elle-même, la réalité a besoin de la perception, il faut bien qu'il y ait en droit une perception possible entre 0 et X, et que nous ayons, de façon plus ou moins confuse, perçu toutes les variations infinitésimales entre 0 et X. La perception étant la preuve de la réalité d'un phénomène, il fallait prouver la possibilité d'une perception d'un degré inférieur à n'importe quel degré donné.

Un passage complexe (p. 170) peut toutefois prêter à confusion. Kant évoque de nouveau l'espace, le temps et leur continuité, de sorte que l'on pourrait à tort croire que la continuité de la qualité se fonde sur la continuité de l'espace et du temps. Or, il ne s'agit pas de revenir sur ce que les axiomes de l'intuition ont déjà montré, mais de considérer maintenant la qualité du phénomène qui, dans la physique de Kant, correspond à une force donnée à variation intensive. Il semble que Kant fasse appel ici à la continuité de l'espace et du temps pour expliquer qu'elle est à la fois « fluente » et construite. En outre, s'il nomme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

encore « fluentes » de telles grandeurs, c'est que, dans leur production, la synthèse est une progression dans le temps. On voit donc les deux contresens qu'il faut ici éviter :

- considérer que la continuité de l'intensif se ramène à celle de l'extensif de l'espace et du temps ;
- s'imaginer que cette continuité de l'espace et du temps est construite.

En fait :

**1** La grandeur est produite par l'application du schème du nombre à l'espace et au temps qui sont des continuum. L'application de la catégorie de quantité change ces continuum en grandeurs extensives continues avec la différence que la grandeur fait l'objet d'une mesure. La continuité de l'espace et du temps est antérieure à l'application des catégories de la pensée qui ne fait que la transformer en grandeur extensive. Par ce texte, Kant veut donc dire que tout est continu dans le phénomène, que la forme possède la continuité de la grandeur extensive, et la matière celle de la grandeur intensive. Ce qui signifie que la mesure propre à la grandeur extensive, qui fait appliquer successivement l'unité, ne supprime pas la continuité de l'espace et du temps, puisque l'unité n'est pas réelle, mais arbitraire. L'espace reste continu, même découpé et mesuré en unités qui peuvent être remplacées par de plus petites à l'infini. On est en présence d'une continuité de l'extensif qui se

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

laisse malgré tout décomposer en portions homogènes : c'est la continuité propre à l'homogène. Si Kant introduit ces observations, où interviennent de nouveau l'espace et le temps, c'est à seule fin d'éviter que l'on pense la continuité comme réservée à la seule qualité ou sensation, alors qu'à l'inverse la forme ou quantité extensive serait discontinue : en fait, l'espace et le temps, bien qu'extensifs, possédant des parties homogènes, sont continus.

**2** Au contraire, l'intensité représente la continuité de l'hétérogène. Ce point est d'ailleurs la source des difficultés et des contresens, car ce type de continuité est propre à l'hétérogène, du fait même du caractère hétérogène des qualités. Bergson, dans les Données immédiates de la conscience, commettra la confusion en disant que Kant ramène la qualité à l'homogène, et que la variation kantienne de degré est en fait une variation de nature. Bergson assimile en effet toutes les sensations à des différences, et par conséquent il ne saurait y avoir de degré. Or, Kant admet sans problème que la qualité soit le domaine de l'hétérogène pur — et de fait les diverses sensations sont qualitativement hétérogènes, mais elles ont au sein même de leur hétérogénéité un point commun : le fait d'avoir u n degré. Il y a en quelque sorte un engendrement du quantitatif à partir du qualitatif — autrement dit : des variations de degré produisent des variations de nature.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Le but de cette démonstration était d'établir que, dans la nature, tout se fait par variations continues, et qu'à l'inverse de ce qui fondait la science classique il n'y pas de saut, ni de rupture dans la façon dont les phénomènes s'engendrent l'un l'autre.

## LES ANALOGIES DE L'EXPÉRIENCE

Pour qu'il y ait une expérience possible, il faut que nous puissions relier les phénomènes selon des lois nécessaires et non arbitraires. Or, dans la façon dont ils nous sont donnés, les phénomènes eux-mêmes (les sensations ou les perceptions) ne sont pas liés par ces lois. L'association d'idées par laquelle ils nous sont donnés ne répond pas forcément à l'ordre de la nature. Dans l'appréhension d'une maison, si on perçoit la droite avant la gauche, cela ne veut pas dire que l'une existe avant l'autre : les perceptions sont simplement données dans une succession subjective. Mais pour que la science soit possible, il faut trouver au contraire un ordre objectif pour tous les phénomènes, vu que, sinon, chacun en resterait à sa perception subjective, et qu'il n'y aurait aucune universalité.

Puisque les phénomènes sont donnés dans des appréhensions subjectives, il doit donc y avoir des règles objectives de liaison, constituées par les catégories. Ces règles doivent définir à quel moment les phénomènes sont permanents, successifs ou simultanés, alors que par l'appréhension subjective on ne parvient à saisir que la succession, et nullement la simultanéité (ils sont toujours à une distance non déterminée l'un de l'autre).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Pour que l'expérience soit possible, il faut absolument déterminer la permanence, la succession et la simultanéité, découvrir les conditions d'application de trois règles.

- La substance permet d'établir ce qui est permanent dans la nature.
- La causalité permet de voir quand deux phénomènes sont nécessairement successifs, en rapport de cause et d'effet.
- L'action réciproque permet de dire quand deux faits sont simultanés.

Au fil du chapitre sur les analogies, on se trouve confronté à la science newtonienne, dont les axiomes fondamentaux sont restés en vigueur jusqu'à leur remise en cause par la théorie de la relativité d'Einstein :

- la conservation de l'énergie dans l'univers, la quantité de matière et d'énergie est permanente dans la nature ;
- l'espace et le temps sont absolus.

Toutes thèses que Kant, bien évidemment, refuse, tout en voulant garder cependant la valeur épistémologique de ces notions newtoniennes, qui signifient que l'on peut toujours déterminer quand un phénomène est permanent, ou quand deux phénomènes sont simultanés ou successifs : quel que soit le système de référence (qu'il soit solaire ou non), on doit toujours pouvoir définir la simultanéité ou la succession des phénomènes.

Par rapport aux deux présupposés qui forment la base de la science de Newton : le caractère absolu de l'espace et du temps (au lieu de leur relativité), et la conservation des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

forces comme de la matière (puisqu'elle est le résultat d'un système de forces), Kant se propose donc de démontrer a priori des axiomes que les dogmatiques n'ont pas réussi à prouver.

Les principes correspondant à la catégorie de qualité étaient appelés des anticipations de la perception, car avant de percevoir, on sait déjà quelque chose de la perception (à savoir qu'elle a un degré). Pour désigner les principes qui sont en jeu maintenant, Kant parle d'« analogies de l'expérience » par référence à l'analogie mathématique : A est à B ce que C est à X, où l'on peut, à partir des trois autres, calculer le quatrième terme. L'analogie philosophique est cependant différente, en ce que l'on ne peut jamais calculer le quatrième terme, l'inconnu, mais seulement le rapport entre C et X, entre le troisième et le quatrième terme.

Par exemple, la catégorie de causalité signifie un rapport de dépendance en général, cause-effet, qui permet même de penser la causalité dans l'intelligible, la causalité de Dieu par rapport au monde, alors que dans le phénomène le rapport est celui de la succession. Nous l'avons vu en évoquant la distinction entre pensée et connaître, la catégorie, en ce qui concerne la pensée, n'est pas limitée par la sensibilité. Elle définit un rapport logique qui, par pure contingence, ne peut s'appliquer qu'à l'expérience. La catégorie est limitée de fait, et non en droit, à l'expérience, pour la seule raison que les objets nous sont donnés dans le temps et dans l'expérience. Bref, pour qu'il y ait connaissance, la catégorie doit s'appliquer à des objets, et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme ils ne peuvent être que dans le temps et dans l'espace, elle doit désigner un rapport de succession ; mais comme l'on peut penser sans connaître, les catégories sont employées en dehors de tout objet, ou à propos d'un objet quelconque, en général, = X. La catégorie de causalité possède alors un deuxième sens, celui de dépendance logique d'un terme par rapport à un autre, et c'est celui qui intervient lorsque nous pensons la causalité du monde et de Dieu : il ne s'agit pas ici d'un rapport temporel, mais d'un rapport de dépendance ontologique ou logique. Mais, dès l'instant où l'on veut transformer cette pensée en connaissance, il faut l'appliquer à un objet, par conséquent à l'expérience — et la causalité devient succession.

Si, malgré ce qui la distingue de l'analogie mathématique, on peut parler d'analogie en philosophie, c'est dès lors au sens où le but de l'analogie serait ici de penser la succession A-B, ce qui est donné dans l'expérience, par analogie avec un rapport de dépendance, bien que nous n'ayons aucune idée d'un principe producteur. Hume avait déjà vu que la succession seule constitue le donné, en disant que nous n'avons aucune preuve d'un principe producteur dans la cause qui produit l'effet : la notion de principe producteur est seulement une métaphore théologico-technique forgée sur la représentation de Dieu comme artisan. Kant reprend en fait cette analyse de Hume sur la succession et veut montrer que dans certains cas, qu'il reste à déterminer, on est en droit de penser une succession comme une dépendance, bien que nous ne disposions pas de la connaissance d'un quelconque principe producteur qui produirait l'effet caché à l'intérieur de la cause.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

A la différence de l'analogie mathématique, nous ne pouvons pas toutefois découvrir a priori le quatrième terme, autrement dit : si nous avons la cause, nous ne pourrons pas déduire a priori l'effet, mais l'on ne pourra trouver l'effet B d'un phénomène A que dans l'expérience. Le rapport entre A et B est la seule chose que nous puissions ici penser : la catégorie de causalité nous renseigne sur le fait qu'un phénomène B succède à A, et sera suivi nécessairement par un autre selon une règle, mais cela ne nous donnera pas B si nous avons A, et à l'inverse pas A si nous avons B — et il faudra les chercher dans l'expérience. Tout ce que nous pouvons savoir a priori, c'est qu'un terme succède à un autre avant qu'un autre lui succède à son tour. Et l'on ne pourra donc penser a priori que le rapport, et non le terme.

Reprenons le fil du raisonnement. Il faut distinguer la succession subjective de la succession objective. Or, comme Kant rejette toute référence à un temps absolu, le temps ne peut être donné qu'à l'occasion des perceptions et non pas séparément : le critère d'application de la causalité doit donc se trouver dans le phénomène. Ce critère est l'irréversibilité. En effet, lorsque deux phénomènes successifs sont irréversibles, il devient alors possible de les penser par rapport à la catégorie de causalité. Penser une succession temporelle irréversible de deux phénomènes revient en fait à penser par analogie avec la notion de causalité, qui en elle-même signifie la dépendance d'un terme par rapport à un autre.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Chez Kant, la succession n'est donc qu'analogique (elle est pensée par analogie avec la production d'un terme par un autre). Pourquoi n'est-ce qu'une analogie? En fait, Kant conserve de la critique de Hume ce qui s'accorde avec la science de Newton, à savoir que nous ne comprenons pas ce que c'est que produire. Nous ne comprenons pas comment un phénomène en produit un autre, ou plutôt : toute la science se fonde et se forme en récusant le schéma techniciste construit sur la base d'un Dieu-artisan producteur de toutes choses. La notion de causalité conçue sous la forme d'une production reste tributaire de la métaphore théologique du Dieu-artisan. Pour autant, la causalité des phénomènes peut néanmoins être conçue analogiquement sous la forme d'une détermination nécessaire d'un terme par un autre. La nuance, qui constitue la notion scientifique de causalité, est en fait la suivante : possédant un terme, on peut calculer (déterminer nécessairement) le suivant. Bien que Kant parle ici (analogiquement) de « principe de la production », il faut donc éviter toute référence à un schéma d'explication théologique : la succession irréversible est pensée comme détermination nécessaire au simple et seul sens de la possibilité de calculer un terme par rapport à un autre.

De même, si l'on remontait de la deuxième analogie à la première, on verrait que le rapport entre substance et accident donne lieu à une analogie avec celui qui se peut concevoir entre invariant et variété. La substance kantienne est l'invariant d'un système dont l'expression varie, elle n'est que l'analogue de la substance telle que l'entend la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

catégorie de substance, c'est-à-dire ce qui unifie tous les phénomènes. La substance n'est pensée que par analogie avec la notion de substrat, le rapport invariant-variation étant, lui, analogue à celui qui intervient entre substrat et accident.

Paradoxalement, Kant reprend, dans la deuxième analogie (causalité), toute la théorie de l'objet, alors qu'il semblait entendu que la causalité n'était qu'une relation entre des objets déjà constitués par les deux premiers principes en quantité et qualité. En fait, un objet n'est pas scientifique s'il n'est pas situé avec précision dans le temps et dans l'espace. Il ne suffit pas de décrire l'essence d'un objet, il faut aussi déterminer son existence pour en avoir une connaissance scientifique. L'objectivité d'un phénomène signifie que l'on peut toujours le localiser dans le temps et dans l'espace, et la détermination de son existence selon telle série temporelle et telle autre spatiale requiert que l'on fasse appel à la catégorie de causalité. Pour cette raison, Kant rappelle ici que l'objectivité n'est pas le rapport de la représentation à la chose extérieure, puisque l'on ne peut pas sortir de nos représentations pour vérifier sa concordance avec elle. Mais l'objectivité n'est pas davantage ce que prétend Jacobi, en évoquant un sens spécial qui nous donnerait l'existence de l'objet comme d'autres sens nous en donnent la qualité : il s'agit là, selon Kant, d'un appel à la foi et à l'intuition dans un domaine où elles n'ont pas lieu de l'être. La seule signification possible de l'objectivité est de concevoir les perceptions comme reliées selon des règles constantes : un phénomène est objectif quand ses manifestations peuvent être reliées en fonction des catégories, et en particulier selon la causalité.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Si la causalité est une succession qui a trait au changement, et si la substance, c'est-à-dire la quantité de matière et de force dans l'univers, ne varie pas, on peut se demander ce qui change. Or, si la quantité de forces est invariable, la répartition de cette quantité reste soumise à des variations, et comme les forces produisent le mouvement, la modification vient du mouvement des forces. Cette solution élimine le problème de la cause première : la causalité ne concerne que les variations de la substance et non la substance elle-même, et il n'y a donc pas de production nouvelle de matière ou de force dans la nature, mais une redistribution nouvelle de ces forces qui produisent des mouvements différents.

Toutefois, la physique kantienne rencontre ici un problème — car si on a une substance où les quantités de forces sont constantes, comme dans le système solaire, comment la causalité peut-elle s'introduire, y compris sous la forme d'une nouvelle répartition de cette quantité de forces ? Il faut une cause extérieure à la substance elle-même, et c'est pourquoi la catégorie importante est l'action réciproque (troisième analogie).

La substance signifie la quantité constante des forces dans l'univers, mais comme on ne peut pas l'atteindre, la science ne considère que des systèmes partiels de forces, relativement isolés et constants comme le système solaire. Or, ces systèmes demandent une certaine répartition des forces, et on ne voit pas pourquoi cette répartition serait modifiée, pourquoi il y aurait causalité, c'est-à-dire passage d'une certaine répartition des forces à une autre. En fait, la seule explication possible consiste dans l'action d'un autre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

système : le système restreint Terre-Lune ne peut exister que par l'action d'un autre système qui lui-même dépend d'un autre, et ainsi de suite à l'infini. C'est pourquoi, répétons-le, la catégorie essentielle est l'action réciproque, l'action des systèmes les uns sur les autres.

Cette solution présente à la fois un avantage pour la science kantienne et un inconvénient. On trouve l'avantage dans un ouvrage de jeunesse de Kant, son Histoire universelle de la nature et théorie du ciel (1755), à savoir que par les simples lois du mécanisme, chaque système tend vers un équilibre, sans qu'il soit nécessaire de faire appel à une intention divine, puisque la causalité, le changement de l'expression des forces en lui ne peut provenir que d'un système extérieur. Les seules lois du mécanisme - la dynamique de Newton -- expliquent donc la formation dans l'univers de systèmes équilibrés sans que la volonté de Dieu intervienne pour en maintenir le fonctionnement. Ce semblant d'organisation ne résulte pas d'une finalité, mais du simple jeu des forces.

Cependant, tout ici se passe bien si on prend en compte des systèmes isolés agissant les uns sur les autres, mais si on les considère ensemble, on ne comprend plus le changement dans l'univers. Schelling et Hegel adresseront cette objection à Kant. Il explique clairement que tout tend vers un système équilibré, mais il le fait si bien que l'on ne comprend plus le déséquilibre ni le changement. La substance présente dans un système n'est pas, pour Kant, la cause des transformations de ses forces, mais la quantité de forces invariantes qui s'expriment par diverses expressions équivalentes en quantité et non pas en qualité.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Si un système de forces ne porte donc pas en lui-même ce qui le modifie, la cause de son passage à un autre ne se comprend dès lors qu'en dehors de l'invariant, par l'action d'un autre système. Du reste, on voit mal pourquoi les forces d'un système, défini par une quantité de forces invariantes et par leur expression, changeraient justement d'expression. Kant explique donc fort bien l'équilibre du système solaire et sa stabilité, car l'équation des forces n'a aucune raison de se modifier, mais à moins de faire toujours appel à un autre système, à une substance relative à l'infini, on ne voit pas, dans la physique kantienne, comment saisir le changement. Bref, Newton et Kant ont raison de considérer que les systèmes tendent à l'équilibre sans admettre d'intentions divines, mais leur physique rend difficile la compréhension du changement.

Quoi qu'il en soit, pour Kant, non seulement rien ne se crée, mais le changement est continu, du fait de la synthèse entre le principe de causalité et les anticipations de la perception. De même que le réel dans le phénomène change par variations continues infinitésimales, le passage de la cause à l'effet varie de façon infinitésimale, et le passage d'un système de répartition des forces à un autre s'opère donc de manière continue.

Il faut retenir de toutes ces mises au point que la causalité n'a été démontrée que pour nos représentations, et qu'elle ne vaut que pour les phénomènes, pour la constitution des objets scientifiques. La raison qui en limite le champ d'application tient à ce que la démonstration ne s'est établie que sur les seules bases d'un fait irrécusable, à savoir que nous distinguons la succession objective de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

succession subjective. Le principe de causalité n'étant pas prouvé pour l'en-soi, il n'a aucune valeur pour la métaphysique, et le problème d'une cause du monde, d'une cause du phénomène qui serait extérieure à l'univers phénoménal ne saurait être résolu.

## LES POSTULATS DE LA PENSÉE EMPIRIQUE

Les catégories de la modalité auxquelles ces principes correspondent n'ajoutent rien au contenu des phénomènes, mais elles définissent la façon dont nous posons une loi ou un phénomène, et elles cernent donc le rapport entre le sujet et l'objet. On peut poser une chose comme possible ou réelle sans que cela en modifie le contenu. Trois types de positions sont ainsi envisageables, dont il faut interroger le statut :

— la possibilité (qui correspond au fait qu'on pose quelque chose comme une hypothèse) ;

— l'existence (qui correspond à la position comme fait) ;

— la nécessité (qui correspond à la position comme loi).

Le possible est ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience, c'est-à-dire avec l'espace, le temps et les catégories. Tout ce qui ne contredit pas les catégories de quantité et de causalité, ni la structure de l'espace et du temps est possible.

Au contraire, le réel est ce qui s'accorde avec les conditions matérielles de l'expérience, c'est-à-dire avec l'ordre des sensations, ou en d'autres termes : ce qui peut

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

être perçu à volonté. L'existence s'accorde avec une perception directe ou indirecte (quand on ne peut mesurer le phénomène qu'avec des instruments appropriés), une perception que l'on peut répéter, et non à partir du témoignage subjectif d'une personne qui tient d'une autre personne que, quelque part, quelqu'un a vu quelque chose.

Ces deux définitions rompent avec les doctrines classiques, pour lesquelles une chose est possible quand son concept n'est pas contradictoire. Or, Kant distingue ici entre possibilité logique et possibilité réelle. Une chose dont le concept ne se contredit pas ne possède qu'une possibilité logique, qui ne lui garantit aucune chance réelle d'exister. A l'inverse, la possibilité réelle signifie que la chose est conforme aux catégories et se situe dans l'espace et dans le temps, ce qui suffit pour que la chose soit réellement possible.

Le kantien Lachelier illustre bien cette distinction entre possibilité réelle et possibilité logique lorsqu'il montre que, dans le pari de Pascal, c'est un sophisme d'appliquer le calcul des probabilités, puisque la probabilité ne concerne que les possibilités réelles, et non les possibilités logiques : si, par exemple, on procède à un tirage au sort de 8 boules dans un sac qui en contient 100, elles auront toutes la même chance d'apparaître, parce qu'elles sont des possibilités réelles (elles sont des choses possibles au regard des lois de la nature, elles possèdent une quantité, des qualités, etc., et une réalité que chacun peut voir dans l'espace et dans le temps) ; au contraire, l'autre monde qui est un des termes du pari de Pascal est possible en effet, mais seulement de manière logique, parce qu'il n'est pas

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

contradictoire dans son concept. Or, Pascal ne distingue pas la possibilité de l'existence : il place sur le même plan ici la possibilité logique et l'existence réelle d'un au-delà. La définition du possible par Kant se démarque donc de celle des classiques, par l'affirmation qu'un concept non contradictoire peut fort bien n'avoir aucune chance réelle d'exister s'il ne se conforme pas à la forme de l'expérience : il peut ne s'agir que d'un fantôme.

La définition kantienne de l'existence bouleverse de façon identique celle des classiques, pour qui l'existence se déduit du concept. Tout comme la possibilité formait une propriété du concept — le fait qu'elle ne soit pas contradictoire — , l'existence en tant que degré de perfection constitue aussi une propriété. L'argument ontologique se fondait justement sur cette conception, à savoir que Dieu ou l'Etre parfait, en vertu de sa perfection absolue, possède toutes les perceptions, et que, l'existence étant l'une d'elles, Dieu existe. Pour Leibniz, si on considère le système des concepts possibles, c'est-à-dire non contradictoires, le passage du possible à l'existence s'effectue en fonction du degré de réalité que représente ce concept. Plus un concept contient de perfection ou de degré de réalité, et plus il a de chance d'exister. Par exemple, les concepts de substance ont plus de chance d'exister que ceux d'accidents, et celui de Dieu, qui correspond à la chose la plus parfaite, doit de ce fait nécessairement exister. Kant insiste beaucoup sur la conception nouvelle de l'existence qu'il introduit, et refuse d'en faire une propriété du concept : au contraire, son seul critère est la perception.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Enfin, ce qui est à la fois possible et existant est nécessaire. La loi est ce qui est à la fois conforme aux conditions formelles et matérielles de l'expérience.

En vertu de ces principes, Kant peut donner toutes les règles qui définissent les lois a priori de la nature, telles qu'elles sont résumées par la formule : in mundo non datur hiatus, non datur saltus, non datur casus, non datur fatum. En effet :

**1** tout ayant une quantité, il n'y a pas de hiatus ou de vide quantitatif;

**2** le passage d'un phénomène à un autre étant continu, il n'y a pas de saltus ou de saut qualitatif ;

**3** en conséquence du principe de causalité, il ne peut y avoir de casus, c'est-à-dire de hasard;

**4** la nécessité se définissant comme synthèse entre la possibilité et l'existence, il ne saurait y avoir de fatum ou de destin.

Kant perçoit bien la nouveauté de sa définition de l'existence, d'une part en ce qu'elle n'est pas rattachée au concept, comme le font les rationalistes, et d'autre part en ce qu'elle n'est pas immédiate comme chez les empiristes : même si le critère de l'existence est la perception, l'existence n'est pas fondée entièrement par la perception, puisqu'elle est aussi une catégorie et qu'elle requiert donc un acte du sujet qui pose qu'une chose existe en fonction de certains critères. C'est en tout cas à partir de ce problème de l'existence que Kant va introduire une réfutation de l'idéalisme.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

# LA RÉFUTATION DE L'IDÉALISME

Kant distingue deux types d'idéalisme : l'idéalisme absolu ou dogmatique de Berkeley, et l'idéalisme problématique de Descartes.

Berkeley soutient la thèse de l'immatérialisme, à savoir qu'il n'existe rien à l'extérieur de la pensée. Kant en explique la genèse à partir de l'empirisme, qui y conduit fatalement. En effet, les empiristes font de l'espace et du temps des propriétés comme les autres, comme celles des objets. Or, l'espace et le temps ne sauraient constituer une chose, puisqu'ils sont des systèmes de relations. Chaque point de l'espace ne peut être déterminé que par un autre point, et cela à l'infini. Faire de l'espace une propriété réelle des objets aboutit en fait à déréaliser les objets, qui apparaissent alors comme un ensemble de relations. En instituant, à la manière de Descartes, l'étendue comme la seule propriété des objets, en définissant la nature et la matière par l'étendue, on aboutit nécessairement à l'immatérialisme de Berkeley, dès que l'on s'aperçoit que l'étendue n'est qu'un simple système de relations et donc que toute cette nature étendue n'est rien.

Or, l'idéalisme absolu est évité par l'Esthétique transcendantale, où l'espace, comme système de relations, n'est pas une propriété de la chose en soi. Pour réfuter Berkeley, Kant va donc le confronter à l'Esthétique, car si on distingue l'espace de ce qui y apparaît, la déréalisation de l'espace ne touche pas la réalité de l'objet : par conséquent, quelque chose que nous percevons existe et nous affecte à travers l'espace et le temps.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

L'idéalisme problématique, quant à lui, pose que l'existence du moi, du sujet est plus certaine que celle du monde extérieur — comme c'est le cas dans les deux premières Méditations de Descartes. Il est dit problématique, parce qu'il dénie au monde extérieur une existence qu'il rétablit par la suite. Descartes distingue deux niveaux de certitude : le moi, connu immédiatement et avec certitude, et le monde extérieur qui est connu médiatement par une sorte de raisonnement. Kant va montrer que la perception du moi, la perception des phénomènes du sens interne, n'est pas possible sans celle des phénomènes du sens externe : on ne peut percevoir un intérieur qu'en imaginant aussi un extérieur. Toutefois, cela ne signifie pas encore que cet extérieur existe, car il peut être une simple représentation vide. Il ne doit donc pas s'agir seulement de la représentation de l'extériorité de l'espace, mais de l'expérience d'un quelque chose de spatial.

La démonstration de Kant ressemble, dans son principe, à celle qu'il a effectuée dans le chapitre sur les analogies. Le sujet se perçoit comme continuité au sein d'une succession temporelle. Or, la succession ne peut pas être perçue sans référence à la simultanéité, sans quelque chose qui demeure. Le sujet situe les phénomènes dans son temps intérieur : il a donc un repère fixe. Mais le moi lui-même, qui serait alors une substance, ne peut constituer cette référence, puisqu'il ne nous est donné que comme succession. On ne peut jamais ici établir, comme en physique, qu'une quantité ou une force quelconque se conservent. On verra, dans le chapitre sur les paralogismes, que le moi qui pourrait servir de point de référence n'est pas une perception, ou un phénomène, mais une forme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vide (sujet transcendantal). Au contraire, une succession temporelle devrait prendre un phénomène dans le temps pour référence fixe. Or, on ne dispose à ce niveau que du moi empirique, c'est-à-dire de quelque chose qui n'est rien d'autre que l'écoulement des perceptions. Par conséquent, la perception du moi ne peut s'opérer que par rapport aux données spatiales.

Les commentateurs se demandent souvent ce qu'est « le quelque chose de réel extérieur à moi » qui, pour Kant, est nécessaire en vue de la détermination du moi. Est-il le phénomène spatial ou la chose en soi ? En fait, cela revient au même : à supposer en effet qu'il s'agisse du phénomène spatial, comme Kant explique que cette référence doit être réelle et non pas une simple représentation, il ne suffit pas de se représenter l'espace extérieur, mais il faut encore qu'il y ait une expérience, que quelque chose apparaisse dans l'espace. Ce qui conforte la thèse selon laquelle le temps et l'espace purs ne sont pas perçus : on ne peut les percevoir qu'à l'occasion d'un contenu, ils sont des formes, dont le propre est de n'exister qu'avec son contenu. Nous nous percevons donc nous-mêmes à la faveur de la perception d'un phénomène extérieur impliquant l'espace, et non pas seulement à travers celle de l'espace vide. Et, en vertu de l'Esthétique, ce phénomène est produit par l'affection de la chose en soi. Bref, la perception du moi nous ramène nécessairement à celle du phénomène spatial, qui elle-même nous renvoie nécessairement à l'existence de la chose en soi.

Cette corrélation entre sens interne et sens externe vaut à la fois au niveau de la perception et au niveau de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

science.A. Philonenko n'indique que le second, mais rien dans l'œuvre de Kant n'infirme la validité du premier. On ne peut certes percevoir l'écoulement intérieur que par la perception interne. Mais de même, dans l'hypothèse où l'on voudrait constituer une science psychologique, on ne pourrait le faire que par référence à la science du monde extérieur, c'est-à-dire la physique. Il s'agit en fait, il est vrai, d'un simple cas de figure, car la question de savoir si on peut constituer une psychologie empirique est problématique chez Kant, pour qui la description des phénomènes intérieurs ne forme pas une science. Néanmoins, s'il devait y avoir une psychologie scientifique, elle ne pourrait s'établir que par rapport à la physique. On retrouvera cet aspect de la réfutation de l'idéalisme dans l'étude des paralogismes.

Kant découvre ici par un raisonnement médiat, puisque toute démonstration philosophique ne peut se faire qu'indirectement, par l'absurde, ce que découvrira à son tour Husserl : l'intentionnalité. Ou bien nous ne percevons pas l'écoulement du temps, ou bien, comme nous le percevons, ce ne peut être que par rapport à une référence. Par conséquent, toute conscience est conscience de quelque chose, au lieu d'être ce qu'elle est sans référence à l'extériorité.

## LES DIFFICULTÉS DE L'« ANALYTIQUE »

Nous avons lu l'Analytique, jusqu'ici, comme si ce texte ne posait aucun problème, comme s'il était d'une clarté évidente, et au besoin, ici ou là, nous l'avons même sans

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

doute un peu forcé pour qu'il nous livre toute sa cohérence. La démarche qui va suivre se propose cette fois d'en relever les difficultés, à commencer par cette distinction de Kant entre le sens et l'usage des catégories, qui n'est pas la moins délicate de ses affirmations.

En effet, si cette différenciation vaut en droit, on ne la retrouve jamais au niveau des faits, puisque, par suite de la différence entre l'entendement et l'intuition, les concepts a priori ont en droit un sens plus vaste que celui qu'ils prennent dans l'expérience. Il y a donc toujours deux démarches chez Kant, qui montrent bien que l'a priori et le transcendantal ne se confondent pas, dans la mesure où l'a priori ne contient pas en lui-même le critère de son usage légitime :

- la déduction métaphysique établit les différentes catégories ;
- la déduction transcendantale détermine ensuite leur usage légitime sur une base différente de celle de la déduction métaphysique.

Les deux étapes se complètent : la première définit l'a priori, et la seconde son usage, qui n'est légitime que dans l'expérience. Cette distinction montre que les concepts ont une signification autre que dans leur usage expérimental, et c'est d'ailleurs pourquoi on parle par exemple d'analogie pour les catégories de causalité, puisque le rapport de dépendance entre deux termes n'a rien de commun avec un rapport de succession dans le temps.

Mais, en fait, Kant ne précise jamais où est le premier sens des concepts a priori. On sait que le sens général des catégories et que leur usage légitime, en tant qu'il est limité

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à l'intuition, ne coïncident pas, puisque l'usage limite le sens, mais Kant ne donne jamais le sens originaire des catégories. Lorsqu'il dresse la table des catégories, Kant explique qu'il n'est pas besoin d'en définir le sens, et il ne le précise jamais, sauf dans l'Analytique des principes — mais il ne les définit alors qu'en fonction de l'expérience et n'en livre que le sens restreint. On pourrait donc être tenté de conclure que ce premier sens reste non seulement toujours indéterminé, mais que l'on ne peut pas l'exprimer. Même dans les analogies, Kant ne définit pas le sens originaire (pur ou abstrait, non temporalisé) des catégories, et nous ne l'avons indiqué ici qu'en le reconstruisant et par souci de cohérence.

La difficulté consiste en fait en ce qu'on assiste ainsi à un retour de Kant à la métaphysique classique. Alors qu'il l'avait abandonnée en posant courageusement la question nouvelle de savoir comment la représentation est possible, il revient ici à une solution typiquement classique en recourant à la métaphysique de la subjectivité : la représentation est rendue possible par les synthèses du sujet transcendantal, et son fondement est situé dans l'activité synthétique originaire. Après avoir mis en question ce qui va de soi pour la métaphysique, à savoir que l'homme est un sujet représentatif, Kant reprend ce point de vue, mais après l'avoir fondé. Au lieu d'admettre comme allant de soi que l'homme est un sujet représentatif, Kant explique comment il est possible que l'homme ait des représentations. Mais, quoi qu'il en soit, on se retrouve au point de départ, et la représentation se fonde sur les synthèses du sujet transcendantal. En définitive, l'objectivité est fondée à la fois sur l'apparaître de l'être, le phénomène,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et sur la représentation, c'est-à-dire sur les synthèses du sujet transcendantal.

Si Kant limitait les catégories à leur usage dans l'expérience, on serait en présence d'une tout autre philosophie, où l'objectivité serait déjà une structure du phénomène, et que l'on pourrait apparenter à la phénoménologie de Husserl. En quelque sorte, la représentation de l'objet se trouverait déjà dans le phénomène lui-même, dans sa manifestation. Pour éviter un bouleversement aussi radical, il devient donc nécessaire de maintenir un débordement du sens de la catégorie par rapport à son usage logique, afin que la représentation se fonde sur la subjectivité, sur les synthèses de l'entendement, et non pas sur les structures de l'espace et du temps. Si les catégories n'avaient pas d'autre sens que celui qui correspond à leur seul usage légitime, il est bien évident que rien n'interdirait de dire que les catégories sont des structures de l'espace et du temps, et non celles du sujet.

Pour retrouver la métaphysique de la subjectivité, ou pour fonder la possibilité de la représentation non pas sur la manifestation d'un « quelque chose », mais sur le sujet, Kant doit donc finalement poser que les catégories ont un sens autre que leur usage. Mais l'autre direction de la critique, qui consiste à découvrir le statut propre du phénomène et à percevoir qu'il n'est pas réductible à une apparence, comme dans la philosophie classique, a pour conséquence que toute la théorie kantienne de la signification se ramène en dernière analyse au sensible, qui est la seule manifestation d'un « quelque chose ». Par suite,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

il devient évidemment très complexe pour Kant de donner un sens aux catégories en dehors du sensible — raison pour laquelle il n'indiquera jamais ce sens.

Kant exprime cette difficulté par une simple phrase, qui manifeste l'ampleur du problème, lorsqu'il explique que l'on trouve les catégories à partir de la table du jugement, c'est-à-dire à partir des règles qui lient deux concepts, et qu'il indique que « la même fonction qui donne l'unité aux diverses représentations dans un jugement donne aussi l'unité à la simple synthèse de diverses représentations dans une intuition » (p. 93). Autrement dit, les catégories, qui sont découvertes comme règles dans le jugement, comme l'union de deux concepts, peuvent s'appliquer aussi pour unir deux intuitions. Mais Kant nous dit aussi qu'elles n'ont pas le même sens dans les deux cas. Or, on touche ici au nœud du problème : comment les catégories peuvent-elles être les mêmes lorsqu'elles lient deux concepts et lorsqu'elles lient deux intuitions, et cependant posséder aux deux niveaux un sens différent ?

La solution qui figure dans les analogies est un peu trop formelle et scolastique pour une question aussi importante, et ne constitue donc pas une réponse satisfaisante. De là il y a en fait deux directions possibles pour interpréter Kant :

— ou bien penser avec les néokantiens que l'essentiel est le transcendantal, l'idée que le sujet par ses synthèses fonde la représentation, et ainsi réduire le plus possible l'intervention du phénomène ;

— ou bien dire, comme Heidegger, que la vérité de Kant est une phénoménologie, que les structures catégoriales font partie des structures du temps (comme manifestation

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de l'être), et expliquer ainsi qu'elles ne peuvent avoir de sens que dans le temps.

## V

## LA « DIALECTIQUE TRANSCENDANTALE »

### LE FOYER IMAGINAIRE

La nécessité pour la raison de chercher l'inconditionné fait que les idées de la raison ont un usage régulateur. En effet, bien que ne procurant pas de connaissance, elles ont une utilité dans la progression de la science, dans la démarche de l'entendement. L'entendement est poussé par l'idéal de la raison à atteindre ce que Kant nomme focus imaginarius, un « foyer imaginaire », un horizon qui correspondrait à la science achevée et qui, pris comme idéal, l'entraîne à aller toujours plus loin dans la recherche des causes et dans l'accroissement sans fin des connaissances. L'usage régulateur des idées est donc légitime, parce qu'il indique à l'entendement une méthode de progression — ce qui fait que ces idées possèdent finalement un sens.

Pour bien comprendre Kant, il faut surmonter ici la difficulté que crée la distinction entre pensée et connaissance, ou encore comprendre comment il peut y avoir une pensée — une signification — sans qu'il y ait

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

connaissance, tout en sachant par ailleurs qu'une signification ne peut avoir lieu en dernière analyse sans une référence au sensible.

La clé de la difficulté, c'est en fait que les idées ne sont pas pur non-sens, comme chez Hume, qu'elles ont un sens, en tant qu'elles se rapportent malgré tout, médiatement, au sensible. Elles signifient en effet une méthode pour l'entendement, lequel unifie les intuitions et travaille par conséquent sur le sensible. Ainsi l'idée de monde ne prend pas le sens d'objet, mais celui d'une sorte d'impératif théorique pour l'entendement de poursuivre la recherche des causes et celle de la divisibilité de la matière à l'infini. L'entendement effectue ces recherches sur le sensible, donc les Idées ont médiatement un sens, parce qu'elles se réfèrent au sensible par l'intermédiaire de l'entendement — mais leur sens reste d'indiquer une méthode, et non de construire un objet.

Or, il est de la nature de tout signe de poser un signifié, et de là vient toute l'ambiguïté des idées, car même si les Idées désignent en toute légitimité une simple méthode, un impératif dans la poursuite de la théorie, on tend malgré tout à faire correspondre au signe un objet, en vertu de l'intentionnalité du concept qui pose un objet lui correspondant. L'idée de Dieu par exemple, qui désigne le processus pour remonter de condition en condition dans la série des possibles, va être extrapolée sous forme d'un objet équivalent à cette idée.

En montrant que cette exigence de la raison est consubstantielle à la nature humaine, ou que la métaphysique est une disposition naturelle et non une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

science, Kant veut dire que la démarche scientifique n'est possible que par l'idéal de cette rationalité métaphysique, par la recherche de l'inconditionné. Ce qui revient à dire que, lorsque la science apparaît et se développe, elle s'inscrit dans l'espace délimité par la métaphysique. Mais en même temps que l'on affirme cette proposition, la metaphysica specialis est dévalorisée, elle n'est qu'une apparence transcendantale, inévitable, et inauthentique, mais elle n'apporte aucune connaissance. Il importe donc d'en faire la genèse, d'autant que cette métaphysique diffère de celle que Kant entend fonder comme la métaphysique légitime qui accompagne une science de la nature, de la morale et du droit.

## QU'EST-CE QUE LA MÉTAPHYSIQUE ?

Il faudrait d'ailleurs distinguer chez Kant trois métaphysiques. Car, outre la métaphysique spéciale (dogmatique) et la métaphysique critique (métaphysique des mœurs, métaphysique de la nature), on trouve chez lui, bien qu'il ne la perçoive pas comme telle, une autre thématique que l'on pourrait appeler métaphysique, ou encore, dans la terminologie de Heidegger, ontologie fondamentale : elle correspond à la question, posée dans l'Analytique et dans l'Esthétique, de savoir comment il y a pour nous de l'être, c'est-à-dire des objets.

1) La métaphysique spéciale consiste dans cette recherche nécessaire mais illusoire de l'inconditionné, et nous précipite dans l'apparence transcendantale.

2) La métaphysique critique, ou criticisme, est le passage

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la « critique de la raison pure » à la science, et celui de la « critique de la raison pratique à la morale et au droit.

3) L'ontologie fondamentale, que Kant ne reconnaît pas comme telle, correspond au problème de la phénoménalisation de l'être sous la forme d'objets pour nous.

La façon dont la métaphysique spéciale se constitue permet à la fois de légitimer son existence et d'en critiquer les prétentions. Kant propose une explication qui peut paraître formelle, mais qui est en fait assez profonde. De même que les catégories proviennent de la table des jugements, de même les représentations de la métaphysique vont pouvoir se former à partir d'une table des raisonnements catégorique, hypothétique, disjonctif. Un raisonnement consiste à penser la mineure sous la condition de la majeure. Si donc la métaphysique est la recherche de l'inconditionné, il faudra chercher la condition de la majeure, et cela à l'infini.

Le raisonnement catégorique correspond au syllogisme le plus classique. L'idée qui guide sa démarche est celle du sujet absolu, ou d'âme. En effet, dans ce raisonnement, la mineure est incluse dans la majeure, il s'agit d'une relation d'inclusion. A implique B, or B lui-même implique C, donc A implique C. Par conséquent, la recherche de l'inconditionné poursuit l'idéal d'une majeure incluant tout le reste. Or, telle est bien la notion du cogito, du moi pensant comme réalité qui est le sujet de toutes les propositions et représentations.

Le raisonnement hypothétique peut se résumer par cette équation que, si A est donné, B est donné. Or, A est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

donné, donc B est donné. Il nous donne cette fois l'idée de la première hypothèse, de la première condition, dans un rapport non plus d'inclusion, mais de causalité. C'est l'idée de monde et de la première origine du monde.

Le raisonnement disjonctif, enfin, est du type : à partir d'une majeure, il y a une ou plusieurs alternatives, sous la forme « ou bien... ou bien ». Deux séries sont pensées sous la condition d'une majeure. L'idée qui lui correspond est celle de Dieu comme origine des possibles, et non plus du réel comme dans l'idée de monde. En effet, la fonction de Dieu dans la métaphysique classique est d'expliquer les parallélismes entre deux séries, celle des faits et celle des représentations. Chez Descartes, il garantit qu'à l'ordre de nos idées claires et distinctes correspond l'ordre des choses dans l'étendue. Il possède ce même rôle chez Spinoza, où il est l'unité des deux attributs que sont la pensée et l'étendue. Dieu correspond donc à cette notion d'origine des possibles représentée par le raisonnement disjonctif.

On pourrait croire n'avoir affaire ici qu'à un formalisme artificiel, et penser avec F. Alquié, dans la Critique kantienne de la métaphysique, que personne n'a jamais cru en l'âme, en Dieu, ou en l'idée de monde à cause de ces raisonnements. Or, la profondeur de cette genèse des idées est bien réelle, car Kant distingue, à l'intérieur même de la métaphysique comme système de représentations, quelque chose de plus fondamental en essayant de montrer que nos représentations sont produites par des structures ou des ordres de pensée. Cette démarche ressemble un peu à celle que tentera Heidegger en évoquant la structure ontothéologique de la métaphysique, ou encore en se

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

posant le problème de savoir comment Dieu s'introduit dans la métaphysique. La distinction des systèmes n'empêche pas qu'il y ait à la racine de leur genèse des structures qui les produisent en nombre limité, à partir du moment où, depuis la Grèce, le problème est celui du fondement de l'étant. Par conséquent, il est peut-être vrai que personne n'a conscience de croire en Dieu en vertu du raisonnement disjonctif, mais il n'en reste pas moins que si on fait une histoire précise de l'introduction de cette notion dans la métaphysique, on aperçoit qu'elle n'y entre pas en fonction de son contenu, même affectif, mais du fait de certaines structures de pensée. Il y aurait donc bien, dans le projet kantien de rechercher l'origine des représentations de la métaphysique dans des structures inconscientes, l'idée d'une métaphysique fondamentale qui serait la raison des divers systèmes ou représentations de la métaphysique. On pourrait au demeurant comparer encore cette démarche à celle de la linguistique de Chomsky, dont l'idée de grammaire générative montre comment certaines structures produisent une infinité de significations. Certes, la pensée marxiste peut bien renvoyer ces systèmes à l'idéologie, mais elle ne peut rien contre le fait que les structures qui les rendent possibles sont identiques depuis l'origine de la philosophie grecque et cela à travers des systèmes politiques et économiques très différents.

La recherche tentée par Kant possède donc une tout autre dimension que s'il s'agissait simplement de désigner une correspondance formelle entre une idée et un type de raisonnement. Il reste à présent à étudier la réfutation kantienne des raisonnements erronés de la métaphysique, qui essaient de transformer en objets réels les idées, mais

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qui n'indiquent pourtant qu'une méthode de recherche. Tentative de la métaphysique qui est vouée à l'échec en vertu du criticisme, car, pour qu'il y ait connaissance d'un objet réel, il faut que ce qui est d'ordre intellectuel rencontre une intuition or, par définition, les Idées ne peuvent correspondre à aucune intuition. L'idée d'un sujet absolu n'appartient jamais à l'expérience, l'idée de monde est un idéal, celui d'une science ayant enfin constitué la totalité de ses objets alors que, dans la réalité du travail scientifique, l'on va de phénomène en phénomène, sans jamais constituer le monde en totalité; a fortiori en est-il ainsi de l'idée de Dieu.

## LES PARALOGISMES ET L'IDÉE PSYCHOLOGIQUE

Le chapitre sur les paralogismes traite de la notion d'âme et explique les démonstrations de l'existence d'une âme sustantielle, en englobant dans ses analyses saint Thomas, Descartes et Leibniz.

Partons de la première édition, où le chapitre est le plus développé. Cette première formulation un peu lourde étudie les paralogismes selon les quatre points de vue catégoriaux :

- relation : l'âme est une substance ;
- qualité : elle est simple ;
- quantité : elle est une ;
- modalité : l'âme est posée sans référence au monde extérieur.

Le premier paralogisme, celui de la substantialité, est le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

plus important des quatre. Il vise à la fois Leibniz et Descartes, à travers l'idée que l'âme est une substance en soi. Si nous admettions avec les classiques que nous pouvons nous connaître nous-mêmes comme une chose en soi, tels que nous sommes ontologiquement, toute la Critique s'effondrerait, car elle interdit non seulement la possibilité d'une connaissance en soi, mais aussi la déduction de l'existence de la pensée. L'existence, chez Kant, n'est jamais une propriété du concept : l'analyse d'un concept ne permet pas de trouver l'existence, ou de dire qu'un objet doit nécessairement correspondre à ce concept. Or, dans le cogito, du seul fait de penser, Descartes croit découvrir l'existence d'un objet en soi — selon une création d'un objet par le seul acte de le penser qui correspond à l'intuition intellectuelle.

Il y a à la base de ce paralogisme, selon Kant, un raisonnement qui pose que tout ce que l'on ne peut concevoir que comme sujet, et jamais comme un prédicat, est sujet et donc substance. Or, je suis toujours le sujet de mes représentations et je ne suis jamais leur prédicat, donc le moi est une substance. Cette démonstration utilise la définition classique de la substance comme sujet d'inhérence, comme ce qui contient des attributs, alors que pour Kant, sa véritable propriété est la permanence, laquelle ne peut pas être démontrée à partir de l'inhérence. Ce raisonnement cache donc, en réalité, un sophisme difficile à remarquer.

- Dans la majeure, il est question d'un être en général, d'un objet qui pourrait être réel, donné dans l'intuition : tout ce qui n'est pas prédicat,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mais sujet, est substance.

- A l'inverse, il s'agit d'un objet dont il est même exclu qu'il puisse être donné dans l'intuition : c'est le moi.

En fait, la majeure s'articule autour d'une chose, et la mineure autour d'une pensée. Dans la première, si on trouvait une chose ne pouvant jamais être un prédicat, elle serait vraiment une substance. Dans la seconde, être le sujet de ses représentations signifie seulement une condition logique à l'unité des représentations — condition qui consiste dans l'unité des règles de synthèse. Alors que la première proposition ne vaut que s'il s'agit d'un être, il n'est nullement question d'un être dans la seconde (puisqu'il s'agit en fait du sujet transcendantal). Le sens des termes variant de la majeure à la mineure, la conclusion est fausse.

Du reste, la mineure est purement hypothétique, car on ne rencontre dans la connaissance aucune chose qui ne soit que sujet et non prédicat. La connaissance scientifique va de prédicat en prédicat sans jamais rencontrer de sujet absolu. La science part de propriétés de la chose que nous percevons, et non de celles de la chose en soi que l'on ne connaît pas. Elle ne commence pas par connaître la structure intime du réel — sinon elle serait achevée avant d'avoir commencé. Son but est de découvrir la cause des propriétés de la chose que nous percevons, comme la cause du mouvement dans la force. Cependant, rien ne nous prouve qu'elles ne s'expliquent pas à leur tour par d'autres propriétés, ou que la série des causes ne soit pas infinie. Pour parvenir à une substance, il faudrait atteindre au préalable la cause ultime de toutes les propriétés du

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

réel, ce qui ne peut constituer qu'un idéal, celui d'une science achevée.

Donc, jamais nous ne trouvons de substratum absolu dans la connaissance scientifique. Néanmoins, on peut admettre la majeure sous une forme hypothétique : si l'on rencontrait un être tel qu'il ne puisse pas être propriété d'autre chose, mais qu'il soit lui-même le sujet de ses propriétés, il serait une substance. Or, il n'existe rien dans le monde extérieur, et si nous croyons le trouver en nous-même, il reste que, dans la mineure, il ne s'agit plus d'un être : le « je suis sujet de mes représentations » signifie seulement qu'il y a une unité logique de mes représentations, qu'elles sont synthétisées de la même façon par les mêmes structures. Il ne s'agit donc pas d'une substance ontologique, mais seulement d'une unité formelle, à savoir l'unité d'un acte synthétique.

Passons au deuxième paralogisme, celui de la simplicité. Le fait de dire « je » constitue une représentation simple, un seul acte de représentation, mais la simplicité de la représentation n'implique pas celle de la chose représentée. On peut fort bien se représenter par un seul acte de l'esprit une chose qui se révélera complexe à l'analyse, et Descartes admettait déjà que la simplicité de la représentation ne signifiait pas celle de la réalité ontologique visée par cette représentation.

Le paralogisme de la personnalité renvoie à Leibniz, lequel essayait en effet de montrer que, pour poser le multiple, il faut d'abord se poser soi-même comme un et identique dans l'écoulement du divers. Kant admet cette argumentation : pour saisir et connaître le divers, le sujet

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

doit poser l'unité de la pensée, ce qui ne signifie pas cependant qu'il doive pour autant exister comme substance unique. Il n'y a aucun passage entre la représentation et la réalité ontologique. Dans la seconde édition, Kant ajoutera, sur ce thème, une réfutation de Mendelssohn — car l'exemple de Mendelssohn montre que ce que la métaphysique veut déduire de l'unité et de la simplicité de la substance, c'est en fait l'immortalité. Classique depuis le Phédon jusqu'à Mendelssohn, cet argument prétend que ce qui est un et simple, n'étant pas divisible, ne peut être détruit. Kant va le réfuter à l'aide de la démonstration des anticipations de la perception sur les quantités intensives : même l'indivisible et l'inextensif sont susceptibles d'un degré — et c'est pourquoi il n'est pas utile pour les besoins de la morale, arrière-pensée de la métaphysique, de démontrer que l'âme est simple et une, puisque, même indivisible, elle pourrait malgré tout s'éteindre par degrés successifs.

Le dernier paralogisme, celui de l'idéalité, est l'un des piliers de la démonstration cartésienne, pour qui l'existence du moi est indépendante du monde extérieur. La preuve en est qu'après avoir douté du monde extérieur, le moi est encore conscient de penser et d'exister, sans se référer à un tel monde, ce qui permettrait de conclure que l'existence du moi n'a rien de commun avec celle de la matière étendue. La réponse de Kant reprend les grandes lignes de sa réfutation de l'idéalisme, cela en deux points.

- D'une part, le fait que je me connaisse comme séparé du monde extérieur ne prouve pas que j'existe hors de lui. Le fait de n'avoir pas besoin

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de l'Idée du monde extérieur pour avoir celle du moi, ne prouve en aucune façon que l'existence du moi n'a pas besoin de celle du monde extérieur, à moins d'admettre déjà ce qui est en question. En effet, la démonstration cartésienne suppose que l'ordre de nos idées claires et distinctes correspond à celui des existants, et que ce qui est conçu séparément existe aussi séparément. Or, je pourrais fort bien me concevoir comme différent sans que, pour Kant, cela prouve aucunement une existence distincte ou séparée du monde extérieur, puisque rien n'oblige l'ordre des concepts à s'identifier à celui des existants, et que ce que les concepts séparent peut être un dans la réalité.

- D'autre part, la majeure est fausse, car la réfutation de l'idéalisme a montré que la prise de conscience de soi-même ne peut se faire sans référence au monde extérieur, c'est-à-dire à l'espace et à ce qui y apparaît.

Il résulte, à la fin de cette première édition des paralogismes, que tout ce que l'on peut conclure de cette psychologie rationnelle, qui essaie de construire par raison pure la connaissance d'une substance, est purement tautologique. Tout se résume à dire que je me pense comme substance, comme un, comme simple, et que je parviens à me distinguer du monde extérieur, dans la mesure où je ne me perçois pas dans l'espace, où je distingue le temps de l'espace, le sens interne de l'externe. Il ne s'agit donc que d'une simple analyse de concepts,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'une analyse de représentations, ou d'une tautologie qui ne prouve rien d'autre qu'elle-même, et qui n'établit pas si une réalité correspond ou non à ces représentations.

## LA DEUXIÈME ÉDITION DES PARALOGISMES

Dans la deuxième édition de la Critique, Kant a produit une nouvelle rédaction, beaucoup plus courte, de son chapitre, qui suit de plus près l'histoire effective de la philosophie. La reprise des paralogismes va s'effectuer sous la forme de deux argumentations, l'une analytique, l'autre synthétique.

L'argument analytique correspond au procédé cartésien, qui part de la catégorie de modalité, en l'occurrence l'existence de quelque chose, pour en tirer par analyse que le moi existe comme substance simple. Il s'agirait, en quelque sorte, d'entrer en contact avec un existant pour découvrir ses propriétés par analyse. Or, ce faisant, on part bien d'un phénomène réel : l'existence du moi est vraie — mais dès que l'on veut en déduire la substantialité comme le fait Descartes, on commet un paralogisme, parce que rien ne prouve que je n'existe pas comme propriété d'autre chose, ou que l'existence de la pensée n'est pas la propriété d'une autre réalité. Descartes eût certes répondu que l'attribut d'une substance ne peut pas être essentiellement différent d'elle, et c'est pourquoi la pensée ne pourrait être en aucun cas l'attribut de la matière. Mais, pour Kant, l'autre réalité dont il serait question n'est pas la matière, qui constitue aussi un phénomène, mais une chose en soi inconnue : il serait tout à fait possible que l'existence de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pensée ne soit pas sujet, mais propriété d'une autre réalité inconnue. Par conséquent, on ne peut absolument pas conclure du « je suis, j'existe », que « je suis substance », c'est-à-dire que je serais sujet de toutes mes représentations et jamais prédicat, ou propriété d'autre chose. La seule conclusion susceptible d'être tirée de l'existence du moi consiste à dire que le moi se représente comme sujet : rien ne prouve, pour autant, qu'en soi il ne soit pas la propriété de quelque chose d'autre.

Quant à l'argumentation synthétique, elle correspond à Leibniz qui, au début de la Monadologie, part du concept de substance (et non plus, comme Descartes, de l'existence) pour en conclure que le sujet existe : il s'agit ici d'ajouter l'existence à un concept, ce pourquoi l'argument est synthétique. En développant : tout est ou sujet ou prédicat, donc ce qui est sujet est substance ; or le moi est sujet, donc le moi est substance — où l'on retrouve le paralogisme de la substantialité. Mais, pour Kant, le fait que je pense que ce qui est sujet est substance ne fait pas pour autant exister un tel sujet — puisqu'on ne peut pas tirer l'existence du concept.

Pour comprendre la réfutation de cet argument, il faut préciser ce qu'il en est du statut du moi chez Kant, et la raison pour laquelle il n'est ni concept, ni intuition. En effet, la démarche synthétique serait valable si nous rencontrions en nous une réalité qui soit vraiment sujet-substance. Mais, en fait, Kant va le démontrer, nous ne rencontrons pas l'existence substantielle du moi dans une intuition, et nous n'en avons pas non plus de concept.

Remémorons-nous en effet le schéma du sujet chez

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Kant : pour prendre conscience de quelque chose, le sujet transcendantal effectue la synthèse des phénomènes dans le temps, puisque la catégorie se schématise; or, cette démarche produit un reflet d'elle-même dans le temps, à savoir le moi empirique. Il n'y a donc pas de conscience sans le choc de l'expérience, et la conscience pure n'existe pas. Il ne peut y avoir prise de conscience que lorsque le moi transcendantal effectue la synthèse des phénomènes à travers le temps, et le trajet, se réfléchissant dans le temps, c'est-à-dire dans le sens interne, produit le moi empirique, ou le moi phénoménal, interne, et la conscience est en fait la prise de conscience par le sujet transcendantal de ce phénomène.

Kant, dans une note difficile de la Critique (p. 310), admet que le « je pense » renferme la proposition « j'existe », mais cette dernière est en fait une abstraction, c'est-à-dire que l'on ne peut pas séparer le moi empirique de son contenu. La réfutation de l'idéalisme l'avait déjà montré : on ne peut pas se percevoir soi-même sans percevoir le phénomène extérieur. On n'accède jamais à l'intuition de l'existence pure, ou, en langage cartésien : cogito cogitatum, je pense toujours un donné. A ce niveau, ce que je saisis n'est pas isolable, c'est un moi empirique, une conscience du phénomène du sens interne liée nécessairement à la conscience du phénomène du sens externe. La proposition « je suis, j'existe » est empirique, mais c'est une abstraction sur l'expérience : l'expérience nous donne la totalité, c'est-à-dire, liés ensemble, le moi, le sens interne, et le monde qu'il est en train de penser, le phénomène externe dont il est train de prendre conscience. Ce reflet des actes de synthèse dans le temps donne donc

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

naissance à ce que Kant nomme une « intuition empirique indéterminée » — « indéterminée » parce qu'abstraite. De la même façon, le temps et l'espace des mathématiciens sont des abstractions, alors que le temps pur ne peut jamais être perçu (comme l'ont montré les analogies de l'expérience), et qu'on ne le perçoit qu'à l'occasion d'un contenu. Par conséquent, s'il n'y a pas de perception de l'espace ou du temps en tant que tel, il ne saurait davantage y avoir de perception du moi empirique, le moi étant toujours lié à ce qu'il perçoit. Le point de départ de Descartes est donc inexact : nous n'avons pas l'intuition d'un moi comme réalité séparée, l'intuition du fait « j'existe » est une simple abstraction opérée à partir de l'expérience.

Bien plus, même si nous disposions de cette intuition, elle ne nous donnerait pas le sujet transcendantal, qui est l'acte par lequel nous prenons conscience d'une intuition — car il ne peut pas se retourner sur lui-même : on ne peut le percevoir que dans le reflet que son activité produit dans le temps.

Le xx$^{e}$ siècle s'imagine volontiers avoir détruit le sujet de la métaphysique et avoir introduit une brisure à l'intérieur de sujet, comme s'en targue Lacan, alors que, déjà chez Kant, le sujet ne peut pas se penser pleinement lui-même : derrière le sujet conscient de lui-même, il y a une structure, celle du sujet transcendantal, qui se manifeste dans ce qu'elle constitue, par ses actes, mais qui ne peut pas se réfléchir elle-même dans une autotransparence, à la manière du sujet cartésien.

En résumé, le moi empirique n'est pas une intuition, mais

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

c'est une abstraction que l'on ne peut pas saisir sans les phénomènes du sens externe. Il n'est donc pas une perception, mais une abstraction sur la perception, et si on parvenait malgré tout à le saisir, on n'obtiendrait pas pour autant le sujet transcendantal, dont on ne peut connaître que la manifestation temporelle. Il est une structure qui ne peut être appréhendée que par sa manifestation, par ses actes structurants, mais non pas en elle-même. La philosophie critique s'emploie à montrer quelle est la structure logique du sujet transcendantal, et l'on peut tout à fait décrire cette structure comme condition de possibilité, sous réserve qu'elle soit une condition de possibilité simplement logique. En conséquence de quoi le sujet transcendantal et le sujet empirique, s'ils ne sont pas l'objet d'intuitions, ne sont pas non plus des concepts tels que Kant les a définis, c'est-à-dire des règles de synthèse de l'intuition. Or, du fait que la représentation « moi » n'est pas une intuition, ni une pluralité d'intuitions, mais une abstraction réalisée à partir des intuitions réelles qui correspondent au moi pensant tel phénomène extérieur, le moi empirique est le point commun de toutes ses intuitions et non les intuitions elles-mêmes. On ne peut donc pas en faire un concept, qui devrait synthétiser une multiplicité d'intuitions, puisqu'il n'y a ici aucune variété à synthétiser.

Bref, les prémisses de la métaphysique sont exactes : le moi est bien une représentation simple, mais c'est parce que cette représentation, n'étant pas une intuition, est vide, abstraite. Cette simplicité du vide est la raison pour laquelle le moi n'est pas non plus un concept, c'est-à-dire une règle de pensée permettant de synthétiser une diversité. Le moi transcendantal ne l'est pas davantage, puisqu'il est la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

condition de tous les concepts : concipere, concevoir, c'est prendre ensemble, unifier, synthétiser, donc le contraire de abstrahere, abstraire, isoler dans une perception concrète un aspect qui ne peut pas exister ni être perçu seul.

Une fois démontés les paralogismes, qu'en reste-t-il ? Le « moi », souligne Kant, renferme bien la proposition « j'existe » (p. 310). La prise de conscience du moi dans le temps est bien la donation d'une existence, mais d'une existence empirique qui ne peut pas sortir de l'expérience, et ne peut donc pas nous donner le sujet transcendantal. La difficulté vient de ce que cette perception du moi renferme bien en un sens le sujet transcendantal ; au niveau empirique, dans le sens interne elle contient son activité, mais reflétée dans le temps et liée de façon indissoluble à la perception externe. Elle ne donne donc pas le sujet transcendantal en lui-même.

Pour comprendre l'usage que fait Kant, par la suite, des paralogismes, il faut voir d'abord que leur réfutation laisse la possibilité d'un troisième « moi » le « moi nouménal », distinct du « moi empirique » et du « moi transcendantal », condition logique de possibilité de la pensée. La notion d'un tel moi nouménal surgit quand on se pose les questions de savoir pourquoi l'espace et le temps sont les deux seules formes de l'intuition, et pourquoi le sujet transcendantal s'exprime seulement au travers de douze catégories. Tous faits qui ne pourraient trouver leur fondement que dans une réalité inconnue supposée à la source de ce qui nous apparaît comme intuition et entendement.

D'autre part, une fois désubstantialisée, l'idée du moi

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

possède d'abord une valeur régulatrice au lieu de correspondre à un être, elle indique une méthode, et définit la tâche de constituer la totalité de l'expérience interne comme si on pouvait la ramener à l'unité. D'autre part, bien que n'ayant pas valeur de doctrine, cette idée du moi a valeur de discipline, c'est-à-dire, dans le vocabulaire kantien, qu'elle sert, non pas à nous faire connaître quelque chose, mais à éviter les erreurs que sont le matérialisme, l'idéalisme et le spiritualisme.

- Le matérialisme est impossible, car même si la représentation simple du moi par lui-même ne prouve pas que l'on soit une substance simple — il s'agit du paralogisme de la simplicité — , il n'en reste pas moins que l'on ne peut pas expliquer la représentation du moi par lui-même par la représentation de la matière : on ne peut pas déduire de la matière, qui est étendue dans l'espace, la représentation du moi par lui-même.
- On a déjà vu la réfutation de l'idéalisme : le moi n'existe pas comme une substance indépendante du monde extérieur.
- Réfuté par ailleurs, le spiritualisme recouvre l'idée que le moi est une réalité ontologiquement plus élevée que les autres et dotée de l'immortalité.

L'analyse des paralogismes apporte enfin la solution du problème classique de l'union de l'âme et du corps, à propos duquel on verra que, si Kant exclut le matérialisme, il ne refuse pas l'hypothèse du monisme. Le problème reste insoluble pour la métaphysique classique qui, dans la voie ouverte par Descartes, pose l'âme et le corps comme deux

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

substances distinctes. Or, du fait de sa définition, la substance est ce qui existe par soi, et donc ne peut agir sur aucune autre — vu que, sinon, son attribut dépendrait non point d'elle, mais d'une autre substance. Toutes les solutions imaginées par Spinoza, Malebranche et Leibniz sont envisagées pour répondre à cette difficulté qui tient à l'impossibilité d'une action des substances entre elles en raison de la distinction âme et corps. Kant pose lui la question d'une double manière, au niveau du phénomène et de la chose en soi.

- Au niveau phénoménal, elle devient celle du rapport entre des représentations du sens externe, spatiales, et des représentations du sens interne, purement temporelles. Comme il s'agit de phénomènes et non de substances, il n'y a aucun obstacle à admettre un rapport de causalité entre les unes et les autres, puisque la causalité vaut pour les phénomènes en général. Il existe donc en toute normalité une relation de cause à effet entre les phénomènes spatiaux et les phénomènes temporels. Le problème classique venait de la distinction de deux substances : en revanche, à partir du moment où on est en présence de phénomènes, une représentation peut être cause d'une autre, quel que soit son statut, puisque la causalité agit dans l'hétérogène.
- Au niveau de l'en soi, le problème naît si on veut penser le rapport entre la chose en soi comme cause des représentations et le moi comme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

chose en soi, comme fondement du sujet transcendantal. Or, en premier lieu, la question ne se pose pas, du fait que l'on ne connaît ni l'une ni l'autre de ces choses en soi. De plus, l'impossibilité observée par la métaphysique n'est pas fondée : rien ne prouve que la chose en soi extérieure et celle qui est au fondement du moi soient différentes. Ainsi, ce qui est à la base même de la difficulté métaphysique s'évanouit, et bien que l'hypothèse d'un monisme n'ait pas de sens du point de vue de la connaissance (puisque l'on ne peut jamais connaître que des phénomènes), Kant ne l'élimine pas aussi radicalement que celle du matérialisme.

## LES ANTINOMIES DE LA RAISON PURE

Les antinomies résultent de l'idée de monde, dont on a vu qu'elle s'origine dans la structure du raisonnement hypothétique. Ces antinomies constituant sans doute le point le plus clair et le plus achevé de la Critique de la raison pure, on en examinera moins le détail que la signification.

Kant explique dans une lettre à Garve de septembre 1798 que les antinomies forment le lieu d'où il est parti, ce qui l'éveilla de son « sommeil dogmatique ». En effet, Kant est parti d'une tentative de conciliation entre deux points du vue cosmologiques, celui de la science newtonienne et celui de Leibniz.

Avec les antinomies, on entre proprement dans la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dialectique, c'est-à-dire dans l'affrontement de deux opinions. Il y a cependant une transition entre les dialectiques ancienne et moderne, puisque la première consiste dans l'affrontement de deux opinions contingentes, c'est-à-dire trouvées dans une topique et dans l'histoire antérieure de la philosophie, tandis que la seconde est fondée sur le conflit entre deux opinions nécessaires qui établissent leur preuve de manière négative, au sens où chacune se démontre par la réfutation de l'autre. Hegel louera d'ailleurs Kant d'avoir montré que la contradiction n'est pas contingente, mais naît de la raison elle-même, de sorte que la dialectique apparaît comme essentielle à la raison, et non pas comme trouvée par la raison à l'extérieur d'elle-même, dans des problèmes qu'elle rencontrerait un peu par hasard. Cependant la dialectique kantienne est encore séparée de ce que va être la dialectique hégélienne par bien des aspects.

— Chez Kant, la contradiction, malgré ce qu'en dit Hegel, n'est pas tout entière interne à la raison. Elle est certes nécessaire, mais son lieu reste la raison dans son rapport au monde. Or, cette distinction entre la raison et son objet cesse avec la dialectique achevée, puisque son mouvement est de partir d'une contradiction nécessaire et essentielle à la raison pour aboutir, avec le matérialisme dialectique, à l'idée d'une contradiction essentielle dans la chose elle-même.

— Chez Kant, la solution n'est pas contenue dans la thèse et l'antithèse. Elle ne découle pas simplement de l'affrontement des thèses, selon une progression que l'on appellera précisément, plus tard, dialectique. Kant présente

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la solution comme un coup de génie personnel, qui consiste en fait à revenir en deçà de l'opposition, à montrer que celle-ci est fausse. Donnée par la philosophie transcendantale, la solution émane d'un discours extérieur à la dialectique elle-même — ce qui ne sera bien sûr plus le cas avec Hegel.

Cela dit, dans les antinomies kantiennes, les thèses sont rationalistes et les antithèses empiristes. Les thèses représentent donc la raison dans son désir d'une totalité constituée. Elles prennent toujours parti pour la clôture du système, pour l'idée d'un commencement du monde, de l'impossibilité de la division à l'infini, c'est-à-dire pour un élément absolument simple, pour l'idée d'une première cause, comme pour celle d'un être nécessaire. Au contraire, les antithèses semblent représenter l'entendement, dans la mesure où il va de cause en cause, et de condition en condition, puisqu'il est soumis à la finitude et au temps, mais sans jamais trouver de terme premier.

Or, s'il s'agissait d'une contradiction entre la raison et l'entendement, il ne serait plus question d'une dialectique intérieure à la raison : c'est pourquoi, en fait, l'antithèse est bien la démarche de l'entendement, mais considérée du point de vue de la raison, c'est-à-dire en faisant abstraction du temps, sans le considérer comme condition de la connaissance. Penser le temps comme négligeable va par exemple permettre aux thèses de remonter à la première cause sans tenir compte du fait que, la causalité étant temporelle, il existera toujours une cause antérieure. Et si, de leur côté, les antithèses posent bien le temps, ce n'est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pas à la manière de l'entendement, comme condition de la connaissance, mais à l'inverse comme ce qui l'empêche, et puisque le temps est à leurs yeux un obstacle à la science, les antithèses seront sceptiques. Le point de vue de l'antithèse reste ainsi celui de la raison, mais inversé, c'est-à-dire qu'elles posent que la véritable connaissance devrait se faire hors de la série du temps, mais considèrent que, comme on ne peut surmonter cette série, la vraie connaissance n'existe pas — ce qui engendre le scepticisme.

Ce mouvement d'opposition (entre dogmatisme et scepticisme) est à la fois logique, et historique. Logique, parce que l'opposition entre le dogmatisme et le scepticisme est résolue par le criticisme. Historique, car pour Kant la structure logique de l'illusion transcendantale correspond à la structure de l'histoire de la philosophie : la raison passe par le dogmatisme, puis par son contraire, le scepticisme, et enfin accède au criticisme. A la différence de ce qui interviendra dans le schéma hégélien, la position juste, ou le criticisme, ne peut pas arrêter le développement factuel de l'histoire : la solution de droit ne peut pas supprimer le mouvement de fait ; en d'autres termes, le développement historique factuel continue même après le criticisme pour donner naissance à un nouveau dogmatisme, à un nouveau scepticisme et ainsi de suite. Le criticisme peut seulement dire le droit — ce qui n'a jamais empêché les faits contraires au droit de se produire.

On peut ajouter, pour achever de cerner les termes des antinomies, que les thèses sont destinées à étayer la morale et la religion, puisqu'elles affirment, dans la première

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

antinomie, la création du monde et, dans la seconde, l'existence de substances simples dont la notion, à travers celle d'immortalité, est étroitement liée aux perspectives morales et religieuses. La thèse de la troisième antinomie affirme elle-même la liberté, et celle de la quatrième l'existence de l'être nécessaire.

En ce qui concerne le principe de la solution, il faut savoir que, selon qu'il s'agit des premières ou des dernières antinomies, le principe diffère. Celles qui ont trait à la quantité et à la qualité relèvent des catégories mathématiques, les deux autres des catégories dynamiques. Or, on se souvient que les catégories mathématiques n'ont de sens que dans l'homogène (la quantité par exemple ne se comprend que dans l'espace), au lieu que le sens des catégories dynamiques se situe dans l'hétérogène (par exemple, il peut y avoir une relation de cause à effet entre deux termes, même si leurs natures sont différentes). Cette distinction engage le principe de la solution.

La première antinomie, qui correspond au point de vue de la quantité, affirme la thèse d'un commencement du monde dans le temps et dans l'espace, alors que l'antithèse exclut un tel commencement. La thèse de la seconde, correspondant à la qualité, affirme que si l'on divise le réel, on aboutit à une réalité simple — à l'inverse de l'antithèse pour qui la division peut se poursuivre à l'infini sans rencontrer de substance simple. Dans les deux cas, pour ces deux premières antinomies (mathématiques), le principe de la solution va être de montrer que thèse et antithèse sont toutes les deux fausses, parce qu'elles se fondent sur un concept contradictoire : on trouve en effet, à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la base de ces antinomies, le concept d'un monde entendu à la fois comme chose en soi (donc qui préexiste à l'expérience, existe avant et en dehors de la connaissance humaine), mais aussi comme spatial et temporel — c'est-à-dire phénoménal, soumis aux conditions de la connaissance humaine, puisque tant la réfutation de la thèse que celle de l'antithèse font intervenir la nature de l'espace et du temps. Ce concept est donc contradictoire, ce qui signifie que thèse et antithèse sont fausses, ou que dans un discours scientifique visant la connaissance, on n'a pas à se poser le problème du commencement du monde dans le temps — problème qui n'a pas plus de sens que celui de la divisibilité de la matière à l'infini. Si l'on se rend compte que le monde, c'est-à-dire la totalité des objets de connaissance, n'est qu'un ensemble de phénomènes, il est bien évident que les caractéristiques de leur connaissance, à savoir le temps et l'espace, donc leur indéfinité, sont coextensifs à l'expérience et à ses objets : aussi loin que l'expérience porte, elle trouvera toujours du temps et de l'espace, et par conséquent un espace ou un temps antérieur à celui qui est déterminé, puisque l'espace ne se définit que par un autre espace et cela à l'infini, et le temps seulement en vertu d'un autre temps qui le précède. De même, aussi loin que l'expérience puisse aller dans l'indivision, elle retrouvera les conditions de la spatialité, et donc la division. Pour ces deux premières antinomies, on pourrait croire que la solution tranche en faveur de l'antithèse, puisqu'elle va dans la direction qui consiste à penser que notre expérience ne rencontrera jamais de limite du monde dans le temps et dans l'espace, pas plus que de réalité indivisible dans la décomposition de la matière. En fait, l'antithèse affirme que

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le monde possède ces propriétés en lui-même, qu'il est en lui-même infini et divisible à l'infini, tandis que, dans la solution, il est indéfini et la division n'a aucun sens en dehors de notre connaissance. La solution de la seconde antinomie signifie donc que, dans sa progression, la science s'arrêtera toujours à quelque chose qui n'est simple qu'en apparence, mais qui pourra encore être divisé : cette divisibilité n'existe pas toutefois en soi, avant que la science n'ait transformé la chose en objet de connaissance, c'est-à-dire avant l'expérience, en dehors de la constitution des phénomènes en objets scientifiques. De même, au fur et à mesure que la connaissance s'étend, elle trouvera toujours les conditions de la spatialité et de la temporalité, donc elle ne trouvera pas de limites, mais cette absence de limites ne veut pas dire pour autant que cette infinité préexiste à la science, c'est-à-dire à la transformation du phénomène en objet de connaissance. Malgré le choix apparent de l'infinité du monde et de la divisibilité à l'infini, il ne s'agit donc pas de prendre l'antithèse pour la solution, parce que ces deux propriétés ne sont pas attribuées au monde comme chose en soi, mais au monde comme ensemble d'objets que la science constitue en objets de connaissance — et qu'en dehors de cette pratique ni la divisibilité, ni l'infinité n'ont de sens.

La thèse et l'antithèse sont donc fausses toutes les deux, alors qu'elles seront vraies dans les deux antinomies suivantes, parce qu'elles ne sont pas cette fois des contraires, mais des subcontraires qui reposent sur un même concept pris en deux sens différents — ce qui fait qu'elles ne se détruisent pas l'une l'autre.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La troisième antinomie porte sur le problème de la causalité par la liberté, et la thèse pose l'impossibilité de remonter toujours de cause en cause et la nécessité de trouver une première cause dite libre, tandis que l'antithèse prétend le contraire : toute cause est elle-même conditionnée, et ainsi en est-il jusqu'à l'infini.

La thèse de la quatrième antinomie affirme l'existence d'un être nécessaire dans le monde ou à l'extérieur du monde, et l'antithèse ne reconnaît nulle part d'être nécessaire — toutes les réalités étant, à l'infini, conditionnées par une autre.

Il peut sembler étrange, à vrai dire, que la troisième antinomie pose le problème de la liberté sur le plan de la cosmologie, mais c'est le matérialisme qui le posait ainsi au XVIII$^{e}$ siècle. Kant répond donc à la question, partagée alors, de savoir si l'on peut concevoir une cause première qui commence d'elle-même, ou bien s'il faut toujours concevoir un événement comme causé par un autre à l'infini.

Pour sa part, la quatrième antinomie peut paraître faire double emploi avec la théologie rationnelle, mais elle vise plutôt le panthéisme ou le naturalisme. En effet, l'être nécessaire que la thèse veut établir n'est pas forcément un Dieu transcendant au monde : il peut tout aussi bien être le monde comme totalité nécessaire par rapport à ses parties — d'autant plus que le XVIII$^{e}$ siècle croit être sorti de la théologie en remplaçant Dieu par la nature. La quatrième antinomie s'attache donc surtout à l'idée d'un quelque chose de nécessaire à l'intérieur du monde, soit comme sa partie,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

soit comme sa totalité. Elle ne fait donc pas double emploi avec la théologie qui s'applique au problème d'un Dieu extérieur au monde.

Pour ces deux dernières antinomies, le principe de la solution est en tout cas le suivant : il s'agit ici des catégories de l'hétérogène, et c'est pourquoi on peut admettre par exemple que, si la notion de causalité s'applique dans le rapport de deux phénomènes entre eux en tant qu'ils sont hétérogènes l'un à l'autre (c'est la causalité naturelle), elle s'applique aussi dans le rapport d'un noumène à un phénomène, qui sont eux aussi deux réalités hétérogènes. La causalité va donc revêtir deux sens, celui de succession temporelle ou nécessaire, telle que l'Analytique des principes l'a défini, ou celui, tout à fait abstrait, de fondation du phénomène par quelque chose de non phénoménal. On retrouve d'ailleurs ici le problème de la fin d e l'Analytique, puisqu'en principe toutes les catégories doivent avoir un sens différent de celui qu'elles ont dans l'expérience : or, il semble que les catégories mathématiques ne peuvent pas en avoir, et que la notion de grandeur, par exemple, ne possède qu'un seul sens, celui qu'elle peut prendre dans l'espace et dans le temps, alors que les catégories de relation, elles, recouvrent deux sens qui sont davantage précisés (pour la causalité un sens comme succession du phénomène dans le temps, et un second comme fondement du phénomène par une chose en soi extérieure à l'expérience).

Concernant la troisième antinomie, on peut admettre la simultanéité de la thèse et de l'antithèse, c'est-à-dire que tout événement ayant lieu dans le temps obéit à la causalité

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de l'antithèse, donc à la causalité naturelle : il est causé par un événement antérieur et ainsi de suite à l'infini — mais ce même événement peut être aussi causé par une causalité libre, intemporelle. On peut se représenter ces causalités comme étant l'une horizontale, dans la succession du temps, et l'autre verticale, sur le mode d'une causalité qui produit à chaque fois l'événement de façon intemporelle. Or, si l'on n'avait pas une raison d'admettre la seconde causalité, dite libre dans le cas d'un événement causé par une cause première, cette hypothèse, suggère Kant, n'aurait pas grand sens. La raison de l'admettre elle aussi est donc l'analyse de la moralité et de la notion de responsabilité, où chaque acte moral obéit à cette double causalité. Chaque acte s'explique très bien par les antécédents et les phénomènes antérieurs, les instincts, et les impulsions de la nature humaine, mais aussi par une décision libre du sujet qui le rend responsable.

Reste que l'analyse paraît encore insuffisante, en ceci que cette double détermination semble incompréhensible : comment un acte peut-il être dans le même temps créé par une décision libre et déterminé par des antécédents ? La solution va être fournie par le formalisme kantien, c'est-à-dire que l'aspect moral et libre ne se situe pas dans le contenu de l'acte, mais dans sa forme, dans son intention. Un acte humain s'explique à la fois, quant à son contenu, en totalité par la causalité naturelle, par le déterminisme psychologique, et quant à son intention, où réside la moralité, par la causalité libre qui détermine la liberté de la décision. Mais si l'on restait à cette solution (qui est celle de la Critique de la raison pratique), à cette dichotomie de la nature humaine (d'un déterminisme psychologique)

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

produisant le contenu de l'acte et de la causalité par liberté produisant son intention, on aboutirait à une morale sans effectivité, bornée à accomplir certains actes dans une intention pure sans que cela change quoi que ce soit à la réalité. Il faudra donc parvenir à penser une synthèse entre la forme et le contenu, ce qui sera l'objet de la philosophie de l'histoire et de la Critique de la faculté de juger.

Le principe de la solution ne peut pas consister en une action de la forme sur le contenu, parce qu'alors la causalité naturelle disparaîtrait, ce qui serait contraire à l'affirmation que la thèse et l'antithèse sont toutes les deux vraies. L'intention prise par décision libre ne peut pas à elle seule constituer la totalité du contenu de l'acte libre, qui continue donc toujours de s'expliquer par la causalité naturelle, par le déterminisme psychologique. Au contraire, c'est par une sorte de finalité que le contenu de l'acte, donc l'élément naturel, se transforme de lui-même pour que la forme de la moralité puisse s'y imposer. Ce sera la démonstration de la philosophie de l'histoire, car pour Kant l'histoire et l'Etat sont du seul domaine de la nature, c'est-à-dire qu'ils résultent d'un heurt d'intérêts contradictoires. La constitution de l'Etat repose sur l'insociable sociabilité de l'homme, c'est-à-dire, selon un thème commun à toutes les théories du XVIII$^{e}$ siècle, sur le désir de sauvegarder sa sécurité par l'association, et en même temps sur le souhait de tout individu d'échapper autant qu'il est en son pouvoir aux obligations de l'association. Ce heurt d'intérêts contradictoires, dominé seulement par la causalité naturelle, finit par former la société civile qui va contraindre le contenu des actes à être conforme à la morale — ce qu'on ne peut comprendre sans prendre en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

compte la distinction essentielle chez Kant entre moralité et légalité.

- Un acte est moral lorsqu'il est fait par respect pour la loi morale.
- Il est simplement légal lorsque, vu de l'extérieur, il est conforme à la moralité : il peut être accompli alors par contrainte sociale, ou par crainte de la sanction.

Or, l'Etat va faire en sorte, par la causalité naturelle, par le déterminisme psychologique, que le contenu des actes soit légal, nécessairement conforme à la morale, et dès lors l'intention morale trouve un contenu qui lui est conforme sans l'avoir causé. Au contraire de l'interprétation superficielle que l'on fait souvent de Kant, le droit ne dérive donc pas de la morale, et la création de l'Etat est la condition d'existence de la moralité. Ce qui implique que, par son propre jeu dialectique de forces, d'intérêts et d'instincts, l'histoire tende vers un Etat légal, sinon moral — la moralité étant l'affaire des individus, qui peuvent accomplir l'acte légal par contrainte, mais aussi en y ajoutant l'intention morale.

Quant à la solution de la quatrième antinomie, il faut voir qu'elle a deux aspects.

— Si l'on considère la notion de nécessité au niveau des phénomènes, aucun d'eux n'est intrinsèquement nécessaire : tout phénomène s'explique par un autre dont il est l'effet, la démarche se répétant à l'infini.

— Mais au niveau du phénomène dans son rapport à la chose en soi, on peut penser une nécessité, car, pour que des représentations soient possibles, il est nécessaire que

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

quelque chose dont nous ne savons rien nous affecte. On peut donc penser une nécessité au niveau des noumènes.

Contrairement à ce que l'on dit souvent, les antinomies ne cherchent pas à attaquer la métaphysique, qui sera directement dénoncée à propos de l'idée psychologique et de l'idée théologique, mais le scientisme. Kant le critique comme étant la prétention de la science à usurper le type de rationalité qui est celui de la métaphysique, à tenter de se constituer en discours clos et total, refermé sur lui-même. En fait, les notions de commencement du monde ou d'infinité du monde ne sauraient avoir de sens pour le discours authentiquement scientifique, qui n'a même pas à les poser. Le concept de monde n'est pas réalisable, il est une idée, celle de la totalité de l'expérience qui n'est pensable que comme tâche ou idéal, mais jamais comme totalité constituée. La science ne doit pas penser comme une totalité donnée ce qui n'est en fait qu'un but à atteindre : c'est cette confusion qui constitue le scientisme.

## L'IDÉE THÉOLOGIQUE

Cette fois encore, il s'agira moins d'exposer les démonstrations proprement dites que de voir la signification que conserve l'idée de Dieu pour Kant, malgré sa réfutation. Il semble ici qu'il y ait une rupture plus complète, ou plutôt que la métaphysique se démasque de manière plus naïve. En effet, on avait l'impression, dans les deux premières illusions de la métaphysique, de partir du concret, de l'expérience du moi dans les paralogismes, et de celle du monde, de la causalité, ou du temps, de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'espace, de la matière pour les antinomies. Le sophisme métaphysique se cachait dans un raisonnement dont le point de départ paraissait être une connaissance positive : le moi, le monde. Dans la théologie, au contraire, la métaphysique est à visage découvert, parce qu'elle prétend prouver a priori, donc hors de l'expérience, l'existence d'un être situé lui-même en dehors de l'expérience, du moins si on réduit, comme Kant, toutes les preuves à l'argument ontologique, c'est-à-dire à l'effort pour déduire l'existence de Dieu à partir de son concept. Auquel cas on aboutit à une subreption métaphysique classique qui consiste à dériver l'existence du concept, et à poser que l'existence en pensée est preuve de l'existence réelle.

Au premier abord, il peut sembler que les arguments de Kant soient repris de l'écrit de 1763, De l'unique fondement d'une preuve de l'existence de Dieu. Pourtant, il s'est opéré un changement de perspective par rapport à ce texte, puisqu'en 1763, Kant concevait encore l'idée de Dieu comme fondement nécessaire à la fois des autres êtres et de la science en tant que connaissance de ces êtres — ce qui explique qu'il recherchait malgré tout une preuve de l'existence de Dieu. Mais, avec la Critique, il n'est plus besoin de Dieu pour fonder la connaissance : celle-ci s'appuie dorénavant sur le sujet transcendantal, et sur la notion d'expérience possible. L'idée de Dieu répond maintenant à celle de totalité, dont on doit voir pourquoi on en a besoin, et pourquoi il est impossible de la réaliser en un être.

Toutes les preuves se ramènent à l'argument ontologique, c'est-à-dire au syllogisme suivant : l'être parfait

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

est un être nécessaire, puisqu'il inclut nécessairement l'existence parmi ses perfections. Cet argument fait reposer la nécessité de l'existence sur le concept d'être nécessaire, identique à celui d'être parfait. Tel qu'il est présenté, il peut paraître loin de sa formulation habituelle chez Descartes ou saint Anselme, pour qui il repose sur la notion d'infini. En effet, il part, dans la tradition philosophique, de la notion d'un infini actuel, à l'inverse de celui, virtuel, de l'addition successive de l'unité : il part d'une totalité présente de perfections et de réalités contenant nécessairement l'existence. Kant ne choisit pas cette forme historique de l'argument, pour la bonne raison qu'il est impossible selon lui que nous ayons, non seulement une intuition, mais une idée de l'infini actuel. L'idée étant un idéal, au sens légitime, c'est-à-dire une méthode pour construire quelque chose, toute Idée de l'infini est nécessairement celle d'un infini virtuel, une constitution indéfinie d'objets de l'expérience. Par conséquent, les prémisses cartésiennes, que les objecteurs de Descartes refusaient déjà, sont réfutées par Kant, à savoir que nous ayons une idée de l'infini actuel. C'est pourquoi l'argument ontologique repose ici sur l'être nécessaire et non sur l'être infini : la nécessité étant une catégorie, il ne saurait y avoir de problème à concevoir la possibilité même de l'argument — que Kant a donc reformulé pour lui donner toute son ampleur.

Le point central de la réfutation, c'est l'affirmation que l'existence n'est pas un prédicat réel, au sens où réel désigne ce qui appartient à l'essence de la chose. Elle est, d'une certaine façon, un prédicat, puisque l'on porte des jugements d'existence, mais elle correspond aux catégories de la modalité : or, ces catégories ne définissent pas l'objet,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mais la façon dont nous posons l'objet comme possible, existant et nécessaire. L'existence est un prédicat qui ne dit donc rien de la nature de l'objet, mais qui exprime son rapport à nous. Le jugement d'existence ne se fonde pas sur les propriétés du concept de l'objet, mais sur ce que Kant nomme la position absolue de l'objet, c'est-à-dire sa présence dans l'intuition. On est donc obligé de sortir du concept pour poser l'existence. Il est certes facile de démontrer pour n'importe quel concept que, lorsque l'on veut passer du concept à l'existence de l'objet correspondant, il faut trouver cet objet, car on ne peut pas conclure du seul concept que l'objet existe, mais il sera plus difficile de montrer que la même démonstration s'applique pour le concept de Dieu. Les défenseurs de l'argument ontologique admettent qu'il ne vaut que pour Dieu, et non pour les autres concepts. Contre quoi Kant propose une série d'arguments qui mettent tous les concepts sur le même plan, y compris celui de Dieu.

La preuve est ou analytique ou synthétique.

- Si elle est analytique, c'est que l'on commence par poser l'existence pour la déduire ensuite : si on tire l'existence de Dieu du concept d'être nécessaire, c'est qu'on l'a posée d'abord, et par conséquent la preuve analytique est tautologique.
- Si, au contraire, elle est synthétique, c'est que l'on ajoute l'existence au concept, sans pourtant en avoir le droit, puisqu'il est nécessaire d'avoir un troisième terme pour constituer un jugement synthétique a priori : il y faut une intuition où le concept et le prédicat puissent être liés, ce qui

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

n'est pas le cas concernant Dieu.

La seule conclusion possible est donc une existence en idée, ou l'idée de l'existence : on peut rajouter l'idée de l'existence à l'idée d'être nécessaire, sans que cela le fasse exister dans la réalité. Le fait de concevoir Dieu comme existant nécessairement ne le fait pas exister nécessairement.

L'argument essentiel consiste en fait à dire que, si l'on admet que, pour un seul concept, l'existence puisse être une propriété du concept, cela rend impossible la conceptualisation en général, et par conséquent toute connaissance. Il faut donc qu'il appartienne à l'essence de tout concept de ne pas contenir l'existence, sinon il n'y aurait pas de concept. La démonstration doit donc mettre en évidence le fait qu'il ne peut y avoir d'exception, même pour le concept de Dieu. Cela directement contre les partisans de l'argument ontologique, pour lesquels l'existence peut appartenir au concept, mais pour lesquels aussi ce qui prouve la contingence des choses finies, c'est que les concepts des choses finies ne contiennent pas l'existence, alors que le concept de l'infini, celui de Dieu la contient. L'argumentation de Kant montre à l'inverse, répétons-le, que si l'on admet l'existence comme propriété possible du concept, toute conceptualisation devient impossible. En effet, dans ce cas, le fait qu'un concept ne contienne pas l'existence sera perçu comme un manque, et par conséquent tous les concepts des choses finies seraient inadéquats, puisqu'ils ne pourraient pas exprimer la chose dans sa totalité. En d'autres termes, aucun concept

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

scientifique ne serait valable, car il est bien évident qu'aucun d'eux ne pose l'existence de la chose, et qu'on ne peut pas déduire la réalité empirique à partir d'un concept ; or, si c'était une possibilité d'un seul concept que de pouvoir contenir l'existence, tous les autres concepts apparaîtraient eomme déficients. Aucun concept n'exprimerait la vérité de la chose, puisqu'il n'en exprimerait pas l'existence, alors qu'en droit, il le pourrait. Si on admettait qu'un seul concept, celui de Dieu, fasse exception, un tel concept serait un concept intuitif, c'est-à-dire que l'existence de Dieu serait ressentie comme un état de fait, comme une intuition, et donc elle n'aurait pas besoin de démonstration.

Pour les deux autres preuves, la réfutation kantienne les ramène en fait à l'argument ontologique, et à la critique précédente.

1) La preuve de Dieu par la contingence du monde est la suivante :

- si quelque chose existe, il y a un être nécessaire ;
- or, quelque chose existe ;
- donc Dieu existe.

La majeure est fausse, ou du moins ne peut pas être affirmée, puisque c'est la thèse de la quatrième antinomie. Quant à la conclusion : « Dieu existe », elle fait intervenir l'argument ontologique. On peut seulement déduire de la majeure qu'il y a un être nécessaire, mais qui pourrait être aussi bien le monde dans sa totalité que Dieu. Ce qui revient à supposer de manière implicite que Dieu, en tant qu'il est l'être le plus parfait, est bien cet être nécessaire. On fait donc intervenir subrepticement l'argument

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ontologique entre les prémisses et la conclusion.

2) La preuve physico-théologique correspond à la contemplation de l'ordre du monde, de son ordonnance et de sa beauté, et se ramène à la seconde preuve, qui prétend déduire l'existence de Dieu à partir de l'ordre de la nature. Affirmer que les lois du mécanisme n'ont pu créer seules un tel ordre revient à retourner à la preuve par la contingence, à croire que ce qui est n'a pas pu se créer lui-même — et par ce biais on retrouve donc à nouveau la première.

Cette séquence de la Critique, bien qu'étant peut-être la plus brillante, est en tout cas la plus facile à comprendre, et il n'y a donc pas lieu d'y insister davantage. Il faut en revanche se demander quel rôle est conservé à l'idée de Dieu après la critique de la théologie rationnelle : pourquoi est-elle une illusion si on prétend la faire correspondre à un objet, mais aussi une représentation inévitable dont il faut dégager la signification légitime ?

Kant voit fort bien ce à quoi a servi l'idée de Dieu dans la métaphysique : « L'idéal [de la raison pure] est 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 » (p. 418).

Bref, par rapport à Dieu, toutes les choses sont conçues comme des négations, des limitations d'une réalité plus grande. C'est pourquoi Dieu est nommé Etre des êtres, Etre originaire, Etre suprême. Kant analyse ici, de façon fort remarquable, le glissement de la métaphysique, que Heidegger dénonce lui aussi et qui consiste à faire reposer

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la description de l'être en tant qu'être sur la description de question « qu'est-ce que l'être? », puisque tous les autres de l'être à partir d'un étant fondamental : par la description de Dieu, la métaphysique croit avoir répondu à la tion : « qu'est ce que l'être? », puisque tous les autres genres de l'être ne sont que des négations ou des limitations par rapport à cet étant fondamental. Dieu, comme fondement de la possibilité et de l'existence des choses, répond par là même, dans la métaphysique classique, à la question de l'être. Voilà pourquoi la désignation comme Etre originaire, Etre suprême est équivalente à celle d'Etre des êtres : l'étant fondamental nous donne ce qu'est l'être des autres êtres.

Percevant ce glissement de la métaphysique, Kant n'a plus besoin du concept de Dieu pour répondre à la question de l'être. La question de savoir ce qu'est l'être pour nous est résolue dans l'Esthétique transcendantale sans faire appel à Dieu, et la question de l'être ou de la chose en soi ne peut pas faire l'objet d'une description, donc il n'est pas utile de recourir là non plus au concept d'être fondamental. La question de la possibilité de la connaissance reposait également sur Dieu dans la métaphysique classique, et encore dans le texte de Kant De l'unique fondement d'une preuve de l'existence de Dieu, mais elle a désormais été elle aussi résolue par la description de la possibilité de l'expérience, donc sans le secours du concept de Dieu. La Critique n'a donc plus besoin du tout de ce concept d'un étant fondamental.

L'idée de Dieu va cependant conserver un rôle capital, mais elle ne va plus signifier, comme dans la philosophie

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dogmatique, un étant fondamental fondateur : elle correspond dorénavant à la notion de totalité. On en trouve l'explication dans un texte ultérieur, Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ? (1786). Kant y établit une comparaison assez curieuse entre l'idée de Dieu et la représentation de l'espace. Ce que E. Cassirer commente ainsi dans le Problème de la connaissance : « De même que l'espace précède et rend possible toutes les figures en lui, de même l'idée de Dieu signifie l'expérience comme totalité qui légitime chaque démarche scientifique. »

Nous avions vu en effet que la constitution de chaque objet scientifique se fondait sur l'horizon d'une science achevée, d'un idéal de science toute constituée qui ferait en quelque sorte que notre démarche synthétique semble rejoindre à l'infini le point de vue analytique. De sorte que chaque construction d'objet se légitime par la position d'un idéal de science achevée, par l'idée qu'une démarche ultérieure pourra le déduire d'une loi plus générale et ainsi de suite à l'infini, et donc par l'idée d'un achèvement de l'expérience qui fonderait chaque loi particulière de façon analytique. Cependant, cette idée de totalité de l'expérience ne doit pas être pensée comme un « être-là », mais comme une forme, d'où l'analogie avec la notion d'espace. Une forme est ce qui est constitué par une règle, par une méthode universelle. Il ne peut s'agir que d'une forme idéale, celle dans laquelle doit être constituée la totalité de l'expérience. L'illusion consiste à transformer cette forme d'abord en concept, et à transformer ensuite ce concept en objet. Du point de vue de la Critique, l'idée de Dieu signifie en fait la nécessité de poser la totalité de l'expérience comme fondement de chaque expérience particulière.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Kant explique que cette unité de la totalité de l'expérience repose non sur les objets sensibles, mais sur la liaison des objets par l'entendement. Si l'on devait se représenter la totalité de l'expérience, la science achevée, l'unité du système ne serait pas la somme des objets connus, mais la possibilité de tout pouvoir déduire d'une seule loi. L'unité ne proviendrait pas de la matière, mais de l'entendement engendrant progressivement, et indéfiniment, les vérités. Voilà la raison pour laquelle, dans la théologie, cette notion idéale de totalité de l'expérience est hypostasiée sous forme d'entendement suprême : c'est pourquoi elle prend la forme de l'idée de Dieu, c'est-à-dire d'un être souverainement intelligent en qui résident toutes les vérités. L'entendement divin possède aussi cette fonction dans la métaphysique classique chez Descartes, où il est le lieu des vérités éternelles que nous ne faisons que découvrir.

Cette idée correspond donc à une sorte d'illusion rétrospective : en fait, une loi est un objet de pensée et non un objet réel — ce que les épistémologues matérialistes admettent eux aussi. Une loi ou une équation n'existe pas comme telle dans la nature, elle n'existe que comme relation pensée. Par conséquent, une loi n'existe en tant que telle que lorsqu'elle est découverte et constituée par l'entendement humain. Mais si nous pensons l'expérience comme totalité, on ne peut que penser que les lois à découvrir nous attendent déjà comme objets de pensée. Autrement dit, on pense que les lois que l'entendement humain va constituer dans son progrès infini, sont déjà là comme objets de pensée attendant notre découverte : de là procède la représentation de Dieu comme l'entendement

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qui les pense avant nous. C'est la jonction entre le fait que les objets scientifiques sont des objets de pensée qui expriment les phénomènes, mais qui n'existent pas, et la nécessaire pensée de la totalité qui nous pousse à poser ces objets de pensée comme existant dans une totalité en quelque sorte déjà là. Tout cela explique à la fois pourquoi cette idée est nécessaire, pourquoi elle prend nécessairement la forme d'un entendement divin pensant les vérités avant nous, et pourquoi la démarche critique ne doit en conserver qu'une partie, celle de l'idéal d'une totalité à accomplir, mais en éliminer l'illusion selon laquelle les objets de pensée seraient déjà constitués tels, avant que l'entendement ne les découvre. L'idée de Dieu conserve donc une signification dans le criticisme, non comme étant fondamental, mais comme idéal formel de totalité, et cette représentation étant inévitable, il ne faut pas tomber dans l'illusion de faire de cette totalité une réalité déjà constituée, c'est-à-dire un ensemble de vérités qui nous attend, au lieu d'une forme, d'un processus ou d'une méthode. L'illusion correspond à la question simple de savoir où sont les vérités lorsque nous n'y pensons pas : la simplicité de la formulation suscite la représentation de l'entendement divin qui les pense.

## CONCLUSION

La fonction et l'usage légitimes de toutes ces idées consistent donc à se rapporter à l'entendement comme les concepts de l'entendement se rapportent à l'intuition. Nous avons vu que l'entendement détermine les intuitions par le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

schème, lequel schématisme synthétise les intuitions pour en faire des objets. De même, les idées vont déterminer l'entendement de façon à ne constituer qu'une méthode de recherche. Sous l'influence des idées, l'entendement va poursuivre sa recherche aussi loin que possible, comme s'il y avait une première cause, et comme si la totalité pouvait être atteinte. L'idée agit sur l'entendement par ce que Kant nomme l'analogue d'un schème, qui est le symbolisme.

On sait que le schème est la représentation d'une méthode de synthèse qui aboutit à une intuition, et on sait aussi que l'analogue chez Kant est l'identité de deux rapports. L'analogue d'un schème sera donc une méthode identique au schème, mais dont les termes sont différents, seul le rapport entre les termes restant le même. Si l'on part du concept de triangle, le schème est la méthode de construction, et on arrive à une image, à l'intuition d'un triangle. A l'inverse, dans le symbole, l'analogue d'un schème, si le rapport reste le même (une méthode de synthèse des expériences, utilisée pour former un tout), le symbole ne parviendra jamais à une image, et l'on n'obtiendra jamais le tout comme quelque chose qui puisse être intuitionné. Cette théorie du symbolisme (qui intervient par exemple dans la manière dont l'idée de Dieu symbolise la totalité de l'expérience) sera reprise dans la Critique de la faculté de juger. avec plus de précisions dans le rapport entre le beau et le symbole de la moralité.

Sous l'influence des idées de la raison, l'entendement va élaborer une architectonique — et ce thème constitue la transition vers la troisième Critique. L'entendement est contraint de constituer la science comme système sans

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

parvenir jamais à clore celui-ci. Ce qui est nécessaire à l'objectivité d'une connaissance du seul point de vue de l'entendement, c'est l'obéissance aux catégories, la soumission de la matière aux règles formelles : tout objet, pour être scientifique, doit avoir une cause, une relation, une quantité, une qualité, etc. Mais la raison présente l'idéal de totalité, et comme elle le détermine par l'analogue d'un schème, elle va pousser l'entendement à constituer une totalité au niveau des lois matérielles de la nature, et non plus au niveau de la forme. Les lois formelles sont définies dans l'Analytique des principes et toutes les lois particulières que l'on peut découvrir dans la nature en relèvent. Pour être lois, il faut qu'elles expriment une quantité, une qualité, etc. Mais il est possible que ces lois particulières soient non reliées les unes aux autres pour l'entendement. Or, comme la raison exige l'idéal d'une totalité, elle pousse l'entendement à édifier une science de la nature comme totalité matérielle. Nous devons la démarche de la science à cet idéal de la raison, au principe qui veut que les lois particulières soient soumises et déduites de plus générales. Lorsque deux lois particulières sont contradictoires, ou ne se ramènent pas l'une à l'autre, l'explication est donnée dans une loi supérieure dont elles ne sont que des cas particuliers, des spécifications.

Influencée par l'idéal de la raison, la faculté de juger va ainsi poser trois principes qu'énonce l'Appendice à la Dialectique transcendantale : homogénéité, spécification, continuité.

1 ) L'homogénéité : les lois particulières doivent avoir quelque chose en commun pour être subsumées sous des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lois générales.

2) La spécification : les lois générales doivent se spécifier en lois particulières.

3 ) La continuité : le passage du particulier au général doit s'opérer sans hiatus.

La faculté de juger admet l'existence dans la nature de ces trois principes grâce au point de vue de la raison, qui suppose la totalité de l'expérience comme idéal. Or, ceux-ci sont aussi les principes de la logique formelle, pour laquelle il va de soi que les genres se classent sous les espèces. Dans la logique formelle, le particulier dérive d'une classe plus générale, laquelle à son tour découle d'une autre encore plus générale, et ainsi de suite depuis les concepts universaux jusqu'aux concepts les plus particuliers.

C'est ainsi que se clôt de façon circulaire la Critique de la raison pure, puisque la logique formelle y avait été présupposée. Elle n'entrait pas dans le cadre de la Critique : Kant l'avait admise dès le début comme allant de soi, et comme étant le présupposé nécessaire de la logique transcendantale. Or, ce présupposé initial se résorbe au cours de cette démarche, puisque désormais la logique formelle va apparaître comme fondée par la description kantienne de la raison, et par le passage de l'entendement à la raison, tel que l'accomplit la faculté de juger dont le rôle est de subsumer le particulier sous l'universel. La circularité, telle qu'elle sera requise par Hegel comme la preuve par excellence de la vérité, est donc déjà présente ici : ce qui est choisi comme point de départ apparaît justifié, au terme du parcours, comme en constituant le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dernier résultat.

1. Trad. Tremesaygues-Pacaud, PUF.

# DEUXIÈME SECTION

Recherches
sur la notion de nature
chez Kant

BIBLIOGRAPHIE

KANT, Gesammelte Schriften, Ed. de l'Académie de Berlin (cité AK).

**Traductions**

Critique de la raison pure, par Tremesaygues et Pacaud (cité Crit.), PUF.

Critique de la raison pratique, par Picavet (cité Raison prat.), PUF.

Critique du jugement, par Gibelin (cité Jug.), Vrin.

Fondements de la métaphysique des mœurs, par Delbos (cité Fondements), Delagrave.

La Religion dans les limites de la simple raison, par Gibelin (cité Religion), Vrin.

Projet de paix perpétuelle, par Gibelin (cité Paix perp), Vrin.

Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative, par Kempf (cité Essai sur le concept), Vrin.

Dissertation de 1770, par Gibelin (cité Diss.), Vrin.

Prolégomènes à toute métaphysique future, par Gibelin (cité Prolég.), Vrin.

Premiers principes métaphysiques de la science de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nature, par Gibelin (cité Prem. princ.), Vrin.

Anthropologie, par Tissot, Ladrange, 1863.

Opus postumum, par Gibelin (cité Op. post.), Vrin.

Principes métaphysiques de la morale, par Tissot (contenant De la pédagogique), Levrault, 1830.

Philosophie de l'histoire : opuscules traduits par Piobetta (cité Piob.), Aubier.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

# INTRODUCTION

> Nous devons absolument supposer l'unité systématique de la nature comme objectivement valable et 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 critérium suffisant de la vérité empirique.
> Critique de la raison pure, p. 457.

Il y a deux voies permettant de préciser la notion de nature chez Kant : la première est de rechercher quel sens Kant donne explicitement à ce mot, la seconde consiste à recenser dans le système kantien les disciplines qui ont la nature pour objet. La nature est connue par les sciences de la nature, et il suffit de dégager l'objet de ces sciences, le corrélat noématique de la connaissance qu'elles visent, afin d'obtenir des domaines, des régions d'êtres dont le recoupement et la somme constituent la nature.

Pour savoir où s'étend, pour Kant, le domaine de la nature, il faut donc d'abord déterminer la place des sciences de la nature dans le système kantien, et par conséquent donner une vue de ce système. « Toute connaissance rationnelle est une connaissance par concepts ou par construction de concepts : on appelle la première philosophie, la seconde mathématique (Crit., p. 560)[1]. Les mathématiques ainsi écartées, comment diviser la philosophie ou du moins l'idée de la philosophie comme science possible ? Par un dédoublement entre concept scolastique et concept cosmique de la philosophie (Crit., p. 562), division qui correspond à celle de la forme et du contenu. Comme concept scolastique, la philosophie est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'étude de la forme de toute connaissance, c'est-à-dire la logique formelle. Comme concept cosmique, elle traite du contenu de la connaissance et a, par suite, deux objets nettement séparés : la nature et la liberté, l'être et le devoir-être. Nous retrouvons la division traditionnelle en logique, physique et éthique : il s'agit de déterminer le domaine de la deuxième. Pour cela on peut essayer de reconstituer le système par ordre analytique comme le fait C. Andler[2], à partir de la division entre physique empirique et physique pure, et en remontant de science en science pour justifier les axiomes de la physique pure. Cette méthode a l'inconvénient de ne pas pouvoir situer la psychologie et de mal distinguer philosophie critique, philosophie transcendantale et métaphysique de la nature. Il faut donc prendre l'ordre synthétique indiqué par Kant dans l'Architectonique de la raison pure.

Les deux domaines que nous venons de distinguer, celui de la nature et celui des déterminations de la volonté, contiennent une partie critique et une partie métaphysique dans le sens général du terme. Toutes les deux peuvent être nommées métaphysique dans un sens plus général encore (Crit., p. 563). La critique, identique pour les deux domaines, examine « le pouvoir de la raison par rapport à toute connaissance pure a priori » (ibid.). Lorsqu'elle est achevée, dans la Critique de la raison pure, nous sommes en face de deux disciplines : la métaphysique de la nature et la métaphysique des mœurs. La dernière n'a pas à intervenir dans notre recherche. Quant à la métaphysique de la nature, elle se divise en philosophie transcendantale et physiologie rationnelle (Crit., p. 565). Bien que contenues dans le même ouvrage, la Critique de la raison pure,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

philosophie transcendantale et philosophie critique se trouvent donc à deux niveaux différents ; la première seule fait partie d'une théorie de la nature.

La philosophie transcendantale traite de « tous les concepts et de tous les principes qui se rapportent à des objets en général, sans admettre des objets qui seraient donnés » (ibid.), elle est la théorie de la possibilité de l'expérience. La physiologie traite de l'ensemble des objets donnés : il faut distinguer un usage transcendant et un usage immanent de cette faculté d'examiner des objets donnés, et dans ce dernier usage bien séparer les objets du sens externe de ceux du sens interne. Prise d'un point de vue transcendant, la physiologie rationnelle donne donc la cosmologie et la théologie rationnelle ; d'un point de vue immanent, elle donne la physique et la psychologie pures. La psychologie fait donc partie, pour Kant, des sciences de la nature. Nous retrouvons bien là les quatre parties de la métaphysique de la nature, indiquées par Kant dans l'Architectonique (Crit., p. 566) qui sont : « 1) l'ontologie; 2) la physiologie rationnelle; 3) la cosmologie rationnelle; 4) la théologie rationnelle », la deuxième partie comprenant « deux divisions : la physica rationalis et la psychologia rationalis ». Ce qui est nommé ici ontologie, correspond à la philosophie transcendantale définie plus haut.

Naturellement, à côté de la physique et psychologie rationnelles, subsistent une physique et une psychologie empiriques, qui sont hors d'une métaphysique de la nature (Crit., p. 567), mais non hors d'une théorie de la nature. A quoi correspond, dans l'œuvre de Kant, cette physique pure, ou physica rationalis annoncée dans

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'Architectonique ? A ce qui est exposé dans les Premiers principes métaphysiques de la science de la nature, car la démarche de cet ouvrage est bien celle qu'expose l'Architectonique : ne prendre « de l'expérience rien de plus que ce qui nous est nécessaire pour nous donner un objet (...), au moyen du simple concept de matière ». La psychologie rationnelle se constitue parallèlement en se donnant un objet du sens interne « au moyen du concept d'un être pensant (dans la représentation empirique interne : je pense) » (Crit., p. 566). La psychologie rationnelle ainsi placée parmi les sciences de la nature, est-elle la même discipline que Kant a critiquée dans les paralogismes de la raison pure ? Il ne le semble pas : la psychologie pure comme science part de « la représentation empirique interne », du « je pense », tandis que les paralogismes, pour arriver au moi-substance transcendant, partent du « je pense » comme concept transcendantal parce que « ce concept-là (...) est le véhicule (...) des concepts transcendantaux, qu'il y est donc toujours compris et que, par conséquent, il est transcendantal comme eux (Crit., p. 278). « Il ne faut pas s'arrêter à ce que, dans cette proposition (...), j'ai une expérience interne et vouloir que, par suite, la psychologie rationnelle (...) repose en partie sur un principe empirique : car cette perception interne n'est autre chose que la simple aperception : je pense — qui rend possibles tous les concepts transcendantaux » (Crit., p. 279). Les paralogismes de la raison pure partent du moi comme concept transcendantal, et de la catégorie de relation (la substance) ; la psychologie pure comme science part du moi comme représentation empirique, donc de la catégorie

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de modalité (l'existence empirique). On obtient alors, au lieu des paralogismes, les propositions vraies suivantes : « 1) je pense; 2) comme sujet; 3) comme sujet simple; 4) comme sujet identique dans chaque état de pensée » (Crit., p. 301). C'est dans la deuxième édition de la Critique que Kant donne, à côté des paralogismes, cette ébauche d'une véritable psychologie rationnelle comme science qui part de la représentation empirique du moi, comme la physique pure part du concept empirique de matière. Cette psychologie pure est encore abordée dans l'Anthropologie, au chapitre « De la conscience de soi », où sont développés les thèmes d'unité de la conscience, de sujet et de personne (Ak VII, 127). Une telle psychologie, avec son pendant la psychologie empirique, entre donc pour Kant incontestablement dans l'étude de la nature. Puisque la métaphysique de la nature comprend la psychologie (Crit., p. 566), le concept de nature chez Kant englobe la nature humaine, ou « nature pensante (Crit., p. 566).

Il ne reste plus maintenant qu'à développer ce qui est contenu dans les concepts de physique pure et de psychologie empirique pour avoir épuisé toutes les disciplines dont l'objet est la nature. La physique pure a priori, celle des Premiers principes, devait être continuée par une « métaphysique de la nature » (Crit., p. 10), au sens restreint du terme ; puis par un passage de la métaphysique à la science expérimentale, à la physique empirique, et cela par l'intermédiaire du concept de matière première ou éther. Ce passage est ébauché dans les manuscrits de l'Opus Postumum, publiés d'ailleurs par Krause sous le titre : Vom Ubergange von den metaphysischen Anfangsgründer der Naturwissenschaft zur

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Physik[3] .

Il faut en outre considérer certaines parties de l'Anthropologie et de la Philosophie de l'histoire comme ayant la nature (humaine) pour objet. La partie formelle de la métaphysique des mœurs traite en effet de la volonté pure : elle est développée dans les Fondements de la métaphysique des mœurs, puis dans la Métaphysique des mœurs au sens étroit du terme ; mais il reste une partie matérielle, l'étude des déterminations empiriques de la volonté, et de leurs liens avec la détermination pure : cette étude est faite dans l'Anthropologie, par exemple au chapitre « De l'inclination à la liberté » (Ak, VII, 268), ou bien dans la philosophie de l'histoire, par exemple, dans l'opuscule Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine. Or l'étude de ces déterminations de la volonté, comme celle de tout acte mental empirique entre dans le cadre de la psychologie empirique : elle fait donc partie des disciplines ayant pour objet la nature, et non la liberté, ni l'art, ni l'essence, puisque nature s'oppose à ces trois termes : Wesen, Kunst, Freiheit (Réfl. 1360).

Dans le système kantien, ont donc pour objet la nature les disciplines suivantes : la philosophie transcendantale, les cosmologie et théologie rationnelles, les diverses parties de la physique, la psychologie, et en outre l'anthropologie et la philosophie de l'histoire dans la mesure où elles envisagent les déterminations empiriques de la volonté humaine. La diversité de ces disciplines vise-t-elle un même objet ? S'agit-il dans ces sciences de la même nature ?

Nous sommes donc conduit à poser le problème de l'unité de la notion de nature chez Kant. Ce dernier

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

distingue en effet nature matérielle et nature formelle; nature et monde ; nature physique et nature humaine. La première distinction est faite dans la Critique de la raison pure (p. 334 note) : « La nature prise adectivement (formaliter) signifie l'enchaînement des déterminations d'une chose opéré suivant un principe interne de causalité. Au contraire, on entend par nature prise substantivement (materialiter) l'ensemble des phénomènes en tant que ceux-ci, en vertu d'un principe interne de causalité, s'enchaînent universellement. »

D'un point de vue formel, la nature est donc non un ensemble, mais la règle, ou le système de règles qui rend possible l'unité d'un objet de l'expérience en général, à travers ses déterminations successives. La nature formelle se distingue donc bien de l'essence : cette dernière est « le premier principe intérieur de tout ce qui fait partie de la possibilité d'un objet », tandis que la nature au sens formel signifie « le premier principe intérieur de tout ce qui fait partie de l'existence d'une chose » (Prem, princ., Préface, p. 7). Quoique d'un point de vue formel, on vise ici l'objet en général selon la modalité de l'existence et non de la simple possibilité (Réfl., 1361); mais il s'agit bien d'un objet en général et non d'un existant particulier. Que signifie ce « principe intérieur d'existence » ? Kant nomme explicitement la causalité (Crit., p. 334 note) ; mais le principe d'existence de tout objet en général, c'est l'ensemble des conditions pour qu'il soit et reste un objet, c'est-à-dire les conditions de l'objectivité. La nature formelle est donc l'ensemble des règles nécessaires a priori qui rendent possible l'existence de l'objet en tant que tel; « l'élément formel de la nature (...) c'est la conformité de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tous les objets de l'expérience à des lois et, en tant qu'elle est connue a priori, leur conformité nécessaire » (Prolég., 17, p. 64). La discipline qui a pour objet la nature formelle est donc la philosophie transcendantale : ses propositions nécessaires et connues a priori définissent, en effet, les conditions de l'objectivité.

La nature matérielle est l'ensemble des choses de la nature, donc « un tout subsistant » (Crit., p. 334 note), « l'ensemble de toutes les choses en tant qu'elles peuvent être objets de nos sens et par suite aussi objets d'expérience » (Prem. princ., Préface, p. 7). Cette nature matérielle va poser deux problèmes : le problème de sa nécessité et celui de sa totalité. Le dernier problème est déjà posé dans la Dissertation de 1770 : qu'est-ce qu'un ensemble non de choses en soi, mais de phénomènes ? L'idée de totalité peut-elle s'appliquer à la série indéfinie que constituent les phénomènes ? Le premier est celui des liens entre nature formelle et nature matérielle : la « nécessité des lois est en effet inséparable du concept de nature et elle veut pour cette raison être reconnue absolument » (Prem. princ., p. 9) ; ce qui constitue un domaine particulier de phénomènes en une nature, c'est sa légalité ou sa « législativité » (Gesetzlichkeit), le fait que, théoriquement dans la perspective d'une science achevée, on peut en rendre raison à partir de lois a priori. Le concept de nature, même matérielle, enveloppe celui de législativité nécessaire ; et ce qui rend possible la législativité des phénomènes particuliers, ce sont les conditions nécessaires de l'objectivité, à savoir la nature formelle. La nature matérielle suppose donc la nature formelle, c'est-à-dire l'ensemble des propositions énoncées

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

par la philosophie transcendantale. Mais ces propositions n'énoncent pas une vérité extérieure à elles-mêmes ; les concepts et principes de la philosophie transcendantale définissent la nature formelle parce qu'ils la constituent. En dernier ressort la nature est donc pour Kant non pas quelque chose de préexistant à l'activité théorique, mais quelque chose constitué par cette activité : les principes de l'entendement sont constitutifs. Cela justifie notre démarche initiale qui a consisté à partir, non de la nature, mais des sciences de la nature, des visées noétiques qui constituent la nature comme corrélat noématique. Pour résoudre le problème de l'unité de la notion de nature chez Kant, nous serons donc conduit à élucider, d'une part les différences et les liens existant entre philosophie transcendale, nature formelle et nature matérielle, d'autre part la relation assemblant la diversité de la nature matérielle en un tout unifié.

Le problème se pose particulièrement à propos de la division de la nature matérielle en deux grandes régions : nature physique et nature pensante. « La physiologie immanente considère (...) la nature comme l'ensemble de tous les objets des sens (...). Or il n'y a que deux espèces d'objets des sens : 1) ceux des sens externes et, par suite, (...) la nature corporelle, 2) l'objet du sens interne (...), la nature pensante » (Crit., pp. 565-566). « Une double théorie de la nature est possible : la théorie des corps et la théorie de l'âme : l'une considère la nature étendue, l'autre la nature pensante » (Prem. princ., pp. 7-8). Ces deux natures obéissent-elles à des lois semblables et relèvent-elles du même type de science, sont-elles susceptibles d'être connues avec la même certitude ? Voilà la première

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

série de questions que doit résoudre une étude sur l'unité de la notion de nature chez Kant. Une deuxième série de problèmes apparaît à l'intérieur de la seule nature humaine : celle-ci est-elle unique, ou bien existe-t-il, à côté de la nature psychologique et biologique de l'homme, une nature morale et historique ? Il y a pour Kant un état où l'homme ne vit pas seulement selon ses instincts, mais selon les lois de la société qui l'environne, selon le « caratère » de son peuple, pour reprendre une expression de l'Anthropologie (Die anthropologische Charakteristik, Ak VII, p. 311) : cet état de simple légalité s'oppose à la loi morale comme la nature à la liberté, quoiqu'en un autre sens il s'oppose aux simples instincts comme la culture à la nature. Les opuscules sur la philosophie de l'histoire nous indiquent, à côté de la nature biologique, une nature historique, faite d' « insociable sociabilité (Philosophie de l'histoire, p. 14) qui réalise un « accord pathologiquement extorqué » (ibid., p. 65). S'il y a, comme il nous sera facile de l'établir, entre la pure nature et la liberté, un état de simple légalité, une nature humaine historique, qui est créée par la liberté mais qui n'est pas liberté, quel terrain cette matière pourrait-elle avoir de commun avec le reste des objets de la nature ? En tant que créée par l'activité sociale de l'homme, elle ne relève pas des mêmes lois ni du même type de certitude que le reste : on ne peut pas prédire l'état social futur de l'homme comme on prévoit une éclipse, dit Kant lorsqu'il s'interroge sur l'histoire prophétique (Deuxième conflit des facultés, dans Phil. de l'hist. p. 216). Il apparaîtra donc clairement qu'à l'intérieur de la nature matérielle coexistent deux types de réalité entièrement différents, dont l'un est soumis aux seuls

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

changements mécaniques et biologiques tandis que l'autre offre un point d'insertion à l'action libre, car comme le remarque J. Nabert dans la Préface aux opuscules sur la Philosophie de l'histoire, la liberté ne fait qu'accomplir la vocation impliquée par les dispositions que la nature elle-même a mises en l'espèce humaine. Si la nature matérielle ne peut être comprise dans un seul et même système de lois, comment préserver l'unité de la notion de nature ? Peut-être par une unité de finalité formelle, et ce sera sans doute le problème le plus difficile de cette étude, car il nécessite une interprétation de la pensée kantienne. En effet, nature matérielle physique et nature humaine sociale ont toutes deux une fin idéale de rationalité. La nature tend à se constituer en un système total de lois parfaitement rationnelles, tandis que la nature humaine a pour fin idéale la rationalité de la république de fins en soi. La nature physique étant pour Kant non le simple être-là des objets, mais l'ensemble des lois sous lesquelles sont les phénomènes, ne peut-on unifier par une fin commune, l'idéal de la raison, d'une part la nature qui se constitue par l'activité théorétique en marche vers l'idée rationnelle d'une science achevée, et d'autre part la nature qui se constitue par l'activité pratique en marche vers l'idée rationnelle d'une république de fins en soi, d'une Respublica noumenon (Deuxième conflit des facultés, Piob., p. 230). Par là nous rejoignons le problème posé au paragraphe précédent : comment penser sous un concept englobant et unique la diversité indéfinie des phénomènes qui constituent la nature ? Mais aussi nous le dépassons, car cette interrogation sur la jonction à l'infini de la spécification indéfinie de l'entendement (constituant la nature par la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

science) et du modelage incessant de la nature humaine vers une plus grande légalité, cette interrogation portera par là même sur la liaison que peut faire Kant entre progrès scientifique et progrès légal, c'est-à-dire progrès du droit, donc progrès politique. Et la façon dont Kant lie progrès intellectuel et progrès politique donne nécessairement sa position réelle par rapport à l' « Aufklärung ».

Ainsi s'explique le plan que nous allons suivre, depuis la constitution de la nature formelle par les principes purs de l'entendement jusqu'à l'unification de la nature matérielle par les idées de la raison, la jonction de la raison théorétique et de la raison pratique dans la tâche idéale de créer un monde. Nous partons de l'idéalisme et aboutissons à l'idéalisme, et cela dégage le sens de cette étude : quelle place peut faire à la nature une philosophie qui se présente comme idéaliste ? Une pure philosophie de la nature est incapable d'expliquer l'accession de l'homme à la vérité, mais un pur idéalisme achoppe sur la nature, par son insuffisance à la déduire de l'esprit, car tel est bien l'échec de Hegel. L'idéalisme kantien conserve à la fois le transcendantal et la nature. Comment y parvient-il ? Tel doit être notre thème de réflexion. Mais avant d'étudier les modalités de la solution kantienne, il faut voir combien elle lui a été facilitée par la signification qu'avait prise la notion de nature au XVIII$^{e}$ siècle, au terme d'un long glissement de sens. Cassirer (Das Erkenntnisproblem, t. II, p. 670) indique bien l'acceptation originaire et toute réaliste du mot qu'implique sa parenté avec le latin nasci : « Die Natur bedeutet vor allem die Erzeugerin und Näherin, die Allmutter, die alle Wirklichkeit aus sich hervorgehen lässt. » Dans cette perspective la nature est une totalité

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

matérielle dont l'homme et l'entendement humain ne sont qu'une partie; la nature d'une chose est le principe intérieur qui l'a amenée à l'être et l'y maintient. Le sens (mythologique) primitif colore non seulement la philosophie d'Aristote mais encore celle de Spinoza pour qui la nature est la divinité, et par là même englobe l'homme, la raison et l'être. A l'inverse, le développement de la physique, avec Kepler et Galilée, va placer la nature non plus dans l'intériorité ni dans la totalité, mais dans la relation des choses entre elles, leur ordre mesurable dans l'espace et le temps. Cette évolution est déjà sensible au XVII$^{e}$ siècle, où un traité anglais intitulé De ipsa natura de Robert Boyle définit la nature comme un ensemble de règles, et non de formes. Maupertuis, dans ses lettres[4] , approche aussi de très près la définition de la nature comme ensemble de règles exprimant les relations non de l'être en soi, mais de simples phénomènes. Il ne restera plus à Kant qu'à découvrir la distinction fondamentale entre le formel et le matériel, pour pouvoir rendre compte de la possibilité d'une telle nature et de la possibilité de sa connaissance. C'est le nouveau sens trouvé pour le mot « nature » par la physique mathématique qui permettra à l'idéalisme transcendantal de donner à cette notion une place, un sens et une réalité.

Il ne reste plus qu'à préciser les solutions kantiennes, en commençant par l'étude de la nature formelle, traitée par la philosophie transcendantale, puis en continuant avec la nature matérielle, c'est-à-dire la physique kantienne ; nous essayerons ensuite de définir la nature comme totalité, au moyen de la cosmologie rationnelle, ou du moins d'une partie de cette cosmologie puisque Kant entend par nature la seule totalité dynamique, à l'exclusion de la totalité

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mathématique à laquelle il réserve le terme de « monde » (Crit., p. 334). Ayant élucidé le problème de l'unité de la nature matérielle d'une part, et d'autre part celui de l'union entre nature matérielle et nature formelle, il restera à s'interroger sur l'unité de la nature humaine, qu'étudient la psychologie, l'anthropologie et la philosophie de l'histoire, afin d'arriver au point culminant du problème : nature physique et nature humaine peuvent-elles être pensées par la même notion, c'est-à-dire rangées dans le même système ?

Le thème directeur de cette étude sera donc double : il s'agit, d'un côté, de voir quelle synthèse tente Kant entre la perspective idéaliste de toute philosophie transcendantale et la dose de réalisme qu'implique toute théorie de la nature; de l'autre, il faut examiner s'il existe dans la philosophie kantienne une unité de la notion de nature, si toutes les régions d'être que vise ce concept peuvent être incluses dans la même totalité, et réunies par un même principe.

# I

# LA NATURE FORMELLE

## DÉFINITION ET CONTENU DE LA NOTION

Avant d'acquérir sa forme définitive dans les Prolégomènes, la notion de nature est explicitée pour la première fois selon la perspective de l'idéalisme transcendantal dans la première édition de la Critique, avec

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'introduction brusque du terme au milieu de la déduction subjective (Crit., pp. 128-129). Prenant la possibilité de l'expérience comme guide de la déduction, Kant vient de montrer qu'il existe une « affinité transcendantale » qui lie les phénomènes en lois nécessaires. Or, les phénomènes (les objets d'expérience) liés en lois nécessaires sont précisément ce qu'on nomme normalement nature. Par là même celle-ci se trouve fondée sur cette affinité transcendantale et donc sur l'unité de l'aperception et des lois supérieures de l'esprit. Revue par le criticisme, la nature, en tant qu'elle fait partie du domaine de l'expérience, « doit se régler sur notre principe subjectif d'aperception et même doit en dépendre par rapport à sa conformité à la loi » (ibid.). Si Kant en restait là, la nature serait une réalité immanente et non transcendante à la conscience. Il faut donc bien établir que l'aperception donne des règles aux phénomènes, sans se donner pour autant la diversité sensible qui doit être unifiée par la synthèse de l'entendement. A partir de cette double nécessité d'une rencontre avec un donné, et d'un entendement constituant, il est facile de voir qu'on ne saurait éviter un dédoublement de la nature selon la forme et la matière : il y a d'un côté la nature qui se révèle à nous dans le contenu de l'expérience immédiate ou scientifique, et de l'autre la nature en général, c'est-à-dire l'ensemble des règles de l'entendement qui rendent l'expérience elle-même, et donc la nature, possible, qui font entrer l'infinie variété des objets dans un même type d'organisation du réel; tous les phénomènes et toutes les lois physiques particulières sont saisis comme unis dans leur appartenance à un même mode d'existence, défini par certaines

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

structures générales de l'être, et l'ensemble de ces structures constitue une nature au sens formel du terme.

Kant donne de cette dernière plusieurs définitions : elle est caractérisée comme ce qui constitue « l'ordre et la régularité des phénomènes (Crit. ; p. 142) ; tantôt comme la totalité des lois des phénomènes en tant que tels (Crit., p. 142, 1re éd. ; voir Prolég., § 36) ; tantôt comme la liaison des prédicats selon les principes de l'entendement (Crit., p. 334 note) ; et enfin comme le principe « de ce qui fait partie de l'existence d'une chose » (Prem. princ., p. 7). On voit clairement la convergence de ces définitions. L'ordre des phénomènes implique qu'ils sont liés en une expérience et donc qu'ils sont soumis à un ensemble de règles générales ; si la liaison des prédicats d'une chose se fait selon certains principes nécessaires, c'est que les déterminations d'un objet quel qu'il soit s'enchaînent selon certaines règles, et donc qu'il existe un système de règles qui vaut pour tout phénomène en tant que tel. Mais ces règles ne définissent pas une essence ; au contraire elles caractérisent tout existant en tant que tel et voilà pourquoi Kant fait de la nature formelle « le premier principe de ce qui fait partie de l'existence d'une chose ». Il sera maintenant facile de déterminer le contenu de ce terme « nature formelle », en l'opposant à l'essence, aux relations mathématiques et aux catégories de l'entendement.

On pourrait croire en effet, puisque Kant définit la nature formelle comme « nature prise adjectivement » (Crit., p. 334 note), qu'il désigne par là une essence du phénomène qui permettrait d'y accoler l'épithète « naturel ». Mais la « naturalité » n'est pas un prédicat

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qu'on puisse ajouter à un concept en restant dans le domaine de la possibilité d'une chose selon le principe d'identité. Elle signifie son appartenance et son obéissance à un système de règles qui conditionne la position de l'existence des choses. Voilà pourquoi la nature formelle n'est pas un système d'essences logiques ou mathématiques, car à celles-ci on ne peut attribuer, « puisque dans leur concept on ne pense rien qui exprime une existence (Dasein), qu'une essence et non une nature » (Prem. princ., p. 7). Cette « manière d'être » (Beschaffenheit) qui définit la nature formelle n'est pas une qualité mais une façon d'exister. Par là même, on voit bien que l'opposition entre nature formelle et nature matérielle ne recouvre pas celle de la physique pure et de la physique empirique. Si l'on faisait de la nature formelle le corrélat de la physique pure (Naturwissenschaft a priori), on la définirait comme la partie de la nature dont les mathématiques seules rendent compte, puisque, pour Kant, « la théorie de la nature ne renfermera de véritable science que dans la mesure où les mathématiques peuvent s'y appliquer » (Prem. princ., p. 12), le domaine de ces dernières définissant rigoureusement le domaine de l'a priori, celui où le sensible est réduit à l'intuition pure et où la construction du concept dans cette intuition permet de trouver à ce dernier un contenu sans attendre le donné de l'expérience. Or ce serait une grave erreur que de voir, dans la nature formelle, les mathématiques appliquées à la nature, car ces dernières ne déterminent que la possibilité des choses et non leur existence; la nature formelle se confond encore moins avec la partie de la nature à laquelle sont appliquées les mathématiques. En effet le domaine où

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ces dernières s'appliquent est celui des objets déterminés, alors que « l'élément formel de la nature (...) c'est la conformité de tous les objets de l'expérience à des lois », ce qui revient à la conformité « de l'expérience même à des lois, relativement à tous ses objets en général » (Prolég., § 17, p. 64). La nature formelle est un système de lois conditionnant l'existence de tous les objets, parce que condition de l'objectivité en général. Ces lois valent, non pour certains objets déterminés, mais pour l'objet indéterminé, en tant qu'il est objet de la nature. Comme les mathématiques, procédant par constructions de concepts, et non par concepts, déterminent nécessairement l'intuition, la partie de la nature où s'appliquent les mathématiques est celle des objets déterminés, donc une région de la nature matérielle et non pas la nature formelle. Cette liaison entre détermination de l'objet et mathématique est clairement exposée par Kant : « Ainsi connaître la possibilité de choses naturelles déterminées[5], et par conséquent les connaître a priori, exige de plus que l'intuition correspondant au concept soit donnée a priori, c'est-à-dire que le concept soit construit. Or, la connaissance rationnelle par construction de concepts est mathématique » (Prem. princip., p. 11).

La différence entre nature formelle et nature mathématisable, qui vient d'être démontrée sur le plan noématique, peut être vérifiée sur le plan noétique : le domaine de la Naturwissenschaft a priori (physique mathématique pure) est bien distinct de la reine Naturwissenschaft ou reine Naturphilosophie[6]. Cette dernière « traite des lois qui, d'une manière générale, rendent possible le concept de nature » (Prem. princ.,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

p. 10). En conséquence, une pure philosophie de la nature, dont l'objet est la nature formelle, c'est-à-dire la constitution du concept d'une nature en général, « est possible sans la mathématique, tandis qu'une théorie pure de la nature concernant des choses naturelles déterminées (théorie des corps et théorie des âmes) n'est possible que par le moyen des mathématiques » (ibid., p. 12). A la nature formelle correspond sur le plan noétique, non pas la physique pure, mais la reine Naturphilosophie; c'est-à-dire une science qui fait partie, non pas de la physiologie rationnelle, mais de la philosophie transcendantale (ontologie). Comme « l'ontologie traite de l'existence des choses en tant que cette existence est posée par leur concept et demeure indéterminée »[7], la nature formelle est l'ensemble des conditions et non des déterminations de l'existence des choses ; elle est donc au niveau de l'expérience simplement possible, et non à celui de l'expérience réelle. La nature dont traite la physique pure envisage, au contraire, les déterminations de l'existence des choses, qui ne peuvent être dérivées du concept mais seulement de la médiation mathématique ; par là même elle fait partie de l'expérience réelle et donc de la nature matérielle. Confondre la physiologie rationnelle avec la philosophie transcendantale, c'est-à-dire le domaine de la physique pure avec la nature formelle, ce serait mêler la possibilité de l'expérience et l'expérience réelle, passer du conditionnement de l'existence à la détermination de l'existant, autrement dit : vouloir déduire l'existence du concept comme le fait la preuve ontologique. Rien n'est plus contraire à la pensée de Kant et c'est pourquoi il importe de bien faire la différence entre la nature formelle

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et cette partie de la nature connaissable a priori par une physique pure, dont la Préface des Premiers principes métaphysiques tente de définir le statut et le rapport qu'elle entretient avec la nature matérielle proprement empirique.

Mais, du fait que la nature formelle relève de la philosophie transcendantale, il ne faudrait pas conclure qu'elle se confond avec les catégories de l'entendement. L'assimilation est facile : ces lois générales, qui organisent les phénomènes en nature, ne sont-elles pas les catégories ? Kant n'affirme-t-il pas en maint endroit que les règles, dont l'ensemble compose la nature formelle, sont rigoureusement a priori ? Elles constituent en effet pour lui un « système physiologique, c'est-à-dire un système de la nature qui précède toute connaissance empirique », puisqu'il s'agit « des lois générales de la nature qui peuvent être connues a priori » (Prolég., § 23, pp. 76-77). Or comme l'entendement est le « pouvoir de se faire des règles », qu'il est « lui-même la source des lois de la nature et par conséquent de l'unité formelle de la nature » (Crit., p. 143), la tentation est grande de réduire la nature formelle au système des catégories. Mais l'idée de nature, quelque formelle qu'elle soit, enveloppe la représentation d'un objet; les catégories ne sont que les conditions de possibilités des règles, et non pas les lois de la nature formelle réellement effectuées comme jugements. Elles énoncent les synthèses de l'entendement relativement à un objet transcendantal = X, et non relativement à l'objet naturel, l'objet d'expérience, car si leur usage immanent est le seul légitime, il est pas le seul possible. La nature formelle se place donc à un niveau intermédiaire entre celui des objets déterminés et celui des pures synthèses de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'entendement : au niveau de l'Analytique des principes. Elle doit en effet rassembler toutes les règles qui définissent l'objectivité dans l'espace et dans le temps, donc venir après les schèmes qui donnent aux concepts une signification sensible : « Les catégories, sans schèmes, ne sont que des fonctions de l'entendement relatives aux concepts, mais elles ne représentent aucun objet. Leur signification leur vient de la sensibilité qui réalise l'entendement, tout en le restreignant » (Crit., p. 156). Mais les schèmes eux-mêmes ne sont que la « représentation d'une méthode » (ibid.), pour se donner un objet ou une liaison entre objets. La nature formelle implique un système de lois effectivement énoncées pour tous les objets et non pas simplement une méthode pour se représenter ces lois. C'est pourquoi la nature formelle est pour Kant non l'ensemble des concepts, mais l'ensemble des principes, car ces derniers sont « les jugements que l'entendement produit réellement a priori » (Crit., p. 156), alors que schèmes et concepts ne sont que les conditions de possibilité de ces jugements réels. Tout le sens de l'Analytique des principes échappe au lecteur qui ne voit pas l'importance qu'a chez Kant, la notion de nature formelle : il fera des axiomes de l'intuition, des anticipations de la perception, des analogies de l'expérience, et des postulats de la pensée empirique un simple niveau intermédiaire entre les catégories et l'expérience ; en réalité ce niveau a une importance particulière, car c'est le moment où l'entendement se fait nature, dans un sens purement formel évidemment. La loi de succession, telle qu'elle est décrite dans les analogies de l'expérience, est celle-là même qui apparaît à l'entendement non réflexif comme loi objective de la nature ; seule la réflexion critique

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

permet d'y voir en réalité une synthèse du sensible selon un principe de l'entendement, lequel principe suppose (comme condition nécessaire et non comme acte donné) un schème et, plus haut encore, un concept. C'est une méconnaissance de la notion de nature formelle, qui conduit Heidegger à centrer le problème critique sur l'Analytique des concepts et le schématisme, en laissant de côté l'Analytigue des principes, et donc la charnière entre l'entendement et la nature, la constitution de l'être et l'étant lui-même. Il oppose vivement l'étant à l'être, l'ensemble des objets à ce qui rend possible l'objectivité, d'un côté l'étant qui « se trouve atteint dans la dispersion et l'isolement [8] », de l'autre « la possibilité de la compréhension préalable de l'être, c'est-à-dire du même coup la constitution de l'être de l'étant[9] ». Le rapport de subordination de l'un à l'autre est bien marqué : « la manifestation de l'étant (vérité ontique) dépend du dévoilement de la constitution de l'être de l'étant (vérité ontologique) [10] ». Plaçant ainsi la constitution de l'être de l'étant au niveau de la vérité ontologique, il l'assimile à la prédication de l'être, c'est-à-dire aux catégories et à l'unité synthétique de l'aperception. Le grand rôle donné au schématisme et à l'imagination pure, « ce pouvoir de " former " originairement des relations dans le temps[11] », fait bien comprendre par quel moyen se réalisent dans l'expérience ces prédicats de l'être, mais ne les montre pas réalisés. L'interprétation de Heidegger explique bien le préalable de la constitution de l'être, mais ne rend pas compte de la structure générale des étants, de la raison pour laquelle ils forment une nature ; autrement dit cette interprétation ne distingue pas clairement les deux problèmes : celui des conditions de possibilité de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'expérience et celui du système des lois de l'expérience possible. Heidegger ne s'attache qu'au premier problème, et son livre ne commente donc que l'Analytigue des concepts et le schématisme, sans aborder l'Analytigue des principes, par réaction sans doute contre l'école de Marburg, qui en faisait le centre de la Critique, conçue comme une simple théorie de l'expérience[12]. Par là, il rend compte de l'être des étants, qui est l'être-phénomène, mais échoue à même exposer leur organisation : tout cela par un oubli de la notion de nature formelle, et de la charnière que constituent les principes. Tout ce commentaire des insuffisances de Heidegger sert, en nous montrant où conduit le manque de cette notion, à préciser la place de la nature formelle entre l'entendement et l'expérience réelle, et par là même à mieux la définir, ce qui est l'objet du présent chapitre.

En effet, si l'on voit que le contenu de ce concept de nature formelle est donné dans l'Analytique des principes, on établit cette structure générale des phénomènes nécessaire à l'intelligibilité des phénomènes particuliers : les axiomes de l'intuition fixent la limite de l'application des mathématiques et du mécanisme à la nature ; les anticipations de la perception établissent que la qualité fait partie des phénomènes en tant qu'objets d'étude, que la matière en tant que telle est une réalité continue déterminable comme quantité intensive ; les analogies de l'expérience atteignent leur point culminant dans le principe de communauté qui fonde un système formel : le principe de causalité permettant d'assigner aux objets une place dans le temps, celui de réciprocité permet d'en déterminer le lieu dans l'espace : « Toutes les perceptions se tiennent

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

(...) la connaissance est unifiée et la nature est intelligible : ou plutôt nous avons enfin le droit de dire, au sens formel du mot, qu'il y a une nature[13]. » Parmi les postulats de la pensée empirique, le principe de nécessité établit comment la multiplicité sensible est unifiée dans la continuité propre à l'espace et au temps : par là il n'y a plus qu'une nature unique. La nature est alors constituée comme système formel unique.

## RÔLE DE CETTE NOTION

La notion de nature formelle étant ainsi définie et explicitée dans son contenu, il reste à voir comment elle s'intègre dans la perspective de l'idéalisme transcendantal. Deux problèmes se posent ici : pourquoi cette notion est-elle nécessaire dans le système kantien ? Comment se distingue-t-elle d'autres notions voisines telles qu'expérience possible, phénomène, synthèse a priori, etc. ? La réponse à ces deux questions définit le rôle de la nature formelle dans la philosophie kantienne.

### Nature formelle et connaissance phénoménale

La constitution d'une nature formelle est rendue nécessaire par le caractère phénoménal de notre connaissance. Cela peut être prouvé par une argumentation qui développera les trois points du raisonnement suivant : si la nature était un ensemble de choses en soi, elle n'aurait pas une forme distincte de sa matière ; or la nature n'est pas en soi, mais phénoménale; par suite elle suppose un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

système formel des lois générales des phénomènes.

L'existence d'une nature de choses en soi n'est pas niée par Kant ; elle est simplement rejetée hors de nos possibilités de connaissance (Prolég., § 16, p. 64). Si nous supposons donnée une telle nature, elle ne pourra être donnée qu'à un intuitus originarius, c'est-à-dire qu'elle sera, non un objet (Gegenstand) mais une création (Entstand). Le caractère de la connaissance originaire est d'être une intuition qui amène l'étant à l'être et aide son surgissement (origo). Elle possède l'étant dans sa transparence absolue (schlechthin durch-schauend) et l'intuitionne dans sa totalité. La totalité infinie des objets étant donnée en même temps, comment séparer une forme d'une matière, puisque tout objet, par le fait d'être pensé par un entendement intuitif, est par là même déterminé dans son ensemble et donc sa matière ? Pour un tel esprit dont on peut dire que « toute sa connaissance doit être intuition et non pensée, car la pensée suppose toujours des limites » (Crit., p. 75), l'objet surgit toujours dans la présence de l'intuition, sans qu'il y ait possibilité d'un concept, d'une forme qui ne serait pas immédiatement remplie parce que par elle-même remplissante. Au niveau de la chose en soi, il ne saurait donc y avoir de distinction, fût-ce de raison, entre la forme et la matière. Comme l'intuition humaine n'est pas originaire, elle ne peut se représenter qu'un seul objet déterminé à la fois ; pour que la connaissance soit possible et qu'on n'en reste pas à cette pure adhérence de l'esprit à la succession fragmentée de ses propres affections, il y a donc nécessité d'un entendement discursif. Les intuitions humaines ne sont pas totales, infinies et simultanées, mais uniques, particulières et se déroulant dans une série

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

successive indéfinie où elles ne peuvent être saisies que une par une et il faut que l'entendement anticipe sur le donné intuitif afin de construire une connaissance ; il faut donc qu'il se donne l'expérience possible avant d'attendre le choc de l'expérience réelle ; et comme on ne peut avoir une connaissance anticipée de la matière du donné sans ce donné lui-même, l'entendement discursif ne saurait constituer qu'un système de formes. Puisque la nature ne peut être donnée dans sa totalité à l'intuition humaine qu'au terme d'une série temporelle indéfinie, il n'y aurait pas connaissance de la nature si l'on en restait à la seule intuition, celle-ci ne parvenant jamais à embrasser la totalité des objets, vu la série indéfinie que suppose leur appréhension. La connaissance de la nature par l'homme suppose donc un entendement discursif et par suite un système de formes anticipant sur le donné intuitif. C'est donc bien uniquement le type de connaissance propre à l'homme qui rend nécessaire cette notion de nature formelle, s'opposant à une nature matérielle, puisque dans un mode de connaissance qui ferait apparaître la nature comme un ensemble de choses en soi, cela n'aurait aucun sens que d'essayer d'envisager cette dernière d'un point de vue simplement formel.

C'est donc parce que notre connaissance est phénoménale qu'il y a une nature formelle, que le point de vue formel est applicable à la nature. Que la nature soit un ensemble de phénomènes, Kant l'expose à la fin de la Déduction des concepts [14] et, d'une manière plus claire, dans les Prolégomènes, où le présupposé méthodologique est explicitement la nature ou plutôt la science de la nature. Au § 14, il est démontré qu'il ne peut y avoir de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

connaissance de la nature que si celle-ci est un ensemble de phénomènes : sinon, il est impossible de la connaître ni a priori puisque rien ne garantit que nos concepts puissent s'appliquer à des choses en soi, ni a posteriori, car, la nature ayant en ce cas une réalité en dehors de mon expérience, les lois que j'y observerais dans mon expérience ne la régiraient pas nécessairement aussi en dehors de cette expérience (Prolég., p. 62). En tant qu'elle peut être connue, la nature appartient donc au monde phénoménal. C'est à partir de cette proposition fondamentale de l'idéalisme transcendantal que prend sens et nécessité la notion de nature formelle. Cette notion est propre à Kant en ce qu'il a tiré toutes les conséquences du caractère phénoménal de la nature, lequel avait été découvert et reconnu bien avant lui. Cette découverte commence au milieu du XVIII$^{e}$ siècle avec beaucoup de confusion encore entre phénomène et apparence. Ainsi pour Maupertuis : « Nous vivons dans un monde où rien de ce que nous apercevons ne ressemble à ce que nous apercevons[15]. » Pour Bonnet: « Nous ne pouvons affirmer que le sujet soit réellement ce qu'il paraît être, mais nous pouvons affirmer que ce qu'il nous paraît être résulte de ce qu'il est réellement et de ce que nous sommes par rapport à lui[16]. » L'idée d'une nature phénoménale est parfaitement dégagée dès 1766 par Kaestner qui affirme que « toute notre connaissance de la nature est une connaissance de phénomènes (eine Kenntnis von Erscheinungen) [17] ». Le caractère purement phénoménal de cette somme de réalité qu'est la nature, voilà certes une découverte lente à mûrir vu le caractère paradoxal de l'affirmation, mais qui n'est pas proprement due à Kant.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Pour Eberhard également les termes Erscheinung et Naturbegebenheit sont parfaitement interchangeables[18]. L'originalité de Kant, c'est de bâtir sur cette identité la notion d'une nature formelle apposée au contenu matériel, à l'ensemble des objets naturels. Rien ne le montre mieux que sa position par rapport à l'idéalisme pourtant proche de Lambert.

On a souvent en effet rapproché les catégories et principes kantiens des « objektive einfachen Begriffe » de Lambert. Cassirer [19] note un penchant des historiens de la philosophie à faire de Lambert un précurseur de Kant. En effet ces premiers concepts construisent l'expérience possible, puisqu'« il ne suffit pas d'avoir extrait les concepts simples, il faut encore voir d'où la saisie de leurs biens naturels nous fait former la possibilité générale des choses [20] ». Mais si Lambert découvre des concepts s'appliquant a priori aux phénomènes naturels, ces concepts construisent pour lui l'étoffe et le fondement matériel de la nature, alors que les principes chez Kant sont des règles générales formelles. L'opposition est manifeste dans la correspondance des deux philosophes, où l'on peut lire ces affirmations de Lambert : « En partant de la forme seule, on n'en vient à aucune matière, et l'on en reste aux êtres idéaux et à la pure terminologie, si l'on ne cherche pas l'élément premier et pensable pour soi (das für sich Gedenkbare) de la matière ou de l'étoffe objective de la connaissance[21]. » Pour Kant, les premiers principes de la connaissance ne donnent que la forme d'une nature, pour Lambert ils construisent aussi sa matière. La profondeur de Kant, c'est d'avoir vu que la théorie du phénomène devait s'achever en formalisme et que, si la nature est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

phénoménale, elle suppose un système formel (de la nature) qui précède toute connaissance empirique du contenu, c'est-à-dire des objets de la nature.

En effet, le propre du phénomène, c'est d'inclure l'apparaître dans son être. Le mode d'apparition d'une réalité phénoménale ne saurait lui être extérieur ; il fait partie au contraire de son être même. Si la nature est un ensemble de phénomènes, le mode d'apparition de ces phénomènes au sujet connaissant fait partie de la nature. Or, ce mode d'apparition est l'ensemble des conditions nécessaires pour que l'esprit se donne un objet et constitue l'objectivité, et ces conditions sont la réceptivité dans l'intuition pure et la spontanéité des catégories. Par conséquent, fera partie de la nature ce qui résulte de la détermination de l'intuition pure par les catégories de l'entendement, ce qui résulte donc du schématisme, à savoir l'ensemble des principes. La nature étant purement phénoménale, les principes de l'entendement font partie de la nature. Or ces principes sont connus a priori, tandis que la nature est une réalité extérieure à l'entendement et dont les objets ne peuvent être connus qu'a posteriori. Donc les principes de l'entendement font partie de la nature sans pour autant donner une connaissance des objets de la nature : cela signifie évidemment qu'ils ne constituent que la forme de la nature, tandis que les objets-phénomènes déterminés en constituent la matière. Cette conclusion est absolument inévitable : si l'on admet d'une part que la nature est phénoménale et d'autre part que c'est une réalité étrangère à l'esprit (c'est-à-dire qu'elle relève en son fond d'une connaissance a posteriori), il faut distinguer de la nature matérielle une nature formelle qui définit le mode

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'apparition de la nature comme phénomène à l'esprit connaissant. Ainsi, pour Kant, « des choses en soi posséderaient nécessairement d'elles-mêmes leur conformité à la loi (Gesetzmässigkeit), même en dehors d'un entendement qui les connût » (Crit., p. 141, 2e éd.), tandis que les phénomènes « en qualité de simples représentations, ne sont soumis absolument à aucune loi de liaison, si ce n'est à celle que prescrit le pouvoir qui relie » (Crit., p. 142, 2e éd.). Ces lois en effet « n'existent pas plus dans les phénomènes que les phénomènes n'existent en soi ; elles n'existent que relativement au sujet auquel les phénomènes sont inhérents » (ibid., p. 141). S'il y a des lois qui « peuvent déterminer a priori la liaison du divers de la nature, sans la tirer de la nature elle-même » (ibid.), ce sont les lois de l'apparition de la nature au sujet; c'est-à-dire les principes (en tant que règles de l'entendement) et en tant que règles de la nature, une structure simplement formelle, car sinon on pourrait tirer a priori du seul entendement toutes les liaisons particulières des phénomènes naturels, et il n'y aurait plus de nature, mais une subjectivité absolue.

Ainsi vient d'être démontrée la nécessité du lien, annoncé au début de cette section, entre la notion de nature formelle et le caractère purement phénoménal de notre connaissance de la nature. Seule cette notion permet de concilier, d'un côté, l'idée d'une constitution a priori impliquée par l'idéalisme transcendantal et la théorie du phénomène et, de l'autre, le caractère nécessairement a posteriori de toute connaissance de la nature, en tant que celle-ci signifie une existence étrangère à l'esprit, donnée à lui et non construite par lui, et par suite ne pouvant être

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

saisie qu'empiriquement.

## Nature formelle et expérience

Mais l'on pourrait se demander pourquoi Kant a besoin de cette notion supplémentaire de nature formelle, puisqu'elle est à peu près recouverte par la notion d'expérience possible. En effet, dans la Critique, la déduction transcendantale, qui prend pour preuve la possibilité de l'expérience, « l'unité formelle de l'expérience » (Crit., p. 140, 1re éd.), finit par se fonder sur l'unité nécessaire et certaine a priori de la nature. Dans leur démarche inverse les Prolégomènes partent de la nature : après avoir montré, par l'analyse de la science de la nature, que celle-ci est phénoménale (Prolég., § 14), ils définissent nécessairement l'objet de la nature comme l'objet de l'expérience (Prolég., § 16, p. 63). Pour des raisons que nous expliquerons ultérieurement, Kant subordonne le problème des objets de l'expérience (das Erfahrene), à celui de l'expérience (das Erfahren), c'est-à-dire de notre processus subjectif de connaissance. Il est en effet dangereux de se demander d'abord comment la nature est possible comme objet de l'expérience, car on pourrait glisser à l'idée d'une nature comme chose en soi, dont il serait inutile de chercher les lois (Prolég., § 17, p. 65). D'ailleurs les objets de la nature, en tant qu'objets d'expérience possible, sont soumis aux lois de l'expérience, à ces « lois générales (bien que subjectives) sous lesquelles seules cette connaissance est possible comme expérience » (ibid.; voir Crit, pp. 105, 125, 1re éd.). Dès lors, comme le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

remarque H. de Vleeschauwer, « la position du problème dévie de sa forme primitive : la possibilité de la nature est devenue la possibilité de l'expérience [22] ». L'opposition entre Erfahrene et Erfahren recouvre l'opposition entre matière et forme de la nature ; la nature formelle est identique à l'Erfahren, c'est-à-dire l'expérience possible et les Prolégomènes pour découvrir les conditions de la première s'interrogent sur la possibilité de la seconde. Kant renvoie aux conditions de possibilité de l'expérience pour répondre à la question : « Comment est possible une nature au sens formel, c'est-à-dire l'ensemble des règles auxquelles il faut que tous les phénomènes soient soumis, s'ils doivent être conçus comme liés dans une expérience ? » » (Prolég., § 36, p. 93.) Et en effet cette définition montre bien que la nature formelle est identique aux lois qui constituent l'expérience possible. Kant est lui-même conscient de cette identification : « Par rapport à ces dernières (les lois pures de la nature), nature (formelle) et expérience possible sont une seule et même chose » (Prolég., p. 95). Les conditions de possibilité de l'expérience, à savoir l'unité synthétique de l'aperception, les catégories et le schématisme, sont les conditions de possibilité de la nature ; les règles de l'expérience possible, c'est-à-dire les principes, constituent la forme de la nature, qui est l'ensemble « des lois pures et universelles de la nature qui, sans se fonder sur des perceptions particulières, contiennent seulement les conditions de leur liaison nécessaire dans une expérience » (ibid.). Kant montre bien la double valeur des principes de l'entendement qui sont d'une part principes de l'expérience et d'autre part lois de la nature formelle : « Les principes d'une expérience possible

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sont aussi les lois générales de la nature qui peuvent être connues a priori» » (Prolég., p. 76). C'est pourquoi Vaihinger reproche à Kant d'avoir rendu complètement indistincte, au niveau de l'Analytigue des principes, la différence entre la métaphysique dans son usage immanent et la science pure de la nature (reine Naturwissenschaft)[23]. La notion de nature formelle serait donc un synonyme superflu d'expérience possible.

Après avoir vu comment chez Kant ces deux notions se recouvrent, il faut se demander maintenant pourquoi, et en vertu de quelle logique interne de l'idéalisme transcendantal. Ensuite, nous pourrons voir si cette identification est totale ou si des différences subsistent. A un certain niveau, en effet, la confusion entre nature formelle et l'expérience possible ne peut manquer de se faire. Dans la mesure où l'on se pose, à propos de la nature considérée comme l'ensemble de tous les phénomènes, un problème épistémologique, on doit se donner une forme de la nature, la nature en général, considérée comme conformité nécessaire à des lois (Gesetzmässigkeit), « en qualité de natura formaliter spectata » (Crit., p. 142, 2e éd.). Comme la nature est bien « le corrélat de l'expérience [24] », la Gesetzmässigkeit de la nature est identique à l'expérience possible elle-même. Mais il faut aller plus loin si l'on veut voir pourquoi les principes de l'expérience sont les lois de la nature formelle : il faut revenir à la preuve de l'objectivité des principes, à peine effleurée dans l'Analytique des principes. Une proposition de ce genre s'appelle un principe et non un théorème, « parce qu'elle a cette propriété particulière de rendre tout d'abord possible sa preuve même, c'est-à-dire l'expérience et qu'elle doit

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

toujours y être supposée » (Crit., p. 507). En effet, les principes sont seulement indiqués, et non démontrés, par ce qui les précède logiquement, à savoir les catégories : n'étant pas déduits de propositions plus générales (Crit., p. 157), mais démontrés par ce qu'ils rendent possible, c'est-à-dire ce qui logiquement les suit, ils ne relèvent pas d'une preuve déductive et synthétique, mais d'une preuve analytique et régressive : ce sont les règles les plus générales de l'expérience. Comment justifier les principes ? En tant que propositions synthétiques a priori, ils réclament un troisième terme non empirique, de même que les jugements synthétiques a priori des mathématiques ne sont possibles que dans la matière de l'intuition pure, l'espace donné a priori. La synthèse a priori physique nécessite aussi un tertium quid où elle se fasse, et ce troisième terme, c'est la représentation dans l'imagination, de la loi générale de liaison avec autre chose, donc la forme d'une nature en général. Cette preuve que les principes de l'expérience rendent possible doit elle-même être connue a priori, sinon elle ne pourrait leur servir de preuve[25]. Or, on ne connaît a priori, à ce niveau-là que les principes eux-mêmes. Donc la preuve des principes de l'expérience possible est fournie par ces principes eux-mêmes, en tant que lois définissant la simple forme d'une nature. Les principes de l'expérience possible et les lois de la nature formelle sont donc exposés nécessairement ensemble, et avec la même formulation. Cela signifie-t-il qu'ils soient identiques ?

Il ne le semble pas. Bien entendu nous sommes à la limite où se confondent deux régions, à l'endroit où notre processus subjectif de connaître (das Erfahren) se constitue en forme objective de la nature. Néanmoins les deux points

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de vue ne sont pas confondus. Premièrement les principes de l'expérience possible s'opposent aux lois de la nature formelle comme le jugement synthétique au lieu de la synthèse. Le jugement : « Tout ce qui arrive suppose quelque chose à quoi il succède, d'après une règle », telle est la causalité comme principe de l'entendement et de l'expérience ; la causalité comme loi de la nature, c'est la même chose, non comme simple jugement, mais représentée in concreto dans l'imagination pure qui est le moyen terme (das Medium) de la synthèse (Crit., p. 160), imagination qui n'est plus ici seulement représentation du temps, comme dans le schématisme, mais aussi de l'espace, la représentation de « ce qui arrive » étant nécessairement représentation du changement dans l'espace aussi (Crit., p. 214 ; cf. la « réfutation de l'idéalisme » ). Le principe est, en tant que règle de l'expérience possible, un simple jugement, et en tant que loi de la nature formelle, « le côté noématique du vécu dans le jugement[26] », c'est-à-dire le « jugé » se terminant en objet. Quoique situées au même niveau de l'Analytique et décrites ensemble, l'expérience possible et la nature formelle manifestent deux points de vue bien différents sur la même proposition. Par là même la première crée la seconde, non comme causation (Erzeugung), mais comme fondement (Grundlegung). En second lieu, l'expérience possible s'oppose à la forme de la nature comme une notion épistémologique à une notion phénoménologique. Les principes, en tant que constitutifs de l'expérience possible, sont des synthèses; en tant que constitutifs de la nature formelle, ce sont des représentations. L'énoncé des axiomes de l'intuition, analogies de l'expérience, etc. définit les règles de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'expérience possible; leur preuve et leur explicitation au contraire décrivent phénoménologiquement la nature formelle et ces passages constituent une description de la Dinglichkeit: ainsi la preuve du principe de causalité aux prises avec le problème : qu'est-ce qu'arriver ?, devient une véritable phénoménologie de l'événement. De même les axiomes de l'intuition développent une description phénoménologique de la quantité, le principe de communauté définit l'essence de l' « être-ensemble », l' « être en relation », etc. Et ces structures de l'objectivité, liées admirablement aux structures de la temporalité[27], constituent une forme de la nature bien plus concrète que la notion épistémologique de règles de l'expérience possible. Cette double distinction entre nature formelle et expérience possible, selon l'opposition jugement-jugé et épistémologie-phénoménologie, est source de la distinction la plus apparente : la forme de la nature est saisie comme ensemble de lois objectives, l'expérience possible est la saisie réflexive des mêmes lois comme subjectives puisqu'elle implique « la conscience de la faculté de se faire l'auteur du système de ses idées » (Op. post., p. 37). La notion de nature formelle a donc son rôle propre et ne fait pas double emploi. Bien au contraire, elle est un centre du système puisqu'elle manifeste la constitution de l'objectivité à partir des lois du sujet.

## Nature formelle et morale

On ne peut enfin exposer le rôle de la nature formelle dans la philosophie kantienne, sans dire un mot de son

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

importance pour la morale. Dans les Fondements de la métaphysique des mœurs, l'impératif commande d'agir selon des maximes qui puissent être posées comme « lois universelles de la nature ». Cela rejoint le problème de la Typique de la raison pratique qui est de trouver un intermédiaire entre l'impératif et les événements naturels où il doit s'appliquer. Or, il n'y a qu'une chose commune à la moralité et à la nature : c'est l'universalité de la loi. En ce qui concerne la nature, cette universalité, c'est la conformité nécessaire à des lois, donc la simple forme : c'est la nature formelle qui jouera ce rôle d'intermédiaire. La nature, en tant que soumise à la forme d'universalité de l'entendement, peut servir de type pour l'ordre moral, car, ainsi que le déclare Kant : « Il m'est permis de me servir de la nature du monde sensible comme type d'une nature intelligible, pourvu que je ne transporte pas à cette dernière les intuitions et ce qui en dépend, mais que je me borne à y rapporter simplement la forme de la conformité à la loi en général » (Raison prat., p. 72). La nature formelle est donc l'analogue qui permet de viser, dans chaque acte moral, un monde intelligible, et cette notion joue un rôle jusque dans la philosophie pratique.

## CONDITIONS DE POSSIBILITÉ

Il faudrait, pour conclure, s'interroger sur les conditions de possibilité d'une nature formelle ainsi définie par son contenu et son rôle. Les recenser toutes reviendrait à exposer une partie immense de la philosophie kantienne, puisque la possibilité de la nature est, selon l'exposé des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Prolégomènes, l'un des trois grands problèmes à résoudre par l'idéalisme transcendantal (Prolég., p. 39).

Les conditions de possibilité de la nature formelle sont doubles :

1) un donné qui réalise la nature comme phénomène;

2) le moi pur et ses concepts.

La première condition est évidente : pour qu'il y ait forme, il faut une matière ; seule l'existence d'un donné sensible connu a posteriori rend compte de la diversité des phénomènes ; et seule celle-ci nous amène à chercher les lois générales de la liaison des phénomènes, qui sont les lois de la nature en général, donc formelle. La deuxième condition pose tout le problème de l'idéalisme transcendantal. Les lois générales qui sont la simple forme de la nature ne viennent pas d'une connaissance a posteriori de la nature, puisque nous avons vu qu'elles étaient les principes mêmes de l'expérience possible, et qu'il y a cercle à vouloir chercher la possibilité de l'expérience dans l'expérience, c'est-â-dire le nécessaire dans le contingent ; la saisie des objets de la nature suppose au contraire la connaissance a priori de sa forme. Il faut donc rechercher la possibilité de la nature formelle dans la non-nature. C'est le propre de la démarche transcendantale que de rechercher la source de l'être dans le non-être, comme Platon dans le Sophiste, étant entendu que ce non-être est l'autre, et non le rien, c'est-à-dire qu'il n'a de sens que par sa relation à l'être.

De même, chez Kant, l'entendement est « la source de la nature » (Crit., p. 143), et il n'a de sens que par son application à elle. Par conséquent « la possibilité d'une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nature en général est donnée par la philosophie transcendantale » (Emploi des principes téléologiques en philosophie, Piob., p. 209), c'est-à-dire par l'étude de la structure de notre entendement. Ainsi à la question : « Comment est possible une nature au sens formel? », les Prolégomènes répondent : « Grâce à la constitution de notre entendement, par laquelle toutes les représentations de la sensibilité sont nécessairement rapportées à une conscience » (Prolég., § 36, p. 93). A partir de là devient impossible la position intermédiaire, celle de l'école de Cambridge[28], connue de Kant par l'intermédiaire de Crusius, lequel est mentionné dans les Prolégomènes [29] et réfuté dans la Critique, à la fin de la déduction de la deuxième édition : si la structure de notre entendement n'est qu'un ensemble « de dispositions subjectives de penser (Anlagen zum Denken) mises en nous par Dieu de telle sorte qu'elles concordent avec les lois générales de la nature, « ce qui est un système de préformation de la raison pure » (Crit., p. 145), le logique devient psychologique, la valeur objective de nos jugements n'est plus qu'apparence, accord inintelligible et de hasard, et les principes de l'entendement perdent toute nécessité. Donc, ce qui rend possible une nature formelle, ce sont les règles de fonctionnement de notre entendement, à savoir les catégories, les schèmes et les principes, mais en tant que cet entendement est constitutif, c'est-à-dire qu'il impose ses règles à la nature, qu'il en est l'auteur. La nature formelle est possible parce que « l'entendement est lui-même la source des lois de la nature et par conséquent de l'unité formelle de la nature » (Crit., p. 143, 1re éd.) ; il est « lui-même une législation pour la nature » (Crit., p. 142, 1re

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

éd.). Il n'est pas dans notre propos d'expliquer comment et pourquoi l'entendement peut être précisément cela, mais il faut montrer que les concepts ultimes de l'entendement, à savoir les catégories, ne sont pas encore les dernières conditions de possibilité de la nature.

En effet, en tant que législateur de la nature, l'entendement est l'activité spontanée de la synthèse. Il faut donc remonter à la condition première de toute synthèse, l'unité originaire et synthétique de l'aperception. En ce cas, la possibilité de la nature, « on ne s'étonnera plus de la voir 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 » (Crit., p. 128, 1re éd.). Kant insiste sur ce point en tant d'endroits qu'il serait superflu de les relever. Remarquons simplement le parallélisme parfait entre, d'une part l'unité de l'aperception qui est le point culminant de la déduction transcendantale de la Critique (surtout dans la deuxième édition), et d'autre part la nature dans la perspective formelle, qui est le point culminant de la déduction de style inverse des Prolégomènes. Le moi pur est donc la condition de la nature formelle, et confirmation en est donnée dans la Réfutation de l'idéalisme : si « la conscience simple, mais empiriquement déterminée, de ma propre existence prouve l'existence des objets dans l'espace et hors de moi » (Crit., p. 205) ce lien ressenti entre le moi empirique et des objets extérieurs suppose une corrélation nécessaire et intentionnelle entre le je transcendantal et la forme générale de tout objet, la nature formelle. L'unité de la nature formelle, c'est l'unité originairement synthétique de l'aperception.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

# II

# LA NATURE MATÉRIELLE

## DÉFINITION ET CONTENU

Cette notion qu'appelle nécessairement la notion de nature formelle se dégage en même temps qu'elle, à l'époque de la Critique. Cependant, les écrits précritiques traitant de la nature la définissent matériellement sans le spécifier bien entendu, puisque Kant ne possède pas encore la notion d'une « forme » de la nature, à laquelle il devrait opposer explicitement une matière. La notion de nature qui se dégage des ouvrages précritiques doit donc aussi nous servir à définir la nature matérielle, en permettant d'étudier l'évolution des conceptions de Kant sur ce point.

Dans la Principiorum primorum cognitionis metaphysica nova dilucidatio, Kant développe une notion fort métaphysique de la nature. La nature est une coexistence de substances (Ak I, 412) et existe en tant que telle parce que le tout est condition de possibilité des changements des parties : « Aucun changement ne peut arriver aux substances, qu'autant qu'elles sont liées entre elles ; leur dépendance réciproque détermine les changements mutuels que leur état présente » (Ak I, 410). Significative est cette innovation, par rapport aux conceptions de Wolff, pour qui la substance a en soi le principe du changement, qui est une force[30]. Kant manifeste par là que la nature est pour lui

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'unité d'une diversité, que l'unité ne peut sortir de la diversité mais doit au contraire être préalable. Tel sera le problème kantien : comment unifier la diversité matérielle en une nature, et où trouver ce principe d'unité ? Si cette unité est Dieu, les objets ne formeront pas un ensemble réel, car ils ne seront pas reliés chacun à chacun, mais chacun séparément à Dieu. Telle est la position de Leibniz pour qui il n'y a qu'une « influence idéale » d'une monade sur l'autre « qui ne peut avoir son effet que par l'intervention de Dieu (...) car puisqu'une monade créée ne saurait avoir une influence physique sur l'intérieur de l'autre, ce n'est que par ce moyen que l'une peut avoir de la dépendance de l'autre »[31]. Aussi Leibniz doit-il définir le monde comme une juxtaposition de toutes les choses existantes[32], ou comme une subordination de celles-ci à Dieu. Pour Kant, l'unité ne peut être que de coordination, et c'est pourquoi il refuse l'harmonie préétablie qui ne pose qu'une influence purement idéale, et un rapport tout extérieur entre substances. La voie lui avait été d'ailleurs préparée par Wolff qui distinguait, en opposition avec le principe leibnizien de continuité, deux types de monades, les spirituelles et les physiques, et qui ne faisait appel à l'harmonie préétablie que pour rendre raison du commerce des unes avec les autres, en admettant par ailleurs très bien, entre les monades physiques, des actions et des liens réels[33]. Pour Kant donc la nature est un système réel d'existants, réalisant une harmonie universelle, mais non préétablie, car l'action des substances diverses y est non pas conspirante, mais réciproque (Ak I, 415) ; l'unité est fournie par la communauté universelle. Comme toute véritable unité doit précéder la diversité qu'elle unifie, Kant

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

cherche quelque chose qui, sans dériver des substances, les organise en un système : ce sont les deux forces opposées d'attraction et de répulsion[34], qui marquent, dans la Monadologia physica de 1756, la première synthèse entre la physique de Newton et une métaphysique leibnizienne. Ces deux forces ne sont pas extérieures aux substances, ce qui rendrait artificielle l'unité qu'elles fondent, mais au contraire elles sont l'intériorité même des monades[35]. Dès cette période, Kant voit donc dans la nature matérielle une communauté, c'est-à-dire l'ensemble des existants en tant que reliés dans une unité. Mais ces existants sont conçus comme des choses en soi : corps, substances, monades physiques, etc.

Les raisons qui poussèrent Kant à abandonner ce point de vue seraient intéressantes, mais trop longues à exposer[36] : il s'agit de l'impossibilité d'accorder l'existence de substances matérielles indivisibles (les « monades physiques » ) avec la divisibilité infinie de l'espace démontrée par la géométrie — la réduction des monades à des forces intensives ne pouvant suffire à résoudre le problème, puisqu'il s'agit alors d'expliquer la genèse dans l'espace à partir de ces forces. Tout cela se heurte : 1) à la nature non conceptuelle de l'espace ; 2) à l'antinomie de l'atomisme (Crit., 2$^{e}$ antinomie, p. 343). Kant va donc élaborer une conception toute nouvelle de la nature. Certes la nature matérielle définie par la philosophie critique garde les grands traits de la nature précritique : il s'agit toujours de l'ensemble des existants et de leur liaison en une unité effectuée par un principe logiquement antérieur à la diversité de cet ensemble. Seulement les existants sont maintenant définis comme phénomènes et le principe

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

unifiant n'est plus ni une force en soi, ni Dieu, mais le sujet connaissant. D'où le contenu bien différent de cette notion.

Kant la définit de plusieurs façons :

**1** comme « l'ensemble de tous les phénomènes » sous le nom de « natura materialiter spectata » (Crit., p. 141, 2e éd. ; voir Prolég., p. 93, et Réfl. 1363) ;

**2** comme le même ensemble, mais en tant que ces phénomènes « s'enchaînent universellement » (Crit., p. 334 note), pour former « un tout subsistant » ;

**3** comme la totalité des objets de l'expérience (Crit., p. 20 ; Prolég., pp. 63, 65 ; Prem. princ., p. 7) ;

**4** comme la totalité des choses sensibles (Prem. princ., p. 7).

La nature comme chose en soi n'est pas rejetée, mais déclarée inconnaissable et donc sans intérêt épistémologique, et cela pour des raisons semblables à celles qui réduisent la nature formelle au monde phénoménal. Ces définitions successives sont évidemment convergentes. La deuxième reprend toutes les autres en y ajoutant l'idée exprimée dans les écrits précritiques : cet ensemble total n'est pas une juxtaposition mais un enchaînement universel, c'est-à-dire une communauté ; il change par enchaînement, mais il subsiste, et est donc régi par cette dernière catégorie, synthèse de la substance et de la succession. La notion de nature matérielle développe donc, appliquée à des phénomènes, la définition même d'un mundus noumenon telle qu'on la trouve dans les Rêveries

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'un visionnaire, où « le monde immatériel doit être considéré comme un tout existant dont les parties sont en liaison et communauté réciproque » (Ak III, 330).

Mais du seul fait qu'il s'agisse de phénomènes, d'objets d'expérience, le contenu change totalement, malgré le parallélisme des définitions, et nous allons essayer de cerner ce nouveau contenu par deux interrogations : quels sont les phénomènes qui constituent la nature matérielle ? quel principe, quel lien peut les unir en un tout subsistant, d'où vient l'unité de cette nature ?

## Le phénomène naturel

Il faut d'abord bien poser que pour Kant les phénomènes du sens interne sont à mettre sur le même plan que les autres. Le moi empirique fait partie de la nature matérielle et c'est pourquoi, comme l'expliquait notre Introduction, la physiologie rationnelle étudie la « théorie des âmes » comme celle des corps, la « nature étendue », aussi bien que la « nature pensante » (Prem. princ., p. 8). Comme nous consacrons un chapitre entier à la nature humaine chez Kant, il est inutile d'en parler ici, sinon pour dire qu'elle fait partie des phénomènes naturels, donc de la nature matérielle.

Le champ des problèmes étant ainsi réduit aux phénomènes physiques, comment définir ces derniers. Les phénomènes ont eux-mêmes en effet une forme et une matière. La première est l'espace et le temps ; par leur forme ce sont donc des grandeurs extensives et c'est pourquoi les mathématiques peuvent s'y appliquer comme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le montrent les Axiomes de l'intuition. Mais pour Kant la nature matérielle ne se réduit pas à cette forme du phénomène : une telle position amènerait à identifier la matière à l'étendue, comme Descartes, et à donner de la nature une explication purement mécaniste. Or sans entrer dans le détail de la physique kantienne, ce qui ne conduirait qu'à répéter des ouvrages antérieurs exhaustifs[37], on sait que la seconde partie des Premiers principes métaphysiques développe une dynamique, et que Kant y reprend ses idées de la Monadologia physica, sur la nécessité de deux forces contraires (p. 70), pour rendre possible la matière, conçue comme « ce qui est mobile dans l'espace » (p. 25), c'est-à-dire le phénomène en tant qu'objet spatial régi par les seules lois de la mécanique. Si la science de la nature admet des explications dynamistes, c'est que son objet, la nature matérielle, comprend non pas seulement la forme, mais aussi le contenu des phénomènes, et ce contenu est la réalité qui nous est donnée dans la perception; c'est donc la qualité, laquelle est mesurable en tant que grandeur intensive, comme le montrent les Anticipations de la perception. Or, la force est le type même de la grandeur intensive, sa représentation dans l'espace par une droite n'étant que symbolique[38]. Pour Kant la matière du phénomène, c'est la qualité donnée dans la sensation, mais cette qualité ne vient pas des atomes intrinsèquement divers qui constitueraient la matière. Kant refuse l'atomisme autant que le mécanisme, d'où son opposition à Lambert (Prem. princ., p. 53). Il ne reste plus qu'à définir cette qualité comme grandeur intensive : il suffira de la connaissance des qualités fondamentales, qui sont pour Kant les valeurs intensives des forces d'attraction

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

et de répulsion. Par là nous revenons à notre problème : qu'est-ce que le phénomène physique ? Kant souvent l'identifie à l'objet des sens (Prem. princ., p. 7) et inclut la matière de la sensation, c'est-à-dire la qualité, dans la réalité de cet objet. Mais nous avons vu que les qualités se réduisaient aux valeurs intensives des forces : « Le principe général de la dynamique de la nature matérielle, c'est que toute la réalité des objets des sens extérieurs et qui n'est pas simplement détermination dans l'espace (lieu, étendue et figure) doit être considérée comme force motrice » (Prem. princ., p. 95). Or les forces en tant que telles échappent aux sens, et les forces fondamentales d'attraction et de répulsion encore bien davantage. Cependant les Premiers principes, suivant l'exemple de Newton dans ses Principia mathematica philosophiae naturalis, développent une théorie de la nature matérielle comme système de forces, puisque finalement matière et mouvement ne sont possibles que par des forces. Si l'on définit la nature matérielle comme l'ensemble des phénomènes, il ne faut pas entendre par phénomènes physiques les seules représentations sensibles, mais également les causes de ces représentations, puisque « les forces motrices de la matière sont les causes de l'effet des objets sensibles » (Op. post. Ak XXII, 327; voir Ak XXII, 387-389), et qu'elles « constituent subjectivement les perceptions » (ibid., Ak XXII, 404). Il y a donc une contradiction entre la Préface des Premiers principes, qui définit la nature matérielle comme ensemble des objets des sens et le contenu de l'ouvrage, qui la présente comme un système de forces et d'objets physiques, qui en tant que tels ne tombent pas sous les sens. Par conséquent, la définition

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

du phénomène comme objet sensible est trop étroite; le monde des phénomènes comprend aussi les forces, c'est-à-dire ce qu'on pose comme cause des perceptions d'objets sensibles, et la nature matérielle, comme ensemble des phénomènes physiques, n'est pas seulement la totalité des objets sensibles. En outre, puisque ces forces ne sont pas des choses en soi, mais des phénomènes que nous construisons pour expliquer le contenu de nos perceptions et la matière, lesquelles sont déjà des phénomènes, on devra nécessairement les définir comme phénomènes au second degré, « phénomènes indirects », « phénomènes de phénomènes[39] ».

D'où la question qu'on ne peut manquer de se poser : la nature matérielle étant définie comme la totalité des phénomènes, desquels s'agit-il ? Des phénomènes au premier degré ou bien des « phénomènes de phénomènes »[40], ou bien de la somme des deux groupes? En d'autres termes, la nature matérielle est-elle l'ensemble des objets sensibles (phénomènes directs) ou celui des objets physiques (phénomènes de phénomènes) ? La totalité des choses que nous percevons, ou bien le système des forces et matières élémentaires (Stoffe) que nous ne percevons nullement, mais que nous posons comme cause de ce que nous percevons ?

Kant semble s'orienter vers la définition de la nature matérielle comme ensemble des objets physiques. En effet le sensible pur a toujours été considéré par lui comme informe, et par conséquent les perceptions, loin de former le système qu'exige l'idée de nature, ne donnent qu' « un agrégat », elles sont le « phénomène des objets, qui

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

contient une sorte de représentation simplement subjective » (Op. post., Ak XXII, 333). L'objet véritable, ce n'est donc pas celui qui est perçu, mais celui qui est construit par la science à partir de ces perceptions : les lois physiques, les corps chimiques, etc. C'est donc le phénomène de phénomène. La nature matérielle est toujours la « totalité des objets d'expérience », mais Kant définit plus clairement l'expérience, qui « ne peut pas être donnée, mais doit être faite par le sujet » (ibid, Ak XXII, 391 ; voir 326) : cette expérience qui est faite, c'est celle de l'élaboration de l'objet physique par le savant. L'objet d'expérience, c'est donc par exemple la loi F = my et non pas les phénomènes sensibles auxquels elle s'applique, car ces derniers, qui constituent la matière de l'observation et de l'expérimentation, ne fournissent que « la possibilité de l'expérience, considérée subjectivement » (ibid., Ak XXII, 92, 473), puisqu'en effet ils sont donnés et non effectués. L'on pourrait objecter que la loi est quelque chose de purement idéal, et non un objet, mais dans l'Opus postumum, la composition du sensible par l'entendement ne peut donner naissance qu'à un véritable objet, et « cette composition (coordinatio) est elle-même de nouveau un phénomène » (ibid., Ak XXII, 334). L'objet d'expérience est donc l'objet idéal construit par le savant, comme le montre ce tableau des degrés de l'empirique : « Degrés de l'empirique : perception, observation, expérimentation, expérience » (Ak XXI, 90). C'est seulement ainsi que pourra être expliquée la nécessité des lois de la science, puisqu'elles ne posent pas des relations entre des faits sensibles et contingents, mais entre des objets nécessairement construits par l'entendement.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cette conception de la nature comme ensemble des objets physiques, des phénomènes de phénomènes, est impliqué par l'idée que Kant se fait de la physique dans les Premiers principes. Elle doit être une véritable science et « à proprement parler, on ne peut appeler science que celle dont la certitude est apodictique » (Prem. princ., p. 8) ; la science de la nature doit former un système. Corrélativement le concept de nature implique celui de lois nécessaires, et non simplement données dans l'expérience : « Cette nécessité des lois est, en effet, inséparable du concept de nature et veut pour cette raison être reconnue absolument » (ibid., p. 9) ; le mot nature rend nécessaire « une connaissance par raison de son enchaînement » (ibid., p. 8). Les Premiers principes posent donc la nature comme corrélat de la physique : devant être l'objet d'une science systématique, ce sera un ensemble nécessaire, donc un ensemble de lois, forces, etc. et non d'objets sensibles dont la multiplicité est toujours contingente. D'où l'orientation inévitable vers les thèses de l'Opus postumum. Le point de départ, les concepts de matière et de mouvement sont nécessairement empiriques et a posteriori (Prem. princ., p. 11 ; Crit., p. 566), mais cela mis à part, la physique :

1) ou bien est a priori, mais alors elle n'est plus science du sensible, ce dernier étant toujours contingent et donné a posteriori;

2) ou bien elle est science du sensible, mais alors elle est a posteriori, donc sans nécessité, et ce n'est plus une science. Daval exprime clairement ce dilemme : « Elle est soit une science, qui n'est pas la science de son objet, soit

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

une succession rhapsodique de sensations, qui à la limite se confond avec l'expérience pure sensible dont il faudrait justement constituer la science[41]. » Il n'y a de solution que si la physique n'est pas science du sensible, mais science de l'objet physique : aussi Kant la définit-il comme science du mouvement (Ak XXII, 265) et des forces motrices (Ak XXII, 175). Si la physique est la science des forces et des matières (Stoffe)[42], la nature est un système de forces et d'éléments, et non pas d'objets sensibles. D'où ce très beau texte liant nécessairement la possibilité de la physique à la conception de la nature comme totalité de l'expérience : « Le système élémentaire des forces motrices de la matière, système dont le principe ne peut être empirique, pose un lien des perceptions en une totalité des représentations empiriques (...) L'expérience ne peut pas être donnée, mais elle doit être effectuée par le sujet pour la représentation sensible, et elle réside sous un principe de la composition des représentations empiriques pour l'unité d'une expérience possible (...) Le système doctrinal de la totalité de l'expérience empirique s'appellle la physique » (Op. post., Ak, XXII, 391). La physique étant connaissance a priori de la nature, celle-ci comme totalité de l'expérience est un système dont l'unité doit être donnée a priori; par conséquent elle n'est pas l'ensemble des objets perçus (lesquels ne forment pas un système nécessaire), mais plutôt ce qui les relie en un tout uni, à savoir le système des forces motrices, dont l'unité est donnée a priori par la position nécessaire de deux forces fondamentales. La nature comme système de forces et de lois est bien l'ensemble des objets d'expérience, mais en tant que celle-ci est effectuée à partir des représentations

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sensibles et non donnée dans l'immédiat de ces dernières. L'idéal de connaissance apodictique[43] que Kant se faisait des sciences de la nature l'amène à poser leur corrélat, la nature matérielle, comme un système nécessaire : il en fait donc l'ensemble des objets physiques et non des objets sensibles. Il est vrai que le contenu de la nature matérielle est exposé par Kant au niveau d'une métaphysique de la nature, et non d'une simple physique : peut-être, à ce dernier niveau, la nature matérielle englobe-t-elle aussi le déploiement du système en ses effets divers qui donnent la multiplicité sensible ? Le problème est en tout cas difficile à résoudre au niveau de la nature comme phénomène, car on voit mal comment englober le contingent sous un concept du nécessaire, comment distinguer la nature du « système de la nature ».

Par cette explicitation du phénomène physique comme phénomène du phénomène, la nature matérielle est l'ensemble des objets physiques, lesquels sont sans cesse à construire par la science. Aussi faut-il en conclure une remarque importante pour la suite : la nature ainsi définie ne peut jamais être un donné, mais se présente toujours comme une tâche pour l'entendement; elle est: « ... nicht gegeben, sondern aufgegeben[44]. » Il reste maintenant à voir quel est son principe d'unité.

## UNITÉ DE LA NATURE MATÉRIELLE

Le principe d'unité de la nature matérielle est en même temps ce qui la rend possible comme l'ensemble d'objets s'enchaînant universellement. Ce principe d'unité n'est ni

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'espace ni le temps. Pour la Dissertation de 1770 sans doute, tous les phénomènes ayant pour point commun d'être dans l'espace, ce dernier constitue l'unité de leur ensemble. Mais la coexistence dans l'espace ne forme qu'un agrégat non un ensemble ; un entassement incoordonné (bloss regellose Haufen) ne peut constituer la nature matérielle, laquelle suppose, comme nous l'avons vu, une liaison réciproque des objets de l'expérience. C'est en quoi la nature se distingue du monde, simple assemblage quantitatif : « Ce même monde s'appelle nature, en tant qu'il est considéré comme un tout dynamique, et qu'on ne recourt pas ici à l'agrégation dans l'espace ou dans le temps pour le réaliser à titre de quantité, mais à l'unité de l'existence des phénomènes » (Crit., p. 334)[45]. D'ailleurs, loin de pouvoir constituer l'unité de la nature matérielle, la coexistence simultanée dans l'espace a besoin elle-même, pour être saisie, d'une synthèse de l'entendement fournie par le principe de communauté : « Le mot Gemeinschaft a deux sens et peut traduire aussi bien communio que commercium. Nous l'employons ici dans le sens du second, celui de communauté dynamique sans lequel la communauté locale (communio spatii) ne pourrait jamais être connue empiriquement » (Crit., p. 197). Sans la troisième analogie de l'expérience, en effet, la chaîne des représentations recommencerait à chaque nouvel objet, puisque les perceptions se présentent en pur ordre de succession, et nous ne transformerions jamais la succession dans le temps en simultanéité dans l'espace.

Mais où trouver ailleurs que dans l'espace le principe d'unité, donc la condition de possibilité de la nature matérielle ? Kant l'a cherché dans deux directions : dans la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nature matérielle elle-même, et c'est la théorie de l'éther ; hors de la nature matérielle, et par conséquent dans la nature formelle.

## L'éther

Il n'est nullement question de développer ici la théorie de l'éther, aboutissement de toute la physique kantienne. Il suffira d'indiquer comment Kant a essayé par là de trouver à la nature un principe d'unité objectif, pris en elle-même, et non simplement extérieur et formel. La matière ne peut être considérée comme principe d'unité de la nature : définie dans les Premiers principes comme « ce qui est mobile dans l'espace », elle participe à toute la diversité des mouvements. Pour la théorie de la connaissance, elle est le terme ultime : le donné, le contenu de la sensation ; mais la métaphysique de la nature doit essayer de rendre raison de ce donné même. Aussi faut-il concevoir la matière comme effet, dans sa quantité et sa qualité, de quantités intensives opposées : les forces primordiales dont la limitation réciproque permet un degré de remplissement de l'espace. Ce système de forces est donc le principe d'unité des divers changements qui se produisent dans la nature. Dans les Premiers principes, ces formes sont des conditions de possibilité, non des objets réels : « Il ne faut pas tendre à en considérer une comme réelle parce que, pour être autorisé à construire une hypothèse, il est nécessairement exigé que la possibilité de ce qu'on admet soit absolument certaine ; or la possibilité des forces fondamentales ne peut jamais être reconnue (pp. 97-98). Et en effet ces forces ne

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sauraient être perçues que par leurs effets, les mouvements, et pour Kant, à cette époque, n'est phénomène réel que ce qui, en droit, peut être perçu. Or si les forces ne sont pas des phénomènes, il n'y a pas lieu de rechercher leur condition de possibilité : par conséquent, il est impossible de remonter plus haut, et la nature se fonde non sur une unité, mais sur une dualité, la force d'attraction et celle de répulsion, dont la somme arithmétique serait nulle, mais dont l'opposition réelle est à la source de tous les phénomènes[46]. Tout change avec la théorie du phénomène de phénomène, lorsque l'objet scientifique que l'on compose et pose à partir des représentations sensibles devient pour Kant un phénomène aussi réel, sinon plus, que ces représentations mêmes. Les forces deviennent dans l'Opus postumum des objets physiques ayant mêmes structures que les objets sensibles et auxquels on peut donc appliquer le système des catégories[47]. On doit alors chercher le fondement des forces dans un principe unique : il faut un milieu réel dans lequel ces forces agissent; ce ne peut être l'espace vide, d'où la nécessité d'une materia prima, l'éther : « on peut aussi appeler l'éther la base (la cause première) de toutes les forces motrices de la matière, car on la pense comme " substance primitive " (materia prima) qui est immédiatement motrice » (Ak XXI, 605). Ainsi nous arrivons à une unité du système des forces, et donc de la nature matérielle.

Telle est la déduction de l'éther à partir des forces fondamentales. La liasse XII de l'Opus postumum contient deux autres déductions de l'éther : l'une à partir de l'impossibilité d'un espace vide, l'autre à partir de la nécessité de l'unité de l'expérience. Cette dernière rejoint la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

première : il doit y avoir une unité matérielle de l'expérience, de même qu'il y a une unité formelle de la possibilité de l'expérience ; la diversité des perceptions a sa source dans l'activité des forces motrices de la matière, qui remplissent l'espace ; or, pour que ces forces constituent un système unique, condition nécessaire à l'unité de l'expérience, il faut admettre une substance unique essentiellement motrice « remplissant tout l'espace du monde par attraction et répulsion de ses parties homogènes » (Ak XXI, 230-231; 575, etc.). Ce n'est pas ici le lieu d'étudier si l'éther est pour Kant un concept simplement nominal, quoique nécessaire à la physique, ou bien s'il désigne, quoique déduit a priori, une subtance réellement existante qui ferait le passage (Übergang) entre la métaphysique, domaine des concepts a priori, et la physique, étude des existants connus a posteriori. Il serait également fastidieux d'exposer les propriétés que Kant accorde à l'éther, envi-sagé du point de vue des diverses catégories. Il faut seulement voir que par ce concept Kant pense avoir trouvé le principe d'unité de la nature matérielle ; en effet, d'une part, il rend possible l'union des diverses forces en un système, ce qui fonde matériellement l'unité de l'expérience ; d'autre part, il unifie, par une identité d'objet, les deux types d'explications de la nature, fournis respectivement par la physique et la chimie. On sait que, dans les Premiers principes, malgré les louanges accordés à Stahl, Kant rejette la chimie de la science (Prem. princ., p. 9) parce que les concepts qu'elle emploie n'ont pas de fondements apodictiques. La parution en 1789 du Traité élémentaire de chimie de Lavoisier dut modifier son point de vue, puisqu'une note du Nachlass (Ak XIV,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

489, 492), qu'Adickes date de cette même année, fait état de la possibilité de la chimie comme système fondé, donc comme science. Or, l'éther est aussi le calorique des chimistes, il est le principe des différenciations de la matière, « la cause de l'impression qui réside dans le sentiment du chaud et du froid » (Op. post., Ak XXI, 560). Par conséquent, la chimie, qui, avec Lavoisier, applique les mathématiques à la nature se fonde maintenant sur des concepts non plus simplement empiriques, mais apodictiques : elle devient véritablement science, et l'objet de cette science est bien la même matière, la même substance que celle dont la physique essaie de donner les lois. L'éther-calorique est à la fois l'objet de la physique et de la chimie, et l'unité de la nature matérielle est trouvée dans l'unité de l'objet commun aux diverses sciences de la nature.

## Nature matérielle et nature formelle

Le principe d'unité de la nature matérielle est donc trouvé en elle-même, par le concept d'éther. Mais cette substance que nous posons ne nous fait pas saisir l'unité de la nature matérielle. Pour expliquer pourquoi nous l'appréhendons comme une seule et même nature, il faut chercher un principe d'unité du côté du sujet, dans les règles de l'entendement qui constituent la nature formelle. Ce qui fait l'unité de la nature matérielle c'est, comme nous l'avons vu, une loi de la nature formelle, qui est aussi un principe de l'entendement : celui de communauté. Ce principe pose les substances simultanées comme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nécessairement dans un état d'action réciproque ; comme il a valeur objective, puisque constitutif, la nature n'est jamais juxtaposition de phénomènes mais toujours coordination; plus encore « si leur liaison (l'action réciproque du divers) n'était pas déjà nécesaire pour la simultanéité, on ne pourrait pas conclure de celle-ci un rapport simplement idéal, à celle-là, rapport réel » (Crit., p. 200 note). La preuve est celle-ci : est nécessaire ce sans quoi l'expérience des objets serait impossible; or l'aperception des objets comme existants simultanés réclame que toute perception soit rattachée aux autres par un lien autre que de simple succession, sans quoi on ne poserait jamais de simultanéité ; donc il faut que les phénomènes « déterminent réciproquement leur place dans le temps » et soient « en communauté d'aperception » pour qu'on puisse les connaître par expérience (Crit., p. 197). En effet la détermination dans le temps ne peut être que par une cause, et la détermination réciproque que par une causalité réciproque ou communauté. Ce principe forme donc l'unité de la nature matérielle, en liant réellement dans leur existence les divers phénomènes qui la composent.

Mais, en lui-même, ce principe privilégié n'est pas suffisant : il établit une communauté des substances et pour qu'il unisse tous les phénomènes, il faut encore poser que tous ceux-ci contiennent bien quelque chose de permanent ou substance : cela suppose donc la première analogie de l'expérience ou principe de la permanence ; s'appuyant sur la détermination du temps par la causalité, il suppose la deuxième, ou principe de la production, etc. Finalement, l'unité de la nature matérielle est donnée par l'ensemble des lois qui constituent la nature formelle, car « elles

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

s'accordent pour dire que tous les phénomènes résident dans une nature et qu'ils doivent y résider, parce que sans cette unité a priori nulle unité de l'expérience, et par suite aucune détermination des objets de l'expérience ne serait possible » (Crit., p. 199). Pourquoi la nature formelle peut-elle unir en un même tout l'ensemble des phénomènes qui forment la nature matérielle ? Parce qu'elle est elle-même l'ensemble des synthèses de l'entendement. Finalement, c'est donc indirectement l'activité synthétique de l'entendement qui est à la source de l'unité de la nature matérielle. Par là est remplie la condition d'un véritable principe d'unité, qui précède logiquement le divers à unir.

Il y a donc unité de la nature matérielle parce que cette dernière est soumise aux lois de la nature formelle et donc à l'activité unifiante du sujet transcendantal. C'est là que se pose le problème : comment la nature matérielle est-elle soumise à la totalité des lois de la nature formelle ? Dans un sens, en effet, c'est au contraire la nature matérielle qui englobe la nature formelle en tant que les conditions des phénomènes sont données avec les phénomènes. Le raisonnement de Kant est celui-ci (Crit., p. 165-166) : l'expérience réelle est soumise aux lois de l'expérience possible, les phénomènes particuliers de la nature obéissent aux lois qui définissent ce qu'est un phénomène et ce qu'est une nature en général. Toute loi particulière doit être conforme aux lois générales qui rendent l'expérience elle-même possible. Kant résout donc l'hétérogénéité de la forme et de la matière de la nature en soumettant les lois particulières de la seconde aux lois générales de la première. Cette subsomption est l'un des problèmes les plus difficiles de la Critique et c'est pourquoi Kant y revient

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fréquemment : « Les conditions de possibilité de l'expérience en général sont aussi les conditions de possibilité des objets de l'expérience » (Crit., p. 162; voir Prolég., p. 65). « Les catégories sont des concepts qui prescrivent des lois a priori aux phénomènes en général et par suite à la nature considérée comme l'ensemble de tous les phénomènes (natura materialiter spectata) » (Crit., p. 142, 2e éd.). Comment cela est-il possible ? Pour Heidegger, le rapport à l'étant est rendu possible « par la compréhension préalable de l'être » ; donc « le plan préalablement projeté d'une nature en général détermine d'emblée la constitution de l'être de l'étant »[48], et l'étant est nécessairement soumis aux lois de l'être. La soumission de la nature matérielle, connue a posteriori, aux lois a priori de la nature formelle, est possible parce que nous pouvons préalablement anticiper sur l'expérience réelle ; nous savons à quoi doivent se conformer les lois de la nature matérielle avant toute connaissance déterminée de ces lois. C'est ce que Kant tente d'expliquer par la métaphore de la sphère (Crit., p. 520) : l'expérience est comme une sphère dont on peut déterminer le rayon « par la courbe de l'arc à la surface (la nature des propositions synthétiques a priori) » ; par là même sont déterminés le contenu et les limites. On peut donc déterminer l'horizon de l'expérience (la nature formelle, la surface de la sphère) avant d'avoir éprouvé son contenu (la nature matérielle, l'intérieur de la sphère) ; et cela parce qu'une seule courbe de la sphère nous permet de délimiter son ensemble, un seul jugement synthétique a priori nous permet de remonter à sa source, l'unité de l'aperception, et par conséquent de définir les lois auxquelles doivent nécessairement obéir les objets pour

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

entrer sous cette aperception.

Mais cela ne résout que partiellement le problème : sans doute les règles de la nature formelle permettent-elles de passer du jugement de perception au jugement d'expérience (Prolég., p. 66) et unifient ainsi la nature matérielle en faisant entrer la diversité de ses objets sensibles dans l'unité de l'expérience. Mais la nature formelle est principe d'unité par rapport à la nature matérielle, seulement à mesure que celle-ci est donnée ; elle n'unifie les objets de l'expérience sous les règles générales de l'expérience que lorsque ces objets sont perçus et que leurs lois particulières sont saisies par le sujet. Que la nature formelle anticipe sur les lois de la nature matérielle, cela signifie simplement qu'elle rend possible cette saisie, et non qu'elle permet de s'en passer en nous donnant par avance ses résultats ; cela signifie que ses règles de synthèse unifiante sont antérieures à la donation du divers et non qu'elles nous indiquent ce qu'est ce divers avant même qu'il soit donné. A ce compte, même le principe de communauté n'unit que les substances saisies par le sujet, et à mesure qu'elles sont saisies, puisqu'il se fonde sur la détermination temporelle des perceptions. Or la nature matérielle est une série indéfinie de phénomènes particuliers : nous avons vu qu'elle n'était pas donnée mais à constituer par compositions successives de lois et d'objets physiques. Elle n'est donc pas comparable au contenu fini, défini et délimité d'une sphère. Comment le système fini de la nature formelle pourrait-il être le principe unifiant de la diversité infinie et non encore donnée qu'est la nature matérielle ?

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cela se pourrait si l'on déduisait les lois particulières de la seconde à partir de la première : un système fini peut en effet être la source, et donc l'unité d'un nombre indéfini de propositions déduites à partir de lui. C'est ce que Kant refuse : « Des lois particulières concernant des phénomènes déterminés empiriquement ne peuvent pas être intégralement dérivées des catégories bien qu'elles leur soient soumises dans leur ensemble » (Crit., p. 142, 2e éd.). On ne peut absolument pas déduire des lois de la nature matérielle à partir des principes de l'entendement (qui constituent la nature formelle). Comment les englober cependant sous ces principes ? Kant en effet dit bien des lois particulières de la nature matérielle qu'elles n'ont en aucune façon (keineswegs) l'entendement pour source (Crit., p. 143, 1re éd. ; Ak IV, 93). D'où l'interprétation de B. Erdmann[49] qui se fonde sur l'affirmation que « l'entendement prescrit à la nature sa loi, mais sans atteindre plus que la forme du phénomène » (Réfl. 5552 ; Ak XVIII, 219) : les lois de la nature matérielle dériveraient, dans leur particularité, de la matière concrète des perceptions et donc de leur ordre; mais cet ordre des perceptions ne reflétant pas les déterminations de la chose en soi (car alors la nature ne serait plus phénoménale), il faut bien qu'il soit imposé par l'entende-ment déterminant l'intuition pure de l'espace et du temps, et nous retombons dans la même impossibilité que précédemment, puisque les lois particulières n'ont aucunement l'entendement pour source. Paulsen s'interrogeant sur la particularité des lois et objets de la nature matérielle, qui les empêche d'être déduits de la nature formelle, en vient à l'idée qu'il y a des synthèses qui ont la sensibilité pour origine[50], ce qui est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

opposé à tout l'esprit du kantisme. Pour Richl[51], les lois particulières sont tout à fait hétérogènes aux lois de la nature formelle, elles ne reçoivent de ces dernières que leur caractère de nécessité, dont elles sont elles-mêmes privées en tant que lois empiriques. Cependant, Kant exprime le rapport de la nature matérielle à la nature formelle comme un rapport de subsomption : les lois de la première « ne sont que des déterminations particulières des lois encore plus élevées, dont les plus hautes procèdent a priori de l'entendement même » (Crit., p. 142, 1re éd.) ; par conséquent, il y a, à un certain niveau, homogénéité et non hétérogénéité. Les difficultés des interprétations viennent donc du texte lui-même où, à une page d'intervalle, d'une part la nature matérielle est posée comme radicalement hétérogène à la nature formelle puisqu'on ne peut en aucune façon déduire les objets de l'une à partir des lois de l'autre ; d'autre part, ces objets de la nature matérielle sont homogènes à la nature formelle, puisque les lois des uns sont des cas particuliers des lois de l'autre. Il ne reste donc qu'une interprétation possible : tant que l'expérience n'est pas réellement effectuée par le sujet, la nature matérielle est sans lien avec la nature formelle; les objets de la première étant sensibles et les lois de la seconde étant de purs principes de l'entendement, il y a hétérogénéité absolue, car le sensible n'est pas avec l'intellectuel dans un rapport de particulier à général ; une simple subsomption ne suffit pas pour passer de l'un à l'autre et, en partant de l'entendement comme source, on n'arrivera jamais aux lois particulières de la nature. Mais lorsque l'expérience est effectuée, que l'objet physique est construit à partir des objets sensibles, la diversité matérielle perd son

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

hétérogénéité en devenant le sujet même au moment de son acte ; lorsque la loi particulière de la nature matérielle sera trouvée par effectuation réelle de l'expérience, alors elle apparaîtra comme simple détermination des lois originaires de la nature formelle ; mais tant que l'expérience n'est pas faite, la nature matérielle est radicalement hétérogène à ces lois originaires, avec impossibilité de passer a priori de l'une à l'autre, car c'est seulement l'effectuation réelle de l'expérience par le sujet qui fait l'unification et l'homogénéité de ces deux types de lois.

Par là est démontrée notre première analyse. La nature formelle, et donc l'entendement, ne sont un principe d'unité pour la nature matérielle qu'autant que celle-ci est saisie par le sujet dans l'effectuation de l'expérience. Elle permet d'appréhender comme unis les objets qui composent la nature matérielle dans la mesure seulement où celle-ci est considérée « als gegebenes Sein » ; mais nous avons vu que la nature matérielle, dans sa richesse, est un champ indéfini ouvert à l'effectuation de l'expérience ; dans la mesure où elle doit alors être considérée « als aufgegebenes Sein », elle n'est pas donnée, elle n'entre pas dans la sphère de l'expérience effectuée, et par conséquent n'est pas saisie comme unifiée par les principes de l'entendement ou lois de la nature formelle. L'anticipation préalable n'est pas suffisante au niveau de l'entendement, car elle ne peut dégager l'unité de la nature matérielle considérée comme champ indéfini d'une expérience non encore effectuée. Il faudra donc recourir à un autre type d'anticipation sur le donné : celui que fournissent les idées de la raison et le jugement réfléchissant, et qui tentera de déterminer l'unité

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'un ensemble indéfini, par une mise en œuvre de la notion de totalité.

## III

## NATURE ET TOTALITÉ

La totalité est l'unité d'une pluralité, et elle fait, dans la table, la synthèse de ces deux catégories. Que signifie cette idée lorsque la pluralité à unir est indéfinie ? Tel est, en effet, le problème. Nous avons vu que la nature matérielle recevait son unité de la nature formelle et donc de l'entendement, mais seulement lorsqu'elle entrait dans le domaine de l'expérience effectuée, c'est-à-dire un domaine fini. En tant que champ de l'expérience non encore effectuée, la nature matérielle forme au contraire une série indéfinie, qui se donnera successivement, mais qui n'est pas encore donnée. Seule peut alors l'unifier la représentation anticipante d'un tout. Quelle doit être cette totalité unifiante ?

Ce problème est posé par Kant dans la Dissertation de 1770, (p. 27) où « cette totalité absolue est, si l'on y réfléchit bien, la croix des philosophes ». En effet, il est impossible de se donner concrètement l'indéfini d'une série dans l'intuition qui ne saisit ses objets que l'un après l'autre : « Dans la mesure où l'individuel est présupposé comme étant l'immédiat, donc (...) accepté extérieurement, la réflexion qui réunit les individuels en une totalité est également extérieure. Ainsi la totalité empirique reste-t-elle

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

une tâche à accomplir, un devoir-être à réaliser, qui sous cette forme ne peut être représenté comme un être[52]. » Pour Kant, on peut seulement former le « concept intellectuel du tout » (Diss., p. 29) sans qu'à cette époque il y ait distinction claire, à l'intérieur de l'intellect, entre l'entendement et la raison. Or pour saisir comme totalité le champ de l'expérience à faire, l'entendement est aussi impuissant que la sensibilité : l'œuvre propre de ce dernier est en effet de faire l'expérience; c'est une spécification à l'infini qui consiste à faire entrer sans cesse des intuitions sous des concepts et à les lier selon des règles. Pour englober la nature matérielle en tant que champ de l'expérience à faire, il faut donc chercher un concept unifiant qui doit être une idée de la raison. Celles-ci sont toujours idées de la totalité, mais on peut la concevoir comme totalité des conditions ou bien totalité des procédés de l'expérience.

## TOTALITÉ DES CONDITIONS

On peut, en effet, chercher l'unité d'une pluralité indéfinie par un concept de la totalité des conditions de cette série, c'est-à-dire par le concept d'une cause première ou d'un être nécessaire. La diversité non encore expérimentée est unie au reste en ce qu'elle doit également remonter nécessairement à cette première cause. Cette cause réalisant la totalité des conditions est par là un principe suffisant pour unir la pluralité indéfinie et non donnée de la série. La démarche de remontée à une première cause est naturelle à la raison comme l'explique

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Kant : « Quand je veux comprendre quelque chose dans la nature, je ne dois pas sortir de la nature, mais lorsque je veux comprendre l'ensemble de la nature, alors je dois sortir de ses limites » (Réfl. 1751 ; voir 1553). La nature est ainsi un tout, non de coordination, mais de subordination : ce qui fait son unité, c'est la subordination de sa diversité à une même cause. Il y aurait alors une unité réelle de la nature, par cette idée d'une cause première réalisant la totalité des conditions : c'est pourquoi la théologie naturelle fait partie de la théorie de la nature.

## TOTALITÉ DE L'IDÉE

Mais nous savons que cette démarche, tentée dans le Nova dilucidatio (Ak I, 395) ne paraît plus valable à Kant. Elle forme en effet la thèse des troisième et quatrième antinomies. Les idées de la raison ne peuvent poser un être réalisant la totalité des conditions de la nature matérielle, le principe d'unité de cette dernière, en tant qu'il est fourni par la raison, ne peut donc être un lien réel, mais simplement idéal. Sans s'attarder sur les motifs qui empêchent selon Kant un usage constitutif des idées de la raison, il faut en tirer les conséquences sur le plan qui nous occupe : comment le champ ouvert de l'expérience (la nature matérielle) peut-il être unifié par une idée ? Cette idée en effet n'étant pas constitutive ne peut déterminer les intuitions ni, par conséquent, les unir : « Ce n'est pas un principe de la connaissance empirique des objets des sens » (Crit., p. 382). Si la nature est unité totale réelle, cette unité ne peut venir de la raison, qui « n'anticipe pas ce qui est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

donné en soi dans l'objet » (ibid.) ; car une idée ne peut unifier le divers d'un contenu intuitif. La solution du problème se trouve indiquée dans ce paradoxe de Kant que « l'univers n'est lui-même qu'une idée » (Crit., p. 328). La nature matérielle considérée comme domaine infini de l'expérience à faire n'est, en effet, ni donnée dans l'intuition ni déterminée encore par l'entendement : elle est purement idéale[53]. Ce développement à l'infini que nous avons vu être impliqué dans le concept de nature matérielle répond bien en effet au principe régulateur de l'idée cosmologique qui nous indique que, « dans l'explication des phénomènes, nous devons procéder comme si la série était en soi infinie, c'est-à-dire in indefinitum » (Crit., p. 475). Cela explique que les règles de l'entendement et de la nature formelle ne pouvaient fournir un principe d'unité à la nature matérielle ainsi entendue, puisqu'elles ne jouent ce rôle que par rapport à des intuitions données. La raison peut être le principe d'unité d'un objet idéal parce que tout se passe sur le même plan. La nature et l'idée unifiante sont une seule et même chose ; « L'idée est à la fois acte de l'esprit et objet donné [54] », écrit Daval. Elle n'est pas simple intentionnalité non remplie, mais enveloppe nécessairement une réalité objective, au sens scolastique du terme. « Les objets sont donnés soit dans le phénomène, soit dans l'idée, et pensés, soit dans l'intuition, soit dans le concept. Dans l'idée, l'objet est donné » (Lose Blätter, Ak XVIII, 675). Il faut entendre ici par objet « l'objet dans l'idée » (Crit., p. 467), c'est-à-dire l'objet idéal, opposé à « l'objet donné absolument » (ibid.). A côté d'un acte transcendantal, il reste quelque chose de platonicien dans l'idée kantienne et ces deux forces sont liées nécessairement : l'idée est représentation

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de quelque chose et en même temps la chose représentée ; c'est pourquoi le contenu, l'objet de l'idée est donné par l'acte même d'idéation. Il y a donc d'un côté l'objet idéal, la nature matérielle; de l'autre la visée d'une unité systématique comme focus imaginarius, et l'ensemble forme l'idée cosmologique, qui est l'unité d'une diversité, donc quoique sur le plan idéal, une totalité. Cette totalité idéale, englobant l'acte idéatif et l'objet de l'idée, unit formellement raison et nature[55]. Il n'y a pas deux choses différentes, mais une seule chose qui est la totalité idéale, l'idée : en effet Kant ne dit pas l'objet de l'idée, ce qui impliquerait quelque chose d'extérieur à elle, mais l'objet dans l'idée. L'idée cosmologique enveloppe à la fois cet objet, la nature matérielle, et la visée unifiante vers un focus imaginarius. Comme cet objet dans l'idée est la représentation d'une diversité (la diversité de la nature matérielle et l'expérience à faire) et que la visée de l'idée est l'unité absolue à rejoindre asymptotiquement, il faut que l'idée soit aussi une méthode pour ramener à l'unité cette diversité représentée en elle. L'idée est donc, non seulement un objet idéal, non seulement la visée d'un idéal d'unité, mais aussi un schème pour ramener la diversité contenue dans l'un à l'unité systématique recherchée par l'autre; l'idée est à la fois objet idéal (représentation d'une diversité infinie), visée d'unité systématique et méthode unifiante. Voilà pourquoi Kant écrit : « L'idée de la raison est l'analogue d'un schème de la sensibilité » (Crit., p. 465). Mais s'il en est ainsi elle doit être entre la raison et l'entendement comme le schème entre l'entendement et la sensibilité : c'est-à-dire que « l'objet dans l'idée », à savoir la nature comme expérience à faire, doit être au niveau de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'entendement. Or c'est bien ce qui est : comme champ indéfini de l'expérience non encore effectuée la nature, objet idéal, est la somme des actes futurs d'effectuation de l'expérience, et donc, puisque c'est l'entendement qui effectue l'expérience, la somme des actes futurs de l'entendement œuvrant sur le donné phénoménal. L'objet dans l'idée, c'est la nature en tant que diversité des actes futurs de l'entendement effectuant l'expérience. Il faut maintenant que soit unifiée cette diversité de tous les actes possibles de l'entendement dans l'expérience à faire : « L'objet de la raison est de constituer l'unité systématique de tous les actes empiriques possibles de l'entendement » (Crit., p. 464). En tant que schème de totalité, l'idée de la raison doit unifier la diversité contenue dans « l'objet dans l'idée », et cela dans le sens de la visée idéale vers l'unité systématique ; elle doit donc être une méthode pour ramener la diversité à cet idéal inattingible d'unité. Comment définir cette méthode et ce schématisme ? « L'analogue d'un schème de ce genre, dit Kant, peut 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 » (Crit., p. 465). En tant que quasi-schème, l'idée doit donc englober certaines règles qui n'apprennent rien sur l'objet empirique mais indiquent une méthode pour ramener les divers actes possibles de l'entendement (la nature matérielle en tant qu'expérience non encore faite) à l'unité systématique visée par l'intentionnalité de l'idée. Ces règles sont les « principes de l'usage de l'expérience ».

Kant les expose dans l'Appendice à la Dialectique transcendantale. Il y a :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

**1** le principe de l'homogénéité des divers sous des genres plus élevés ;

**2** celui de la variété de l'homogène sous des espèces inférieures ;

**3** celui de l'affinité de tous les concepts (Crit., p. 461).

Sans rien savoir de la nature matérielle comme expérience à effectuer, et sans pouvoir par conséquent unifier ses objets mêmes, nous pouvons, par l'idée cosmologique, en tant qu'elle implique un schème de totalité, ramener à l'idéal d'unité, par ces trois procédés, la diversité de tous les actes possibles et non encore effectués de l'entendement constituant l'expérience réelle. Le premier pose que toutes les lois de la nature matérielle peuvent être subsumées sous des lois plus générales, le divers de l'intuition étant subsumé sous un concept et les concepts sous des genres sans cesse plus élevés ; donc que par subsomption sous un concept plus général le divers devient homogène puisque englobé dans un même concept. Le deuxième, le principe de spécification, est inverse : il y a variété de ce qui est englobé sous un même concept et qui en cela seulement est homogène ; ainsi chaque genre se différencie en plusieurs espèces. Le troisième, ou loi de continuité des formes, est la synthèse des deux autres : « Toutes les diversités sont apparentées les unes aux autres parce qu'elles dérivent toutes ensemble d'un seul genre suprême, en passant par tous les degrés de la détermination étendue » (ibid.). Ces trois règles ne sont finalement que l'explicitation d'une méthode permettant de se donner le maximum de diversité dans le maximum d'unité, c'est-à-

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dire une méthode d'économie des principes. Cette méthode ressortit à l'usage hypothétique de la raison, puisque le divers seul (le particulier) est donné et que le général (l'idéal d'unité et la règle même d'économie des principes) est supposé : « Si la raison est le pouvoir de dériver le particulier du général (...) ou bien le général n'est admis que d'une manière problématique et il n'est qu'une simple idée; le particulier est certain, mais la généralité de la règle est encore un problème (...). Je nommerai cela l'usage hypothétique de la raison » (Crit., p. 455). En tant que schème de totalité, l'idée est donc la représentation de certaines méthodes pour ramener la visée d'unité, la diversité des actes possibles de l'entendement devant faire l'expérience ; l'ensemble de ces actes formant « l'objet dans l'idée », l'objet idéal. Mais cette unification des actes de l'entendement est en même temps unification de la nature. Considérée en effet comme champ de l'expérience à faire par l'entendement, elle est la matière de ces actes de l'entendement; la méthode unifiante « 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 » (Crit., p. 465), c'est-à-dire à tout ce que pourra déterminer l'entendement, et donc à la nature comme expérience à faire. « L'entendement joue par rapport à la raison le même rôle que la sensibilité par rapport à l'entendement » (Crit., p. 464), dit Kant; l'idée de la raison, en tant que simplement l'analogue d'un schème, n'unifie donc que l'ensemble des actes possibles de l'entendement, mais par là même elle unifie indirectement la nature en tant que matière de ces actes, ensemble des objets physiques que l'entendement pourra déterminer,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

série indéfinie de l'expérience à faire.

Le problème posé à la fin du deuxième chapitre semble donc résolu : la nature matérielle, en tant qu'ensemble de l'expérience déjà effectuée, trouve son principe d'unité dans l'entendement constitutif et la nature formelle. En tant que série indéfinie de l'expérience à faire, elle ne pouvait le trouver là, car, considérée ainsi, elle n'est pas une réalité empirique mais un objet idéal, un « objet dans l'idée ». Étant dans l'idée elle est par là même unifiée par cette idée, puisque celle-ci est non seulement objet idéal, mais encore visée d'un idéal d'unité et méthode unifiante. En tant qu'objet idéal, la nature est donc unifiée par cette méthode, ce quasi-schème de totalité, qui indique comment ramener à l'unité, par certaines règles de l'usage de l'expérience, la diversité infinie des actes possibles de l'entendement représenté par la nature en tant qu'objet idéal.

## TOTALITÉ COMME SYSTÈME DE FINS

Pourquoi cette solution élaborée à la fin de la Dialectique transcendantale paraît-elle à Kant si peu définitive qu'il éprouve le besoin de revenir sur ce problème dans la Critique du jugement? Dans la Dialectique, la nature est unifiée d'abord par l'acte anticipateur qu'est la visée d'un idéal d'unité systématique, ensuite par une sorte de schème de totalité, qui est aussi l'idée même, et qui nous indique selon quelles règles fondamentales il faut effectuer l'expérience, si l'on veut avancer dans le sens de cette visée d'unité. Mais, finalement, ces règles sont de simples subsomptions, selon l'économie des principes : lois et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

concepts de la nature peuvent être sans fin décomposés en lois ou concepts plus restreints ou au contraire subsumés sous des lois et concepts plus généraux (Crit., p. 457). Il y a donc, non pas unité réelle, mais unification à l'infini par cette subsomption indéfinie selon une sorte de schème, et qui remonte vers le concept le plus général d'où tous les autres pouvaient être dérivés (le focus imaginarius). Ainsi la physique verra dans les objets un cas particulier de la matière, dans celle-ci un cas particulier des forces ; celles-ci ne seront à leur tour que des déterminations des forces fondamentales et ainsi de suite. Or, d'une part, cette subsomption à l'infini, si on l'analyse, n'est possible que par l'introduction d'un nouveau principe, celui de finalité ; d'autre part, Kant va réintroduire, à côté de la notion de nature comme système de lois, d'objets physiques, la notion de nature comme règne, hiérarchie d'êtres et de réalités sensibles, sans considérer si l'expérience en a été déjà ou pas encore faite ; c'est-à-dire qu'après avoir cherché l'unité de la nature comme ensemble de phénomènes, il va rechercher quelle pouvait être l'unité d'une nature considérée comme chose en soi. L'appel à la finalité pour cause d'insuffisance de la solution donnée dans la Dialectique se trouve dans l'Introduction à la Critique du jugement; l'appel à la finalité, dû à un nouveau point de vue sur la nature, dans la Méthodologie du jugement téléologique[56]. Dans le premier cas il s'agit d'une finalité formelle, dans le second d'une finalité matérielle.

## Nature et finalité formelle objective

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La méthode unifiante impliquée dans l'idée de la raison, en tant qu'analogue d'un schème, est en effet impossible sans un certain nombre de présupposés. Ramener l'immense variété des lois empiriques à l'unité, cela signifie en effet que l'on subsume le particulier sous le général, sans connaître d'avance ce général, qui est en effet simplement l'idéal d'une loi ou d'un concept englobant tous les autres comme ses cas particuliers. Si l'on connaissait cet absolument général, on pourrait en déduire a priori tout le système des lois particulières de la nature, par simple dérivation logique et sans faire appel à l'expérience. Cela étant impossible, il faut donc supposer ce général, l'admettre « d'une manière problématique » (Crit., p. 455). Or, si en présence d'une loi particulière donnée contingente, on pose qu'elle dérive d'une loi plus générale et trouve là sa nécessité, on fait un jugement qui n'a rien à voir avec ceux de l'entendement et de la raison tels qu'ils sont exposés dans la Critique de la raison pure : en effet l'entendement part, au contraire, de la loi générale donnée a priori pour en déduire la nécessité du particulier subsumé sous elle. L'usage hypothétique de la raison n'est donc possible que par un jugement réfléchissant. Les trois règles unifiantes de l'usage de l'expérience, lois d'homogénéité, de spécification, etc. ne peuvent être appliquées qu'au moyen de jugements réfléchissants. Or, un tel jugement pour être valable dans sa remontée du particulier au général a besoin d'un principe non empirique, puisqu'il doit établir la subordination des lois empiriques entre elles. « Il doit y avoir des lois qui certes comme empiriques peuvent être contingentes selon notre intelligence, mais qui cependant pour mériter le nom de lois doivent être considérées

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme nécessaires d'après un principe d'unité du divers » (Jug., p. 20; voir p. 25). Donc, à partir du concept de loi, tout s'échafaude ainsi : une loi implique nécessité, donc, si une loi empirique semble contingente, il faut la rendre nécessaire en la considérant comme pouvant être dérivée apodictiquement d'une loi plus générale, et celle-ci d'une autre encore plus, et ainsi de suite, par une série de jugements réfléchissants. Tout cela suppose que la nature est un système de lois et concepts s'emboîtant avec nécessité à partir d'une unité idéale ; il faut supposer « un principe transcendantal au moyen duquel une unité systématique de ce genre (...) est admise a priori comme nécessaire » (Crit., p. 457) ; en effet il n'est pas possible de voir dans cette subsomption à l'infini des lois empiriques un mécanisme subjectif et d'accorder que « l'unité systématique de leur dérivation n'est pas conforme à la nature », qu'elles peuvent être en leur fond hétérogènes (ibid.). Le jugement réfléchissant, qui pose la nature comme un système nécessaire de lois, implique donc, puisque ce système ne saurait être attribué au hasard ni à notre entendement (car alors nous posséderions le général avant le particulier), que l'on considère un tel système comme l'œuvre d'un autre entendement (Jug., p. 21). Cela signifie qu'on doit considérer le système des lois de la nature comme intentionnellement voulu et donc supposer une finalité. L'usage hypothétique de la raison suppose le jugement réfléchissant et ce dernier se fonde sur un principe a priori de finalité. Par là nous n'établissons pas l'existence d'un entendement créateur de la nature, nous n'accroissons pas notre connaissance des lois de la nature : il ne s'agit que du principe nécessaire à l'application de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

cette méthode de recherche que sont les lois d'homogénéité, de spécification de continuité, d'économie des principes, etc. C'est pourquoi Kant appelle cette finalité formelle (Jug., p. 21). La solution donnée à la fin de la Dialectique de la Critique de la raison pure était donc incomplète : l'idée comme englobant des règles d'unification de l'expérience dans le sens d'un idéal d'unité implique que nous considérons la nature comme manifestant une finalité « par rapport à nos facultés de connaître et leur usage » (Jug., p. 23)[57]. La nature matérielle comme champ indéfini de l'expérience à faire ne peut donc en dernier ressort être ramenée vers l'unité que par la nécessaire supposition d'une finalité formelle, quoique objective, pour la distinguer de la finalité subjective du jugement esthétique.

## Nature et finalité matérielle

Ainsi est définitivement résolu par Kant le problème de l'unité de la nature matérielle, cherchée dans trois directions : le fondement objectif des forces, la nature formelle, la totalité de l'idée. La première n'est unité que pour la nature déjà connue par la science, la deuxième ne l'est que pour la nature comme expérience déjà effectuée, la troisième l'est pour la nature comme expérience non encore effectuée, mais suppose un principe de finalité formelle.

Mais au cours de la Critique du jugement, Kant en vient à l'idée « d'une finalité objective et matérielle c'est-à-dire d'une fin de la nature, seulement s'il s'agit de juger un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rapport de cause à effet » (Jug., § 63, p. 174). La finalité n'est plus ici celle du système de la nature par rapport à l'usage de nos facultés de connaître (finalité formelle), mais celle d'objets de la nature se servant réciproquement de moyens en vue de fins, celle d'objets dont la possibilité n'est compréhensible que par la cause finale. Il ne s'agit plus de la nature comme subsomption de lois, mais de la nature comme relations causales entre objets. La première finalité devait être supposée a priori à partir de l'idée de nature comme système de lois nécessaires. Pour la finalité matérielle « nous n'en trouvons pas de raison dans l'idée générale de la nature comme ensemble des objets des sens » (Jug., § 61, p. 169). Elle ne peut être posée a priori ni trouvée dans l'expérience, mais l'explication de certaines productions de la nature réclame qu'on l'admette comme principe régulateur de la recherche. Pourquoi l'explication des êtres vivants exige qu'on fasse appel à un principe méthodologique de finalité, Kant l'expose dans la Critique du jugement téléologique, et il n'est pas nécessaire de s'y attarder. Avant la rencontre a posteriori avec les êtres organisés, rien ne pouvait nous donner l'idée d'un tel principe ainsi formulé : « D'après la constitution particulière de mes facultés de connaître, je ne puis au sujet de la possibilité de ces choses (...) juger autrement qu'en imaginant une cause agissant par intention » (Jug., § 75, p. 201). Mais une fois que l'explication de ces productions de la nature nous a donné l'idée d'une telle finalité matérielle, nous pouvons essayer d'étendre ce principe à toute la nature : « Une fois qu'on a pris un tel fil conducteur, on doit essayer d'appliquer cette maxime du jugement à la nature en totalité » (ibid). « La matière en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tant qu'organisée implique nécessairement le concept de fin naturelle (...) mais ce concept conduit nécessairement à l'idée que la nature entière est un système suivant la règle des fins » (Jug., § 67, p. 185).

C'est sur le sens de cette démarche qu'il nous faut réfléchir. Elle revient d'abord à considérer la nature comme ensemble d'objets sensibles, d'êtres, et non comme ensemble de lois et d'objets physiques. Il y a donc rupture sur le chemin qui va de la Critique à l'Opus postumum et que nous avons parcouru au chapitre II. De plus, la nature est alors envisagée par analogie avec un être organisé (voir Op. post., p. 106 et note) ; il ne s'agit pas d'hylozoïsme car, comme l'explique Kant, cette théorie considère a priori la matière comme douée de vie (Jug., § 73, p. 198), alors qu'on part ici de l'être vivant connu a posteriori pour imaginer la nature par analogie avec lui. Pour bien montrer le caractère analogique de cette conception, Kant ne l'expose d'ailleurs que dans la Méthodologie du jugement téléologique, § 82 et 83 ( « Du système téléologique dans les rapports extérieurs des êtres organisés » : « De la fin dernière de la nature en tant que système téléologique »). Considérer la nature comme un tout organisé permet l'introduction de la finalité externe, que Kant avait rejetée au début de l'ouvrage (Jug., § 67, p. 184). En effet, ce qui apparaît externe au niveau des créations de la nature, à savoir qu'un être aurait pour fin tel autre être extérieur à lui, apparaît interne si l'on considère la nature comme un tout organisé : il ne s'agit plus que du rapport des parties à l'intérieur d'un même tout. Par cette analogie est possible l'emploi de la finalité externe, et l'on peut se demander quel est le but final de la nature (scopus), lequel « exige un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rapport de la nature à quelque chose de suprasensible (...) ; car la fin de la nature doit être cherchée au-delà de la nature » (ibid.). On sait que pour Kant un tel but final de la nature ne peut être que l'homme en tant que noumène ; en effet, comme l'explique Delbos, un être qui serait fin dernière de la nature doit être capable de se poser lui-même comme fin, car, s'il se faisait lui-même moyen pour un autre objet de la nature, il ne pourrait prétendre être fin dernière[58]. C'est donc l'homme en tant qu'il ne se fait pas moyen pour la satisfaction de sa sensibilité (qui est un ensemble des phénomènes naturels), en tant qu'il n'est pas l'esclave de sa nature, et donc de la nature : c'est l'homme en tant qu'être moral se proposant des fins suprasensibles et se posant comme une telle fin, donc l'homme en tant que noumène. Celui-ci est « la fin dernière à laquelle la nature entière est subordonnée téléologiquement » (Jug., § 84, p. 232).

La nature apparaît ici sous un nouveau jour non plus comme un système de lois, d'objets d'expérience, mais comme un règne, c'est-à-dire une totalité hiérarchisée qui trouve son unité dans une réalité extérieure à elle et vers laquelle elle tend : c'est un ensemble de subordination à un but final (Endzweck) ; alors que, dans la Critique de la raison pure, son unité vient d'une coordination, ou bien d'une activité de synthèse et de spécification, mais jamais d'un objet. C'est que dans la Méthodologie du jugement, la nature est en fait considérée comme chose en soi. Nous avions vu que Kant n'a jamais proscrit ce point de vue; il a seulement déclaré qu'en tant que telle elle n'était pas connaissable. Or ici, posant l'homme nouménal comme fin extérieure à la totalité de la nature, il considère par là

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

même la nature comme totalité donnée se hiérarchisant vers un but. Or une telle totalité n'est pas envisageable sur le plan phénoménal : si l'on donne une fin dernière de la nature, c'est qu'on ne considère pas celle-ci comme une série indéfinie de phénomènes dont l'expérience n'est jamais achevée, car il faudrait précisément attendre cet achèvement pour savoir qu'il y a vraiment une fin dernière. Accorder une finalité externe à la nature, en faire un moyen pour autre chose qu'elle, c'est par là même poser la nature comme un objet que l'on peut lui-même considérer dans son ensemble pour voir son rapport avec autre chose que lui ; c'est donc la considérer comme totalité donnée, ce qui n'est possible que sur le plan nouménal. La nature est considérée comme ensemble d'objets sensibles, mais en tant que ceux-ci sont allusion au suprasensible. « D'après la constitution de notre entendement une réalité totale de la nature doit être considérée comme un effet des forces (...) concourantes des parties » (Jug., § 77, p. 209) ; et comme la synthèse totale de ces parties est rejetée à l'infini par la nature du progrès de l'expérience, nous ne saisirons jamais la réalité totale de la nature, et par conséquent ne poserons jamais une fin de cette réalité totale. Il faut donc concevoir un entendement intuitif qui irait du tout aux parties ; pour qui « la possibilité des parties dépendrait du tout » ; et le jugement réfléchissant, se fondant sur la finalité, est allusion à un tel entendement, car, pour lui, si le tout ne contient pas la possibilité de la liaison des parties, du moins « la représentation du tout contient le principe de la possibilité de la forme (...) des parties » (ibid.). Le jugement essaie de suppléer à l'intuition intellectuelle et la nature visée par le jugement est l'autre face d'une chose en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

soi, « du suprasensible que nous devons considérer comme la face de la nature en tant que phénomène » (ibid., p. 213). « Puisqu'il est tout au moins possible de considérer le monde matériel comme phénomène et de concevoir une chose en soi comme substrat, en lui supposant une intuition intellectuelle correspondante (...) (bien qu'elle ne soit pas la nôtre), il se trouverait un principe réel suprasensible (...) pour cette nature » (ibid., p. 210) et c'est ce qui permet de l'envisager mécaniquement et téléologiquement à la fois. Dans la mesure où, dans l'être organisé, le concept apparaît comme cause finale des parties, de tels êtres supposent un principe suprasensible (ibid., p. 211), c'est-à-dire une autre face telle que pour un entendement intuitif le concept se réaliserait comme tout donné et cause mécanique des parties. Si l'on considère la nature comme un être organisé, il faut donc aussi la considérer comme analogue à une chose en soi. Or nous sommes obligés de la considérer comme un être organisé puisque l'application de la finalité externe ne peut se faire que par analogie avec la finalité interne des êtres organisés.

Nous aboutissons donc à cette conception de la nature comme règne, et totalité organisée en vue de l'unité d'une fin, seulement par un point de vue doublement analogique : d'abord en considérant la nature comme un système organique, puis ce dernier comme se rapportant à un substrat suprasensible, donc comme allusion à une totalité en soi. Cela est possible parce qu'il ne s'agit pas de prendre connaissance de la nature, ce qui obligerait à ne la poser que comme phénomène ; il s'agit seulement de trouver la fin dernière de la nature, ce qui n'implique pas un savoir empirique de l'intérieur de celle-ci, et donc permet de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'envisager comme chose en soi. Mais s'il est permis d'envisager la nature comme totalité en soi, dans la mesure où l'on ne veut pas en obtenir une connaissance, en quoi est-ce nécessaire ? Cela est nécessaire dès qu'on veut l'opposer à une autre réalité en soi, l'homme comme noumène source de la liberté et des fins morales. Comme ce sont ces deux dernières aptitudes qui, sur le fondement de la nature, bâtissent la culture, le problème des rapports entre nature et culture ne peut être résolu que par suite de ce point de vue sur la nature comme règne des fins et donc comme chose en soi. La Philosophie de l'histoire et l'Anthropologie ne sont donc fondées que par ce point de vue sur la nature exposé dans la Méthodologie du jugement téléologique, et ce, parce qu'il établit le passage de la nature à la culture, avec assez de netteté pour que cette dernière soit l'opposé de la nature tout en restant voulue et amenée par elle, puisque « la culture seule peut-être la fin dernière qu'on peut avec raison attribuer à la nature par rapport à l'espèce humaine » (Jug., § 93, p. 229).

## IV

## LA NATURE HUMAINE

La notion de nature humaine, à la fin du XVIII$^{e}$ siècle, a un contenu assez contradictoire et qui est la marque d'un double courant. La nature est d'une part l'immuable et la norme, d'autre part le mouvement du progrès. Pour le courant rousseauiste, il y a sous les déformations sociales une nature propre à l'homme qui n'est pas seulement un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fait, mais une valeur : retourner à la nature originaire, aux sentiments que la nature a mis en l'homme, c'est par là même retrouver la moralité. Kant a fait quelque pas dans cette direction, au moment où il subit de la part de Rousseau une première influence, c'est-à-dire vers 1762, selon Höffding[59], au moment même où il s'intéresse aux Anglais (Shaftesbury, Hutcheson, Hume). D'où la tendance générale des leçons du semestre de l'hiver 1765-1766 : « Il faut étudier l'homme, non pas seulement celui qui est dénaturé par la forme variable que lui imprime sa condition contingente, mais la nature de l'homme qui toujours reste la même[60] . » Cette tendance se retrouve çà et là, par exemple dans cette phrase des Fragments : « Tout passe en un courant, et le goût changeant et les formes variées de l'humanité. Où trouver le point fixe de la nature, que l'homme ne pouvait jamais changer? » (Ak XI, 241). La nature est aussi posée comme norme, et cela également sous l'influence de Wolff pour qui l'obligation consiste dans le perfectionnement de la nature humaine, et découle donc de cette nature : « Posita hominis rerumque natura, ponitur etiam naturalis obligatio[61]. » Cette norme naturelle, Kant la cherchera, non dans la raison comme Wolff, mais dans le sentiment, parce que sous l'influence des Anglais il conçoit alors la raison comme purement théorique et jamais pratique. Il ébauche alors une morale naturelle où « la faculté d'avoir conscience du bien est le sentiment[62] ». Pour trouver le bien, il faut retrouver la nature, et Kant se fait le défenseur de l'éducation négative, en patronnant le Philanthropinum de Basedow, dans trois articles de la Gazette de Königsberg (28 mars 1776, 27 mars 1777, 24 août 1778)[63].

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

D'un autre côté, la philosophie de l'Aufklärung considère la nature, non comme la norme immuable, mais comme le progrès même et la loi de perfectionnement; l'action morale ne se fonde pas sur une liberté radicalement différente de la nature. Comme l'analyse fort bien Goldmann, « dans la philosophie des Lumières, le progrès devenait une loi naturelle et non l'objet et la tâche d'une philosophie de l'histoire [64] ». Ainsi, au livre VIII des Idées sur la philosophie de l'histoire de l'humanité, Herder présente le progrès des hommes dans l'histoire comme une loi naturelle ; un conflit entre nature et liberté est pour lui inconcevable parce que la nature humaine tend, par une finalité réelle, vers le bonheur et se trouve donc identique à la loi morale de perfectionnement vers le bien et le bonheur individuel[65]. Le progrès moral de l'humanité découle de la nature humaine même, et celle-ci n'est que la force de la nature en nous : « Toute l'histoire humaine n'est qu'une histoire naturelle des forces, actions et instincts de l'homme [66] A l'inverse de Rousseau, Herder conçoit la nature, non comme ce vers quoi il faut retourner pour trouver la valeur, mais comme ce qui s'avance de soi-même vers les valeurs suprêmes, l'humanité (Humanität) et la religion[67].

La notion de nature humaine évolue ainsi entre deux pôles : d'une part valeur originaire et réalité a-historique, d'autre part progrès historique vers les valeurs finales. Kant va s'efforcer de les conserver tous deux en les intégrant à sa philosophie : il y a chez lui une nature originaire comme chez Rousseau et un progrès de la nature humaine dans l'histoire, comme chez Herder[68], mais ce perfectionnement à partir de la première ne peut, pour Kant, venir de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nature même ; le progrès ne saurait être naturel, puisqu'il manifeste l'action d'une raison pratique et donc d'une liberté irréductiblement opposée à la nature. Mais cette liberté, pour agir sur la nature, devra elle-même se poser comme nature, d'où la distinction qu'il faut faire chez Kant entre une nature originaire, une nature morale, et une nature empirique qui englobe tout ce que l'homme connaît de lui-même par expérience.

## LA NATURE ORIGINAIRE

Cette nature première qui transparaît dans les textes kantiens n'est pas une essence et se distingue par là de l'humanis natura atque essentia des rationalistes comme Wolff. En effet, on ne la déduit pas du concept d'homme comme animal raisonnable, mais on la trouve par reconstitution de l'expérience humaine et de l'histoire. Cette nature originaire est propre à l'espèce et ne caractérise pas l'individu ; elle consiste en effet en « dispositions primitives inhérentes à la nature de l'homme » (Conjectures sur les débuts de l'histoire humaine, Piob., p. 154), dispositions qui se développent entièrement dans l'espèce et non dans l'individu (Idée d'une histoire, Piob., p. 61)[69]. Elle est l'ensemble des caractères de l'humanité considérée seulement comme espèce naturelle. Il faut bien distinguer cette nature originaire de la nature humaine en général. Tous les désirs et sentiments quels qu'ils soient, en tant qu'ils sont empiriques, font partie de la nature, ainsi que toutes les actions humaines qu'étudie l'Anthropologie : « Quel que soit le concept qu'on se fait (...) de la liberté du

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

vouloir, ses manifestations phénoménales, les actions humaines n'en sont pas moins déterminées, exactement comme tout événement naturel, par les lois universelles de la nature » (Piob., p. 58). Si donc Kant oppose un sentiment empirique à un autre, nommant l'un « naturel » et l'autre « contre nature », il ne veut pas dire que ce dernier échappe à l'homme en tant qu'être empirique et naturel, mieux il oppose une nature acquise à une nature originaire. Parler de « désirs contraires de la nature » et artificiellement créés par la raison (Piob., pp. 156-157), ce n'est pas parler de quelque chose d'extérieur à l'homme en tant qu'il est nature, objet empirique, c'est faire allusion à une nature primitive, à celle que l'homme a, par opposition à celle qu'il est devenu. Primitive en ce sens qu'elle est au début de l'histoire, où elle constitue l'état de nature (voir Conjectures), mais aussi en ce qu'elle est le propre de l'enfance individuelle non formée : en effet, les progrès de la culture ne sont pas héréditaires, et chaque génération doit élever la suivante, lui transmettre ses acquisitions par l'éducation, qui est un art et non une transmission naturelle, sans éducation, dit Kant dans l'opuscule De la pédagogique, « une génération pourra détruire ce que l'autre avait déjà fait de bien » (p. 341, voir Piob., pp. 164-165), et l'on retourne à la nature primitive.

La caractéristique de cette nature originaire, c'est d'être neutre au point de vue moral. Kant, à l'inverse de Rousseau, ne la définit pas comme le bien même. Chez Kant la nature originaire est à la fois bonne et mauvaise (Anthropologie, Ak VII, 324) ou plutôt elle n'est ni l'une ni l'autre. On ne peut dire qu'elle soit bonne puisque « les dons de la nature peuvent devenir aussi extrêmement

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mauvais et funestes si la volonté qui doit en faire usage n'est point bonne » (Fondements, p. 81). D'ailleurs, le bien est posé, dans la Critique de la raison pratique, comme un objet de la raison, et non comme un donné sensible ; le bien est une fin morale, et dans la mesure où la nature tend vers une fin morale, comme l'a montré la Critique du jugement, cette fin est un idéal et non une réalité naturelle : le bien réside donc, non dans la nature primitive, mais dans l'idée vers laquelle tend l'évolution de l'espèce : « La nature a besoin d'une lignée peut-être interminable de générations où chacune transmet à la suivante ses lumières, pour amener enfin dans notre espèce les germes naturels jusqu'au degré de perfectionnement conforme à ses desseins » (Idée d'une histoire, Piob., p. 62). La téléologie de la nature nous fait poser le bien comme fin de la nature ; il ne peut donc se trouver à l'origine, dans la nature originaire, si ce n'est à l'état de germes (ibid., p. 73) qui doivent être développés par la raison. On ne peut dire non plus que la nature originaire soit mauvaise : les instincts naturels sont bons « en tant que dispositions de la nature et adaptés à leurs propres fins » (Conjectures, Piob., p. 164), et c'est pourquoi « l'histoire de la nature commence avec le bien, car elle est l'œuvre de Dieu » (ibid., p. 162). La nature originaire est l'état d'innocence et « la nature n'a certainement pas mis des instincts et des pouvoirs dans des créatures vivantes pour que celles-ci les étouffent » (ibid., p. 163 note). Le mal n'est pas dans la nature originaire même, mais dans la persistance des dispositions de l'homme en tant qu'espèce animale au sein de la civilisation et des dispositions propres à l'homme en tant qu'espèce morale. Il y a une contradiction inévitable : ainsi la majorité

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

naturelle, c'est-à-dire « le pouvoir d'engendrer l'espèce » est antérieur de quelques années à la majorité civile (l'âge légal du mariage), d'où d'inévitables désordres dans cette période où l'individu est adulte selon la nature et enfant selon la loi (ibid.). « De cette contradiction naissent tous les maux qui pèsent sur l'existence humaine et tous les vices qui la déshonorent » (ibid.). C'est, selon Kant, ce qu'a voulu dire Rousseau dans ses Discours, où il montre la civilisation contredisant la nature originaire, et les maux qui découlent de cette opposition. Cela ne peut signifier qu'il faille supprimer la civilisation et retourner à la nature, car on ne comprendrait pas alors les ouvrages suivants de Rousseau ; ce qu'il faut essayer de supprimer c'est, non pas la civilisation, mais la contradiction qu'elle entretient avec la nature. Il faut donc faire progresser la civilisation en sorte qu'elle ne s'oppose plus à la nature, et cet état « où l'art, atteignant sa perfection devient de nouveau nature » (ibid., p. 164), est donné par la société civile parfaite telle que Rousseau l'a décrite dans l'Émile et le Contrat social. Ainsi s'explique l'apparente opposition existant chez Rousseau entre ces deux groupes d'ouvrages dont l'un dénigre la civilisation, tandis que l'autre tente au contraire de la faire progresser dans le sens d'une société civile parfaite et telle qu'elle peut être l'œuvre non de la nature mais seulement de la liberté et du droit (ibid., p. 162)[70]. Finalement, cette nature originaire est en deçà de tout jugement moral, car « l'expression de nature, au cas où (comme d'ordinaire) elle signifierait le contraire du principe des actes accomplis en vertu de la liberté, serait en contradiction directe avec la qualification de bon ou de mauvais moralement » (Religion, p. 39). Or la nature originaire se différencie justement de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nature morale en ce qu'elle n'a aucun fondement libre. « Avant l'éveil de la raison il n'y avait ni prescription ni interdiction, donc aucune infraction encore » et l'on était « dans un état d'ignorance c'est-à-dire d'innocence » (Piob., p. 162). Cette nature ne saurait donc être une norme donnant la connaissance du bien, et Rousseau « n'entendait pas au fond que l'homme dût retourner à l'état de nature, mais qu'il devait porter ses regards en arrière » (Anthropologie, p. 331 ; voir Piob., pp. 170-171). L'idée d'une nature bonne est, même chez Rousseau, celle « d'une bonté négative, c'est-à-dire que l'homme n'est pas de lui-même volontairement méchant » (ibid.) ; et ce concept a chez Rousseau, non pas une valeur dogmatique, mais celle d'une foi pragmatique[71], c'est-à-dire « une hypothèse bienveillante des moralistes depuis Sénèque jusqu'à Rousseau pour nous pousser à cultiver ou recherchez le germe du bien qui peut-être se trouve en nous » (Religion, p. 38)[72].

## Le contenu de la nature originaire

Cette nature englobe les tendances fondamentales que l'action libre n'a pas encore transformées, et la dépasser, c'est pour l'homme « franchir les lisières où le tenait l'instinct » (Piob., p. 161). Elle comprend les passions innées qui sont « l'inclination pour la liberté et pour le sexe » (Anthropologie, Ak VII, 267). Cette « inclination à la liberté comme passion » vise naturellement, non la liberté morale, mais l'indépendance des peuples par rapport aux autres peuples et des individus par rapport aux autres

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

individus. Le chapitre des passions de l'Anthropologie montre ensuite que cette passion naturelle est accompagnée de son contraire, l'inclination à priver les autres de leur liberté, car « les passions ne sont jamais que des désirs d'hommes à hommes et non d'hommes à choses » (ibid., Ak VII, 268), Kant s'approche par là de l'analyse hégélienne du désir. En tant qu'elle comporte des passions, la nature originaire de l'homme est déjà intersubjective : ce n'est pas celle d'un être isolé devant les choses et qui n'est pas encore entré dans une société ; mais celle d'un être nécessairement en rapport avec ses semblables. C'est pourquoi l'état de nature n'est pas l'état de plusieurs individus atomisés, mais un complexe de liens et d'oppositions sociales, se fondant sur les passions naturelles : « L'état de nature est l'état de guerre » (Paix perp., p. 66). La nature originaire implique donc un antagonisme : elle se manifeste par « une insociable sociabilité, c'est-à-dire une inclination à entrer en société, inclination qui est cependant doublée d'une répulsion générale à le faire » (Idée d'une histoire universelle, Piob., p.64).

Ce qui est le plus important pour expliciter le contenu de la nature originaire, c'est la notion de germe. Le genre humain doit insensiblement faire sortir de lui-même tous les talents, toutes les dispositions naturelles de l'humanité » (De la pédagogique, § 1, p. 332). La nature originaire contient en puissance toutes les facultés humaines, mais elle ne peut d'elle-même les développer; c'est la culture qui fait éclore la nature, et voilà pourquoi il n'y a pas progrès naturel de l'humanité. « Il y a dans l'humanité un grand nombre de germes, et c'est notre affaire de les développer »

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

(ibid., p. 338). La nature ne les développera pas d'elle-même, mais seulement la raison, parce qu'elle a l'idée de la fin de ce développement. En effet, « toutes les dispositions naturelles sont déterminées de façon à se développer un jour complètement et conformément à un but » (Idée d'une histoire, Piob., p. 61), sans quoi il y aurait contradiction dans le système téléologique de la nature. La nature originaire enveloppe donc une finalité, mais ne peut réaliser elle-même cette fin : elle a besoin d'une autre cause efficiente, l'œuvre de la liberté. Ainsi la pensée (Conjectures, Piob., p. 155), l'usage empirique de la raison (Idée d'une histoire, Piob., p. 61), le sentiment du droit (Anthropologie, pp. 242-243), sont en germe dans la nature originaire à titre de « dispositions naturelles », mais ils ne seront développés que par la liberté.

On voit ce qui rapproche cette nature humaine de la nature physique : dans les deux cas il s'agit d'un système de forces qu'on pose à la source des phénomènes, ici du sens externe, là du sens interne. La nature humaine originaire est l'ensemble des forces tout à fait primitives, les forces de la nature physique en tant que créatrice de l'espèce humaine. Mais ces forces ont la particularité de désigner une fin qu'elles ne peuvent atteindre par elles-mêmes, car il s'agit d'une fin située au-dessus de la nature. Ce système de forces naturelles implique donc sa négation, la non-nature, la liberté.

## Nature originaire et liberté

La nature originaire est donc le point où la liberté a prise

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sur la nature, comme l'exige la raison pratique ; et le point où la nature atteint sa fin dernière, la culture, comme l'exige la Méthodologie du jugement téléologique. Elle est le point d'insertion de la liberté dans la nature. Ainsi les tendances égoïstes de la nature originaire, en s'opposant réciproquement, sont à l'origine de la société civilisée : « La raison peut user du mécanisme de la nature, grâce aux penchants égoïstes qui agissent extérieurement d'une manière naturelle les uns contre les autres comme d'un moyen pour donner libre cours à sa propre fin, c'est-à-dire aux prescriptions du droit » (Paix perp., p. 46 ; voir Idée d'une histoire, Piob., p. 65-67). La sociabilité pousse l'homme à la vie sociale, l'insociabilité le pousse à y conserver sa liberté et à réduire celle des autres ; pour éviter les maux qui suivraient cette opposition, l'homme est naturellement poussé à réaliser avec ses semblables un accord de fait, équilibre imposé par la contrainte, mais qui peut se transformer en accord de droit : « Par cette voie, un accord pathologiquement extorqué en vue de l'établissement d'une société peut se transformer en un tout moral » (Idée d'une histoire, Piob., p. 65). Les forces de la nature originaire mènent donc l'homme au point où la liberté peut intervenir. Ainsi la nature atteint sa fin dernière qui est la constitution d'une société civile, puis d'une société cosmopolitique (Jug., § 80, p. 229-230 ; voir Piob., p. 66), en opposant les unes aux autres les forces de la nature originaire jusqu'au moment où l'homme doit faire appel à la liberté pour régler le problème selon la raison ; d'où le rôle de la guerre impliquée par les tendances de la nature originaire, et qui amène les Etats à progresser dans la culture pour rivaliser avec les voisins, à établir des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

constitutions intérieures plus justes afin de rendre le peuple solidaire de son gouvernement (Conjectures, p. 169) et, enfin, à réaliser la société cosmopolitique afin d'échapper à ses maux (Jug., § 83, p. 230 ; Idée d'une histoire, Piob., p. 69-72). Le droit universel, réalisé par l'action de la liberté, est donc rendu possible par la nature originaire de l'homme, qui contraint ou conduit celui-ci à faire usage des maximes de la raison pratique. De même c'est la dialectique des désirs naturels qui mène l'homme à la décence et lui donne par là le souci de la moralité (Conjectures, p. 159). Donc, tandis que Herder, appliquant le principe leibnizien de continuité, fait du bien (qu'il identifie au bonheur) la fin de la nature, que la nature originaire réalise d'elle-même, et par développement interne, Kant fait du bien (sous la forme du droit) la fin de la nature que celle-ci ne peut réaliser qu'en faisant appel à son contraire absolu, la liberté. Mais ce contraire est impliqué en elle-même, puisque la nature originaire de l'homme suppose la liberté comme cause efficiente de ses propres fins, comme principe du développement des germes qu'elle englobe, enfin comme chose contenue en elle à l'état de germe : en effet le désir de liberté civile est une passion naturelle (Anthropologie, p. 242) et il implique une tendance à user de la liberté de vouloir, tendance qui fait partie de la nature originaire (Idée d'une histoire, Piob., p. 627). Il y a donc comme une dialectique : un principe ne peut se réaliser que par l'intermédiaire de son contraire, et l'altérité de ce contraire n'est que le second stade d'une identité originelle. Ainsi, il y a « développement de la liberté, à partir des dispositions primitives inhérentes à la nature de l'homme » (Conjectures, Piob., pp. 153-154),

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mais le mouvement n'est pas linéaire : la nature n'est pas première par rapport à la liberté ou vice versa : au contraire la nature originaire englobe nécessairement des germes de liberté, qui sont des reflets dans l'empirique de la liberté transcendantale. La nature originaire est téléologiquement préparée pour être agie et pénétrée par cette liberté; mais elle n'y est ainsi préparée que parce qu'elle en contient déjà le symbole empirique (la « liberté comme passion »), au sens de l'Anthropologie et donc le suppose comme le signe suppose le signifié qui est aussi le signifiant. Ce reflet du nouménal dans l'empirique sous forme de signe ou de symbole permet de comprendre comment deux principes opposés dans une explication transcendantale se trouvent confondus dans une explication génétique. C'est pourquoi il ne s'agit pas d'une dialectique au sens hégélien du terme : l'altérité et l'identité des deux termes n'ont pas lieu sur le même plan, l'une est transcendantale, l'autre génétique, l'opposition est ontologique et la confusion historique, alors que ces deux niveaux sont rigoureusement séparés, puisque chez Kant l'histoire et l'être n'entretiennent aucun rapport.

## LA NATURE MORALE

De cette dialectique qui rend nécessaire le mouvement de la nature originaire vers la liberté, l'opposé a pour symétrique une autre jonction des contraires : la liberté se posant comme nature. Kant est mené à cette idée par le problème du mal. Il refuse l'optimisme naïf qui pose comme bonne la nature originaire, « l'expérience faisant voir que l'homme porte un penchant au désir pratique de ce

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qui est illicite, quoiqu'il sache que c'est défendu, c'est-à-dire un penchant au mal » (Anthropologie, pp. 327-328). On peut aisément faire de la raison pratique la source du bien, mais où peut-on localiser le principe du mal ? Certainement pas dans la nature originaire, qui, purement phénoménale, n'est ni bonne ni mauvaise. Certainement pas non plus dans l'absence du bien : il serait facile sans doute de faire du mal quelque chose de purement négatif, une non-réalisation ou une réalisation partielle des maximes de la raison, due à l'écart inévitable entre la forme et la matière; mais Kant se place dans une ligne de pensée luthérienne pour laquelle le mal est quelque chose d'éminemment positif et réel (le mouvement piétiste de Spener et Francke l'a marqué par l'intermédiaire de son directeur de collège Schultz, et de son maître à l'Université, Martin Knutzen). Il faut donc donner une réalité au mal et celle-ci ne peut résider dans la liberté puisque au contraire, en tant que positive, cette dernière est « législation propre de la raison pure pratique » et donc principe de toutes les lois morales qui posent comme objet le bien seul (Raison prat., p. 33). Il faudra donc faire résider le mal dans une « nature » non empirique qui contiendra symétriquement des tendances au bien. Les tendances au bien sont les dispositions de l'homme à l'animalité (conservation de soi, de l'espèce, de la société), à l'humanité, à la personnalité ; les tendances au mal sont la « fragilité », qui empêche l'homme de se conformer aux maximes bonnes, l' « impureté », qui lui fait mêler des motifs immoraux aux motifs moraux, enfin la « méchanceté » qui est le penchant à adopter des maximes mauvaises et non universalisables (Religion, pp. 45-50). Ces penchants au bien et au mal définissent une « nature »

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de l'homme et non une essence, parce qu'ils ne peuvent « être déduits de son concept spécifique (celui d'un homme en général) » (ibid., p. 52) ; ils forment une nature et non une activité de la liberté, d'abord parce qu'ils n'apparaissent pas à la conscience comme libres, ensuite parce qu'ils sont « antérieurs à tout usage de la liberté donné dans l'expérience », qu'ils forment un caractère inné (ibid., p. 40). Enfin, ils relèvent de la nature humaine et non du caractère intelligible, parce que les penchants ainsi dénombrés sont propres à l'espèce, tandis que le caractère intelligible résulte du choix que fait l'individu parmi ces divers penchants possibles propres à l'espèce humaine en tant qu'espèce morale (ibid., pp. 44-45).

Cette nature n'est pas empirique, puisqu'elle est ce qui nous pousse subjectivement à choisir telle ou telle maxime, à mêler plusieurs maximes, etc. et que, si ce choix avait à sa source une force empirique, « l'usage de la liberté pourrait alors se ramener entièrement à une détermination par des causes naturelles, ce qui est en contradiction avec elle » (ibid., p. 39). Par conséquent, il s'agit d'une nature purement morale qui est « le fondement subjectif de l'usage de la liberté d'une manière générale (...), qui précède toute action » (ibid.), « le principe premier (...) permettant d'admettre de bonnes ou de mauvaises maximes » (ibid.). Mais ce principe premier est lui-même une maxime, puisqu'il n'est pas un instinct naturel, et ainsi de suite à l'infini. Cet ensemble, en tant qu'il précède tout fait, tout choix en acte, est la nature morale ; en tant que la maxime est choisie dans un moment empiriquement datable dans le temps, elle est une manifestation de la liberté : « La première est un fait intelligible connaissable seulement par

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la raison, sans aucune condition de temps ; la seconde est sensible, empirique, donnée dans le temps » (ibid., p. 52). Finalement nos penchants au bien ou au mal apparaissent comme « une manière d'être du libre arbitre qui lui vient de la nature » (ibid., p. 44). Ils se présentent comme nature, parce qu'antérieurs à l'usage de la liberté, antérieurs à tout acte libre ; mais en réalité « ils ont leur fondement dans la liberté » (ibid.), et « l'homme en est lui-même l'auteur » (ibid., p. 40).

Kant en effet ne peut admettre une irresponsabilité de l'homme par rapport aux penchants vers le bien ou vers le mal, qui constituent sa nature morale ; s'il en est responsable, c'est qu'il s'en fait librement l'auteur sans le savoir. De même, dans la République, Platon nous montre à travers le récit d'Er l'Arménien que l'homme choisit son « démon », bien qu'il ait au contraire le sentiment d'avoir été choisi par lui. Donc ces penchants primitifs sont créés par le choix libre de l'homme ; mais la liberté se dissimule, elle est toujours antérieure à elle-même, toujours présente avant la conscience de son surgissement. La liberté comme acte suppose toujours une liberté comme être-là, une liberté qui se pose comme nature. D'où ce concept ambigu de nature morale exposé au début de la Religion dans les limites de la simple raison.

## LA NATURE EMPIRIQUE

La nature originaire et la nature morale ne suffisent pas à définir la réalité empirique de l'homme. L'homme est nature en un autre sens encore : on pourrait employer le terme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« nature psychologique », mais cela ne serait pas exact, car nous verrons que pour Kant la psychologie est impossible en droit comme science, ce qui exclut la constitution d'une nature psychologique. Avant de la définir plus explicitement, on peut la nommer nature empirique, car il s'agit de l'homme tel qu'il s'apparaît à lui-même dans l'expérience. L'homme se pose comme essence quand il se conçoit, comme forme transcendantale lorsqu'il s'analyse par réflexion critique et cherche en lui les principes originaires de la connaissance ; il se pose comme nature lorsqu'il s'examine en tant qu'être donné dans l'expérience sensible. En ce cas, il est « nature pensante » (Prem. princ., p. 8), symétrique de la « nature étendue », ou nature physique, que nous avons étudiée dans les trois premiers chapitres. Cette nature empirique est évidemment distincte de la nature morale puisqu'elle se pose comme réalité de fait, et non comme principe caché à la source subjective du choix des valeurs. Elle se distingue de la nature originaire en plusieurs points : la nature originaire n'est pas donnée puisque l'état de nature n'est qu'une conjecture, un « postulat qui est conforme à l'analogie de la nature » (Conjectures, Piob., p. 153) ; elle est un ensemble de forces qu'on pose comme origine des phénomènes humains donnés tandis que la nature empirique est l'ensemble de ces faits humains donnés ; la nature originaire est un objet physique, un système de forces naturelles posé par reconstruction génétique tandis qu'il y a une nature humaine comme objet sensible, phénomène réellement donné à l'expérience; enfin la nature originaire comprend ce que la nature a mis en l'homme, dans la mesure où elle l'a créé comme espèce naturelle, et la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nature empirique englobe tout ce qui de l'homme est donné dans l'expérience, c'est-à-dire aussi bien ce qu'il comporte comme espèce naturelle que ce qu'il comporte comme espèce civilisée. Elle englobe donc ce que la nature a mis en lui, et ce qu'il a mis lui-même dans sa réalité empirique, c'est-à-dire les acquisitions de la culture en tant qu'empiriquement manifestée dans l'homme. Ainsi l'anthropologie, la psychologie, sont des sciences de la nature : leur objet fait donc partie de la nature, il est nature, et cet objet enveloppe, non seulement les sentiments originaires, mais aussi les passions acquises, le sentiment artistique, les sens du droit et autres produits de la civilisation. Ces sentiments et ces passions ne sont pas en effet au-delà de la nature, ils ne sont pas liberté, quoique créés par un mouvement de libération par rapport à la nature originaire. En tant que manifestée dans les sentiments empiriques de l'homme, la civilisation fait donc aussi partie de la nature puisque celle-ci est coextensible à l'expérience.

## Nature empirique et psychologie

La nature empirique de l'homme, c'est tout ce qui lui est donné dans l'expérience de soi ; Kant conçoit souvent cette dernière comme l'expérience du sens interne. La nature empirique serait le psychisme et sa science corrélative la psychologie. Cela ne se peut que par la distinction claire que Kant fait entre psychologie rationnelle et psychologie empirique. Pour Wolff, la différence n'est pas nette : « Psychologia rationalis est scientia eorum quae per

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

animam humanam possibilia sunt; in psychologia rationali, principia demonstrandi petenda sunt ex ontologia, cosmologia et psychologia empirica[73].» Cette confusion se répercute dans les premiers travaux de Kant, pour qui la psychologie empirique est « proprement la science expérimentale métaphysique de l'homme » » (Allgemeine Naturgeschichte, Ak II, 298-316) ; le psychisme est, sur le modèle de la vis activa de Leibniz, le déploiement d'une force métaphysique, parce qu'en soi et invisible, mais empirique par ses effets, à savoir les mouvements spontanés : « Il y a une extériorisation de cette chose, qui se passe dans le corps et que nous ne pouvons voir » (Gedanken von der wahren Schätzung, § 5-7, Ak I, 18-19). Le psychisme est donc une nature, mais une nature spirituelle, c'est-à-dire séparée du reste de la nature, d'où le problème de ses rapports avec les autres natures que Kant résout, non par l'harmonie préétablie, mais par la causalité réciproque de l'influx physique[74].

Cette conception s'effondre avec la critique d'une nature spirituelle (geistige Natur) séparée, que Kant mène à bien dans les Rêveries d'un visionnaire. La solution de remplacement est trouvée avec la théorie de l'espace et du temps. La nature empirique de l'homme n'est plus « une substance qui pense, une unité de la nature » (Rêveries d'un visionnaire, dans Anthropologie, p. 376), mais l'ensemble des déterminations du sens interne, c'est-à-dire le moi tel qu'il s'apparaît à travers l'intuition du temps ; il s'agit d'une nature empirique, car l'homme en a l'expérience sensible par « la conscience de ce qu'il subit en tant qu'il est affecté par le jeu même de sa pensée » (Anthropologie, p. 76 : « Du sens intime »). La distinction est maintenant

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

claire : il y a une psychologie rationnelle issue d'un usage transcendant de l'entendement ; elle cherche à sortir de l'expérience et donc de la nature, et ses paralogismes sont critiqués dans la Dialectique transcendantale. Il y a une psychologie rationnelle comme science, définie dans la Méthodologie de la raison pure : elle étudie tout ce qu'on peut tirer du seul concept empirique du moi; de même que la physique rationnelle étudie dans les Premiers principes tout ce qu'on peut tirer de l'application des catégories au seul concept empirique de matière : nous avons vu dans l'Introduction que cette psychologie rationnelle ne nous donne pas une connaissance étendue de la nature du moi. La psychologie empirique est alors l'étude du contenu du moi, et non de son seul concept empirique ; elle a pour objet un ensemble de déterminations données dans l'expérience et donc dans la nature; car, dit Kant, l'expérience interne a les mêmes structures que celle du sens externe ; donc l'une comme l'autre constituent leur objet comme objet de la nature. Ainsi le psychisme est nature, le moi est un objet de la nature, et l'homme a une nature empirique. Cette nature peut être étudiée comme le reste de la nature et Kant donne comme exemple Der Philosophische Versuch über die menschliche Natur de Tetens. Les rapports de cette nature empirique de l'homme avec le reste de la nature sont résolus, puisqu'il ne s'agit plus d'un rapport entre substances, mais entre phénomènes dont toute la différence consiste à être appréhendés par des sens différents : « La question ne porte donc plus sur le commerce de l'âme avec d'autres substances (...) mais simplement sur la liaison des représentations du sens interne avec les modifications de notre sensibilité

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

extérieure » (Crit., p. 312).

« Toutes les difficultés qui concernent l'union de la nature pensante avec la matière résultent, sans exception uniquement de cette représentation dualiste subreptice : que la matière (...) n'est pas un phénomène (...) mais bien l'objet en soi » (Crit., p. 316). Ce problème est résolu parce que ces deux régions de la nature sont unies dans l'aperception transcendantale, toutes deux ayant le même statut : ce sont les représentations de la conscience transcendantale, quoique données à elle dans des sens différents. C'est pourquoi le problème de la présence locale de l'âme est absurde, comme Kant l'explique dans sa Lettre à Somme-ring sur l'organe de l'âme : le psychisme ne peut être saisi que dans le sens intime, et lui supposer un lieu revient à faire comme si on le saisissait dans le sens externe, ce qui est absurde (Anthropologie, p. 446). Donc, d'après ces analyses, l'homme a, pour Kant, une nature empirique, puisque le psychisme peut être saisi comme nature dans une expérience du sens interne, constitutive de son objet au même titre que l'expérience du sens externe. La nature empirique de l'homme est une partie de la nature matérielle : celle dont les objets sont donnés dans le sens interne. L'étude de cette nature étant faite par la psychologie, la nature empirique de l'homme est donc une nature psychologique. Du moins il devrait en être de la sorte si la psychologie était possible.

## L'impossibilité d'une psychologie empirique

Or la psychologie empirique comme science va se

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

trouver impossible, et cela pour des raisons de droit et non de fait. Les faits psychiques ne peuvent être considérés comme une partie de la nature, et d'autre part ils ne peuvent se constituer séparément du reste en une nature. En effet, il faut aux phénomènes du sens interne un principe régulateur que ne nécessite pas la science des autres phénomènes naturels : c'est l'idée de l'âme. Kant expose, à la fin de la Dialectique, comment nous devons faire de cette idée un usage non transcendantal mais régulateur : « 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 » (Crit., p. 468). Les phénomènes du sens interne doivent être pensés comme écoulement continu au sein d'une permanence, mais cette substance, contrairement aux autres substances naturelles, est telle que la raison peut en former une idée ; l'unification de la connaissance des phénomènes du sens interne a pour principe une idée régulatrice différente de l'idée cosmologique qui sert de principe régulateur aux autres phénomènes naturels. Les faits psychiques ne sont donc pas seulement une partie de la nature matérielle.

D'autre part, en ce qu'ils ont de différent du reste des phénomènes, ils ne peuvent être constitués en nature. En effet, Kant refuse à la psychologie le caractère scientifique parce qu'elle ne peut rien contenir de mathématique. « Les mathématiques ne peuvent s'appliquer aux phénomènes du sens interne » (Prem. prin., p. 12). Mais l'analyse méthodologique se transforme rapidement en description phénoménologique : les phénomènes du sens interne sont

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

donnés « dans l'écoulement de ses modifications » dans une continuité, un flux à une seule dimension (ibid., pp. 12-13). Par conséquent on ne peut rien isoler de ce flux, ni rien retrouver d'identique. Or, pour Kant, la saisie de l'objectivité suppose les synthèses, c'est-à-dire une série de phénomènes extérieurs et saisie comme un objet parce que la synthèse de l'appréhension transforme la continuité dans le temps en simultanéité dans l'espace. Pour les phénomènes du sens interne, qui n'ont qu'une dimension, notre mode subjectif d'appréhension est le seul possible, et il n'est pas constitutif d'une appréhension objective : l'ordre du temps et le cours du temps sont indiscernables, ce qui signifie qu'il n'y a pas de synthèse objectivante; de telles synthèses posent l'unité de l'objet à partir de ses apparitions successives et différentes, alors que les phénomènes du sens interne, n'ayant qu'une dimension et qu'un flux continu, ne peuvent se présenter sous des faces et des profils différents, qu'il faudrait rassembler ensuite sous un concept unifiant. Au contraire, la face sous laquelle ils apparaissent est la seule possible ; leur unité est unicité, et jamais unité d'une diversité : cela signifie que, pour les phénomènes du sens interne, l'impossibilité d'une synthèse objectivante interdit la position comme objet (c'est-à-dire principe d'unité de phénomènes divers et successifs) ; par là même, il devient impossible de les constituer en nature, de leur appliquer les catégories de substances, causalité, etc., et la psychologie empirique « ne pourra donc jamais être autre chose qu'une théorie naturelle historique (...) c'est-à-dire une description naturelle de l'âme, mais non une science de l'âme » (Prem. princ., p. 13; voir Anthropologie, pp. 21-22).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Il faudra attendre Husserl pour tirer les conclusions de ce qui est impliqué dans ce texte : les phénomènes intérieurs, du fait de leur appréhension dans le temps seul, n'ont pas une nature mais une essence ; le concept qu'on en a n'est pas « l'unité de la synthèse (...) du divers perçu successivement » (voir Crit., p. 116 : « Définition du concept »), puisque dans le sens interne on ne perçoit pas successivement la même chose, ou des faces diverses de la même chose, mais que la succession implique alors l'altérité absolue de ce qui succède par rapport à ce qui précède. Le concept d'un phénomène du sens interne doit pouvoir être tiré d'une unique apparition de ce phénomène, puisque sa répétition ne rendrait pas davantage possible une synthèse : ce concept est donc trouvé par abstraction et non par construction, par intuition d'essence et non par synthèse. Ne pouvant être construits en objets, les phénomènes du sens interne ne constituent pas une nature : voilà ce qui est impliqué dans la critique kantienne de la psychologie. Kant en voit clairement les conséquences : réduction de la connaissance à une description, impossibilité de lois causales (puisque l'ordre du temps est semblable au cours du temps), impossibilité d'appliquer les mathématiques[75]. Les phénomènes du sens interne ne peuvent donc être considérés, ni comme une partie de la nature, ni comme formant une nature, ni même à la limite comme ayant une nature.

Comment résoudre cette difficulté de la pensée kantienne ? D'une part, la méthodologie exige une psychologie empirique et corrélativement une nature empirique de l'homme conçue comme nature psychologique : l'ensemble des modifications du sens

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

interne définit la part empirique de l'homme, et tout ce qui est empirique relève de la nature, donc la nature empirique de l'homme consiste en ces phénomènes du sens interne. Mais, d'autre part, un point de vue phénoménologique nous présente ces modifications continues du sens interne comme ne pouvant constituer une nature. C'est la seule fois où il y a chez Kant contradiction entre l'aspect épistémologique et l'aspect phénoménologique des choses. La seule conclusion qu'il soit possible de tirer, c'est que l'homme en tant qu'être empirique a sans doute une nature, puisque tout objet d'expérience est naturel, mais que cette nature empirique n'est plus définie par le contenu du sens interne. Comme « nature pen-santé », nature spirituelle, elle participe à l'ambiguïté du mot esprit, à savoir psychisme intérieur, mais aussi domaine du sens, des conduites signifiantes. La nature empirique est ce qui est donné à l'homme dans l'expérience de soi, et il faut concevoir cette expérience, non comme celle du sens interne, mais comme celle de sa pensée objective (au sens hélégien du terme). C'est pourquoi la nature empirique de l'homme est donnée, non par la psychologie, mais par l'Anthropologie et la Philosophie de l'histoire.

*Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert*

## Psychologie et anthropologie

Toute différence entre des visées noétiques donnant une différence de corrélats noématiques, l'anthropologie, pour laquelle Kant abandonne la psychologie, cherche la nature empirique de l'homme, non dans le contenu du sens intime, mais dans un ensemble de conduites. Toute anthropologie qui n'est pas physiologie est en effet pragmatique (Anthropologie, p. 1; le titre est d'ailleurs Anthropologie in pragmatischer Hinsicht). Le flux continu des affections du moi ne forme pas une nature, mais celle-ci est formée chez l'homme par l'ensemble des comportements dans le monde de la société. Pragmatique a trait en effet à l'activité empirique de l'homme, tandis que pratique définit chez Kant son activité purement éthique. Le psychisme pur a « le caractère passif du sens interne », car ce dernier est une auto-affection du sujet et non une activité (ibid., pp. 32-33). La nature empirique de l'homme ne peut être passive parce qu'il s'efforce à des règles de conduite, de prudence, etc. qu'il est un être pragmatique. Quelques textes de l'Anthropologie nous montrent que l'objet de cette dernière n'est pas l'objet de la psychologie. « Une anthropologie pragmatique n'a pas à s'occuper de la nature du sommeil, du rêve, du somnambulisme : on ne peut en effet tirer de ces phénomènes aucune règle de conduite » (ibid., p. 114). Si l'on admet que la nature humaine empirique est visée par l'Anthropologie, on voit que cette nature consiste non pas dans les affections du sens interne en tant que telles, mais uniquement dans celles qui ont un sens, qui interviennent dans une conduite réelle (mettant en jeu le corps) ou simplement mentale. Si l'on ne voit pas que

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'homme est un être pragmatique, c'est-à-dire capable d'agir selon la représentation d'une fin, on ne voit pas que la nature empirique de l'homme consiste en conduites ayant un sens : « Prétendre connaître la manière dont ces actes (les représentations du sens interne) surgissent d'eux-mêmes sans être suscités (...) c'est déjà ou une maladie de l'esprit ou un acheminement vers la folie » (ibid., p. 21). L'écoulement des représentations du sens interne ne donnent pas une nature, mais un « état labile où la contemplation manque de la durée nécessaire à l'expérience » (ibid., p. 22). L'anthropologie nous donne de l'homme empirique une image toute différente de celle que pourrait donner la psychologie. Il reste a établir que cette anthropologie vise bien la nature humaine empirique[76]. L'homme en effet n'est pas simplement une réalité naturelle, c'est aussi un être moral : sa nature empirique peut en droit être étudiée par une discipline faisant partie de la métaphysique de la nature, ou par une discipline faisant partie de la métaphysique des mœurs et cherchant les conditions d'application de l'impératif catégorique à la nature humaine. Dans le premier cas, il s'agit de la psychologie, et elle échoue à trouver une nature empirique de l'homme. Dans le second cas, il s'agit de l'anthropologie : de même que la métaphysique de la nature englobe une partie pure et une science empirique, de même l'éthique : « cependant ici, la partie empirique pourrait recevoir particulièrement le nom d'anthropologie pratique, la partie rationnelle proprement celui de morale » (Fondements, p. 75). Les impératifs, valables pour toute créature raisonnable, doivent pouvoir s'appliquer « à la nature particulière de l'homme qui n'est connue que par

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

expérience ». D'où l'anthropologie qui, comme la définit Delbos, est « la science de la nature humaine telle qu'elle est donnée dans l'expérience et telle aussi qu'elle appartient dans l'histoire (...) Elle étudie la nature humaine dans son rapport à ses fins principales qui sont le bonheúr, l'habileté et la sagesse » (ibid., n. 9). Donc l'anthropologie parle bien de la nature empirique de l'homme.

La nature empirique est alors définie comme ensemble de mœurs : ce que deviennent les passions, le sentiment esthétique selon les peuples, les races, etc. Par conséquent, à l'inverse de la nature originaire, la nature empirique est ce que l'homme saisit de lui-même dans l'expérience, mais qui a été façonné par la civilisation : « Dans l'anthropologie pragmatique, on veut savoir (...) ce que l'homme fait de lui-même » (Anthropologie, p. 2). Cette nature est donc résultat de l'activité libre, elle est nature créée par l'homme et la société : c'est pourquoi elle est un ensemble, non pas d'instincts, mais de mœurs, c'est-à-dire de conduites englobant la représentation d'une fin. La nature humaine n'est pas saisie par la psychologie justement parce qu'elle n'est pas celle de l'individu renfermé sur soi, mais un ensemble de relations entre l'homme et autre chose : « Tous les progrès de la culture par lesquels l'homme fait son éducation ont pour but d'appliquer dans ses rapports avec le monde les connaissances et l'habileté ainsi acquises. La connaissance de l'homme, de son espèce, est donc la connaissance du monde par excellence. » (ibid., p. 1). La nature empirique est en effet rapport de l'homme au monde puisqu'elle est un ensemble de conduites ayant un sens pragmatique. Elle est en outre création de l'homme et c'est pourquoi elle englobe les acquisitions de la civilisation Par

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

là même, elle est foncièrement historique : ce que l'homme fait de lui, de sa nature, n'est jamais définitif, il peut toujours faire varier cette nature empirique. Il y a bien chez Kant l'idée d'une autocréation de l'homme, laquelle résulte d'une praxis qui naturellement n'est pas, comme chez Marx, le travail de l'homme sur les choses, mais, selon une idée chère au XVIII$^{e}$ siècle, le travail de l'humanité sur elle-même, c'est-à-dire l'éducation : c'est un point auquel Kant accordait beaucoup d'importance, et c'est pourquoi l'opuscule sur la pédagogie est l'un des plus riches en aperçus sur la nature humaine et les moyens de la transformer selon un plan, puisque l'éducation y est dépeinte comme un art, donc un travail qui fait progresser la nature.

Par conséquent, à côté de la nature originaire qui est immuable et fondamentale, on trouve chez Kant l'idée d'une nature qui se perfectionne : « Autrefois les hommes n'avaient pas même l'idée du perfectionnement dont la nature humaine est susceptible » (De la pédagogique, p. 338). Ce perfectionnement se fait par l'éducation, donc dans l'histoire : « L'éducation ne peut avancer qu'insensiblement, à mesure qu'une génération transmet son expérience à la suivante » (ibid., p. 339). Par là même, la nature empirique de l'homme finit par atteindre l'état de perfection qui lui est propre et qui est le droit : elle n'atteint pas la moralité qui est hors de la nature, mais la légalité qui est la conformité de la nature à la loi morale, des mœurs au devoir. Le progrès de la nature empirique est « non pas une quantité toujours croissante de la moralité, mais une augmentation des effets de la légalité dans des actions conformes au devoir (...) Peu à peu, les puissants useront

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

moins de violence et il y aura plus de docilité à l'égard des lois (...) et cela s'étendra enfin aussi aux peuples dans leurs relations extérieures jusqu'à la société cosmopolitique, sans que l'on doive, de ce fait, attribuer le moins du monde au fondement moral de l'humanité une plus grande extension » (Conflit des facultés, Piob., p. 231). Le progrès de la nature empirique est donc le progrès même de la civilisation, ce qui est normal puisque cette nature, en tant qu'ensemble de conduites, de mœurs données dans l'expérience, englobe les résultats de l'éducation et du travail de l'humanité sur elle-même. L'éducation est œuvre de la liberté, artifice, mais, en tant que résultat intériorisé, elle devient la nature même de l'homme, car la perfection de l'art est de devenir de nouveau nature (Piob., p. 164). Le résultat de la civilisation et de cet art de l'éducation (« Toute éducation est un art », De la pédagogique, p. 341) forme la nature empirique de l'homme, car « l'homme ne peut être homme que par l'éducation ; il est ce qu'elle le fait être » (ibid., p. 335).

## Nature humaine et histoire

A ces divers aspects de la nature humaine il faut trouver un principe d'unité. Celui-ci est donné par la philosophie de l'histoire. Au départ il y a unité, et la nature originaire est la même pour tous puisqu'elle caractérise l'humanité comme espèce physique, laquelle est une : Kant, en effet, a démontré à plusieurs reprises (Des différentes races humaines, 1775-1777; Définition du concept de race humaine, 1785) que les races ne sont que des variétés

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'une même espèce. Quant à la nature empirique, variable à travers l'espace et le temps, elle trouve son unité dans l'idéal d'une fin de l'histoire : la nature humaine tend vers une identique légalité ; tous les hommes tendent à avoir les mêmes mœurs conformes au droit et aux règles de la société cosmopolitique. Le passage de l'unité originaire à l'unité finale de la nature humaine est le progrès même de la nature empirique c'est-à-dire l'œuvre de la liberté et, par conséquent, de la nature morale.

Les trois aspects de la nature humaine sont liés : la nature originaire implique la fin vers laquelle tend le perfectionnement de l'homme et que doit atteindre la nature empirique. En outre, elle appelle son contraire, la liberté, à réaliser cette fin, ou plutôt à pousser la nature empirique, par perfectionnement constant, à l'atteindre. La liberté peut ainsi s'insérer dans l'empirique d'autant plus qu'elle se pose comme nature morale : en effet, sans cette nature morale, les maximes ne seraient jamais choisies (puisque c'est elle qui constitue la détermination subjective du choix des maximes) ; par suite, la liberté resterait intemporelle et ne s'insérerait pas dans l'empirique sous forme d'acte temporel. Par cette double dialectique, où la nature originaire implique la liberté et où la liberté se pose comme nature (morale), la nature empirique peut être suscitée comme action de l'une sur l'autre, action de la nature morale sur la nature originaire. Ainsi se forme une nature empirique comme ensemble de mœurs dépassant la nature originaire et en perpétuel progrès, puisque l'action de la liberté, incessante au cours des siècles, la modifie dans le sens d'une téléologie qui est à la fois celle de la nature et de l'histoire : les mœurs de la société

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

cosmopolitique, qui est la fin de la nature (Jug., § 83, pp. 229-230 ; voir Idée d'une histoire, Piob., p. 66), ne seront réalisées dans la nature humaine qu'à la fin de l'histoire, et par l'action de la liberté, puisque Kant, à l'inverse de Herder, fait réaliser les fins de la nature par la liberté qui est ainsi moyen pour la nature autant que fin de la nature. L'unité de la nature humaine est celle d'un même progrès vers l'idéal d'une communauté dont les mœurs sont conformes au droit, et en qui par conséquent est résolue l'opposition de la nature originaire avec la nature empirique civilisée : si les valeurs d'innocence et de bonheur instinctif de la première sont perdues à jamais, contrairement à ce qu'imagine Rousseau, la civilisation peut cependant créer un état final aussi naturel que l'état originaire, car « l'art atteignant sa perfection devient de nouveau nature, ce qui est la fin dernière de la destination morale pour l'espèce humaine » (Conjectures, Piob., p. 164). L'unité de la nature humaine, c'est donc l'unité même de l'histoire, donnée par la direction constante de son progrès, que Kant démontre dans le Deuxième conflit des facultés; c'est l'unité du sens dans lequel progresse la nature empirique sous l'action libre de la nature morale, entre les deux limites de la nature originaire et de la nature finale, qui est la parfaite légalité et le droit universel devenu nature. L'histoire est sans doute l' « œuvre de la liberté »et non de la nature, mais cependant, chez l'homme, la nature est toujours histoire.

## CONCLUSION

Dans notre recherche de l'unité systématique de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nature chez Kant, nous devons en venir à l'unité de la nature physique et de la nature humaine. Si la nature humaine est histoire, elle ne peut être traitée comme un objet quelconque de la nature : la nature physique n'englobe pas la nature humaine et leur unité ne peut venir d'une subsomption de l'une sous l'autre. L'une est le contraire de la liberté, l'autre est par et pour la liberté ; l'expérience de l'objet physique et l'expérience de l'homme sont différentes, car le premier est constitué comme objet ou comme mouvement mécanique, le second au contraire comme devenir et développement d'un germe, comme destinée à accomplir (Piob., p. 73). La nature humaine, même simplement originaire, n'est pas seulement ensemble de forces mais aussi de sens ; les comportements naturels humains sont des mœurs, c'est-à-dire des activités signifiantes parce qu'orientées vers certaines fins conscientes. En tant que pragmatique, la nature humaine englobe une finalité réelle constitutive et non régulatrice : par suite, elle relève d'un type d'expérience différent de celui par lequel est saisie la nature physique. Kant n'a pas fait une critique des fondements de l'expérience de l'homme, mais simplement quelques remarques qui la différencient de l'expérience des choses : « La connaissance du général doit y précéder la connaissance locale ou du particulier » (Anthropologie, p. 4) ; on peut donc ne considérer qu'une partie de la nature physique tandis que la nature humaine est découverte seulement dans « la connaissance de l'homme envisagé comme citoyen du monde (ibid., p. 3). Pour envisager ainsi l'homme, il faut avoir l'idée de la société cosmopolitique, de l'idéal qui, par l'unité de la fin qu'il indique, permet de poser

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'humanité comme système et non comme agrégat : « Cette idée (d'un sens de l'histoire) pourrait nous servir de fil conducteur pour nous représenter ce qui sans cela ne serait qu'un agrégat des actions humaines, comme formant un système » (Idée d'une histoire, Piob., p. 77). Par suite, l'expérience de la nature humaine suppose l'idée du système de l'histoire, tandis que celle de la nature physique ne suppose que les catégories non historiques de l'entendement. Or, on ne peut constituer l'histoire comme système que par position de valeurs : car c'est bien une valeur que l'idée de la réalisation d'un droit parfait qui, dans le Deuxième conflit des facultés et dans le Projet de paix perpétuelle, sert d'idée régulatrice rassemblant la diversité de l'histoire empirique sous l'unité d'une fin. Si le néokantien Rickert[77] fait des valeurs les conditions de possibilité de la science historique (Historie), c'est que, chez Kant déjà, la compréhension de l'histoire (Geschichte) n'est possible que par l'idée du droit. Or, la nature humaine n'est saisie et constituée que par la compréhension préalable de l'histoire et du système de l'humanité, puisque, dans l'Anthropologie, « la connaissance du général doit précéder celle du particulier », et que l'idée de l'homme comme citoyen du monde rend seule possible l'étude de la diversité anthropologique. Par conséquent, l'expérience de la nature suppose la connaissance de valeurs morales et de l'objet de la raison pure pratique (car le droit se fonde sur le devoir), tandis que l'expérience de la nature physique ne suppose que des principes transcendantaux, des règles de la seule raison pure théorique. Nature humaine et nature physique ne peuvent donc trouver leur unité dans une commune forme de l'expérience, puisque les conditions de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

possibilité de leurs types respectifs d'expérience sont foncièrement différentes.

L'unité de la nature humaine et de la nature physique ne peut, par suite, être que celle d'une fin commune. La fin de la nature est aussi la fin de l'histoire et donc de la nature humaine : dans la Critique du jugement, la fin de la nature est ce qui rend possible la culture et consiste donc dans la création d'une société civile républicaine, puis cosmopolitique, où seront réalisés les principes du droit. Cette fin de la nature en totalité est aussi la fin de la nature humaine, puisque les dispositions de la nature originaire doivent être développées jusqu'à l'établissement de mœurs conformes au droit, jusqu'à cette légalité qu'il est dans sa destination d'atteindre. Lorsque l'on considère la nature comme chose en soi, ce qui est fait dans la Méthodologie du jugement, nature physique et nature humaine s'unissent dans l'identité de leur fin, qui est le droit, création éthique de la liberté se réalisant dans une nouvelle nature humaine.

Mais, si l'on considère la nature physique comme nature matérielle phénoménale, comment l'englober dans le même système que la nature humaine ? Il faut, à cet effet, développer ce qui est impliqué dans la philosophie kantienne et mettre en parallèle l'historicité de la nature humaine et la temporalité du dévoilement de la nature physique. Par l'idée de la raison, cette dernière est saisie dans son ensemble mais non constituée. Ce qui la constitue, c'est le progrès indéfini de l'expérience qu'effectue l'entendement, « dans l'enchaînement par lequel des séries de conditions sont partout constituées suivant des concepts » (Crit., p. 453). Cette constitution de la nature

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

physique par l'expérience scientifique est donc progressive, c'est-à-dire temporelle, et se fonde sur l'horizon idéal d'une science achevée : la raison en effet « dirige l'entendement vers un certain but qui fait converger les lignes de direction, qui sont toutes ses règles, en ce point » (ibid.) ». La science achevée, le concept total sont posés comme l'horizon vers lequel tend le progrès du dévoilement constitutif de la nature par l'entendement : « On en 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... » (Crit., p. 461). Il y a donc une finalité de la connaissance (constitution de la totalité de la science) symétrique de la finalité historico-naturelle (réalisation d'une société conforme au droit). La première apparaît seulement logique dans la Dialectique transcendantale, mais il faut nécessairement la temporaliser, car le progressus ad infinitum de l'entendement n'est possible que par le caractère de l'expérience, qui saisit les phénomènes dans la forme du temps, successivement, et non dans un ensemble simultané : « Tel est le progrès de l'espèce dans les sciences qu'il ne s'accomplit jamais que partiellement dans le temps (Anthropologie, p. 330) ». Par conséquent, il y a parallélisme entre l'autoconstitution d'une nature humaine de plus en plus conforme à l'idéal de légalité, et d'autre part la constitution par l'entendement d'une nature physique de plus en plus totale et proche de l'idée cosmologique d'un monde saisi dans une connaissance achevée. Et, par suite, la tentation est grande d'unifier les deux idées finales : l'idéal d'une nature humaine atteignant sa perfection et l'idéal d'une nature physique totalement constituée par la science doivent être pensés ensemble. La

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fin de l'histoire est aussi bien la réalisation d'une nature conforme au droit que la réalisation d'une science achevée de la nature physique. En effet, le « penchant au savoir », à la connaissance totale est une disposition naturelle comme les autres (Prolég., p. 157 : « La métaphysique comme disposition naturelle est réelle » ) : c'est la nature qui a mis dans notre raison cette « tendance infatigable » (Crit., p. 18). Or la société cosmopolitique « est le seul état de choses dans lequel la nature peut développer complètement toutes les dispositions qu'elle a mises dans l'humanité » (Piob., p. 73), c'est donc le seul état où le penchant à une connaissance achevée puisse être satisfait. Les deux fins idéales de la perfection de la nature humaine et de la constitution totale de la nature physique sont par suite englobées dans la même idée d'un but final (Endzweck) de l'histoire.

Cela implique que la constitution de la nature en objet scientifique soit ternporalisée dans l'histoire au même titre que la praxis de l'homme sur sa propre nature. Les textes kantiens nous autorisent-ils à l'admettre ? Kant annonce une histoire de la raison pure à la fin de la Critique, mais ce qu'il en dit laisse présumer que, de même que dans les deux préfaces, il conçoit cette histoire comme un pur agrégat et non comme un système, comme un récit décousu, une oscillation vaine autour de « la voie royale de la science » : l'histoire de la connaissance est comparable à « une arène où toutes les forces ont été essayées au hasard », et la philosophie, dans sa recherche de fondements enfin stables, doit ignorer délibérément tous les systèmes précédents. La constitution de la nature est de même hors de toute historicité, puisqu'elle est dévoilée par

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la métaphysique de la nature qui fait partie de la philosophie. Cependant il y a avec la philosophie de l'histoire un dépassement du point de vue purement critique : « La philosophie est un développement progressif de la raison humaine et celui-ci ne peut s'être produit par la voie empirique (...) Une histoire philosophique de la philosophie n'est elle-même ni historique ni philosophique mais rationnelle, c'est-à-dire possible a priori. Car, bien qu'elle présente des faits de la raison, elle ne les emprunte pas au récit historique, mais elle les tire de la raison humaine à la façon d'une archéologie philosophique » (Lose Blätter, Reicke, II, p. 277). Si l'histoire de la connaissance de la nature est rationnelle, elle entre dans ce qui fait pour Kant la rationalité de l'histoire, c'est-à-dire dans un système organisé en vue d'une fin idéale qui est celle de la nature humaine : la parfaite légalité et la conformité des mœurs aux règles du droit universel. Cette réflexion des Lose Blätter autorise notre interprétation dans la mesure où elle montre l'effort de Kant pour dépasser le commencement absolu impliqué dans l'entreprise critique : la connaissance et, donc, le dévoilement de la nature entrent dans le système d'une histoire qui est celle de la nature humaine.

La notion de nature est donc ce qui chez Kant relie le théorique et le pragmatique : elle est l'objet par excellence et en même temps le progrès vers l'Idée, ce que l'entendement pose en face et devant être constitué en système de connaissance, ce que l'activité libre pose en face et devant être perfectionné en système de légalité. Cette corrélation essentielle entre la constitution de la nature physique par la science et le perfectionnement de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

nature humaine par la liberté nous amène à examiner les rapports de Kant et de l'Aufklärung; cette liaison entre le progrès de la connaissance et le progrès de l'homme est en effet caractéristique de l'ère des Lumières. Mais un Aufklärer croit à la connexion étroite de la science, de la vertu et du bonheur : « La raison, la vertu et le bonheur sont les trois principales choses auxquelles l'homme doit tendre en ce monde[78]. » Kant se distingue d'abord profondément de cette position par sa critique du bonheur (Jug., § 83, p. 227) : les négations de Rousseau sont intégralement reprises, le progrès de la civilisation n'amène pas le bonheur qui est définitivement perdu avec l'innocence de l'état de nature. Puisque Kant juge utopique le retour à un tel état, il se doit de trouver un autre but à la civilisation : l'instauration du droit. Le progrès des connaissances n'amène jamais le bonheur mais seulement le droit, d'où le reproche de juridisme que Herder adressait à la philosophie kantienne de l'histoire, et qui marque une cassure nette entre cette dernière et l'Aufklärung.

La seconde cassure est la négation qu'oppose Kant à l'idée de progrès moral. Il reprend de Baumgarten la distinction entre la moralité et la légalité, qui n'est que « conformité extérieure à la foi morale » (Fondements, p. 79). Le progrès est celui du droit et non de la vertu. Si la vertu était susceptible de progrès historique, les valeurs éthiques seraient à l'intérieur du système de l'histoire, alors qu'elles sont au contraire ce qui rend possible une histoire systématique en donnant un fil conducteur à la recherche : nous ne comprenons les actions historiques de l'humanité qu'en les ordonnant par rapport à des valeurs, et par suite, si l'homme était purement historique, il ne serait pas

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

historien. Seul le droit, qui est l'ensemble des « lois extérieures » (Principes métaphysiques de la morale, p. 445), la condition formelle de la « liberté extérieure » (ibid., p. 448), est susceptible de fonder le progrès de la nature humaine et de la rendre conforme aux mœurs de la société cosmopolitique, qui est la fin dernière de l'histoire. Mais l'homme est hors de l'histoire et hors de la nature par la moralité véritable de l'intention, qui n'est pas susceptible de progrès dans l'espèce. On peut perfectionner les mœurs, la nature humaine, mais non la moralité, car celle-ci ne peut être changée que par une conversion brusque de l'individu : « La formation morale de l'homme ne doit pas commencer par l'amélioration des mœurs, mais par la fondation d'un caractère » (Religion, p. 71). La nature humaine progresse vers la « communauté légale » qui est l'état juste, mais la perfection morale n'est atteinte que dans la « communauté éthique » qui est « l'Église véritable » (ibid., p. 133). Le progrès historique de toute la nature vers ses fins idéales se fonde en dernier ressort sur le système des valeurs morales (puisque le droit procède du devoir), et donc sur la dimension non historique et non naturelle de la communauté humaine, l' « Église invisible en tant qu'elle n'est l'objet d'aucune expérience possible » (ibid., p. 136). Le règne du droit est l'idéal vers lequel tendent historiquement la nature et l'homme, et la Révolution française est le « signe historique » indiquant la direction de ce progrès (Deuxième conflit des facultés, Piob., p. 222), tandis que « le règne de Dieu ne viendra pas sous forme visible. On ne dira pas non plus : regarde par ici ou le voilà. Car voyez, le royaume de Dieu est au-dedans de vous »[79].

1. Nous avons reproduit ici tel quel le dactylogramme de Jacques Rivelaygue — y

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

compris dans son système de références (par exemple : Crit. pour Critique de la raison pure). Les traductions utilisées par lui sont indiquées dans la Bibliographie ci-contre. (N.d.E.)

2. . La Philosophie de la nature chez Kant, Alcan, 1891, p. IV.

3. Francfort, 1888.

4. Œuvres, t. II, Lyon, 1756, Lettre IV, pp. 198-202.

5. Sur l'opposition déterminée-indéterminée, voir Crit., p. 439.

6. Sur la distinction à faire, malgré l'imprécision de Kant, entre reine Naturwissenschaft et Naturwissenschaft « a priori », voir VAIHINGER, Kommentar zur Kants Kritik der reinen Vernunft, vol. I, Stuttgart, 1881, p. 305.

7. VUILLEMIN, Physique et Métaphysique kantiennes, PUF, 1955, p. 16.

8. Kant et le problème de la métaphysique, Gallimard, 1953, p. 14.

9. Ibid., p. 70.

10. Ibid., p. 73.

11. Ibid., p. 141.

12. Voir H. COHEN, Kants Theorie der Erfahrung, Berlin, 1918.

13. C. ANDLER, La Philosophie de la nature chez Kant, p. XXVI.

14. Deuxième édition, section III : « Du rapport de l'entendement à des objets en général. »

15. MAUPERTUIS, Lettre IV, t. II, op. cit., p. 202.

16. Essai analytique sur les facultés de l'âme, Copenhague, 1760, chap. XV, p. 242.

17. Anfangsgründe der höheren Mechanik, Cöttingen, 1766, t. III, p. 196.

18. Erste Gründe der Naturlehre, Halle, 1767.

19. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Berlin, 1922, t. II, p. 539. Cf. O. BAENSCH, I. H. Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant, Tübingen-Leipzig, 1902.

20. LAMBERT, Neues Organon, Leipzig, 1764, Alethiologie, 29.

21. Lambert an Kant, 13 novembre 1765, dans Kants Briefwechsel, Ak X, 49.

22. La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant, t. II, Anvers, Paris, La Haye, 1934-1937, p. 453.

23. Kontmentar, op. cit., t. I, p. 306.

24. RICŒUR, « Kant et Husserl », p. 48, dans Revue de métaphysique et de morale, 1955. Voir Prolég., 17, p. 65 : « La nature comme objet total de l'expérience possible ».

25. Prolég., 36, p. 94 : « La conformité à des lois dans la liaison des phénomènes, c'est-à-dire la nature en général, nous ne pouvons la connaître par aucune

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

expérience, parce que l'expérience même a besoin de ces lois. »

26. RICŒUR, op. cit., p. 51.

27. Voir la célèbre distinction entre l'ordre et le cours du temps : Crit., pp. 190-191.

28. Voir HERBERT OF CHERBURY, De veritate, p. 60.

29. P. 95 note.

30. Ontologia, p. 869.

31. Monadologie, 51. Voir Théodicée, 9, 54, 65, et Abrégé de la controverse, obj. 3, éd. Erdmann, p. 628.

32. Id. Théodicée, 8.

33. Cosmologia, p. 207.

34. Monadologia physica, sect. II, prop. x, Ak I, 483.

35. Ibid., prop. VIII.

36. Voir ANDLER, La Philosophie de la nature chez Kant, ch. IV, et VUILLEMIN, Physique et Métaphysique kantiennes, op. cit.

37. VUILLEMIN, op. cit. ; ANDLER, op. cit.; A. STADLER, Kants Theorie der Materie; TANNERY, la Théorie de la matière chez Kant; ADICKES, Kant als Naturforscher, Berlin, 1924.

38. Pourquoi la force, quoique purement intensive, peut être représentée par une droite. Voir ANDLER, op. cit., p. XXXVII.

39. La théorie du « phénomène de phénomène développée dans l'Opus postumum est impliquée dans les Premiers principes, où, voulant chercher dans les forces la source de la matière et du contenu de nos perceptions, Kant, pour rendre compte de la qualité de ces dernières, est amené à poser des quantités intensives opposées (voir Le Concept de grandeur négative), lesquelles ne sont pas données mais indirectement construites par l'esprit : la force de répulsion, en effet, tend à remplir l'espace, la force opposée d'attraction à concentrer tout en un seul point et « la limitation de la première par la seconde " détermine " le degré de plénitude de l'espace, par conséquent la qualité de la matière, sous les titres de la réalité, la négation et la limitation » (Prem. princ., p. 95).

40. Sur ce que désignent ces termes, nous suivons l'interprétation de Daval, Vleeschauwer, Lachièze-Rey, à notre sens plus fidèle aux textes que celle de Vaihinger et d'Adickes, qui aboutit à intervertir la signification respective de ces deux termes.

41. DAVAL, La Métaphysique de Kant, P.U.F., 1950, p. 321.

42. Sur ce concept, voir Ak XXII, 375, et STADLER, op. cit.

43. L'idéal d'apodicticité de la science, c'est de former « un système d'enchaînement de raisons et de conséquences » à partir de principes qui n'admettront d'empirique que l'idée du mouvement (Prem. princ., p. 11). Les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

disciplines non apodictiques font partie de la théorie de la nature, mais provisoirement car « toute théorie de la nature doit, selon les exigences de la raison, aboutir finalement à une science de la nature et s'y achever » (ibid., p. 9). Ainsi la description de la nature doit devenir une histoire de la nature, qui « transformerait le système actuel si diffus de la description de la nature en un système physique à l'usage de l'entendement » (Piob., p. 45). L'histoire naturelle, quoique ayant à expliquer des origines, sera apodictique si elle pose en principe que les forces qui ont donné naissance aux choses sont les mêmes que celles qui les conservent — principe qui est à la base de l'œuvre d'histoire naturelle de Kant : Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.

44. CASSIRER, Das Erkenntnisproblem, op. cit., t. II. p. 75.

45. C'est pourquoi la Dissertation de 1770, qui traite du monde, cherche son unité formelle dans l'espace et le temps (sect. III), tandis que l'Analytique des principes, qui traite de la nature, doit trouver d'autres principes d'unité.

46. Voir le Concept de grandeur négative (p. 111) : « Tous les principes réels de l'univers, si l'on additionne ceux qui s'accordent et que l'on soustrait ceux qui sont opposés entre eux donnent un résultat égal à zéro. »

47. Déduction des forces selon les catégories dans Op. post., Ak XXII, 232, 93, 94, etc.

48. HEIDEGGER, op. cit., p. 71.

49. ERDMANN, Problemlage, p. 216.

50. PAULSEN, I. Kant, Stuttgart, 1898, p. 189, 190.

51. RIEHL, Der philosophische Kritizismus, Leipzig, 1876, p. 389.

52. HEGEL, Logique, t. II, p. 329.

53. Voir Op. post., p. 132 : « La totalité, le monde n'est qu'en moi. »

54. DAVAL, Op. cit., p. 183.

55. D'où l'interprétation des postkantiens, ainsi exposée par KRO-NER : « La nature n'est rien d'autre que l'objet de l'idée ; elle est la raison même en tant qu'elle se fait objet (...) la nature est la raison objectivée » (Von Kant bis Hegel, t. II, p. 14), alors que pour Kant elle est au contraire l'objet rationalisé, l'objet idéal.

56. Le problème de la finalité esthétique de la nature et celui de la finalité de certains êtres de la nature (les organismes) ne nous paraissent pas fondamentaux pour notre propos qui est d'élucider la notion kantienne, et non pas d'étudier tout ce que contient la nature.

57. C'est-à-dire qu'on doit considérer son système comme s'il était établi pour s'accorder objectivement avec notre méthode subjective de recherche et d'unification. C'est là le véritable sens de l'harmonie leibnizienne, dit Kant dans sa polémique avec Eberhard, où il entend montrer que le criticisme englobe les découvertes de Leibniz en les dépassant (Über die Entdeckung, Ak VIII, 249, 250).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

58. DELBOS, la Philosophie pratique de Kant, Alcan, 1905, 3e éd., PUF, 1969, p. 580.

59. HÖFFDING, Rousseaus Einfluss and die definitive Form der kantschen Ethik (Kantstudien II). Il date le premier courant d'influence de 1762, le second de 1783.

60. Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766, Ak II, 311.

61. WOLFF, Philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata, 1738-1739, § 127, p. 14.

62. Untersuchung über die Deutlichkeit der Crundsätze der natürlichen Theologie und Moral, Ak II, 299.

63. Voir REICKE, Kantiana, p. 68-70.

64. La Communauté humaine et l'univers chez Kant, PUF, 1948, p. 229.

65. Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité, 9,1.

66. Id. 13,7.

67. Id. 4,6.

68. Id. 9,1 Voir KANT (Piob., p. 164).

69. D'où la polémique avec Herder pour qui l'espèce n'est qu'un concept sans réalité (Idées, op. cit., 8, p. 212). Voir le compte rendu de KANT sur l'ouvrage de Herder (Piob., p. 125).

70. Même interprétation de Rousseau dans l'Anthropologie, trad. Tissot., p. 330-331.

71. Le sens de ce terme est défini dans la Méthodologie de la raison pure (Crit., p. 553).

72. De même ROUSSEAU, dans le Discours de 1754, parle de « raisonnements hypothétiques et conditionnels ».

73. WOLFF, Psychologia rationalis, § 1-3.

74. Voir Monadologia physica.

75. Herbart et Wundt, qui ont critiqué Kant sur ce point, ne peuvent donner des relations mathématiques qu'entre un phénomène du sens interne et un phénomène du sens externe, jamais entre deux phénomènes du sens interne.

76. Il faudrait en outre faire une critique de l'anthropologie, c'est-à-dire voir comment est possible l'expérience de l'homme par lui-même et de l'extérieur (puisque l'anthropologie ne se fonde pas sur la psychologie, mais que cette dernière est au contraire une « anthropologie du sens interne »).

77. RICKERT, Die Grenze der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung.

78. WOLFF, Werke, t. XV, p. 479.

79. Luc, XVII, 21-22, cité par KANT, dans Relig., p. 179.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

# TROISIÈME SECTION

## Heidegger et Kant

### Kant et le problème de la métaphysique

## I

## LA PROBLÉMATIQUE DU « KANTBUCH »

### HEIDEGGER ET HUSSERL

Kant et le problème de la métaphysique (1929) s'inscrit dans le prolongement de ce tournant qu'on trouve dans la première partie de Sein und Zeit (1927) et qui fait passer Heidegger de la phénoménologie de Husserl à la « phénoménologie herméneutique ».

La phénoménologie transcendantale de Husserl — telle que la voit Heidegger — est une analyse des structures du sujet transcendantal en tant qu'il constitue la phénoménologie du monde, qu'il le pose comme corrélat. Mais le sujet transcendantal en lui-même n'est caractérisé que négativement d'un point de vue ontologique : il est seulement défini comme du non-étant. Quand s'opère, dans la première Méditation cartésienne, la réduction phénoménologique qui suspend tout l'étant, tout le phénomène, il reste quelque chose qui n'est pas de l'étant et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qui est le sujet transcendantal : c'est le point pour lequel il y a de l'étant, c'est celui qui constitue le phénomène du monde, mais qui ne peut, comme chez Kant, être ramené lui-même à de l'étant. Cette caractérisation purement négative va donc être jugée insuffisante par Heidegger qui dispose d'une autre source de pensée (déjà présente dans sa thèse sur les catégories de Duns Scot).

Ce sont, en revanche, les Recherches logiques qui intéressent Heidegger (alors que Husserl les désavouait comme un livre de jeunesse dépassé). Ces Recherches logiques présentent en effet une sorte de neutralité métaphysique : Husserl y dit qu'il faut aller aux choses mêmes et il s'y interroge justement sur les diverses donations de l'être, sur l'être des phénomènes sensibles et surtout sur l'être des essences mathématiques et des significations logiques sans se référer, comme il le fera par la suite, aux vieilles solutions kantiennes qui consistent à faire de l'étant le corrélat d'un sujet transcendantal. Zur Sache selbst, tel est alors le mot d'ordre. Mais, lorsqu'il se convertit à la philosophie transcendantale, Husserl perd cette neutralité et fait place au contraire à une métaphysique précise où l'être de l'étant est constitué par un sujet transcendantal. La phénoménologie, à son apogée, apparaît à Heidegger comme un recul de Husserl par rapport à l'intuition originelle des Recherches logiques (qui ne se situait pas dans la métaphysique de la subjectivité).

Le point de rupture marquant le passage de la phénoménologie de Husserl à celle de Sein und Zeit apparaît dans des textes de 1927 — à l'époque du livre sur Kant, que Heidegger professait déjà en tant que cours en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

1927-1928. Ces textes, parus dans l'Encyclopaedia britannica, faisaient suite à l'article Phénoménologie, écrit par Husserl : Heidegger tentait d'y expliquer ce que représentait Sein und Zeit par rapport à la phénoménologie, à une époque où la rupture n'était pas consommée et où il était encore question de l'y situer.

Quelles sont alors les ressemblances et les différences ? Il y a tout d'abord accord avec Husserl sur le fait que l'étant ne peut être élucidé par un autre étant. C'est le refus de l'ontothéologie : on ne peut expliquer l'être de l'étant mondain par un autre étant du même type mais d'un niveau supérieur qui serait Dieu. Pour Husserl, nous l'avons vu, ce point qui n'est pas de l'étant est le sujet transcendantal et l'étant est ce qui est constitué par lui, le corrélat de son activité.

Mais Heidegger objecte que le sujet transcendantal n'est ainsi déterminé que de façon négative — comme ce qui n'est pas de l'étant —, sans que Husserl s'interroge sur son être. Il y a donc, de ce fait, une sorte de retour à une métaphysique de la subjectivité impensée : on se donne un sujet transcendantal capable d'avoir des représentations sans s'interroger sur l'être de la subjectivité; on le définit comme non-étant, comme constituant, et l'on met entre parenthèses tout questionnement ontologique à son propos (Heidegger expliquera plus tard que, si Husserl ne peut pas s'interroger sur l'être du sujet transcendantal, c'est parce qu'il conçoit l'être de façon classique, comme être-donné, comme être-présent-à et que le sujet transcendantal n'étant pas donné, n'étant pas présent-à, on ne peut poser la question de son être). Et la critique vaut aussi pour Kant. Il

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

s'agit en effet d'élucider ce qui est appelé « esprit », « conscience », « raison » : ce ne sont pas des phénomènes (des étants d'ordre phénoménal) ni des noumènes (des étants métaphysiques appartenant à l'ordre de la pensée) ; ils sont le sujet transcendantal et Kant ne s'interroge pas sur leur statut.

Pour lui en donner un dans l'espace et dans le temps, Heidegger va rapprocher le transcendantal du facticiel. C'est une démarche que Husserl s'interdisait. L'homme, pour lui, doit être considéré de deux points de vue distincts : comme conscience transcendantale — sa seule caractéristique étant de ne pas être un étant mais ce qui le constitue — et comme existence facticielle — l'homme comme étant parmi d'autres étants que peuvent étudier les sciences ; c'est toute la différence entre phénoménologie et psychologie. Et cette même dualité, nous la trouvons chez Kant entre le sujet transcendantal — sujet constituant — et le sujet empirique de l'anthropologie : l'homme comme étant facticiel est constitué, comme le sont tous les autres étants, par le sujet transcendantal. Ou, pour le dire autrement, l'homme est étant — sujet psychologique — et non-étant — sujet transcendantal.

Or ce que fait Heidegger dans Sein und Zeit consiste à réunir, avec la notion de Dasein, ce que Husserl avait séparé : le Dasein unit dans l'analytique existentiale le sujet transcendantal et l'existence facticielle, l'homme empirique situé dans l'histoire. Pour Heidegger, il s'agit par cette démarche, dont Husserl dira qu'elle fait retomber Sein und Zeit dans la psychologie empirique (à la façon de Sartre), de donner un statut ontologique à la subjectivité, donc de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

poser la question de l'être du sujet. Cela ne signifie pas pour autant que le Dasein soit seulement une synthèse des deux instances : il reprend en fait certaines fonctions des deux instances sans s'identifier ni à l'une ni à l'autre.

Le Dasein n'est pas l'homme empirique. Heidegger le dit aussi bien dans Sein und Zeit que dans les Entretiens de Davos. L'homme de l'anthropologie est un étant parmi d'autres que la science étudie comme les autres étants, alors que le Dasein, s'il est bien jeté au milieu de l'étant — c'est la Geworfenheit, la « déréliction » -, n'est pas un étant parmi d'autres, choses ou animaux, puisqu'il a cette possibilité de révéler l'être de l'étant : il est de l'essence du Dasein de sortir de lui-même pour comprendre le sens de l'être ; et il ne s'agit pas là d'une propriété psychologique que posséderait le Dasein, mais c'est au contraire la compréhension du sens de l'être qui le possède, qui le fait ce qu'il est. Le Dasein est donc transcendance en ce qu'il sort de son étantité pour comprendre le sens de l'être — ce que Heidegger appellera par la suite la « précompréhension ontologique ».

Mais le Dasein n'est pas non plus la conscience au sens classique : le sujet kantien ou la conscience husserlienne. Heidegger dit dans les Entretiens de Davos : « Je crois que ce que je désigne par Dasein n'a pas de traduction dans les concepts de Cassirer. Si l'on disait « conscience », ce serait justement ce qui a été rejeté par moi. Ce que je nomme Dasein n'est pas seulement co-déterminé dans son essence par ce que l'on désigne comme « esprit » [ce n'est donc pas le sujet transcendantal classique] ni non plus par ce que l'on nomme « vie », [ce n'est pas non plus l'homme

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

empirique] [1] mais ce dont il s'agit, c'est l'unité originaire et la structure immanente de l'être-en-relation d'un homme qui est, d'une certaine façon, enchaîné dans un corps et qui, de ce fait, a une façon propre d'être lié à l'étant au milieu duquel il se trouve, non pas au sens d'un esprit qui abaisserait ses regards sur cette situation, mais en ce sens que le Dasein, jeté au milieu de l'étant, accomplit en tant que libre une percée dans l'étant, laquelle est toujours historique et, en un sens dernier, contingente[2]. »

Ce qui différencie le Dasein de la conscience transcendantale, c'est donc qu'il est aussi l'existence facticielle, alors que le sujet transcendantal est hors de l'étant — hors du temps chez Kant — et le constitue. Le sujet transcendantal est comme un esprit qui « abaisserait ses regards sur cette situation concrète » et c'est ce qui provoque le dédoublement entre sujet transcendantal et homme empirique, tandis que le Dasein est historique, temporel et contingent, et ne plane pas au-dessus de l'étant comme un sujet constituant, intemporel et nécessaire, face aux objets qu'il produit.

Ainsi, comme nous venons de le voir, le Dasein n'est pas seulement synthèse des deux instances : il est différent du sujet transcendantal, dans la mesure où, jeté au milieu de l'étant, il n'est pas constituant par rapport à un étant auquel il échapperait ; il est en réalité l'étant qui a cette possibilité d'être en même temps compréhension de l'être.

Par suite, le problème de l'être de l'étant ne va pas concerner seulement le constitué — comme c'est le cas chez Husserl —, mais aussi le constituant. Le sujet transcendantal ne peut connaître que ce qu'il constitue en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fonction de ses visées — en termes kantiens : ce qu'il construit en fonction de ses catégories. Le problème de l'être de l'étant ne se pose donc que pour le constitué : on se demande quel est le type de réalité à accorder au corrélat des visées de la conscience — au perçu, à la catégorie, aux essences logiques ; et le problème de l'être ne concerne pas le sujet constituant qui, comme nous l'avons vu, est seulement défini comme non-étant. Avec le Dasein, au contraire, le problème de l'être concerne aussi le constituant, puisque ce n'est pas un sujet se définissant simplement par le fait qu'il plane au-dessus de l'étant, mais qu'il est jeté au milieu de l'étant et qu'il est donc aussi — c'est la marque de sa finitude — temporalité et historicité (Geworfenheit). Ainsi, puisque temps et histoire ont un être, va se poser le problème du type d'être temporel et historique du Dasein.

Il faut ici noter que les termes « constitué » et « constituant » sont en fait inadéquats, puisqu'il n'y aura plus, pour Heidegger, de constitution, avec le virage de la phénoménologie à la phénoménologie herméneutique (la rupture complète intervenant dans Qu'est-ce que la métaphysique?). Il ne s'agira plus alors de constitution mais d'interprétation : le Dasein consiste en une compréhension, une interprétation de l'être ; il lui appartient de saisir le sens de l'être, non de constituer l'étant (ce qui reviendrait à retomber dans la métaphysique de la subjectivité, où l'on se donne un sujet, sans s'interroger plus avant sur son type d'être, sujet qui sert de fondement à tous les étants qu'il constitue). Le Dasein est donc constitué par la compréhension du sens de l'être et ainsi par l'interprétation de l'être de l'étant.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Tout cela apparaît à Husserl, en 1927, comme un retour à l'anthropologie : Heidegger aurait oublié la réduction phénoménologique qui sépare l'étant — mis entre parenthèses — de ce qui ne l'est pas et à partir de quoi il est constitué — le sujet transcendantal. Rappelons que la réduction phénoménologique correspond à la première des Méditations métaphysiques de Descartes (cf. la première Méditation cartésienne de Husserl). Il y reste quelque chose qui n'est pas un étant : le sujet transcendantal qui est séparé de l'existence facticielle, du temps et de la contingence ; ce qui le caractérise est l'apodicticité, le fait qu'il ne peut être mis entre parenthèses, mais doit être supposé absolument. Notons également que Husserl n'a pas pour autant ignoré totalement et définitivement ce que dit Heidegger, qu'il y réfléchit notamment dans ses Leçons sur la conscience interne du temps où il s'efforce de dépasser la position kantienne d'un sujet transcendantal hors du temps qui constitue le temps — avec toutes les difficultés que cela entraîne. Il y a alors un rapprochement avec Heidegger, dans la mesure où la temporalité semble appartenir aussi au sujet constituant et, avec elle, la contingence et la finitude. L'écart entre sujet empirique et sujet transcendantal tend, dans ces conditions, à se résorber (et cela se retrouvera aussi avec la théorie que Husserl développera finalement à propos de la Lebenswelt). C'est donc une sorte de mouvement circulaire qui se développe entre ces deux auteurs.

## LA QUESTION DE L'ONTOLOGIE FONDAMENTALE

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

A l'objection de Husserl, Heidegger répond dans l'Encyclopaedia britannica qu'on ne peut pas seulement définir un sujet comme non-étant et qu'il faut poser la question de l'être du sujet transcendantal, s'interroger sur l'ouverture à l'être qui caractérise le Dasein, de façon à aborder la question du sens de l'être en général à partir de l'ontologie du Dasein.

Il y a donc là une réinsertion de la phénoménologie dans la métaphysique classique et dans sa question : qu'est-ce que l'être ? — ou plutôt une réintroduction de la question : qu'est-ce que l'être ?, dans la phénoménologie. La question originelle de la métaphysique — la question : qu'est-ce que l'être de l'étant ?, que posent Platon, Aristote ou Leibniz — ne peut plus, après la phénoménologie, être posée de façon directe comme elle l'était dans la métaphysique ; il faut désormais que précède l'analyse du lieu à partir duquel la question peut être posée. En d'autres termes, la question : qu'est-ce que l'être de l'étant ?, englobe la question : qui peut poser la question ?

Nous assistons donc là à la jonction de deux courants : celui de l'ontologie classique — il y a un retour à la question fondamentale de la métaphysique, qui préoccupe Heidegger dans sa thèse sur Duns Scot — et celui de l'héritage phénoménologique — la thèse selon laquelle cette question ne peut être posée directement, sans qu'on se demande auparavant qui peut la poser, à partir de quel lieu peut être visée la compréhension de l'être, à partir de quel lieu, le sens de l'être fait question. La question métaphysique de l'être de l'étant suppose au préalable l'analytique du Dasein.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Nous rencontrons donc ici la dictinction entre une ontologie et une ontologie fondamentale. On fait souvent sur cette dernière un contresens. Elle ne désigne pas la question de l'être, mais ce qui s'appelle, dans Sein und Zeit, l'analytique existentielle, c'est-à-dire l'analytique du Dasein ou, dans Kant et le problème de la métaphysique, l'analytique de la finitude, ou encore ce qu'il appelle « phénoménologie herméneutique » dans d'autres textes (où il essaie de se rapprocher de la phénoménologie et notamment de Max Scheler) : c'est l'analytique de ce lieu contingent, fini, historique, temporel — le Dasein, pour qui se pose et fait problème la question du sens de l'être.

C'est cette ontologie fondamentale, préalable à toute question métaphysique, que Heidegger va faire coïncider avec la quatrième question kantienne : qu'est-ce que l'homme ? Rappelons que c'est dans la Préface de la Logique que l'on trouve les quatre questions de Kant et que la quatrième intègre les trois autres, étant bien entendu qu'il ne s'agit pas là de l'homme empirique, mais de l'homme en tant qu'il est constitué par ces questions qui sont elles-mêmes nécessaires et font l'essence de l'homme : la métaphysique n'est pas une erreur, une illusion contingente, mais une disposition naturelle de l'homme — ce en quoi l'ontologie fondamentale pourra être rapprochée de la thèse de Kant.

Kant, rappelons-le, distingue trois notions de métaphysique. Il y a tout d'abord la métaphysique spéciale qui s'interroge sur certains étants particuliers : Dieu, l'âme, le monde. Il y a ensuite la métaphysique générale, interrogation sur les déterminations les plus générales de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'être : être, substance, accident (elle ne fait pas problème pour Kant, puisqu'elle est selon lui purement tautologique). Il y a enfin la métaphysique comme disposition humaine : il appartient à l'essence de l'homme de se poser les questions métaphysiques, même lorsqu'il est montré qu'elles ne peuvent pas recevoir de réponse.

Heidegger va faire correspondre à la métaphysique spéciale ce qu'il appelle la connaissance ontique — l'interrogation sur des étants particuliers ; à la métaphysique générale la connaissance ontologique — celle de l'être de l'étant ; et à la métaphysique comme disposition faisant partie de l'essence de l'homme l'ontologie fondamentale.

Mais pourquoi passe-t-on de Sein und Zeit au livre sur Kant ? C'est qu'il y a dans Sein und Zeit quelque chose d'ambigu. Nous voyons clairement que l'analytique du Dasein est l'ontologie fondamentale, que toute démarche vers l'interrogation sur le sens de l'être passe par une analyse préalable du lieu à partir duquel se pose cette question, une analyse de l'étant qui, comme ouverture à l'être — comme transcendance —, peut poser cette question. Mais ce qui reste en suspens est le statut de cette herméneutique : comment l'interprétation que le Dasein fait du sens de l'être peut-elle être véritablement compréhension du sens de l'être, et non une vision du monde parmi d'autres ? Sans réponse à cette question, nous pourrions l'interpréter dans un sens purement relativiste et nous tomberions dans le subjectivisme radical : le Dasein interprète le sens de l'être, c'est donc bien à partir de lui qu'il y a compréhension, mais cette compréhension est une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

projection qui ne rejoint pas le sens de l'être. Sein und Zeit ne résout donc pas le problème et ne montre pas comment cette compréhension du sens de l'être qui émane du Dasein est fondée sur le sens de l'être lui-même (et peut ainsi échapper totalement à une métaphysique de la subjectivité), qu'il ne s'agit pas d'une interprétation arbitraire du Dasein — d'un sujet proposant des interprétations —, mais que ce dernier n'est que le lieu où le sens de l'être se déploie.

Tout va donc se jouer sur la temporalité ; sur le fait que la transcendance n'est pas dans un sujet temporel mais dans le temps lui-même. En effet, si la transcendance — le fait que le Dasein sorte de lui-même pour saisir le sens de l'être — est, comme chez Kant et le premier Husserl, l'opération d'un sujet non temporel qui pose hors de lui l'étant comme temporalité, alors le temps et, donc, l'étant temporel restent constitués à partir de ce sujet et l'on demeure dans une métaphysique de la subjectivité. L'existence ne peut donc être que temporelle et le problème de son rapport avec l'Etre authentique se pose. Heidegger dit, dans les Entretiens de Davos, qu' « il y a dans l'essence du temps une transcendance interne (...). Le temps est cette transcendance, et non pas seulement ce que la transcendance rend possible[3] ». Il faut donc montrer que cette transcendance — cette sortie hors de soi permettant la compréhension du sens de l'être — n'est pas celle d'un sujet séparé du temps, mais celle du temps lui-même. Il faudra par suite établir la jonction entre la temporalité originelle

— celle qu'on va découvrir dans l'analytique du Dasein

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qui n'est pas un sujet hors du temps mais une temporalité — et le fait que cette temporalité, en tant qu'elle est transcendance, a un rapport avec la temporalité qui caractérise l'Etre lui-même. Nous aurons alors atteint un point d'où pourront être pensés à la fois le Dasein et l'Etre qu'il comprend. Et ainsi l'interprétation n'apparaîtra plus comme le fait d'un sujet projetant hors de lui une constitution de l'étant, mais comme le dévoilement même du sens de l'Etre se produisant en ce lieu-là : l'interprétation qu'en fait le Dasein n'est que le déploiement du sens de l'Etre lui-même comme temps.

Or la démarche, dans Sein und Zeit, n'était pas effectuée. D'où des contresens comme celui de Sartre qui ramène Sein und Zeit à une anthropologie, au travail d'un homme interprétant l'étant ; et c'est du reste la même lecture qu'en fait Husserl, du fait de cette ambiguïté que nous avons notée.

On comprend donc la nécessité d'un affrontement avec Kant : c'est l'occasion de démontrer que l'analyse du Dasein comme interprétant l'être doit mettre en lumière la façon dont cette interprétation est le déploiement même du sens de l'être comme temps, ce qui revient à dire que l'interprétation n'est pas le fondement ultime : cette précompréhension de l'être qui caractérise le Dasein se fonde elle-même sur le déploiement du sens de l'être.

## II

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

# LA LECTURE HEIDEGGÉRIENNE DE LA « CRITIQUE DE LA RAISON PURE »

## LA « CRITIQUE » COMME ONTOLOGIE FONDAMENTALE

Les premières lignes de Kant et le problème de la métaphysique posent d'emblée la thèse générale : il s'agit d'interpréter la Critique de la raison pure comme une ontologie fondamentale. Cela signifie donc que l'analyse kantienne de la raison — au sens large, la Critique de la raison pure parlant aussi bien de la sensibilité et de l'entendement que de la raison proprement dite — tente, sous l'aspect d'une critique des facultés de l'homme, d'analyser le lieu à partir duquel est posée la question de l'être de l'étant, la question métaphysique. Ce que l'on retrouve, sous le nom d'analyse de la raison finie, c'est donc le problème de l'analytique du Dasein, le problème de l'ontologie fondamentale.

On voit immédiatement l'opposition avec l'école de Marburg — dominante à l'époque face à la phénoménologie — qui fait du kantisme une simple théorie de la connaissance s'interrogeant sur le problème de savoir comment nous constituons une théorie scientifique. Heidegger, dans les Entretiens de Davos, rattache quant à lui la problématique néokantienne aux succès du positivisme qui semblent montrer que la philosophie n'a plus de domaine propre — les sciences positives étant croissantes. La solution des néokantiens consiste alors à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

faire de la philosophie une simple réflexion sur les conditions de possibilité des sciences. Le néokantisme n'est donc possible que sur la base du positivisme, de l'idée que la philosophie n'a pas d'objet — tout l'objet ayant été pris par les sciences —, sur la base de l'oubli total de la question métaphysique de l'être de l'étant; car le seul objet de pensée pour lui est l'étant, ce qui est pensé par les sciences qui ne laissent à la philosophie que le statut de réflexion sur ce qu'elles ont pensé.

A la différence des néokantiens, Heidegger veut donc interpréter la Critique de la raison pure comme une ontologie fondamentale permettant le redoublement de la question : qu'est-ce que l'être de l'étant ? Pourquoi parlons-nous de redoublement de la question ? C'est que dans la métaphysique classique — avant Kant — la question de l'être de l'étant est élucidée lorsque l'étant a déjà été ramené à un étant fondamental, Dieu. Chez Descartes, Leibniz, Spinoza, le problème de savoir pourquoi l'étant est, et comment il est, est résolu par la référence à un étant de niveau supérieur à propos duquel on ne se pose pas la question de savoir quel est son mode d'être. Kant a donc le mérite d'avoir redoublé la question en refusant justement cette solution théologique qui est, comme il le dit dans la Lettre à Marcus Herz, la solution la plus paresseuse. Par là même, Kant permet à la question : qu'est-ce qui fait que l'étant se manifeste, qu'il est ce qu'il est ?, de venir au jour (puisqu'on ne se contentera pas de dire que c'est parce que Dieu l'a créé) et il voit, dans la mesure où cette question ne peut plus être résolue de façon théologique, qu'il faut — c'est la question préalable — en venir à une analyse de la raison finie, une analyse de l'homme comme être qui se

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pose la question de la métaphysique : qu'est-ce qui apparaît pour moi ?

Il s'agit donc de penser ici ce qu'est l'ontologie fondamentale. Il s'agit de préciser le statut ontologique de ce qui, chez Kant, est appelé conscience, esprit, raison ou homme. Et l'on voit bien que la question est préalable : c'est la révolution copernicienne, le fait que le problème de l'être de l'étant ne peut être posé qu'après une critique de la raison pure — des prolégomènes à toute métaphysique.

Toutefois l'analyse de ce lieu — celui de la conscience, de la raison, de l'homme — n'est, selon Heidegger, qu'esquissée chez Kant. Et, surtout, son statut ontologique n'est pas clair : le sujet transcendantal n'est ni noumène ni phénomène, ni temps ni éternité.

Ainsi, pour nous résumer, Kant dépasse la métaphysique classique qui pense le sujet comme un étant parmi d'autres, qui se donne un sujet représentatif comme évidence première non questionnée et, à partir de là, se construit une théorie de la connaissance. Kant ne pense pas que l'homme soit un étant parmi d'autres et il ne pense pas que la question métaphysique de l'être de l'étant puisse être posée sans que soit au préalable élucidé le lieu d'où elle est posée. Telle est, pour Heidegger, la révolution copernicienne. Ce serait en revanche dans l'analyse de ce lieu que la réponse kantienne serait insatisfaisante.

Telle est donc la situation du texte. Il faut à ce propos mentionner deux textes : les Entretiens de Davos entre Cassirer et Heidegger — c'est le texte le plus clair et le plus intéressant, malheureusement difficilement trouvable en français ; le compte rendu fait par Cassirer de Kant et le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

problème de la métaphysique (Kantstudien, n° 36, 1931, repris dans ce même Débat sur le kantisme et la philosophie, op. cit., pp. 53-84).

## LES PRINCIPES DE LA LECTURE HEIDEGGÉRIENNE

Pour Heidegger, l'ontologie de Kant — sa métaphysique générale — se trouve dans la théorie du phénomène. Sur ce point tout au moins, Heidegger se situe donc dans une tradition aussi bien néokantienne que postkantienne qui consiste (jusqu'à Philonenko) à éliminer pour ainsi dire la chose en soi ou à poser qu'elle est finalement résorbée dans l'idée de la raison. Il n'y a donc pas deux formes d'être — l'être du phénomène et celui de la chose en soi — mais une seule. Kant, du reste, dit bien du phénomène qu'il n'est pas l'apparence (notons toutefois qu'il y a aussi d'autres lectures, celle d'Alquié par exemple, selon laquelle l'être véritable est le noumène, la chose en soi).

Le problème de l'être est-il vraiment posé chez Kant à partir du phénomène ? Kant pense-t-il bien à partir de l'imagination transcendantale comme source la plus profonde ? On peut lire sur ce point l'article de D. Henrich : « Über die Einheit der Subjektivität [4] ». Nous ne nous interrogerons pas ici sur le bien-fondé de la lecture de Heidegger qui reste sur ce point fidèle à la tradition voulant que la chose en soi de l'Esthétique devienne noumène dans l'Analytique et idée dans la Dialectique : si Kant semble penser l'étant de façon classique comme chose en soi créée par Dieu, ce n'est en réalité qu'au cours d'un moment préalable, sa véritable ontologie se trouvant dans la théorie

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

du phénomène. Comme le dit Kant lui-même, il y va à propos du phénomène « de l'être ou du non-être ». Ainsi l'ontologie fondamentale prépare la métaphysique générale (l'ontologie) et l'interrogation sur l'être de l'étant, que Heidegger appelle encore « connaissance ontologique », est celle qui concerne la structure du phénomène, le problème de savoir comment quelque chose peut se manifester (erscheinen) — et ce qui se manifeste est bien, par définition, le phénomène et non la chose en soi.

Ainsi — troisième remarque préalable — l'ontologie fondamentale coïnciderait avec l'analytique de la raison finie, s'il est vrai que la métaphysique est disposition naturelle de l'homme. Cela conduit Heidegger à insister sur la finitude humaine, non seulement dans la Critique de la raison pure, mais aussi dans la Critique de la raison pratique. C'est ce qui explique les derniers chapitres de Kant et le problème de la métaphysique et le débat avec Cassirer qui pense, au contraire, que la finitude humaine n'est pas totale — théorique et pratique —, mais qu'elle est dépassée dans la deuxième Critique. Notons que Cassirer fait là un contresens. Il est vrai que la loi morale est bien valable pour tout être raisonnable — non seulement pour l'homme mais aussi pour Dieu — et qu'elle semble nous faire accéder à l'universalité dans un dépassement de l'individu. Mais Kant, en fait, précise bien que l'impératif catégorique n'est valable que pour une raison finie ; c'est pour l'homme que la loi morale prend cette forme, alors qu'elle prendrait pour un être infini celle d'une nature : la loi morale serait sa nature même et non un impératif s'imposant à elle. Il y aura donc aussi dans la raison pratique une analytique de la finitude, et non retrouvons là

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

le thème traditionnel, qui apparaît déjà chez Fichte, du primat de la raison pratique chez Kant : c'est à partir d'elle qu'est le mieux définie la finitude de la raison humaine, finitude qui rejaillit donc sur la raison théorique.

Il y a bien chez Kant une subordination de la vérité ontique à la vérité ontologique — et c'est en quoi il réalise une percée hors de la métaphysique traditionnelle qui reste dans la vérité ontique en élucidant un étant par un autre étant plus fondamental, en fondant la possibilité que l'étant se manifeste et se révèle sur un autre étant, à savoir Dieu. Chez Kant, la vérité ontique — le fait qu'il y ait des étants — est au contraire fondée sur le dévoilement de la constitution ontologique de l'étant, c'est-à-dire sur une structure préalable à tout étant : l'a priori. La vérité ontologique, c'est donc la possibilité que l'étant se manifeste ; cette possibilité n'est pas un autre étant, comme dans la métaphysique classique, mais l'a priori et notamment l'espace et le temps. Si un étant se manifeste, c'est parce que, préalablement à son existence ontique, il y a cette forme de l'intuition — spatio-temporelle — qui est justement un donner et un recevoir, qui est constituée par le sujet en tant qu'a priori et reçue par lui en tant qu'intuition. L'être de l'étant — c'est-à-dire la possibilité qu'il a de se manifester — est défini par l'analyse kantienne de l'a priori.

La révolution copernicienne est donc plus qu'une simple nouveauté dans la philosophie de la connaissance : il s'agit en réalité de montrer que la possibilité de la vérité ontique — le fait que l'on puisse connaître des étants — est subordonnée à la possibilité de l'ontologie, à la possibilité

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'une manifestation de l'être. Ainsi, depuis Platon et Aristote, l'ontologie fait de nouveau problème pour Kant. On ne peut se contenter de considérer qu'il va de soi qu'il y ait des étants. Et Kant s'interroge sur la possibilité qu'il y ait des étants qui se manifestent. On ne peut pas se satisfaire de cette simple affirmation qu'il y a des choses en soi qui nous affectent : cela ne produirait pas une manifestation. Il faut s'interroger sur la condition de possibilité de cette manifestation, donc sur son être. L'ontologique est donc premier par rapport à l'ontique : une structure préalable — celle des deux intuitions — précède l'apparition. Alors que la métaphysique traditionnelle pose d'abord qu'il y a des étants et se demande ensuite — question secondaire — comment ils sont pour nous, Kant pose en premier lieu la question de savoir comment l'étant peut se manifester, avant toute position d'un étant. « La connaissance transcendantale, écrit-il, ne s'occupe pas des objets, mais de notre manière de connaître les objets dans la mesure où elle doit être possible a priori. »

Cet a priori, c'est précisément ce que Heidegger appelle une précompréhension de l'être, antérieure à la position de tel ou tel étant. Nous savons chez Kant que tout étant devra avoir une quantité, une temporalité, etc. ; son être est défini préalablement à sa présence. Ainsi la raison pure n'est pas seulement une faculté humaine parmi d'autres, mais elle est ce dépassement, cette interrogation vers l'être de l'étant. C'est le fait que l'homme — l'homme empirique —, en tant que raison finie, soit constitué par cette précompréhension de l'être de l'étant, par le fait qu'il a une saisie de l'être de l'étant avant toute interrogation sur un étant particulier. Heidegger identifie donc ici la métaphysique générale à l'a

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

priori kantien (ce qui ne correspond pas tout à fait au sens que Kant donne à la notion de métaphysique générale).

L'interrogation de Heidegger est sous-tendue par deux thèses. La première est que l'imagination transcendantale est la racine primitive. La sensibilité et l'entendement sont, rappelons-le, scindés, et c'est dans la théorie du schématisme que Kant tente de les réunir : leur source commune serait l'imagination transcendantale. La seconde thèse est que le moi lui-même doit être une temporalité originaire et non une instance planant au-dessus du temps et le constituant (cette seconde thèse s'écartant en apparence de ce que dit Kant).

Pourquoi faut-il donc une source commune à l'entendement et à la sensibilité ? Notons tout d'abord que, dans la première édition de la Critique de la raison pure, l'imagination transcendantale apparaît comme une fonction de l'âme, alors que la deuxième édition en fait une fonction de l'entendement. Elle semble donc d'abord être une faculté plus fondamentale que les deux autres, pour apparaître ensuite comme dérivée de l'entendement, Kant conserve cependant, dans la deuxième édition, la théorie du schématisme qui suppose qu'il y a malgré tout un rapport entre le concept et le temps (puisque, s'il s'agissait de deux réalités hétérogènes, on ne comprend pas comment le concept pourrait se temporaliser pour donner un schème).

On peut donc, pour soutenir l'interprétation de Heidegger, s'appuyer sur des textes de Kant qui, pour des raisons de cohérence interne, posent une sorte d'homogénéité primitive entre le concept et le temps, seule capable d'assurer la possibilité du schématisme. Mais ce

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

n'est pas ainsi que fonctionne la logique de l'interprétation heideggérienne, puisque ce n'est pas le point de vue de la connaissance qui intéresse Heidegger chez Kant mais celui de l'ontologie.

L'être du phénomène — de l'étant — est défini chez Kant de deux façons. Il l'est d'abord comme présence : c'est l'intuition caractérisée par l'affection, le fait qu'elle soit là, comme le montrent l'article de Beaufret : « La notion de Darstellung », et le texte de Heidegger intitulé : « La thèse de Kant sur l'Etre ». L'étant est présence, il est position. Il est par ailleurs défini comme objet transcendantal = X : il s'agit des structures de l'objectivité, de ce qui fait qu'un objet est pour nous un objet. Il n'est donc pas simplement défini par le fait qu'il soit là; il l'est également par une structure : si l'étant n'est pas spatial, temporel, quantifiable, etc., alors il n'est pas. Ce qui fait la choséité de la chose, c'est à la fois sa présence — son existence, le fait qu'elle soit là — et sa structure — celle de l'objet transcendantal = X : tout objet particulier, pour être objet, devra être subsumé sous l'objet transcendantal = X, qui est l'objectivation des catégories pensées désormais comme structure de l'objet et non plus du sujet. Notons que nous trouvons là un mouvement de va-et-vient de l'ontologie à l'ontologie fondamentale : chez Kant, on passe sans cesse de l'une à l'autre. Il existe toutefois une différence qui va se situer au niveau de l'espace et du temps, entre le temps comme sens interne et le temps comme propriété de l'objet, entre l'espace comme intuition du sujet et l'espace comme forme de l'objet. Et le passage se fait dans le schématisme au moment où ces formes subjectives de l'intuition sont objectivées, quand les catégories se temporalisent puis se

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

spatialisent : l'espace et le temps, formes subjectives, deviennent des structures de l'objet, sont subsumées sous l'objet transcendantal = X.

Nous nous trouvons donc devant deux caractérisations de l'être de l'étant : il y a ce qui fait son étantité — l'objet transcendantal = X, sorte de reflet de l'entendement ; il y a ce qui fait sa présence — sa position dans le temps, son existence. Ainsi, l'être de l'étant serait défini de façon hétérogène s'il n'y avait pas une relation entre ces deux définitions. Il faut, pour qu'il n'y ait pas deux sens de l'être, que les structures de l'objectivité se temporalisent dans le schématisme pour pouvoir être pensées et accueillir l'intuition. La structure doit avoir un contenu qui sera spatio-temporel.

Mais on ne peut pas faire du sens de l'être la jonction entre deux sens préalables. Il faut donc que l'être de l'étant contienne originairement ces deux possibilités : être objet transcendantal = X et être position, présence. Or — et l'on rejoint ici, par un autre itinéraire les conclusions de Fichte — il y a bien un lieu qui est à l'origine de l'intellectuel et du sensible : c'est l'imagination transcendantale, en tant que représentation de l'intellectuel dans le temps, temporalisation des catégories.

Si l'on admet donc cette théorie d'une source commune — et l'on voit comment Heidegger y est conduit, pour préserver l'unité du sens de l'être chez Kant —, cela signifie que le sujet se constitue en sujet et l'objet en objet à partir d'un lieu qui n'est ni l'un ni l'autre. C'est ce que Kant lui-même dit à la lettre. Le sujet en effet se constitue en sujet représentatif lorsqu'il a des sensations ; or il ne peut

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

les avoir que si, en tant qu'entendement, il se temporalise, s'il devient sens interne : c'est le moment du schématisme. Le moment où l'objet apparaît comme objet est aussi celui où le sujet devient conscience de lui-même, s'apparaît comme sujet. L'aperception devient conscience empirique au moment de la temporalité. C'est en dépendance envers l'imagination transcendantale que le sujet devient sujet et l'objet objet.

La conclusion à laquelle Heidegger veut arriver est donc qu'il y a un lieu plus originaire que le sujet et l'objet — catégories classiques de la métaphysique — et que ce lieu, désigné dans la théorie kantienne de l'imagination transcendantale, est le temps. Nous ne partons plus alors d'une rationalité originaire, comme dans la métaphysique qui pose d'abord la rationalité et se demande ensuite pourquoi il y a du désordre; nous ne partons plus d'un sujet représentatif ni d'un logos que la philosophie dit retrouver et qui est la structure même de l'étant. Nous partons à présent du temps, comme ce à partir de quoi il y a un sujet, des catégories. Si l'imagination transcendantale est bien la source, l'entendement n'est plus le premier fondement. C'est la fin du primat de la raison : elle est fondée sur l'être comme temps, sur cette temporalité qui n'est pas le résultat de la rationalité, mais qui, au contraire, la précède. Nous sommes à l'inverse du cheminement de la métaphysique classique qui, comme on peut le voir chez Aristote (voir Physique, IV) ou chez Hegel, part de la rationalité pour se demander comment le temps peut s'y insérer, comment la raison peut le penser. La métaphysique ne peut plus désormais se construire sur la présupposition que d'abord il y a la raison, le sujet, l'objet. Nous sommes renvoyés à une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

source plus mystérieuse.

Si nous admettons que l'imagination est primitive, nous sommes aussi obligés d'admettre que le sujet n'est pas supratemporel. Car si l'imagination transcendantale est liée à une temporalité originaire contenant à la fois le temps déployé — l'intuition sensible — et les catégories, celles-ci ne sont plus supratemporelles mais sont elles-mêmes liées à cette temporalité originaire. Il faudrait donc distinguer chez Kant deux temporalités : la temporalité déployée — l'intuition — et la temporalité originaire — Urzeit — qui appartiendrait au sujet.

Kant a toujours refusé cette seconde thèse : le sujet transcendantal reste hors du temps et le constitue. Il a, en revanche, partiellement admis la première et, selon Heidegger, c'est peut-être en raison de cette difficulté qu'il a reculé dans la deuxième édition. Si l'imagination transcendantale est une faculté indépendante, s'il y a donc un lieu où les catégories et l'intuitif sont unis, il est évident que l'on doit admettre une certaine temporalité du sujet transcendantal — de l'entendement et des catégories. La théorie de l'imagination comme racine commune conduit donc nécessairement à accorder une certaine temporalité au sujet transcendantal. La position kantienne qui semble admettre la première thèse tout en refusant la seconde explique les différences de la deuxième édition : il ne peut y avoir pour Kant de temporalité constitutive du sujet transcendantal, car ce serait lui accorder la contingence au lieu de l'apodicticité — en faire le Dasein heideggérien.

Heidegger s'intéresse à l'ambiguïté du sujet transcendantal kantien quant à son statut ontologique. Kant

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dit de lui qu'il demeure, qu'il persiste, tout en lui refusant la temporalité, sans penser jusqu'au bout le caractère temporel de ces termes « présence » ou « persistance ». Ainsi, bien qu'il ne soit pas une substance, le sujet kantien reste, pour Heidegger, pensé substantiellement comme déjà donné ; il reste donc pensé à partir de la métaphysique traditionnelle comme étant donné, comme présence non thématisée, non élucidée. Il est dit de lui qu'il est là, qu'il demeure, qu'il est persistance, sans que ces termes soient pensés à partir d'une temporalité plus originelle — à partir des trois ekstases du temps qui posent la présence.

Ainsi Kant fait le premier pas en posant dans la théorie de l'imagination transcendantale qu'il faut bien une source commune au sensible et au concept, source à défaut de laquelle ils ne pourraient pas se rejoindre dans une conception univoque de l'être de l'étant. Mais il recule devant la notion d'un temps originaire, à cause de cette pensée encore métaphysique d'un étant donné comme une présence dont on ne sait pas par quoi elle est constituée (une présence ne peut être constituée que par un temps qui pose à la fois les trois dimensions). Or la notion de présence ne peut être acceptée comme claire et immédiate dans sa signification, sans que l'on réfléchisse sur ce qui fait qu'une chose est présente.

Paradoxalement, Kant est sans aucune naïveté quant à la notion de présence appliquée au phénomène : le fait qu'une chose soit là ne lui paraît pas être une donnée immédiate et indépassable, puisque, dans le texte de la Critique consacré aux « trois synthèses », il s'intéresse à notre représentation du présent et à ce qui fait qu'une perception est pour nous

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

présente. Ce n'est qu'à propos du sujet que cette interrogation n'est pas renouvelée : la question n'est pas posée de sa présence perpétuelle. Kant est repris par la conception traditionnelle de l'étant comme déjà là. Après une série d'interrogations, on retrouve le monde comme constitué par le sujet, de même que le temps — alors que, dans l'Esthétique et dans la théorie de l'imagination transcendantale, il apparaissait avec un autre statut.

L'apport de Kant consiste donc en ce qu'avec lui, pour la première fois, temps et monde font question. Il n'est seulement dit qu'il y a de l'étant, qu'il y a le temps ; Kant pose les questions : comment se fait-il que l'étant se manifeste, comment se fait-il qu'il y ait du temps ? Et il le fait sans donner de réponse théologique. L'importance de Kant — malgré le retour à la métaphysique que représente la constitution du temps et du monde par un sujet intemporel — réside dans le fait qu'il problématise la métaphysique, qu'il redouble sa question en demandant comment la question de l'être de l'étant peut être posée. Il y a bien chez Kant une ontologie fondamentale, en ce qu'il s'interroge sur la raison finie, sur l'être qui peut poser cette question — c'est la théorie de la métaphysique comme disposition naturelle. La finitude n'apparaît plus dès lors comme un manque par rapport à l'absolu, comme c'est le cas dans la métaphysique classique, mais elle est positive : elle apparaît comme possibilité, parce qu'elle est finie, de poser la question de l'être de l'étant.

## L'ÉVOLUTION DE HEIDEGGER

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

En rendant problématique la question de la métaphysique — en la redoublant — Kant a posé la nécessité d'une ontologie fondamentale. Ce qui n'est pas encore résolu dans Kant et le problème de la métaphysique le sera dans Vom Wesen der Wahrheit (De l'essence de la vérité). Cette ontologie fondamentale, Heidegger va l'appeler, non plus analytique du Dasein, mais métaphysique du Dasein.

Que signifie cette nouvelle formulation ? Il n'est pas ici question de tenir telle ou telle proposition sur le Dasein — ce que faisait précisément l'analytique du Dasein en dégageant ses structures, ou ce que faisait Kant avec celles de la raison finie. Cela signifie en réalité que c'est la métaphysique qui advient comme Dasein. De même que, en fonction des structures de la raison finie, l'homme, chez Kant, produit nécessairement une métaphysique dialectique, de même le Dasein va faire que surgit une métaphysique comme déploiement de ses structures.

Ainsi apparaît un terme intermédiaire. Il s'agissait dans Kant et le problème de la métaphysique de montrer comment la temporalité du Dasein, en tant qu'interprétation de l'Etre, allait nous conduire à la compréhension du sens de l'Etre lui-même. Il s'agissait de montrer que le Dasein n'interprète pas arbitrairement mais que son interprétation est la manifestation du sens de l'Etre ; et donc que l'ontologie fondamentale — l'analytique du Dasein — allait nous mener à l'ontologie proprement dite, au dévoilement du sens de l'Etre : la temporalité du Dasein — telle qu'elle nous est décrite dans Sein und Zeit, comme angoisse, souci, déréliction —, faisant partie de l'ontologie

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fondamentale, devait nous permettre d'aborder l'ontologie, de penser le sens de l'Etre comme temps.

Or, dans l'ouvrage sur Kant, apparaît entre les deux un troisième terme : cette dialectique du Dasein qui correspond à la dialectique transcendantale kantienne. Par-delà la temporalité du Dasein, le temps va être pensé de la façon dont la métaphysique pense l'être et le temps. Entre l'Etre et la temporalité du Dasein — tels qu'ils apparaissent dans l'analytique existentiale — et le projet final, l'Etre et le temps tels qu'ils doivent apparaître dans une pensée qui dépasse la métaphysique, il est ici question de l'Etre et du temps tels qu'ils sont pensés dans la métaphysique. C'est ce qui n'apparaissait pas clairement dans Sein und Zeit. La métaphysique se déploie à partir d'une certaine pensée de l'Etre comme présence, d'une certaine pensée du temps ; et cela n'est pas contingent, cela doit trouver sa raison dans l'analytique du Dasein et dans la théorie de l'historicité élaborée dans Sein und Zeit. A partir de sa temporalité, le Dasein va déployer un horizon à l'intérieur duquel il va penser le temps et l'Etre métaphysique (la tâche finale étant le penser non métaphysique).

Mais l'ouvrage sur Kant donne à peine quelques indications sur cette métaphysique du Dasein, dont il est dit qu'elle va tomber dans des errances et qui est en quelque sorte la production cachée de la métaphysique dans le Dasein lui-même. Heidegger s'arrête à la question décisive et laisse totalement de côté la dialectique transcendantale kantienne. Or c'est bien de cela qu'il s'agit : une production de la métaphysique à partir de l'essence de l'homme, de la raison — ce qui l'empêche d'accéder à une pensée plus

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

authentique. Et c'est la question qu'aborde Heidegger avec la métaphysique du Dasein : comment se fait-il qu'à partir de la temporalité du Dasein, en tant que celle-ci est précompréhension de l'Etre, ne se déploie pas immédiatement une compréhension authentique du sens de l'Etre ? C'est ce qui semblait indiqué par le projet : si la question préalable de l'ontologie est l'ontologie fondamentale, nous devrions, une fois analysées les structures du Dasein, avoir accès au sens de l'Etre, le Dasein étant compréhension de l'Etre. Telle est donc cette métaphysique du Dasein : c'est la phase intermédiaire qui consiste en ce que la métaphysique se produit à partir des structures temporelles du Dasein — ce qui sera appelé plus tard l'errance de la métaphysique qui a une histoire, sur l'horizon de la pensée inauthentique.

Pourquoi Heidegger s'arrête-t-il donc devant la dialectique transcendantale, alors qu'il voit comment l'interpréter ? C'est qu'il reste précisément à penser la possibilité de cette métaphysique du Dasein: comment peut-elle se produire à partir du Dasein comme errance, comme la pensée de l'Etre et du temps sur un certain horizon qui ne soit pas la saisie authentique de l'Etre, mais qui, de la même façon que dans le kantisme, ne soit pas non plus une erreur totale ? Il faut pour cela que la métaphysique du Dasein soit pensée à partir d'une essence de la vérité à laquelle la non-vérité appartiendrait comme Unwesen, comme non-essence. Et c'est précisément ce qui sera découvert dans Vom Wesen der Wahrheit, où l'on voit comment il y a manifestation en même temps que voilement de l'Etre et donc comment, entre l'analytique du Dasein et la saisie authentique de l'Etre, se produit cette

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

histoire où la vérité de l'Etre se manifeste en se masquant.

Mais, au moment du livre sur Kant, Heidegger n'a pas encore élaboré sa théorie de la vérité comme contenant l'Unwesen, la non-vérité du voilement. Aussi ne peut-il pas penser cette histoire. Et c'est ce qui fait que l'interprétation de Kant et le problème de la métaphysique est difficile. On peut y voir une étape qui nous fait passer de l'ontologie fondamentale — de l'analytique existentiale — à la saisie authentique du sens de l'Etre, une étape qui, en ce sens, dépasse Sein und Zeit où Heidegger s'était arrêté dans l'impossibilité de penser ou d'exprimer le temps et l'Etre dans une pensée dégagée de la métaphysique. On peut — sans doute plus justement — y voir au contraire un redoublement de l'échec de Sein und Zeit : la réaffirmation que le langage encore métaphysique de Sein und Zeit empêche de penser authentiquement le sens de l'Etre. Et, de fait, alors que l'ouvrage sur Kant voulait explicitement résoudre ce problème, on n'y comprend pas mieux comment le Dasein, en interprétant l'Etre, ne produit pas une interprétation subjective, comment c'est la manifestation du sens de l'Etre qui se déploie dans ce lieu qu'est le Dasein, comment il se fait que l'herméneutique est authentique.

Le problème ne sera finalement résolu que grâce à une pensée de la vérité qui sera le fondement à partir duquel peuvent être pensés les trois niveaux qu'il faut distinguer : la saisie authentique de l'Etre comme temps ; la pensée de l'Etre dans la métaphysique — pensée inauthentique qui n'est ni erreur ni illusion, mais errance, vérité de l'Etre voilée ; le Dasein en tant qu'il n'est pas seulement sujet

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

interprétant mais qu'en lui se dévoile le sens de l'Etre. Ce n'est, répétons-le, qu'à partir de Vom Wesen der Wahrheit que ces trois niveaux pourront être pensés et c'est pourquoi l'ouvrage sur Kant n'aborde pas la dialectique transcendantale, bien que Heidegger en ait mesuré toute l'importance.

Résumons-nous. Les apories sont, chez Kant, constitutives de la raison : dans la mesure même où la raison est capable de vérité, elle produit également les illusions de la dialectique transcendantale. Il y a là, en revanche, une difficulté pour Heidegger. Le Dasein a été défini comme ouverture à l'Etre, comme compréhension du sens de l'Etre ; et pourtant il est aussi le lieu de cette métaphysique du Dasein, le lieu où se produit l'histoire de la métaphysique comme errance — comme oubli du sens de l'Etre. Comment peut-il donc être le lieu de l'ouverture à l'Etre et celui de son oubli ? C'est la question qui ne sera résolue qu'avec Vom Wesen der Wahrheit, qui définira la vérité comme alêthéia; le voilement, l'oubli appartiennent à l'essence, à la vérité de l'Etre qui est dé-voilement.

## III

## COMMENTAIRE
## DE LA PREMIÈRE SECTION

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

## Le point de départ de l'instauration du fondement de la métaphysique (pp. 65-78).

### LA MÉTAPHYSIQUE (§ 1)

Nous l'avons vu, il s'agit pour Heidegger d'interpréter le kantisme comme une question qui ne porte pas sur la possibilité des sciences, mais sur celle de l'ontologie — sur la possibilité de la question de l'être de l'étant. La révolution copernicienne ferait reposer la question de la possibilité de l'ontologie sur une ontologie fondamentale, sur une analyse de l'être qui pose la question : sujet transcendantal, raison pure ou Dasein.

Dans le premier paragraphe, « Le concept traditionnel de la métaphysique », Heidegger va commencer par situer Kant dans le trajet de la métaphysique pour montrer que sa question ne surgit pas du néant, mais d'un problème qui lui est antérieur, interne à la métaphysique.

Les pages 66 à 68 développent une analyse que l'on retrouve fréquemment chez Heidegger : elle concerne le caractère ontothéologique de la métaphysique dès Platon et surtout Aristote (songeons à ce qu'il dit de la physis chez Aristote). La métaphysique se caractérise par une double question : celle de l'étant en tant qu'étant — c'est la métaphysique d'Aristote ; et celle de l'étant suprême, de l'étant le plus élevé — Dieu — à partir duquel on pourra déterminer l'étant en totalité — to katholou. Cette science, qui doit être la science de l'étant en tant que tel, devient ainsi une théologie.

Nous voyons donc que, dès le départ, la métaphysique

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

est problématique et ambiguë. Pourquoi la question de l'être de l'étant se ramène-t-elle à celle de la théologie — qu'est-ce que l'absolu ? —, pourquoi assiste-t-on à ce passage, pourquoi le genre suprême, Dieu, peut-il nous permettre de saisir to katholou, l'étant en totalité ? La métaphysique postérieure ne fera que continuer à substituer à la question de l'être de l'étant celle de l'étant suprême, sans pouvoir élucider la nécessité ou la logique de ce glissement : la constitution ontothéologique de la métaphysique fait que sa démarche, qui va de la question ontologique à la question théologique et de la question théologique à celle de l'universel — de l'étant en totalité —, ne reçoit pas d'éclaircissement.

Le christianisme (p. 68, dernier alinéa) a apporté à la métaphysique, non pas une remise en question de sa constitution ontothéologique, mais une classification donnant naissance à la dualité métaphysique géreérale-métaphysique spéciale. Et le troisième moment de la métaphysique — l'étude de l'étant en totalité — va se subdiviser en trois rubriques : l'âme, le monde et Dieu, auxquels correspondront la psychologie, la cosmologie et la théologie.

Kant reçoit donc cet héritage, sous la forme d'une division entre métaphysique générale — qui s'occupe de l'ens commune, de l'étant en tant que tel — et métaphysique spéciale — qui concerne les trois régions de l'étant. Notons que le rapport entre les deux démarches fait problème : faut-il commencer par étudier Dieu pour avoir une idée de l'étant en tant que tel, Dieu étant l'archétype de tout étant, ou bien faut-il, au contraire, avoir une notion de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ce qu'est l'étant en tant que tel pour traiter de l'être divin ?

Vient ensuite (p. 69, alinéa 1) l'apport des Temps modernes. Dans la mesure où la métaphysique est la science suprême — puisqu'elle a pour objets l'étant en général et l'étant suprême — elle doit avoir une méthode suprêmement scientifique. C'est ce sur quoi tous s'accordent depuis Aristote et, à la suite de Descartes, on conçoit cette science rationnelle pure, qui ne fait pas appel à l'expérience et qui est donc totalement contraignante, sur le modèle des mathématiques.

« Kant, dit Heidegger, demeure fidèle aux intentions de cette métaphysique. » Il est l'héritier de tout ce mouvement de constitution ontothéologique de la métaphysique, de division entre métaphysique générale et métaphysique spéciale et — apport des Temps modernes — de cet idéal de scientificité : Kant s'interroge bien à la fois sur l'étant en tant que tel et sur les régions que sont l'âme, le monde et Dieu. Notons toutefois une certaine ambiguïté sur ce point dans le vocabulaire kantien. Ce qu'il appelle vraiment métaphysique — métaphysique « proprement dite —, c'est la métaphysique spéciale de Baumgarten et de Wolff avec ses trois objets. Kant emploie par ailleurs l'expression de « métaphysique générale » pour désigner quelque chose de tout à fait subalterne : une simple analyse linguistique de ce qu'on entend par substance, accident, phénomène et autres termes classiques de la métaphysique. Et ce qui correspond à la métaphysique générale au sens traditionnel du terme — au sens où l'emploie Heidegger — apparaît masqué : c'est ce qu'il nomme philosophie transcendantale et qui s'occupe de l'étant en tant que tel.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

# KANT ET LA MÉTAPHYSIQUE (§ 2)

Le § 2 (p. 70 sq.) va caractériser l'enracinement de Kant dans l'ambiguïté de la métaphysique traditionnelle qui va de la question de l'être de l'étant à celle de l'étant suprême ou total, en décrivant le passage de cette métaphysique à la formulation kantienne.

Ce qui caractérise les deux questions — celle de l'étant en tant que tel comme celle de telle ou telle région spéciale de l'étant — est qu'elles accomplissent un dépassement de l'expérience particulière. Et ce dépassement doit être entendu comme ce qui plus tard s'appellera transcendance. Non pas transcendance verticale, comme lorsque, dans la scolastique, on passe de l'étant intramondain à l'étant extérieur au monde — Dieu —, mais transcendance horizontale; c'est celle qui va de l'étant à autre chose que lui. Poser la question de l'étant en tant que tel — y compris l'étant divin — suppose que l'on dépasse cet étant pour aller vers la question de son être, la question de savoir ce qui fait que cet étant est.

Cette notion de transcendance horizontale est donc double : il y a, même si elles se rejoignent, deux démarches dans l'exposé. L'une est celle de l'étant vers l'Etre : pour comprendre l'étant, il faut se demander ce qui constitue son être et donc dépasser cet étant — c'est la première transcendance. L'autre est celle du Dasein qui, en tant qu'ouverture à l'Etre, sort de lui-même (au lieu d'être un sujet enfermé dans ses représentations, comme le veut la métaphysique et en particulier Leibniz : qu'on songe à la monade fermée sur soi). Le Dasein effectue la première transcendance, celle de l'étant vers l'Etre, en dépassant

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'étant donné pour saisir son être.

Ce dépassement, cette transcendance va correspondre, dans l'analyse de Heidegger, à l'affirmation kantienne que pour saisir la vérité, l'essence du phénomène, on ne peut pas en rester à l'expérience, à un étant phénoménal; il faut le dépasser pour aller vers l'a priori qui le constitue et qui n'est pas un étant : les catégories et les intuitions pures sont des néants (comme il est dit dans l'Amphibologie), non des réalités — des phénomènes, des affections produites par la chose en soi. Comme chez Heidegger, l'être de l'étant est chez Kant l'a priori, et l'étant est l'a posteriori. Il y a donc déjà chez lui cette transcendance horizontale de l'étant donné vers quelque chose d'autre que lui qui constitue sa structure. Et l'homme qui effectue ce dépassement est donc sujet transcendantal.

Ainsi, il faut, pour poser les trois questions de la métaphysique — celles de l'étant en tant que tel, de l'étant divin et de l'étant en général —, que l'on puisse dépasser l'étant donné pour se poser la question de son être. Or la méthode n'a été jusqu'ici qu'un « simple tâtonnement », il n'y a eu aucune élucidation de cette démarche de dépassement qui permet de saisir l'être de l'étant.

L'alinéa 2 de la page 70 établit donc que la métaphysique pose une question préalable : celle de la manifestation de l'étant comme tel, celle de l'être de l'étant. Qu'elle s'interroge sur l'étant en tant que tel, sur l'étant suprême ou sur l'étant en général, la question de l'être de l'étant — c'est-à-dire de la manifestation de l'étant — reste préalable. Et cette question suppose à son tour une question préalable, qui est celle de la saisie d'un comportement par

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

lequel nous nous rendons aptes à saisir l'être de l'étant. Pourquoi Heidegger parle-t-il de comportement et non pas d e méthode ? C'est qu'il n'est pas question ici d'une technique de la raison, mais qu'il s'agit de se rendre ouvert à l'Etre. Ce moment-là n'est du reste pas spécifiquement kantien. On trouve déjà ce parallélisme chez Platon : dans le mythe de la caverne, à chaque niveau ontologique — images, choses, soleil — correspond une attitude de l'homme. La saisie de l'Etre englobe donc une définition de l'homme en tant que pouvant saisir l'Etre. Il faut une attitude correcte pour accéder à la vérité. Ainsi la question, chez Platon, est posée : que doit être l'homme pour se rendre ouvert à l'Etre ? L'ontologie fondamentale est présente dès le départ de la métaphysique, même si elle est oubliée.

« Mais qu'est-ce qui constitue, poursuit Heidegger (p. 70, troisième alinéa), la possibilité d'un tel comportement à l'égard de l'étant? ». La réponse kantienne va consister à s'inspirer des sciences de la nature et des mathématiques : la raison ne comprend que ce qu'elle a produit par ses propres principes ; il n'y a de connaissance que par constitution de l'objet. L'étant pour Kant ne peut être saisi que par une saisie préalable de son être. Ainsi la connaissance ontique — à laquelle appartient finalement la métaphysique spéciale — est subordonnée à la connaissance ontologique, à la saisie de l'être de l'étant, et c'est la métaphysique générale qui devient alors prédominante. Alors que la question, dans la métaphysique classique, était ambiguë — qu'on ne savait pas s'il fallait commencer par l'Etre en tant qu'Etre, par l'être de l'étant, par Dieu ou par le moi comme chez Descartes —, le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

problème est ici tranché : ces notions ontiques — Dieu, l'âme, le monde — ne peuvent être élucidées qu'après une étude de l'Etre en tant que tel, donc après la métaphysique générale (que Kant appelle philosophie transcendantale).

Résumons-nous. La connaissance ontique suppose la connaissance ontologique. Et la connaissance ontologique elle-même — c'est la deuxième décision kantienne — suppose l'élucidation des structures a priori de la raison humaine ; le seul comportement par lequel la raison comprenne quelque chose étant la constitution de ce quelque chose, la raison ne comprendra l'être de l'étant que si elle le constitue a priori. Tel est donc le renversement kantien : la métaphysique générale devient fondatrice par rapport à la métaphysique spéciale (alors que dans la scolastique on commence par Dieu et, chez Descartes, par l'âme avant de poser la question de l'être de l'étant).

D'où l'affirmation (p. 71, dernier alinéa) qu'en « amorçant ainsi l'instauration du fondement de la métaphysique, Kant entre immédiatement en discussion avec Aristote et Platon ». Kant réinstaure la métaphysique en ce qu'il repose les questions originaires : l'ontologie — la question de l'être de l'étant — fait à nouveau problème, comme chez Platon et Aristote, alors que dans la métaphysique scolastique et moderne, au contraire, la question de l'ens commune, de l'être de l'étant était posée vaguement et rapidement, dans une évidence générale, et l'on passait aussitôt aux étants distingués et suprêmes de la métaphysique spéciale : l'être allait de soi et la métaphysique générale s'en tenait là — l'être étant le concept le plus évident et le plus vide. Ainsi, l'intérêt de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Kant, même s'il n'a pas éclairci le problème, est de l'avoir posé de cette façon.

Le sens de la révolution copernicienne n'est pas à trouver dans une théorie de la connaissance. Il consiste en réalité à établir le primat de la connaissance ontologique sur la connaissance ontique. C'est ce que vient illustrer la citation de Kant (p. 72-73) : il s'agit de connaître quelque chose des objets avant de connaître les objets eux-mêmes. Tout discours sur un étant quelconque — scientifique ou métaphysique — appartient à la connaissance ontique qui présuppose d'abord la connaissance ontologique : la structure de l'être de l'étant précède la donation de l'étant. Telle est la signification de cette révolution copernicienne qui ne détruit donc pas la notion de vérité comme adéquation. Kant en effet n'est pas idéaliste — comme l'ont cru ses adversaires — et il maintient la définition traditionnelle de la vérité (la métaphysique, selon Heidegger, a toujours conçu la vérité comme adéquation et elle n'est pas allée jusqu'à la penser comme dévoilement de l'être de l'étant lui-même). Mais Kant va plus loin : il la fonde et explique comment il peut y avoir adéquation entre l'esprit et l'étant.

Cette adéquation, dans la métaphysique classique, fait toujours l'objet de solutions théologiques plus ou moins compliquées : elle est, chez Descartes, fondée par Dieu qui fait que nos idées innées correspondent aux réalités, elle repose, chez Leibniz, sur l'harmonie préétablie, ou, chez Malebranche, sur la théorie de la vision de Dieu. Toutes ces solutions restent au niveau de la connaissance ontique et expliquent comment un étant peut entrer en rapport avec

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

un autre étant. Le mérite de Kant est donc d'avoir rejeté ces solutions — comme on le voit dans la Lettre à Marcus Herz — et d'avoir essayé d'expliquer l'adéquation, de l'avoir conçue non pas simplement comme un rapport entre deux étants, mais comme une sorte d'ouverture d'un étant à l'autre, par la compréhension ontologique.

« La connaissance ontique, dit Heidegger, ne peut s'égaler à l'étant (aux " objets ") que si cet étant est déjà manifeste auparavant comme étant. » C'est le problème de savoir comment un étant peut nous apparaître que Kant pose ici. Cela n'est possible que si son être nous est connu, si nous savons ce qu'est un étant — si nous savons sur quel critère lui attribuer l'être. Il faut donc, pour qu'un étant puisse nous apparaître, qu'il y ait préalablement dévoilement de la constitution de l'être de l'étant. A la question : quand pouvons-nous dire qu'un objet est réel ?, Kant donne deux réponses qui, nous l'avons vu, font problème : il faut la présence de la sensation et la structure de l'objet transcendantal = X. Nous l'avons dit : pour saisir un étant en tant que tel, il faut que nous sachions au préalable ce qui constitue l'être de la chose ; la connaissance ontologique précède la connaissance ontique, la philosophie transcendantale définit la structure de l'objet avant que l'objet nous soit donné.

C'est de cette façon que Kant entend résoudre la question de la vérité, de l'adéquation entre l'esprit et l'étant. Il essaie d'en trouver les conditions de possibilité en refusant les solutions fantastiques d'un Dieu faisant l'accord entre l'un et l'autre termes. Et cette adéquation, pour Kant, n'est possible que si l'esprit a déjà la compréhension de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'être de l'étant. La philosophie transcendantale, en montrant comment la raison peut a priori saisir la structure du phénomène, explique comment il peut y avoir une adéquation — une saisie de l'étant-phénomène. Loin de détruire la notion traditionnelle de vérité, Kant la fonde. Et il ne la dépassera pas.

## LA PROBLÉMATIQUE KANTIENNE (§ 3)

Le § 1 montrait comment Kant reprend l'héritage de la tradition. Le § 2 montrait comment il élabore son propre questionnement. Il s'agit à présent, dans le § 3, de préciser la problématique kantienne.

Il a été établi que Kant ramène la question de la métaphysique spéciale à l'ontologie — à la métaphysique générale — et que cette question de l'ontologie est elle-même ramenée à une ontologie fondamentale, une analyse de la raison finie : c'est parce qu'il y a une raison finie ayant telle structure qu'elle pose la question de l'être et qu'elle la pose de telle façon. Il s'agit à présent de passer du plan du questionnement général à la problématique plus détaillée, avec cette question : pourquoi cette ontologie fondamentale prend-elle la forme un peu surprenante du problème des jugements synthétiques a priori ? Les contemporains de Kant ont souvent cru qu'il s'agissait d'un problème annexe.

Alinéa 1. La compréhension ontologique porte sur le Wassein. Cela correspond au ti ên einai aristotélicien, traduit par quiddité dans la scolastique. Notons que les termes « talité » et « quiddité » sont de mauvaises traductions car le ti ên einai signifie, pour une chose, « être

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ce qu'elle était ». Il y a là deux connotations temporelles — avec le présent et l'imparfait — qui caractérisent l'être de la chose : un étant a pour être le ti ên einai, le fait de demeurer dans la présence. Or le terme quidditas supprime la référence au temps (comme le fait également celui de Wassein qu'emploie Heidegger, mais, dans le cas présent, peut-être intentionnellement, pour ne pas définir l'être comme permanence à la suite de la métaphysique).

La connaissance ontologique, donc, consiste à connaître dans l'étant non ses déterminations particulières, mais ce qui fait son être. Le Wassein (l'être-cela) est par ailleurs différent du dass-sein, du fait qu'il est. La connaissance ontique suppose que soit résolue la question du Wassein (et non celle du dass-sein qui fait appel à la sensation, donc à quelque chose d'indéterminé qui n'est pas encore un Was). Et c'est l'objet transcendantal = X qui apporte la solution : c'est grâce à lui que l'étant, de dass, devient un Was et n'est pas une pure présence indicible.

L e Wassein fait donc partie de la connaissance ontologique. Celle-ci, nous l'avons dit, est première par rapport à la connaissance ontique. Mais son seul but, chez Kant, est la connaissance ontique : la philosophie transcendantale a pour fin l'examen de la possibilité de la science. Et cette connaissance ontologique qui donne le Wassein, Kant l'appelle synthèse (c'est la raison pour laquelle le problème se pose sous la forme des jugements synthétiques a priori). Il y a en effet synthèse — c'est ce que Heidegger expliquera par la suite — au sens où il faut apporter à l'étant quelque chose qui n'est pas contenu en lui. Si la connaissance ontologique précède la connaissance

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ontique, cela signifie que l'on va attribuer à l'étant un être : l'être de l'étant ne découle pas de l'étant lui-même, mais sa compréhension est préalable. Cela suppose que l'on saisisse l'étant avec son être, alors que cet être n'est pas contenu en lui ; et c'est en cela qu'il y a synthèse.

En langage kantien, la synthèse primordiale consiste en ce que l'on ne peut rester au niveau de l'expérience — on n'arrivera jamais, en additionnant des expériences, à un objet scientifique —, mais il faut, pour constituer l'objet, ajouter à l'expérience quelque chose qui n'est pas contenu en elle : les structures de la sensibilité et de l'entendement. L'étant constitué résulte donc bien d'une synthèse, c'est-à-dire de l'addition à l'expérience, au donné, de quelque chose qui ne vient pas de l'expérience — la compréhension préalable de son être. De l'étant lui-même rien ne surgit. La compréhension doit venir d'ailleurs.

C'est ce que développent (p. 74) les premier et deuxième alinéas : l'être de l'étant n'est pas contenu dans l'étant. Il faut donc une transcendance. En termes kantiens, il faut, pour constituer un objet comme réel, comme objectif — et donc dépasser Hume —, aller au-delà de l'expérience vers quelque chose qui n'y est pas contenu : des principes a priori. Nous voyons donc pourquoi la Critique de la raison pure commence par la question des synthèses : pour comprendre l'être de l'étant il faut ajouter à l'étant quelque chose ; et cette synthèse est a priori puisque ce qui est ajouté ne peut pas venir de l'étant lui-même.

Une phrase, à la fin de la page 74, mérite par ailleurs quelques commentaires. Heidegger écrit : « La délimitation de l'essence de la raison pure revient cependant à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

déterminer, du même coup, sa non-essence. De quoi est-il ici question ? Si l'on définit l'essence de la raison pure comme structure a priori, on définit par là même ce que la raison pure n'est pas : un entendement archétypique. La raison finie, chez Kant, s'oppose à l'entendement divin qui constituerait ses objets par le seul acte de les penser; elle ne peut que faire des synthèses sur un donné. Et Heidegger veut dire que c'est, en quelque sorte, la finitude qui est positive, que c'est en analysant la raison humaine qu'on peut a contrario établir ce qu'elle n'est pas.

Ce sont, en fait, deux interprétations de Kant qui sont ici en jeu. Dans la première, la finitude serait négative, Kant construirait une théorie de l'être en soi — du noumène — pensé par un entendement divin ; Kant commencerait par se référer à l'ontothéologie classique, à un entendement divin créant des objets, et il définirait ensuite la raison humaine comme manque par rapport au divin. La véritable pensée de l'Etre serait donc dans le noumène et dans Dieu qui le pense. Nous serions par conséquent face à une métaphysique classique, avec le couple apparence-essence-homme-Dieu. Il semble toutefois que cette interprétation platonicienne ne soit pas tenable. Et Heidegger adopte l'interprétation inverse. Ce n'est au contraire qu'à partir de la raison humaine finie que la question de l'Etre peut être posée. Il s'agit de définir l'essence de la raison humaine, telle qu'elle est, c'est-à-dire finie et ayant besoin de l'intuition. Quant aux énoncés que Kant tient sur le noumène ou sur Dieu, ils sont des façons, pour cette raison-là, de penser autre chose. A toutes ces questions sur l'au-delà, Kant répond que c'est à cause de notre structure de raison finie que nous les posons. Il n'y a pas, en quelque

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sorte, de question en soi : elles viennent de la raison finie. C'est cette structure finie qui est constitutive de toutes les questions, y compris celles qui ne portent pas sur la raison finie.

Ainsi Kant ne prétend pas décrire d'abord l'étant en totalité, pour dire ensuite ce que l'homme peut en connaître — ce que font Descartes, Leibniz ou Spinoza. C'est là quelque chose d'impossible, puisque la question de l'étant en totalité et de l'être de l'étant ne peut être posée qu'à partir de l'homme comme raison finie. Et lorsque nous parlons de l'en-soi ou de Dieu, cela ne signifie pas que ce sont des étants qui existent, bien que nous ne les connaissions pas ; cela veut dire que la question même de la possibilité de ces étants — la pensée même de ces réalités — n'est possible que pour une raison finie.

Par suite, en déterminant l'essence de la raison et les questions qu'elle peut poser, on peut parler, non de ce qu'elle n'est pas — car cela voudrait dire qu'on sait ce qu'elle n'est pas en soi —, mais de ce qu'elle pense ne pas être, de ce qu'elle se pose comme n'étant pas — une intuition intellectuelle. L'humain précède le divin et non l'inverse. C'est pour nous que l'entendement divin est pensé comme intuition intellectuelle. Il n'y a pas, nous l'avons dit, de questions en soi ; elles sont toutes posées à partir d'un certain lieu qui est la raison finie. Il faut ici suivre Heidegger, contre une interprétation comme celle d'Alquié qui voudrait faire de la finitude un manque par rapport à une définition de l'étant absolu posée préalablement. La finitude est positive et non privative.

Nous avons vu en quoi la connaissance ontologique était

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

à la fois synthèse et a priori. Dans le premier alinéa (p. 75), Heidegger entreprend d'élucider ce qu'est la synthèse a priori. Pour mieux le comprendre, il faut se référer au § 7 (p. 98), où Heidegger expose en quels sens il est question de synthèse chez Kant. La connaissance est une synthèse, puisqu'elle est la collaboration de deux facultés — l'Intuition et l'entendement; et, d'autre part, l'entendement lui-même a des synthèses : les catégories. Heidegger va distinguer, dans ce septième paragraphe, la synthèse « véritative » — au niveau ontique — de la synthèse « prédicative ». La synthèse véritative correspond à une fonction de vérité, c'est-à-dire à la constitution d'un objet scientifique connu, particulier; c'est, en quelque sorte, ce qui correspond au deuxième type de synthèse que nous évoquions : les catégories travaillent sur du donné pour constituer, par exemple, la notion particulière de corps. La synthèse prédicative, au contraire, correspond au niveau ontologique : elle concerne le problème général de savoir comment nous pouvons attribuer a priori des propriétés à un objet X. Il s'agit donc de la constitution de l'objectivité en général. Nous sommes face à une poussière de sensations ; comment allons-nous en attribuer certaines à un objet et d'autres non ? Ce qui est posé là, c'est le problème de l'articulation de l'objet transcendantal = X sur l'intuition. Nous avons affaire à la synthèse au premier sens — avec le rapport entre entendement et intuition. Heidegger subordonne ici la deuxième synthèse — celle de l'entendement travaillant sur l'intuition pour constituer des objets de l'expérience — à la première, celle qui concerne le rapport de l'objet transcendantal = X à l'intuition.

Revenons au texte de la page 75. Tout jugement est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

synthèse entre un sujet et un prédicat. Mais, dans le jugement analytique, la liaison réside dans la représentation du sujet. Les jugements synthétiques le sont donc en un double sens : en tant que jugements ; mais aussi « en tant que la légitimité de la " liaison " des représentations (synthèse) se trouve " tirée " [" apportée "] (synthèse) de l'étant lui-même dont il est jugé. » Ce qui est ici visé, c'est le jugement synthétique a posteriori qui est fondé dans l'objet lui-même et non plus dans la représentation du sujet.

Avec l'alinéa 2 de la page 75, nous abordons les jugements synthétiques a priori. Il ne s'agit plus, comme dans les jugements synthétiques a posteriori, de lier deux propriétés qui sont dans l'étant, mais de lier des caractéristiques de l'étant à quelque chose qui n'est pas de l'étant. Les jugements synthétiques a priori ajoutent à l'étant ce qui constitue son être et qui est compris préalablement. C'est ce que Kant appelle le transcendantal. La connaissance transcendantale n'examine pas en effet les objets eux-mêmes, mais ce que nous pouvons en connaître a priori.

Il faut ici noter qu'en fait, chez Kant, la notion de transcendantal repose sur une transcendance qu'on pourrait dire encore « verticale ». Kant appelle en effet transcendantal ce qui est hors de l'expérience, au-dessus, ce qui n'en vient pas, mais qui ne s'applique qu'à l'expérience (alors que le transcendant n'a pas d'usage dans l'expérience). C'est cela que Heidegger interprète ici en termes de transcendance horizontale. Le transcendantal est ce qui dépasse l'étant vers son être. La raison pure, par ailleurs, va au-devant de l'étant puisqu'elle en constitue les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

structures a priori. Et c'est l'autre mouvement de transcendance, celui qui correspond à la transcendance du Dasein. Nous retrouvons ici la distinction que nous évoquions entre les deux transcendances : le dépassement de l'étant vers l'Etre et la sortie du Dasein hors de lui-même pour s'ouvrir à l'être de l'étant. Mais il convient de voir que ces deux mouvements n'en font qu'un : c'est parce que le Dasein s'ouvre à l'être de l'étant que l'étant peut être dépassé vers son être. Ces deux mouvements se retrouvent chez Kant : le premier correspond à la démarche de la philosophie transcendantale qui part du donné pour remonter à l'a priori; et le mouvement inverse est celui de la connaissance proprement dite, où le sujet peut aller à la rencontre du donné précisément parce qu'il a des structures a priori.

Après l'alinéa 1 de la page 76 affirmant que ce qui correspond à la métaphysique générale traditionnelle — à l'ontologie — c'est précisément la philosophie transcendantale, le deuxième constitue une polémique avec le néokantisme.

Kant distingue la philosophie transcendantale et le système de la raison pure. La différence réside en ce qu'un système de la raison pure, au lieu d'en indiquer seulement les fondements, comprendrait aussi tous les concepts dérivés, afin de mettre au jour l'ensemble systématique des concepts de la raison pure — concepts mathématiques, premiers principes métaphysiques, etc. La Critique de la raison pure n'est donc, dit Kant, qu'un « traité de la méthode ». Et c'est là que se greffe la polémique avec les néokantiens. A. Philonenko a souvent écrit que les objets

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ne sont rien d'autre que la méthode par laquelle ils sont constitués : l'objet n'est qu'une méthode de constitution. Or c'est précisément de cela — de cette méthode de constitution de l'objet scientifique — qu'il s'agirait, pour les néokantiens, lorsque Kant dit que la Critique de la raison pure est un traité de la méthode.

Pour Heidegger, en revanche, elle ne l'est pas en tant que réflexion sur la science, mais en tant que traité de la méthode de l'ontologie : elle indique que la connaissance ontique doit être précédée par la connaissance ontologique — la connaissance de l'être de l'étant — et que celle-ci doit à son tour être précédée d'une ontologie fondamentale comme analyse de la raison finie. Ainsi la méthode indique comment il convient d'aborder le problème de la métaphysique. On songe aux Prolégomènes. Heidegger présente par ailleurs un deuxième argument : la Critique de la raison pure ne consiste pas à remplacer la métaphysique par la théorie de la connaissance — thèse que l'on trouve encore chez A. Philonenko ; sa révolution consiste en réalité à s'interroger sur la possibilité de l'ontologie. C'est la troisième question des Prolégomènes — « Comment la métaphysique est-elle possible ? » — qui constitue la question essentielle.

Ainsi (c'est ce qui est développé à la page 77), même si l'on dit que Kant a ramené la vérité empirique à la vérité transcendantale — c'est-à-dire la connaissance ontique à la connaissance ontologique —, on demeure en deçà de la réalité dans la compréhension du renversement auquel on a affaire. Car l'essentiel est de voir en plus que la métaphysique générale elle-même suppose une ontologie

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fondamentale qui s'interroge sur le fondement même de la métaphysique générale — de la philosophie transcendantale.

## IV

## CASSIRER CRITIQUE DE HEIDEGGER

Il faut ici que nous nous attardions un peu sur la critique que Cassirer fait de Heidegger. On la trouve dans le n° 36 des Kantstudien (1931). Cette critique résume toutes les objections de bonne foi que l'on peut adresser à Heidegger (nous laisserons de côté les propos de ceux qui disent qu'il n'aurait jamais lu la Critique de la raison pure!). Les objections de Cassirer, nous allons le voir, sont en revanche très sérieuses, et elles portent.

### LES POINTS D'ACCORD

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Cassirer commence par admettre comme valide le point de départ de la lecture globale que fait Heidegger. Selon lui, les textes kantiens autorisent tout à fait à dire, contre l'avis des néokantiens, que le problème central n'est pas la réflexion sur la science et son fonctionnement, mais bien la possibilité d'une métaphysique spéciale, que ce problème est renvoyé à une métaphysique générale — à la philosophie transcendantale qui se demande ce que nous pouvons connaître a priori — et que le problème de la métaphysique générale est lui-même renvoyé à une ontologie fondamentale — les trois grandes questions de la philosophie transcendantale se ramenant à la question : qu'est-ce que l'homme ? Ainsi, la lecture de Heidegger est-elle légitime.

Cassirer reconnaît également comme exacte l'interprétation de la finitude en un sens positif. Il admet que Kant ne commence pas par concevoir l'Etre comme l'étant absolu posé par Dieu, pour faire ensuite de l'entendement humain et de ses objets des étants moindres. Kant commence au contraire par analyser la façon humaine de poser des questions, et les questions qui débordent la finitude ne peuvent être élaborées qu'à partir de ce lieu. La question d'un entendement intuitif est elle-même posée par les êtres finis. La finitude est, nous l'avons dit, première et positive : elle est le lieu où commence toute interrogation. Et elle est radicale. La raison théorique, bien que faculté de l'inconditionné, ne la dépasse pas : l'infini n'apparaît que comme une tâche à accomplir et nous ne sortons donc pas de l'espace et du temps. Ce qui la caractérise, ce n'est pas un manque par rapport à un Etre absolu, mais c'est l'intuition, la réceptivité : la raison finie

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

doit être affectée pour penser quelque chose.

Cassirer accorde enfin à Heidegger que la théorie du schématisme et de l'imagination transcendantale n'est pas une solution mineure à un problème technique, mais qu'elle est bien au centre du système et qu'elle est nécessaire à la cohérence interne du kantisme, car, si le concept et le temps étaient hétérogènes, il faudrait alors faire appel à une harmonie leibnizienne pour comprendre leur union.

## LA FINITUDE

Mais Cassirer fait aussi à l'interprétation de Heidegger un certain nombre d'objections. L'homme y est tout d'abord ramené à la finitude : la figure de l'homme, dans la lecture heideggérienne, s'épuise dans le fait d'être sujet de connaissance, ouverture à l'étant phénoménal — au temps : c'est cette transcendance, dont il a été question, ce dépassement vers l'être de l'étant, cette ouverture à la temporalité. Or, remarque Cassirer, l'homme est aussi défini comme liberté et, en tant que sujet libre, il n'est pas soumis à la finitude et au temps. Le rapport à l'étant est différent. La liberté est intemporelle et c'est pourquoi il n'y a pas de schématisme pour la raison pratique. La pensée de la loi morale produit directement son objet par détermination libre. L'homme se produit comme sujet libre. L'être connu, le phénomène, n'épuise donc pas, pour Cassirer, le problème de l'Etre tel qu'il se pose chez Kant. Le moi pratique a une réalité qui n'est pas celle de l'imagination transcendantale — puisqu'il n'y a pas, à ce niveau-là, de schématisme.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La différence entre l'intelligible et le sensible recouvre donc deux approches de l'Etre. L'une est bien celle que décrit Heidegger : c'est la manifestation de l'être de l'étant comme présence à, donc comme temporalité. L'autre est en revanche conçue comme autoposition, liberté : c'est le sujet se posant soi-même (conformément aux thèses de la métaphysique moderne qui pense l'Etre comme autoposition, sujet libre). Ainsi — puisque l'ontologie fondamentale consiste à décrire l'essence de l'homme — celui-ci est à la fois raison finie et sujet pratique, sujet libre, se posant soi-même, donc infini. C'est ce second aspect que Heidegger néglige. Et de même, alors que la totalité de l'étant apparaît sous deux formes, comme monde phénoménal et comme règne des fins, le second point de vue se trouve exclu de l'interprétation heideggérienne.

C'est là un problème que Heidegger voit bien, et il essaie de ramener la loi morale à la finitude, en insistant, comme nous le verrons, sur le mobile de la raison pratique, le respect, qui est un sentiment et nous ramène donc, en tant qu'affection, à la finitude : c'est l'influence, dans une conscience finie, de la loi morale infinie. Mais Cassirer fait observer à bon droit qu'il existe une différence entre éthique et psychologie : le respect est la façon dont la loi est psychologiquement représentée à une conscience finie, mais ce n'est pas la façon dont la loi morale existe. Kant dit bien que toute psychologie de la nature humaine manque le fondement de l'éthique et il distingue entre la fondation transcendantale de l'éthique et la façon psychologique dont elle est représentée à un sujet fini. Cette opposition recoupe celle que nous avons trouvée entre temps et liberté.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ainsi, dit Cassirer, il y a dans l'interprétation heideggérienne un aplatissement de l'homme à la dimension tempo-relie. L'opposition entre le phénomène et le noumène s'efface, alors que pour Cassirer Etre signifie cette opposition entre connaissance finie et liberté ; Heidegger n'a donc pas perçu la tension interne du kantisme, qui ne réside pas entre l'Etre et le temps, mais entre l'Etre et le devoir-être — le temps et la liberté. S'il est légitime de considérer que la question de la métaphysique réclame un préalable — une analyse de la réalité humaine —, il faut partir de l'homme (puisque toutes les questions se ramènent à lui) tel que le décrit Kant, comme cette tension entre le temps et la liberté, entre la connaissance finie et l'absolu, l'Etre et le devoir-être : Heidegger ne considère que le sujet connaissant — celui de l'imagination transcendantale et du schématisme — et il manque l'homme total kantien, alors que c'est précisément parce qu'il est tension entre Etre et devoir-être que l''homme pose toutes ces questions. Heidegger ferait ainsi la même chose que le néokantisme, en ne s'intéressant qu'au sujet connaissant, qu'au rapport de l'homme à l'étant phénoménal.

On se retrouve dès lors dans l'impossibilité de comprendre la Critique de la faculté de juger. C'est, dit Kant, au niveau de l'esthétique que se définit l'homme, c'est là qu'est caractérisée son essence qui est en même temps finitude et raison pratique — liberté absolue, constitution de l'objet sans médiation du schème et de l'imagination. A l'inverse, si le centre de l'homme est le schématisme, il faut éliminer la troisième Critique, puisque le beau et le sublime ne sont plus compréhensibles.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Tout cela va, selon Cassirer, conduire Heidegger à une position qui ne constitue plus une lecture de Kant, mais une polémique avec lui, puisqu'il est contraint d'adopter l'hypothèse d'un recul de Kant dans la deuxième édition (toute hypothèse en philosophie étant, selon Kant, polémique : voir la description de la raison pure dans son usage polémique). Heidegger est obligé de s'appuyer sur un aspect pour éliminer l'autre (l'Etre comme autoposition, comme liberté).

Cassirer reconnaît toutefois à Heidegger le droit de faire une polémique et de considérer que la pensée kantienne de l'Etre est équivoque. Le problème se pose toujours pour les interprètes de concilier à la fois une pensée de l'Etre comme autoposition du sujet — c'est la raison pratique dans la ligne de la métaphysique de la subjectivité — et une détermination de l'Etre comme imagination transcendantale — comme temps. Comment penser ce qui constitue la tension du sublime ? Les postkantiens essaieront quant à eux de déduire la temporalité de l'autoposition du sujet (alors qu'il n'y a pas chez Kant de liaison entre l'homme comme autoposition et l'homme comme ouverture au temps et qu'on a l'impression de se trouver devant deux pensées de l'Etre tout à fait différentes). Fichte s'efforcera de montrer comment le sujet libre doit produire nécessairement le temps comme lieu de son affection.

Tout cela, Heiddeger aurait pu aussi le penser. Dans le Séminaire sur Schelling par exemple, Kant apparaît comme fondateur de l'idéalisme allemand, qui conçoit l'Etre comme se posant soi-même selon la métaphysique de la subjectivité. Heidegger n'en est donc pas resté aux thèses

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

du livre sur Kant. Et cette tension pourrait être pensée dans le cadre de la philosophie heideggérienne : il s'agirait de montrer qu'il y a chez Kant deux déterminations de l'Etre qui restent équivoques et qui ne sont pas ramenées l'une à l'autre. L'homme est sujet libre — c'est l'idéalisme allemand — et ouverture à l'Etre — Dasein ; l'Etre est pensé, d'un côté, comme absolu, autoposition d'un sujet par lui-même, et, de l'autre, il est pensé comme temps. Kant ne thématiserait pas cette tension, qu'on pourrait donc penser dans le cadre heideggérien.

Mais, dans Kant et le problème de la métaphysique, l'homme est ramené à la finitude et la totalité de l'étant au monde phénoménal. La tension de l'homme est supprimée et, nous l'avons vu, la Critique de la faculté de juger devient incompréhensible dans le cadre de cette lecture qui essaie, dans les derniers chapitres du livre, de finitiser la raison pratique pour rester cohérente.

Ce déplacement du centre du kantisme vers une univocité va induire des défauts dans certains détails de l'interprétation. Ainsi le schématisme, replacé dans l'ensemble de l'œuvre de Kant, ne traite pas de l'homme en sa totalité. Il n'expose pas son essence mais celle de l'homme dans son rapport à l'objet empirique, au phénomène. Il s'agit donc, pour Cassirer, d'une phénoménologie de l'objet plus que du sujet. Heidegger, en voulant y voir une phénoménologie du sujet, de l'homme en son centre, est donc contraint d'y trouver la temporalité du sujet comme dans Sein und Zeit : il va essayer d'apercevoir, dans le schématisme et dans les trois synthèses, une temporalité du sujet en tant que tel, alors que la temporalité

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

est en réalité celle du rapport du sujet à l'objet.

## LA QUESTION DU SCHÉMATISME

C'est ce qui va le conduire, selon Cassirer, à interpréter la déduction objective comme une déduction subjective. Rappelons que la déduction subjective répond à la question de savoir comment nous pouvons penser, c'est-à-dire donner un sens à nos concepts, les remplir d'une signification, et non pas seulement rester dans la tautologie — analyser des représentations. La déduction objective, quant à elle, répond à la question de savoir comment nous pouvons poser un objet. Or le schématisme fait partie, selon Cassirer, de la déduction objective (notons qu'il s'agit là d'une affirmation en partie contestable ; la question : Comment pouvons-nous penser ? signifie aussi : comment pouvons-nous penser un universel ? — c'est le problème de l'empirisme ; il faut que cet universel soit dans le temps, donc dans notre conscience, et le schématisme résout bien ici la question de la déduction subjective).

Pour résumer, l'objection de Cassirer sur ce point est la suivante : en faisant du schématisme le centre de l'homme, on fait de son rapport au phénomène son essence. On a bien alors affaire au Dasein, mais non à l'homme kantien qui, nous l'avons dit, est tension entre la finitude et la liberté (comme on le voit dans le sublime). Pour interpréter la déduction ojective en déduction subjective, Heidegger est obligé de négliger totalement l'Analytique des principes, dont on ne trouve d'ailleurs pas trace dans Kant et le problème de la métaphysique, puisque pour Heidegger le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

schématisme correspond à la déduction subjective et apparaît ainsi comme une structure de la transcendance du sujet qui ouvre l'horizon dans lequel l'étant sera possible. Dans l'Analytique des principes, on voit pourtant que les schèmes ont — entre autres — pour fonction de s'achever dans la constitution de l'objet empirique (et c'est la raison pour laquelle Cassirer y voit une partie de la déduction objective, ce qui, nous l'avons dit, n'est que partiellement exact car le schématisme fait en réalité partie des deux déductions, subjective : sur quoi se fonde la possibilité de penser ?, et objective : sur quoi se fonde la possibilité de l'objet ? ; Heidegger et Cassirer en négligent chacun un aspect et nous sommes ici devant le point le plus contestable de la critique de Cassirer).

## LES DEUX ÉDITIONS DE LA « CRITIQUE »

Cassirer relève, d'autre part, une deuxième erreur consécutive à l'interprétation univoque de l'homme que fait Heidegger. Elle concerne ce qu'il dit du recul de Kant dans la deuxième édition de la Critique de la raison pure, où l'imagination est désormais une fonction de l'entendement et non plus une faculté indépendante, source commune. La première édition ne présente pas, en effet, un entendement dégagé du temps qui pourrait à la rigueur penser autre chose que le temps, un entendement pour qui la finitude serait contingente et qui pourrait penser des objets non temporels — la finitude ne serait alors liée qu'à l'intuition, non à l'entendement lui-même. Au contraire, avec cette théorie de l'imagination transcendantale comme source

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

commune, les concepts n'ont de sens que par rapport au temps et ils n'ont pas d'autre usage pensable : c'est l'entendement qui est fini et cette finitude vient de ce que le concept est intrinsèquement, structurellement lié au temps. On peut en effet penser de deux façons la nécessité pour l'entendement d'être lié à la finitude : il peut être limité par les intuitions — il s'agit alors d'une limitation de fait, d'une limitation contingente ; ou bien le concept peut être temporel par essence, ne devenant alors vraiment concept qu'au moment du schème — et c'est évidemment la position de Heidegger. Il y a pour lui un lien entre concept et temps à cause de l'imagination transcendantale comme source originaire, et non comme faculté qui réunirait l'entendement et l'intuition dans une deuxième phase : l'imagination ne vient pas après pour réunir entendement et sensibilité (auquel cas l'entendement échapperait en droit, sinon en fait, à la finitude). Or Kant, dans la deuxième édition de la Critique de la raison pure, aurait reculé devant cette pensée de la finitude radicale de l'homme.

A cela, Cassirer répond — de façon pertinente — que Kant n'a jamais reculé devant la finitude radicale de la connaissance humaine. Cela ne dérange en rien ses opinions métaphysiques et religieuses, bien au contraire : Kant ne place pas l'absolu du côté de la connaissance. La finitude est bien, au-delà de l'intuition, dans le concept lui-même, et Kant n'a jamais reculé devant cette idée (même s'il est vrai qu'il aurait pu le faire devant la finitude radicale de l'homme, et non de la connaissance, ce qui est différent). Et il y a justement, à côté de la Critique de la raison pure, les deux autres Critiques.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

On connaît bien, par ailleurs, les raisons qui ont conduit Kant à faire ces modifications entre les deux éditions. Elles viennent essentiellement de la recension de Garve et de Feder, qui font précisément le contresens d'interpréter la déduction comme subjective, comme psychologique (indiquant quel est le fonctionnement de notre pensée) : Kant n'aurait pas dépassé Hume, se contentant de décrire la façon dont nous pensons. Et c'est pour interdire une telle lecture que Kant a tenté d'éliminer tout ce qui paraissait trop psychologique, en centrant toute sa réflexion sur la déduction objective, qui consiste à dire comment des objets universellement valables sont constitués (et c'est pourquoi il supprime le texte des « trois synthèses »). On le voit dans les Premiers principes (p. 16-17) : la déduction subjective est, à la limite, inutile dans une critique de la raison pure. La question de fait — celle qui est abordée quand il s'agit de dire comment nous pensons — n'est pas indispensable : on peut faire l'économie de la description de la façon dont les catégories s'appliquent à l'intuition. Ce qui importe, c'est la question de droit : comment devons-nous penser pour que les objets soient possibles ? Il suffit que les concepts s'appliquent aux intuitions, même si nous ne savons pas comment. La deuxième édition de la Critique de la raison pure traite donc ici de la possibilité de l'objet, non de celle de notre pensée. Et c'est seulement pour éviter un contresens — et non pas parce que ce serait trop lourd à porter — que Kant a gommé tout ce qui présenterait l'imagination comme trop psychologique, en montrant comment les objets peuvent être universels à partir de l'universalité des catégories.

Telle est donc la raison explicite de la démarche de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Kant. Mais il pourrait aussi y en avoir une autre, implicite. Elle irait toutefois à l'inverse de ce que dit Heidegger. Si Kant, en effet, renonce à cette imagination cachée dans les profondeurs de l'âme humaine, c'est au contraire parce qu'elle permettrait la négation de la finitude et le passage à l'idéalisme absolu (on songe à Fichte qui explique l'auto-affection par l'imagination comme faculté inconsciente). Le schématisme va en effet constituer un objet — qui n'en est pas vraiment un — comme nous affectant ; et c'est le germe de l'idéalisme. L'imagination transcendantale, contrairement à ce que pense Heidegger, est la faille par laquelle s'introduit la négation, chez Reinhold, Maïmon et Fichte, de la finitude radicale. Les réticences de Kant — qui se manifestent notamment dans ses rapports avec Fichte — tiennent donc aussi à ce qu'il craignait que ne se réintroduisît par là une métaphysique de la nature.

# V

## LES THÈSES ESSENTIELLES

### La deuxième section

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

La deuxième section présente les thèses les plus classiques et les moins contestables de l'ouvrage. La partie A traite de l'instauration du fondement de la métaphysique. Heidegger y analyse la finitude humaine ; c'est l'ontologie fondamentale, le Dasein comme précompréhension de l'Etre. La partie B étudie comment, à partir de la finitude d u Dasein, peut se fonder la manifestation de l'être de l'étant.

## LA RECONSTRUCTION DU SYSTÈME KANTIEN

La finitude dans la connaissance est caractérisée par l'intuition — par la nécessité d'être affecté pour penser : « penser, c'est juger », c'est être au service de l'intuition. Pourquoi donc ce lien entre finitude et intuition ? C'est que l'intuition signifie que la pensée ne constitue pas l'étant. Cette théorie de l'affection correspond à une situation de l'homme au milieu de l'étant-déjà-là. Il ne s'agit pas ici d'une conception empiriste de la finitude : ce n'est pas parce que l'homme a des sens ainsi faits qu'il est fini — qu'il est affecté ; mais, à l'inverse, c'est parce qu'il est fini qu'il doit être affecté pour connaître. Ainsi la sensibilité ne s'identifie pas à l'empirique — ce qui laissera donc la place pour une sensibilité a priori — et nous ne sommes pas devant une description anthropologique de l'homme.

Ce que va faire Heidegger, c'est, dans une certaine voie, ce qu'ont fait tous les interprètes de Kant : il va

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

systématiser la pensée kantienne à partir d'un point central (qui est ici la finitude). C'est, avant lui, la démarche de Fichte pour qui « tout est dans Kant », mais rhapsodiquement (pourquoi trois facultés, douze catégories, deux intuitions, etc. ? Tout est exact, mais rien n'est démontré) ; et qui s'efforcera, dans une démarche constructiviste, de tout déduire à partir de la raison pratique. Heidegger n'échappe pas à ce mode de reconstruction de la pensée kantienne. Il ne le fait pas, comme Fichte, à partir de la raison pratique — puisque, au contraire, il tend à l'éliminer de son exposé — mais à partir de la notion de finitude : le centre dont tout peut être déduit est l'homme comme finitude positive, comme nécessité d'être affecté.

Sont donc déduites de la finitude l'intuition — en tant que faculté —, la sensibilité a priori — dont nous avons vu qu'elle était possible du fait que la finitude n'est pas empirique — et la finitude de la structure de l'entendement lui-même (comme on le voit p. 88 sq.) : le fait que l'entendement soit synthétique et que donc ses concepts soient vides. La pensée ne peut en effet se ramener à l'intuition puisqu'il faut, pour qu'il y ait pensée, une universalité, une communication ; il faut donc passer de la représentation particulière à une représentation générale. Et la finitude de l'entendement se caractérise elle aussi par une sorte de détour, qui consiste en ce qu'il ne peut poser ou penser la diversité individuelle qu'à partir d'un aspect général.

Ainsi, de la finitude vont être déduits les deux types de synthèses que nous avons distingués. Ce sera d'une part la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

synthèse prédicative (apophantique) : comment pouvons-nous attribuer un prédicat à un sujet? Le problème est résolu chez Kant par la déduction des catégories. Il s'agit d'autre part de la synthèse véritative : comment pouvons-nous référer un prédicat à autre chose que lui-même, comment pouvons-nous faire que ce prédicat corresponde à quelque chose hors de son concept ? Ainsi, la proposition : La table est blanche, constitue une synthèse prédicative ; on attribue le prédicat « blanc », à la table. La synthèse véritative, quant à elle, consiste en ce que le prédicat blanc correspond réellement à une réalité blanche hors de la pensée. La synthèse prédicative est résolue par le caractère synthétique de la pensée ; la synthèse véritative ne peut être résolue que par le rapport de l'entendement à l'intuition.

Résumons-nous. Heidegger, à partir de la notion de finitude, déduit donc la nécessité d'une intuition non empirique et la nécessité d'un entendement synthétique — qui n'apparaît donc plus, contrairement à ce qui se produit chez Kant lui-même, comme une donnée de fait, mais qui est fondée sur la finitude. Ainsi, tout ce que Fichte déduisait de la non-finitude humaine — du fait que le sujet humain est un absolu qui se pose lui-même dans la raison pratique

—, Heidegger le tire au contraire de la finitude radicale, dans une démarche qui est donc analogue, qui présente les mêmes étapes, mais qui ne part pas du même point central, puisque la reconstitution des éléments de la philosophie kantienne se fait, nous l'avons dit, à partir de la finitude comme lieu de l'ontologie fondamentale.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Heidegger déduit ensuite (p. 97) la source commune : l'imagination transcendantale. Dans la mesure où cette finitude doit être le lieu de l'ontologie fondamentale, le lieu ou l'Etre peut se manifester, sont déduites l'intuition — lieu dans lequel tout étant peut apparaître — et les catégories en tant qu'elles définissent l'être de l'étant, l'objectivité de l'objet dans l'objet. On le voit dans Qu'est-ce que la métaphysigue ? : l'être de l'étant ne peut pas être un étant. Les intuitions et les concepts purs sont des néants — c'est ce que Kant dit du reste explicitement dans l'Amphibologie. L'étant est à la fois présence — position — et objet. C'est pourquoi l'être de l'étant doit donner l'horizon de la présence — l'intuition — et celui de l'objectivité — les catégories. Ainsi la finitude humaine, en tant qu'elle est le lieu de la compréhension de l'être de l'étant, doit rendre raison des intuitions a priori, comme possibilité de la présence, et des catégories, comme possibilité de l'objectivité.

S'ensuit donc la déduction de la source commune. L'être de l'étant doit en effet consister à la fois dans cet horizon de présence et dans cette structure de l'objectivité. Il faut qu'il y ait un lieu d'affinité entre les structures catégoriales et le temps comme horizon de la présence, puisque l'être de l'étant est les deux. Il doit y avoir, dans la raison finie en tant que lieu de l'ontologie fondamentale et de la compréhension de l'être de l'étant, quelque chose qui puisse saisir l'Etre à la fois sous ses deux aspects, comme présentation et comme structure objective (voir à ce propos ce que dit Beaufret de la Darstellung chez Kant[5], comme notion d'un lieu où le présent peut se manifester). Et cette saisie, dans l'homme fini, de l'Etre à la fois comme horizon

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de présence — temps — et comme objectivité correspond à l'imagination transcendantale, qui est donc le centre de l'homme en tant que lieu de la compréhension de l'Etre.

Heidegger cite (p. 120) un texte où Kant fait apparaître brusquement l'idée d'une diversité pure — non pas seulement dans le divers empirique, mais dans le temps et l'espace eux-mêmes —, en ajoutant : « Seulement la spontanéité de notre pensée exige que ce divers soit d'abord, d'une certaine manière, parcouru, assemblé et lié pour en faire une connaissance. Cette action, je l'appelle synthèse. » Selon Heidegger, Kant considère donc comme allant de soi le fait que la pensée ait affaire naturellement au divers pur. Et ce que Heidegger veut réaliser, c'est reconstituer de l'intérieur cette affinité que Kant pose comme extérieure, c'est-à-dire montrer qu'il appartient à la structure même des catégories d'avoir affaire à un divers pur — l'intuition. Il s'agit donc de penser davantage ce qui pour Kant va de soi. Et voici ce qui montre qu'il y a une affinité intrinsèque entre le divers pur — notamment temporel — et le concept : c'est dans l'Analytique — qui examine la pensée en tant que synthèse — qu'est traitée la détermination du rapport de cette pensée au divers : ce rapport entre les structures catégoriales et le divers pur n'est donc pas extérieur à la pensée (le lieu de cette affinité étant l'imagination transcendantale comme détermination du temps, et cela intrinsèquement).

## LE PROBLÈME DE LA DÉDUCTION TRANSCENDANTALE

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Heidegger, nous l'avons dit, fait subir un glissement de sens à la notion de transcendance, qui en vient à désigner le dépassement de l'étant vers l'Etre, le fait que nous pouvons nous poser, à propos de l'étant, la question de son être et donc dépasser l'étant donné ; et c'est aussi la transcendance du Dasein vers l'être de l'étant : le Dasein s'ouvre à l'être de l'étant, se projette vers lui. Les deux mouvements sont une seule et même chose.

Chez Kant, le transcendantal désigne à la fois ce qui est au-dessus de l'expérience, mais qui n'a d'usage que dans l'expérience. Heidegger va l'interpréter comme transcendance « horizontale », comme ouverture à. La déduction trancendantale a pour but de décrire la possibilité d'une connaissance ontologique, c'est-à-dire de voir comment la finitude humaine, comme lieu de l'ontologie fondamentale, peut s'ouvrir à l'Etre — avec le primat de la connaissance ontologique sur la connaissance ontique que représente la révolution copernicienne. La déduction transcendantale fonde la possibilité de la connaissance ontologique sur la finitude humaine : elle montre comment cette finitude humaine peut s'ouvrir à un horizon — l'être de l'étant — dans lequel l'étant pourra apparaître, le transcendantal kantien est quelque peu tiré, à travers la notion d'intentionnalité, vers la transcendance de Sein und Zeit. Heidegger écrit (p. 129) : « Un être fini connaissant n'est capable de se rapporter à un étant qu'il n'est pas lui-même et qu'il n'a pas non plus créé que si cet étant, déjà présent, peut de soi s'offrir à être rencontré. » Si la connaissance ontologique doit précéder l'ontique et si la finitude humaine est le lieu où est possible cette connaissance ontologique, il faut que l'homme puisse

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

constituer l'horizon dans lequel l'étant pourra apparaître comme tel.

Heidegger tente ici — mais sans y réussir — de recréer une liaison entre la notion de finitude et la notion de transcendance. C'est parce que la réalité humaine est finie — et qu'elle ne peut se rapporter à un autre étant en le créant — qu'elle ne se rapporte à cet étant qu'en s'ouvrant à lui : c'est la transcendance. Ainsi le premier mouvement de la finitude, l'affection, est contrebalancé par un autre mouvement : pour être affecté, il faut que l'être fini aille au-devant de l'étant en créant la possibilité de le reconnaître comme étant, donc en posant la précompréhension de l'Etre. Deux liaisons sont donc ici faites entre la finitude et la transcendance, entre le transcendantal et l'a priori kantien (comme précompréhension de l'étant). Si l'on interprète la déduction transcendantale comme une description de la transcendance au sens heideggérien du terme, elle va être une description de l'a priori compris, non pas comme condition de possibilité de la science — selon la lecture néokantienne —, mais comme condition de possibilité de tout étant.

Examinons le détail du texte. Heidegger distingue classiquement les deux voies de la déduction transcendantale : l'une part du sujet et montre que celui-ci doit, au moyen de l'imagination transcendantale, déterminer le temps pour synthétiser les intuitions ; l'autre part de l'intuition empirique et remonte à l'imagination, au concept, puis au sujet transcendantal et à son unité (voir les trois synthèses). Heidegger insiste, bien entendu, sur le rôle central de l'imagination.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Heidegger (p. 144 sq.) interprète la question Quidjuris? comme celle de la possibilité de la connaissance ontologique. Sous la question de la validité des catégories, il faut voir celle de savoir comment l'ontologie est possible (Kant présentant toujours les questions fondamentales sous un aspect modeste) : les catégories nous font saisir l'être de l'étant, la réalité au sens de quiddité.

## LE SCHÉMATISME

Nous avons vu comment Heidegger déduisait de la finitude l'intuition pure, les catégories et l'imagination transcendantale — avec la déduction transcendantale. Il en déduit également le schématisme.

Heidegger, dans l'analyse de la déduction transcendantale, veut montrer qu'il existe une nécessité de la relation du concept au temps, que la pensée finie est nécessairement temporalisée. L'analyse du schématisme sert à montrer comment se fait ce processus. On ne peut s'en tenir à la constatation que le temps et les catégories doivent être liées, mais il faut aussi examiner comment cela se passe — et c'est bien effectivement à cela que sert, du moins en partie, le schématisme.

Kant, ici encore, présente le schématisme de façon trop modeste, en le faisant répondre à la question de la possibilité de la subsomption des objets sous un concept (ce qui semble constituer un problème logique mineur). Heidegger y voit pour sa part le noyau de la transcendance. Et, de fait, la possibilité de la subsomption s'identifie à la possibilité même de la pensée : comment peut-on donner

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

un contenu, une signification à un concept ? comment une réalité finie peut-elle penser l'être de l'étant (c'est la question de la déduction subjective) ?

La question du schématisme est donc de savoir quel peut être le caractère d'un objet intuitionné dans la sensibilité pure, ce que peut être un objet pur — qui aurait l'être de l'objet sans être un objet lui-même. Le problème du schématisme est bien le suivant : que pouvons-nous nous représenter objectivement dans le temps, sans qu'il y ait présence d'un objet ? Ce ne peut être une image, puisqu'elle suppose la présence d'un objet empirique qu'elle reproduit ; ce ne peut pas non plus être un concept — qui est une représentation vide. C'est une Ansicht, une vue préalable à l'image de l'objet. C'est ce que Kant appelle un schème — une détermination du temps mais non de son contenu : nous nous représentons quelque chose comme objectif sous forme de méthode de construction dans le temps, sans que nous ayons un étant; nous nous représentons ainsi la structure globale de l'objectivité sans la présence de l'objet. Il s'agit donc bien du centre de la transcendance : comment déterminer l'être de l'étant comme objet, sans avoir l'étant — l'objet ? L'être de l'étant objectif est déterminé comme schème et le schème apparaît comme le centre de la finitude et de la transcendance : il est l'étape décisive du fondement de la métaphysique générale (voir p. 159 sq.) — ou ontologie ou philosophie transcendantale. Il répond à la question de la transcendance et explique qu'il y ait une précompréhension de l'être de l'étant. L'objectivité est représentée avant la saisie de tout objet. C'est cette transcendance qui permet à l'homme de comprendre d'avance le lieu, l'horizon où

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

apparaîtra l'objet. Et c'est dans le schème que nous pouvons nous représenter la structure de l'objet a priori, avant toute sensation.

## LE PRINCIPE SUPRÊME

Ainsi, dans cette deuxième section de Kant et le problème de la métaphysique, Heidegger cherche le fondement de la transcendance à des niveaux de plus en plus profonds. Le point ultime sera atteint dans le paragraphe (p. 172 sq.) consacré au chapitre de la Critique de la raison pure intitulé : « Le principe suprême de tous les jugements synthétiques », un chapitre que Heidegger va analyser en montrant le lien entre la finitude — comme lieu de l'ontologie fondamentale — et la nécessité des intuitions, des catégories, de l'imagination et du schématisme (le principe suprême étant, nous le verrons, la notion d'expérience possible). Le fondement de la transcendance, qui avait été cherché dans la déduction transcendantale — c'est-à-dire dans l'activité a priori de l'esprit —, puis dans le schématisme — l'application de cette activité au temps grâce à l'imagination —, apparaîtra dans le principe suprême, qui correspond au moment le plus profond de cette recherche parce qu'il les réunit tous.

Ce principe suprême gravite donc autour de la notion d'expérience possible : « Tout objet est soumis aux conditions de l'unité synthétique du divers à l'intérieur d'une expérience possible » ; ou encore : « Les conditions de la possibilité de l'expérience sont aussi les conditions des objets de l'expérience. » Le niveau de la connaissance

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ontique est ainsi soumis à un niveau préalable : celui des conditions de possibilité de l'expérience — et de ses objets. A quelles conditions y a-t-il une expérience, une rencontre avec l'objet, avec un « quelque chose » ? C'est ce que Heidegger appelle l'ontologie. Il y est question de l'expérience possible — non de l'expérience réelle, de l'expérience des objets. Il s'agit de découvrir des lois qui définissent le lieu où toute rencontre avec un objet sera possible. Il n'y aura expérience, rencontre d'un « quelque chose » et d'une connaissance universelle, que si est préalablement défini un espace — celui des deux intuitions pures et des douze catégories — où soient données l'universalité et l'appréhension par l'esprit d'autre chose que lui. La révolution copernicienne consiste à affirmer qu'il faut déterminer le lieu de l'expérience possible avant de parler d'expérience réelle ; et les conditions de possibilité de l'expérience sont en même temps celles des objets de l'expérience. Heidegger y insiste (p. 176) : elles le sont en même temps ; c'est une sorte de point de jonction entre la connaissance ontique et la connaissance ontologique. Le moment où le sujet effectue la précompréhension de l'être est le moment de la transcendance : les objets de l'expérience apparaissent comme fondés dans la possibilité de l'expérience. La connaissance ontologique vient avant l'ontique, la saisie du réel ne commence pas par les objets de l'expérience, mais suppose un a priori : l'expérience possible.

Tel est donc le principe suprême. L'expérience réelle suppose d'abord la possibilité de l'expérience — le lieu de la transcendance, de la précompréhension de l'Etre qui dessine un espace d'accueil de l'étant : les intuitions et les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

catégories — et l'expérience possible elle-même n'est possible que parce qu'elle est soumise aux conditions de l'unité synthétique du divers, qui sont la synthèse de l'entendement et l'application de celle-ci aux intuitions pures — en d'autres termes l'imagination transcendantale. Ainsi la pensée n'est pas purement formelle : alors que la pensée formelle est tautologique, se concentrant sur le problème du rapport du prédicat au sujet, la connaissance, en revanche, s'intéresse à la relation du prédicat avec autre chose que lui, l'étant : comment l'étant peut-il entrer dans notre représentation pour devenir un prédicat de notre pensée ?

Heiddeger se contente, dans la deuxième section, de situer le lieu du problème. Rappelons qu'il faut distinguer différents niveaux de synthèse. Il y a le rapport des parties du temps au temps en totalité (synopsis) : c'est une synthèse déjà toute faite dans l'intuition. Il y a la synthèse catégoriale. Il y a le schème, synthèse de la catégorie et du temps. Il y a enfin l'unité de toutes les catégories : c'est l'unité originairement synthétique de l'aperception, c'est-à-dire le sujet transcendantal. Les catégories n'ont pas d'existence isolée et c'est le même sujet — le sujet transcendantal — qui effectue les synthèses catégoriales.

Quelles sont donc les conditions de possibilité de la transcendance ? Nous sommes renvoyés au schématisme, ce qui est plus l'indication d'un lieu, d'un fondement, puisqu'il se rencontre en lui au moins quatre activités synthétiques. C'est donc la tâche d'élucider les diverses activités synthétiques à l'œuvre dans le schématisme qui est renvoyée à la troisième section.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

***

La deuxième section se termine par un retour au thème de la finitude. La transcendance ne crée pas l'étant, le sujet ne se meut pas vers un autre chose qu'il créerait. Il peut simplement avoir une compréhension préalable de l'être de l'étant ; la seule chose qu'il puisse se représenter a priori est l'objet transcendantal = X, qu'il ne peut pas connaître, car cela signifierait qu'il se rapporterait à lui comme à un étant, alors qu'il n'est rien d'étant : l'objet transcendantal = X n'est que le système de tous les schèmes, il n'est pas un objet — empirique ou nouménal. Ainsi la structure de la finitude définit l'essence de la transcendance comme précompréhension de l'être de l'étant et non comme création de l'étant. C'est parce qu'il y a finitude qu'il y a transcendance : l'entendement divin, qui crée son objet en le pensant, n'a pas besoin de transcendance puisque son objet lui est immanent. Et c'est là que se situe le lien entre le schématisme — fondement de la transcendance — et la finitude : c'est parce qu'il y a une finitude qu'il y a transcendance et celle-ci n'a lieu que par le schématisme comme représentation de l'être de l'étant.

## VI

## L'IMAGINATION TRANSCENDANTALE

La troisième section

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

## L'IMAGINATION COMME SOURCE COMMUNE (§ 26-27)

La transcendance est un produit de l'imagination transcendantale — au niveau de la déduction transcendantale comme à celui du schématisme. S'il y a unité de la connaissance ontologique, il faut que l'imagination transcendantale soit au fondement. Le schématisme contient en effet, comme nous venons de le voir, quatre activités synthétiques — synopsis, catégorie, schème et sujet transcendantal ; si l'on doit les ramener toutes quatre à l'unité, il faut que cette unité soit faite par une faculté qui soit à la fois intelligible et sensible : la synopsis est sensible, la catégorie intelligible et le schème et le sujet transcendantal sont mixtes.

Cette imagination transcendantale, Kant la nomme faculté de l'âme — ce qui est normal puisque la métaphysique appartient à la nature de l'âme. Qu'est-ce donc que l'imagination ? Heidegger revient à l'Anthropologie, où Kant traite de l'imagination empirique (et non transcendantale), pour montrer que la description que Kant en donne trouve ses fondements dans l'imagination transcendantale (a fortiori). Le § 26 développe donc une comparaison entre la description de l'imagination de l'Anthropologie et celle de la Critique de la raison pure.

Dans l'Anthropologie et dans la Critique de la faculté de juger, l'imagination est définie comme la faculté d'intuitionner sans la présence d'objet. L'imagination est donc ici rapprochée de l'intuition et non de l'entendement : elle est la faculté de présentifier, de recevoir. Mais cette intuition est faite sans la présence d'objet, ce qui veut dire

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que cette vue a été formée par l'imagination elle-même. L'imagination est donc double : elle est à la fois réceptivité — intuition — et spontanéité, ce qui fait signe vers l'entendement : l'imagination reçoit, intuitionne, mais elle ne reçoit que ce qu'elle a elle-même produit. Elle est toutefois rangée du côté de la sensibilité dans la mesure où elle perçoit : ce qui est conscient dans le processus d'imagination, ce n'est pas l'aspect de production mais celui de réceptivité.

Dans les Réflexions, l'imagination est présentée comme une faculté d'associer, de lier, de comparer, et elle se rapproche de l'entendement.

L'imagination, selon l'Anthropologie, est reproductrice quand elle reproduit un objet déjà vu et productrice si elle produit l'image d'une chose qui n'a pas été perçue auparavant. Mais, même productrice, elle est encore différente de l'intuition intellectuelle, dans la mesure où elle peut seulement produire une représentation — un objet possible — et non créer un objet réel.

Dans la Critique de la raison pure (p. 130 sq.[6] l'imagination transcendantale est dite productrice mais pure : elle produit et se représente non pas l'image d'un objet, mais un schème, la condition de possibilité de l'objet. Ainsi, dans le schème de substance, ce que produit l'imagination, c'est la représentation de la présence permanente qui rendra possible le fait qu'un objet soit présent — en tant que condition de possibilité de toute présence possible. Kant s'interroge donc sur la présence plus profondément que ne l'avaient fait les philosophies précédentes : ce n'est pas parce qu'un objet est là que nous

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

avons la représentation d'un objet comme présent; c'est à l'inverse, parce que nous pouvons préalablement déterminer le temps, de façon à nous représenter ce qu'est la présence, que nous pouvons nous représenter un objet comme présent. L'expérience possible — la représentation de ce qu'est la dimension de la présence — précède l'objet présent réel ; encore une fois, la connaissance ontologique (l'être de l'étant comme présence : Kant ici n'innove pas) précède celle de l'étant. Il ne peut y avoir représentation que si la représentation de la présence est d'abord fondée.

L'imagination transcendantale a donc dans la Critique de la raison pure les mêmes caractéristiques que l'imagination d e l'Anthropologie : elle est le pouvoir d'intuitionner quelque chose qui a été produit par l'esprit — elle est à la fois sensibilité et entendement. Ce double caractère se retrouve aussi bien dans l'imagination transcendantale qu'empirique, l'imagination de la Critique étant pure, en tant que construction de l'objet sans l'objet.

Pourquoi, à présent, est-elle dite transcendantale? C'est ce qu'explique le § 27. Pour Heidegger est transcendantal ce qui rend possible la transcendance — le mouvement de l'homme vers l'être de l'étant. Pour Kant, est transcendantale toute faculté qui est fondement de la possibilité de l'expérience. Cela revient donc au même, dans la mesure où cette possibilité de l'expérience est précisément ce que Heidegger nomme transcendance. Et l'imagination transcendantale est une faculté fondamentale puisqu'elle rend possible l'unité de l'entendement et de l'intuition, unité nécessaire pour qu'il y ait représentation de l'objet transcendantal = X.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Heidegger cite alors un certain nombre de textes, où il est dit tantôt que l'imagination transcendantale est fondement (de l'expérience possible) et tantôt qu'il n'y a que deux facultés fondamentales : l'entendement et l'intuition. Ainsi, Kant écrit (p. 139 de la Critique de la raison pure) que l'imagination est un « pouvoir fondamental de l'âme humaine ». De même il apparaît (p. 105-129) qu'il y a trois éléments fondamentaux : l'intuition pure, la synthèse pure — l'imagination et le schème — et les concepts purs ; et trois éléments à nouveau dans le chapitre sur le principe suprême de tous les jugements synthétiques. Mais on trouve aussi (p. 77 ou 252) cette affirmation qu'il y a seulement deux facultés : l'entendement et l'intuition. Et si l'on considère la division qui est faite entre logique et esthétique, on constate que l'imagination est placée dans la logique.

La thèse de Heidegger est donc la suivante. L'imagination est la racine commune des deux souches. Et c'est la raison pour laquelle il peut y avoir trois éléments et deux facultés : l'imagination est la racine cachée dont deux souches — entendement et intuition — apparaissent.

Le fondement de la transcendance, dit Heidegger, « n'a pas le caractère d'une base de fait » ; il est caché : c'est une racine qui doit être non seulement un troisième terme, mais aussi ce qui rend possible les deux autres. La recherche du fondement se fait donc plus originelle lorsqu'elle ne se borne pas à remonter au schématisme comme lieu du fondement de la transcendance — des diverses synthèses —, mais qu'elle cherche à voir comment les divers éléments de notre connaissance sont fondés sur un seul.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« Ceci ne signifie rien de moins, écrit Heidegger, que réduire l'intuition et la pensée pures à l'imagination transcendantale. » Il ne s'agit pas en effet de dire que l'imagination transcendantale est une troisième faculté fondamentale, différente des deux autres ; il faut aller plus loin que le fondement établi — que ce qui apparaît comme fondement dans le texte kantien. Il s'agit de montrer comment trois peuvent être deux, parce qu'il y a un élément plus profond que les deux autres et qui en est la cause ; il faut montrer que l'imagination n'est pas un troisième élément, mais le centre créateur — l'activité inconsciente productrice — des deux autres. C'est là ce qu'a fait Fichte, mais dans un autre sens.

Heidegger envisage aussitôt une possible objection : ne va-t-on pas ainsi tout réduire à l'imaginaire ? La réponse sera que l'imagination transcendantale a pour fonction d'unifier les deux sources, donc de rendre possible l'expérience, c'est-à-dire l'accès au réel. Il s'agit, par suite, d'un fondement caché qui ne se révèle que dans la qualité (de même que chez Fichte, dans la Doctrine de la science, la conscience se révèle dans la scission du moi et du non-moi opérée par l'imagination). Il ne faut donc pas confondre l'imagination transcendantale avec l'imagination au sens commun du terme, qui est un manque par rapport à la perception — un manque d'existence. A l'inverse, il s'agit dans l'imagination transcendantale, non d'un manque par rapport à la perception, mais au contraire d'un supplément

— de quelque chose que l'empirique ne peut donner : le schème — et le mot imaginaire n'est aucunement

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dévalorisant.

L'imagination transcendantale, comme nous le voyons page 197, donne la précompréhension de l'Etre et rend ainsi possible toute différence entre la vérité ontique et l'apparence ontique — entre le réel et l'imaginaire empiriques. Pour distinguer le réel et l'imaginaire au niveau ontique, il faut avoir un critère implicite de l'Etre dans sa différence avec le non-être (cela vaut même pour Marx). Ainsi, pour Kant, une représentation n'est réelle que si son objet obéit à certaines règles — les schèmes — et, même si des milliers de personnes pensent voir des fantômes, ils ne sont pas réels. Pour distinguer la vérité — l'étant — de l'apparence ontique — l'image —, il faut une précompréhension de l'Etre fournie par l'imagination transcendantale qui nous donne le critère : l'objet transcendantal = X. L'imagination transcendantale, nous le voyons, n'est pas un manque par rapport au réel, mais un supplément, et ramener les deux souches à l'imagination ne revient pas à sombrer dans l'imaginaire.

Cela rejoint la problématique de Fichte, pour qui le fait de mettre au centre l'imagination productrice de l'objet n'empêche pas la connaissance d'être objective. On peut aussi songer à Maïmon qui voit déjà que l'on ne peut expliquer le fonctionnement de l'esprit qu'en faisant appel à une imagination transcendantale qui produit l'intuition et les catégories, mais aussi leur contenu. Maïmon, proche ici de Fichte, conclut néanmoins au scepticisme : si toute notre connaissance est le produit de l'imagination transcendantale, il n'y a pour lui pas de connaissance du

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

tout, sinon fantasmatique. Alors que Fichte s'attache à montrer à la fois que l'imagination transcendantale est bien la source par laquelle la conscience se produit comme séparation du sujet de l'objet, mais que la connaissance n'en est pas moins objective — l'objectivité étant, de façon kantienne, la Gesetzmässigkeit, la conformité à la loi —, Maïmon au contraire considère que nous n'avons affaire qu'à des fantasmes dont nous ne savons même pas comment ils nous viennent : il n'y a plus d'objectivité si la connaissance est produite par une faculté inconsciente.

C'est cette objection, avec la réponse de Fichte, que Heidegger a en vue dans la note de la page 196. Mais il n'a pas recours, comme Fichte, à l'assimilation kantienne de l'universalité à l'objectivité : pour Heidegger, la différence entre étant et non-étant ne peut être faite que sur la base d'une précompréhension de l'Etre et celle-ci n'est donnée que par l'imagination transcendantale. Ainsi, en tant que fondatrice de la différence entre être et néant, l'imagination n'est pas du côté du néant.

Heidegger poursuit — et nous sommes (p. 197) devant le point le plus difficile de la section : « Mais la connaissance ontologique, qui aura l'imagination transcendantale pour fondement essentiel, ne possède-t-elle pas, en tant qu'essentiellement finie, une non-vérité correspondante à sa vérité ? L'objection donc se précise. Elle consistait, dans un premier temps, à dire qu'il n'y a plus de connaissance objective dès lors que l'imagination transcendantale est au fondement; à quoi Heidegger répondait qu'au contraire elle est le critère de l'être — qu'elle nous le donne. Il s'agit à présent de cette idée que

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'imagination transcendantale est marque de la finitude, donc d'un manque, donc d'une négativité.

On dit souvent que ce qui fait l'objectivité dans le kantisme, c'est l'entendement en tant que spontané, en tant qu'il n'est pas lié à la finitude — qui vient de l'intuition ; la connaissance est donc possible parce qu'il y a application au produit de la finitude — l'intuition — d'une activité spontanée qui, elle, échappe à cette finitude. L'entendement, dans l'interprétation d'Alquié par exemple, est créateur et n'est limité que de façon contingente; la finitude est concentrée dans l'intuition. L'objectivité vient tout entière de l'entendement, tandis que l'erreur et l'apparence viennent de la finitude. L'objection serait alors que, si l'on met l'imagination à la racine de l'entendement aussi, l'ensemble sombre dans la finitude. Mais cette interprétation courante du kantisme (interprétation que semblent justifier certains textes de Kant où les catégories débordent dans leur signification leur champ d'application : l'entendement pourrait alors penser d'autres types d'objets que les phénomènes), Heidegger la refuse dès la première section, puisque l'entendement est pour lui intrinsèquement, structurellement fini : le fait qu'il soit une activité synthétique est nécessairement une marque de finitude — l'entendement divin est analytique : il tire tout de lui.

## INTERROCATIONS SUR LA FINITUDE

Heidegger doit s'expliquer ici sur la finitude de façon allusive car sa thèse n'est pas encore bien établie : il oscille entre les positions de Sein und Zeit et celles qui seront

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

développées dans Vom Wesen der Wahrheit. Dans la conception traditionnelle qu'en a la philosophie, la finitude est pensée comme un manque par rapport à l'Etre entendu comme étant absolu : on commence dans l'ontothéologie par définir l'Etre comme étant absolu — c'est par exemple le parfait chez Descartes — et la finitude est une négation-privation par rapport à cet absolu. Ainsi, chez Sartre, la finitude de l'homme, c'est le fait de ne pas pouvoir être à la fois en soi et pour soi, c'est-à-dire de ne pas pouvoir être l'absolu qu'il veut être — absolu qui n'existe que comme projet, comme valeur. Or si l'on comprend ainsi la finitude, l'objection qui se présente est la suivante : comment peut-on fonder la connaissance sur un manque (ce à quoi Sartre ne peut répondre faute d'une théorie de la connaissance) ? Comment peut-on la fonder sur ce qu'il y a de plus fini en l'homme — le rapport au temps de l'imagination transcendantale ? On ne peut fonder le rapport au réel — la connaissance — sur un manque. Heidegger cherche donc ici à dégager sa propre conception d'une finitude positive, qui ne soit pas manque mais qui conserve toutefois le caractère de la finitude, qui refuse donc toute pensée de l'étant comme absolu (voir l'article de Birault, « Heidegger et la pensée de la finitude », paru en 1960 dans le n° 52 de la Revue internationale de philosophie). La finitude ne doit pas être un manque, mais elle n'est pas non plus un retour à l'absolu. Telle est la difficulté.

La finitude va donc consister en ce qu'il n'y a pas de vérité absolue, d'éclairement total de l'Etre : la notion de l'Etre comme présence totale n'a plus de signification. La caractéristique de la finitude dans Vom Wesen des Wahrheit, c'est la vérité comme dévoilement, le fait que

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'Etre se manifeste comme présence de l'étant, mais que cette manifestation est corrélative d'un retrait. Une pensée de l'Etre comme présence totale — c'est le cas chez Hegel — n'est pas une pensée authentique de l'Etre. La finitude de l'Etre lui-même signifie qu'il ne peut se manifester qu'en se retirant : la manifestation de l'Etre comme présence a pour condition son retrait. Ce n'est donc pas un manque par rapport à une présentation totale puisqu'elle ne peut pas être — ce qui élimine une pensée hégélienne de l'Etre comme étant absolu.

La notion de finitude est également liée ici à celle d'absence de fondement. C'est dans Vom Wesen des Grundes qu'est présentée la notion de liberté comme fondement sans fond : il s'agit de la transcendance, de l'ouverture à l'Etre. C'est le fondement de toute saisie possible de l'étant, donc de toute question sur l'étant; et ce fondement est sans fond parce qu'à la question : pourquoi le Dasein est-il ce qu'il est, c'est-à-dire liberté ? il n'y a pas de réponse : c'est en effet la structure du Dasein qui est à l'origine, au fondement de cette question. De la même façon, il n'y a pas pour Kant de réponse à la question de savoir pourquoi l'esprit est constitué de telle façon avec telles facultés, dans la mesure où toute question — à commencer par celle du fondement — est posée par ce type d'esprit — qui a une catégorie de causalité : il ne peut donc se retourner sur lui. C'est exactement la même argumentation que nous retrouvons ici : la liberté est fondement sans fond, elle est le fondement de toute interrogation et n'a pas à être fondée.

Or la vérité comme dévoilement est également

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fondement sans fond. Pourquoi l'Etre se manifeste-t-il comme alêthéia ? C'est là une question qui ne reçoit pas de réponse, puisque c'est à partir de cette manifestation que l'on peut questionner. Ainsi les deux termes, le Dasein comme ouverture à l'Etre et l'Etre se manifestant comme non-voilé, sont les fonds ultimes qui se présentent comme sans fondement. Tout cela constitue donc une structure de finitude au sens où il n'y a plus de fondement absolu, et où se trouve éliminée la pensée ontothéologique de l'Etre comme étant absolu : il appartient à la manifestation de l'Etre d'apparaître sur fond de retrait. Et c'est en ce sens — non en celui d'un manque — qu'il y a finitude.

C'est ainsi que Heidegger peut dire que l'imagination transcendantale, en tant qu'elle est finie, possède « une non-vérité correspondante à sa vérité » : cela signifie que, dans la mesure où elle dévoile quelque chose — où elle comprend l'Etre —, elle suscite un voilement de l'Etre (notons que ce mouvement, c'est la dialectique transcendantale qui le manifeste dans le kantisme : par la même activité de transcendance que celle par laquelle le sujet crée les conditions de l'expérience possible et effectue la précompréhension de l'Etre, il va susciter une pensée fausse de l'Etre). En tant que finie, l'imagination transcendantale n'est pas fondement absolu et son ouverture à l'Etre a pour corrélat une non-vérité sans que cela doive être interprété en un sens négatif. Heidegger toutefois n'a pas encore ici le concept définitif de liberté et c'est ce qui explique le manque de clarté et l'ambiguïté du texte.

« Ce problème, loin d'être résolu, écrit Heidegger, n'est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

même pas posé parce que nous avons encore à conquérir le terrain qui permet sa position » (p. 197). Il n'y a donc pas de réponse. Heidegger se contente de dire qu'on ne peut pas encore, à ce niveau du texte, penser la finitude positive. Le problème est bien cerné : si la connaissance ontologique est finie, elle ne peut être absolue et à sa vérité, à sa saisie de l'Etre correspond une non-vérité, quelque chose qu'elle ne saisit pas. Cela, nous l'avons dit, ne doit pas être interprété comme un manque — car ce serait faire reposer le positif sur le négatif —, mais la façon de penser la finitude comme positive n'est pas encore possible, puisque le terrain qui permet même de poser la question nous manque. Ce terrain, c'est la définition de la vérité qui nous montre que l'Etre ne peut être dit ni fini ni infini aux deux sens classiques de l'absolu. Heidegger pense encore ici le conquérir par une analyse du Dasein : c'est par une analyse de la transcendance finie qu'il croit pouvoir trouver le terrain d'où penser la finitude comme fondatrice et positive. La solution sera en fait trouvée dans l'essence de l'Etre lui-même, non dans celle du Dasein : c'est ce qui apparaîtra dans Vom Wesen der Wahrheit.

Nous sommes donc ici devant un texte ambigu qui est purement programmatique. Le problème est posé d'une non-vérité qui correspond à la vérité et, même s'il y a erreur sur le lieu de la solution, son sens est indiqué : il s'agit de ne pas penser la non-vérité comme un manque. Heidegger reste ici influencé par Sein und Zeit : il semble que c'est en fonction de la constitution finie du Dasein que la manifestation — la précompréhension - de l'Etre apparaît comme non-voilement, apparaît sur fond de retrait. La solution viendra plus tard lorsque l'Etre lui-même

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

se manifestera comme alêthéia : c'est pour cela que le Dasein peut le comprendre. Mais nous restons pour le moment dans les ambiguïtés de Sein und Zeit et l'on ne voit pas encore très bien si la précompréhension de l'Etre qu'a le Dasein se fait en fonction de notre propre structure ou si c'est la vérité de l'Etre lui-même. La démonstration du fait que la compréhension ontologique du Dasein n'est pas une interprétation subjective mais la vérité même de l'Etre — sa manifestation — n'est pas encore construite et ne le sera que dans Vom Wesen der Wahrheit.

Le texte de la page 197 peut donc être interprété de deux façons. En fonction de ce qui suit : l'imagination transcendantale est fondatrice ; ce n'est pas un manque parce que la vérité de l'Etre est précisément cette finitude, cette alêthéia. Ou bien en fonction de Sein und Zeit, où nous partons au contraire d'une certaine négativité qui est dans l' « être-là », dans le Dasein, dans la mesure où il se présente deux possibilités, l'authenticité et l'inauthenticité : l e Dasein possède l'ouverture à l'Etre — vérité, Erschlossenheit — mais aussi la fermeture, l'inauthenticité. On trouve déjà dans Sein und Zeit le thème de l'absence du fondement absolu — on ne peut demander pourquoi le Dasein est ouverture à l'Etre et pourquoi l'Etre se manifeste dans cette ouverture : c'est un fait qui ne peut être déduit comme il l'est dans l'idéalisme allemand —, mais c'est au contraire la finitude du Dasein — fermeture et ouverture — qui rejaillit sur la vérité. C'est qu'il s'agissait dans Sein und Zeit de constituer une ontologie fondamentale, c'est-à-dire d'analyser le lieu d'où est possible la question de l'être de l'étant : le Dasein ; il s'agissait donc de faire une analyse existentiale, et celle-ci devait être suivie d'une ontologie

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

(Temps et Etre), Heidegger en est en fait resté à la première partie, parce qu'il continuait, dira-t-il, à penser dans le langage de la métaphysique.

Ce qui reste obscur dans Sein und Zeit, c'est la façon dont est pensée la négativité, cette possibilité d'être vérité et non-vérité, authenticité et inauthenticité. La finitude implique une non-vérité, mais le statut de ce « ne pas » reste obscur; si l'on pense cette négativité comme manque, il y a contresens ; mais, d'un autre côté, cette négativité n'est pas davantage explicitée. Elle le sera dans Qu'est-ce que la métaphysique?: cette négativité, ce « ne pas », c'est l a différence ontologique, la différence entre l'étant et l'Etre. Cette négativité, le fait que l'Etre n'est pas l'étant, va être incluse dans le dévoilement de l'Etre et ne sera plus pensée comme manque par rapport à une essence préexistante. Dans la mesure où l'Etre se manifeste comme présence dans l'être de l'étant, la différence ontologique subsiste : l'Etre n'est pas l'étant, n'est pas l'être de l'étant. Cette négativité va donc être pensée comme le « ne pas» de la différence ontologique et par suite comme constitutive de la manifestation de l'Etre. Alors sera exorcisée l'idée d'une négation, d'un manque qui serait dans le Dasein lui-même (à la différence de ce qu'on trouve chez Sartre pour qui la négativité a pour origine une négation dans le Dasein). Ce n'est qu'alors qu'on comprendra que la finitude soit fondatrice et productive.

Heidegger écrit (p. 198) : « Mais, comme l'imagination transcendantale n'est pas un pur imaginaire parce que, en tant que racine, elle est " formatrice ", on ne pourra pas davantage la penser à la façon d'une " puissance

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fondamentale " sise dans l'âme. » En d'autres termes, elle n'est pas à penser de façon empirique, comme propriété de l'étant particulier qu'est l'homme.

Le dilemme est en effet le suivant : ou bien l'on pense l'imagination transcendantale de façon métaphysique, comme constituant l'essence métaphysique de l'homme en tant que fini ; et l'objection est alors qu'elle ne peut pas être fondatrice, parce que la finitude est un manque (tant qu'il n'a pas été montré, avec Vom Wesen der Wahrheit, qu'elle est positive). Ou bien on la pense empiriquement comme une propriété positive de l'étant particulier qu'est l'homme ; il s'agit alors d'anthropologie — l'homme est un étant parmi d'autres —, l'imagination apparaît bien à la fois comme positive et finie, mais elle ne peut plus du tout expliquer la transcendance.

D'où la suite : « Une telle intention se prohibe elle-même car, finalement, le dévoilement de l'essence de la transcendance permet seul de décider en quel sens il est encore possible de parler d' " âme " et d' " esprit " et en quelle mesure ces concepts portent originellement sur l'essence ontologique et métaphysique de l'homme. » Les concepts d'âme et d'esprit sont en effet ambigus parce qu'anthropologiques. Il faut commencer par décrire l'homme comme Dasein, comme ouverture à l'Etre, pour se demander ensuite ce que peut signifier la pensée anthropologique de l'homme. Ce n'est qu'après avoir vu ce qu'il est ontologiquement qu'on pourra se demander ce que l'homme est comme étant. C'est bien ce que fait Kant en distinguant la Critique de la raison pure et l'Anthropologie — qui s'intéresse à la psychologie. L'homme est sujet

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

transcendantal — fondement de toute connaissance — et il est l'homme en tant qu'objet des sciences humaines. Il faut donc d'abord décrire l'essence ontologique de l'homme pour savoir après s'il relève de cette anthropologie d'âme ou d'esprit (notons que, chez Kant, le terme Gemüt vaut aussi bien pour le sujet transcendantal que pour l'homme empirique; il y a là une ambiguïté que Heidegger a déjà remarquée).

La fin du § 27 revient sur la thèse générale. Si l'imagination transcendantale est la condition de possibilité de l'unité de l'entendement et de l'intuition, il faut qu'elle participe de l'un et de l'autre (nous savons qu'elle avait la réceptivité et la spontanéité) et qu'elle en soit l'origine. Ce n'est qu'ainsi qu'elle peut justifier ces deux termes.

## IMAGINATION ET SENSIBILITÉ (§ 28)

Ce paragraphe s'attache à démontrer que l'espace et le temps sont produits par l'imagination — et ce afin de les y ramener. C'est déjà la thèse de Fichte. L'espace et le temps sont des représentations créées par le sujet, et ne résultent pas de l'affection par autre chose comme c'est le cas des intuitions empiriques. Il s'agit de représentations qui sont à la fois sensibles et produites par le sujet; il sera donc facile d'y retrouver la double structure de l'imagination. Par la suite, le § 29 s'efforcera de montrer, d'une part, que la spontanéité de l'entendement relève elle aussi de l'imagination transcendantale — thèse moins convaincante que celle qui concerne le schématisme — et que c'est, d'autre part, également le cas de la raison elle-même — la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

démonstration étant là encore très contestable.

Revenons au § 28. Heidegger commence par un rappel concernant l'expression : « représentations originelles ». Il ne s'agit pas de représentations innées : ce qui est originel est produit par l'esprit tandis que l'inné est présent dans l'esprit avant l'expérience. L'adjectif « originel » (rapproché ici de l'intuitus originarius) signifie que nous sommes devant quelque chose qui est produit sans modèle : l' « originel » est productif et non reproductif — comme l'est l'imagination transcendantale. Mais, en tant que représentations, les représentations originelles ne font surgir aucun étant.

L'alinéa 1 de la page 199 rappelle la thèse kantienne : l'intuition pure fait surgir la totalité du multiple qui est reçue en même temps. Le début du § 28 essaie donc de trouver la structure de l'imagination dans l'intuition pure : en tant qu'originaire, l'intuition produit — et non reproduit — la représentation du temps ; en tant qu'intuition, cette représentation est subie par l'esprit, qui est affecté par ce qu'il a produit — ce qui est la structure de l'imagination.

Les deux alinéas suivant (p. 200) essaient de rapprocher la synopsis de l'intuition de la synthèse de l'imagination. L'imagination n'est pas simplement une spontanéité qui se pose comme réceptivité, mais elle contient en elle-même la faculté de lier et de comparer : elle est le lieu de la synthèse. Nous avons des synthèses au niveau de l'entendement comme à celui de l'intuition — c'est la synopsis — et il s'agit pour Heidegger de montrer que ce sont là deux formes de la synthèse de l'imagination. Dans quelle mesure la synthèse de l'entendement — synthesis

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

intellectualis et celle de l'imagination — synthesis speciosa — sont-elles identiques ? C'est ce qui sera montré dans le chapitre suivant. Pour le moment, nous voyons ici l'identité de celles de l'intuition et de l'imagination : la synopsis de l'intuition va se ramener à une synthèse de l'imagination.

Pour comprendre qu'il y a une synopsis dans l'intuition, il faut voir que l'espace et le temps ne sont pas simplement les formes de l'intuition, mais aussi intuitions pures, intuitions formelles. Quelle est donc la différence ? Lorsqu'on envisage l'espace et le temps comme formes de l'intuition, on les pense par rapport à un contenu empirique : la forme est celle d'un contenu. Mais par ailleurs, en tant qu'intuitions pures, formelles — comme espace et temps des mathématiques —, on les considère comme des totalités contenant une diversité (non empirique) : les contenus de l'espace et du temps. Heidegger fait ici allusion aux arguments de l'Esthétique transcendantale où Kant montre que l'espace et le temps ne sont pas des concepts parce que leur totalité n'est pas une addition de parties : ce n'est pas en ajoutant des instants que l'on se représente le temps. Il s'agit de totalités données et les parties sont produites par limitation du tout. Le rapport tout-parties est non conceptuel, il n'est pas une synthèse (les parties du temps et de l'espace sont indistinctes), mais une synopsis (voir Critique de la raison pure, p. 105).

Heidegger va donc essayer de montrer que cette synopsis — cette vision des parties dans un tout qui préexiste — est un acte de l'imagination. Sa démonstration est très rapide. Cette synopsis ne peut, dit-il, être le fait de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'entendement — qui se contenterait d'additionner : elle doit être une vision d'un tout contenant des parties. Elle appartient donc à l'imagination en tant qu'elle est à l'origine de tout ce qui est synthétique. Heidegger fait ici référence à la Critique de la raison pure (p. 93), où Kant écrit : « La synthèse en général est (...) le simple effet de l'imagination. » Le terme « synthèse » doit donc ici valoir aussi bien pour la synopsis de l'intuition que pour la synthèse de l'entendement. Ainsi il y aurait une synthèse de l'imagination qui aurait deux variantes : la synopsis de l'intuition — la vision des parties dans le tout — et la synthèse de l'entendement — la constitution du tout à partir des parties.

L'interprétation de Heidegger est sans doute un peu hâtive. Kant dit explicitement dans la Critique de la raison pure (p. 105) que la synopsis du divers appartient à l'intuition, la synthèse de ce divers à l'imagination, et l'unité de la synthèse au concept. Il semble donc bien que la synopsis soit autre chose que la synthèse de l'imagination. Notons toutefois que ce texte sera supprimé dans la deuxième édition de la Critique de la raison pure et que la thèse de Heidegger s'étaiera un peu plus loin grâce à l'interprétation d'un texte extrêmement difficile de Kant, où celui-ci semble considérer que la synthèse de l'entendement et la synopsis de l'intuition sont superposables. Quoi qu'il en soit, l'interprétation de Heidegger conduit pour le moment à ce que nous avons indiqué : l'espace et le temps ont la structure de l'imagination — spontanéité et réceptivité ; ils ont un caractère « originairement synoptique » et ce n'est pas là le résultat d'une synthèse de l'entendement : la synopsis de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'intuition et la synthèse de l'entendement sont en fait deux formes d'une synthèse plus originaire de l'imagination.

Suit un deuxième groupe d'arguments : « Kant, écrit Heidegger (p. 200-201), remarque à un certain moment de manière directe et frappante que " l'espace et le temps sont dans l'intuition les formes pré-formantes ". » Ainsi l'espace et le temps sont, comme l'imagination, « pré-formants » : ce sont des formes produites par l'esprit, Heidegger fait par ailleurs référence à la définition de l'intuition pure comme ens imaginarium dans l'Amphibologie : l'espace et le temps ne sont pas des étants empiriques ; ce sont des représentations qui ne sont pas la reproduction de quelque chose — qui ne résultent pas de quelque chose —, mais sont imaginaires et produits par le sujet.

Heidegger essaie ensuite de préciser ce qui est intuitionné dans l'espace et le temps, pour tenter de ramener cet intuitionné à un acte de l'imagination. Il nie « la tendance qui dénie tout objet d'intuition à l'intuition pure (p. 202), la tendance à ne voir dans l'espace et le temps que la forme de l'intuition, ce qui élimine l'espace et le temps comme intuitions formelles — totalités précédant les parties. Il y a bien un intuitionné pur. Il ne faut pas se borner à dire que l'espace et le temps sont formes de l'intuition, mais voir ce qui est perçu dans le spatio-temporel pour le ramener à l'imagination. Heidegger admet évidemment que « nos rapports de connaissance avec les choses données, organisées spatio-temporellement, ne visent que ces choses seules » (p. 202) : l'espace et le temps ne nous font connaître qu'un contenu, que ce dont ils sont rapports. Mais la question doit être posée de savoir

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comment ils sont perçus à l'occasion de ce contenu.

La thèse de Kant, rappelons-le, est que l'espace et le temps ne sont jamais perçus purs : ce ne sont pas des représentations innées, nous ne les percevons qu'à l'occasion d'un contenu et l'espace mathématique n'est qu'une abstraction. L'espace et le temps ne font jamais l'objet d'une « intuition thématique » — pour reprendre un terme husserlien — c'est-à-dire d'une intuition dont l'objet serait dégagé isolément après une réduction phénoménologique : nous ne pouvons pas faire abstraction du contenu pour percevoir l'espace et le temps purs. Comment sont-ils donc intuitionnés ? Ils le sont, dit Heidegger (p. 202), « selon la modalité d'un apport originellement formateur » : cela signifie qu'ils sont intuitionnés comme à former, à créer. L'espace et le temps ne sont pas perçus par abstraction de la forme séparée du contenu — « thématiquement » : comme thème essentiel d'un complexe, que l'on tirerait par réduction; nous les percevons comme quelque chose à former, à ajouter : à chaque intuition empirique l'esprit ajoute quelque chose qui est sa forme. L'espace et le temps ne sont donc pas présents avant cet acte de formation ; nous l'avons dit, on ne peut les dégager par une réduction phénoménologique — qui supposerait qu'ils soient déjà là avant que le sujet ne perçoive ; si l'on fait abstraction du contenu, il ne reste rien. Ce qui est intuitionné n'est donc pas un résidu, mais ce qui est ajouté par l'esprit à chaque perception — selon la structure de l'imagination —, c'est la façon dont l'esprit perçoit ses propres actes formateurs. L'espace et le temps ne peuvent donc être perçus indépendamment de cette activité ; ils sont produits à l'occasion de chaque perception

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

— ce qui est strictement kantien : l'a priori n'est pas l'inné (qui est psychologique). Nous avons affaire ici à des actes d'imagination.

Heidegger peut donc conclure (p. 203) : « Ainsi donc l'interprétation originelle de l'intuition pure comme imagination pure fournit-elle la seule possibilité d'expliquer positivement ce qui est intuitionné dans l'intuition pure. » Il faut comprendre que l'intuition est imagination, parce que l'intuition pure ne peut être saisie isolément, ni être perception d'un objet. Or, comme il faut bien que quelque chose soit intuitionné et que cet intuitionné ne peut être ni quelque chose qui a été isolé par réduction ni un étant empirique, ce ne peut être que le propre de l'esprit.

Les alinéas 2 et 3 de la page 203 vont essayer de confirmer cette interprétation à partir de la situation de l'Esthétique transcendantale. Celle-ci, dit Heidegger, n'a pas de sens isolément, mais seulement dans son rapport avec le schématisme transcendantal. Kant s'efforce en effet, dans l'Esthétique transcendantale, de montrer que l'espace et le temps sont a priori et qu'ils ne sont pas des concepts. Mais on ne voit pas encore, à ce niveau, ce qui est intuitionné, ce qui est perçu dans l'espace et dans le temps ; il est donc encore possible de croire que l'on peut percevoir l'espace et le temps purs. Et c'est seulement dans l'Analytique — avec le schématisme — qu'apparaît la thèse selon laquelle ils ne sont jamais perçus thématiquement.

Pourquoi précisément à ce stade ? C'est que, à l'occasion de l'affection par l'intuition, l'esprit ajoute — produit — l'espace et le temps ; mais simultanément il produit une synthèse du schématisme, puisqu'il faut lier cette

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

perception à une autre thèse kantienne selon laquelle la conscience est synthèse : l'esprit ne prend conscience qu'en synthétisant et c'est en synthétisant qu'il ajoute la forme spatio-temporelle. Telle est donc la raison pour laquelle la question de l'intuitionné de l'espace et du temps ne peut être traitée que dans l'Analytique. L'Esthétique transcendantale distingue bien intuition pure et intuition empirique — ce qui donne l'impression que l'esprit est immédiatement conscient de ces intuitions —, mais ce n'est que dans l'Analytique transcendantale qu'est traité le problème de savoir comment l'espace et le temps sont perçus.

Soient donc deux intuitions empiriques ; la conscience commence quand ces deux intuitions sont liées par une synthèse. Or cette synthèse est un schème ; elle se fait donc dans le temps et elle suppose que l'on soit allé d'une intuition à l'autre en produisant l'intuition du temps. Ainsi ces deux intuitions sont liées de deux façons : d'une part par la production de l'espace et du temps qui va les relier- c'est la synopsis; d'autre part par la synthèse intellectuelle de l'entendement qui va les relier sous une catégorie. Et les deux choses vont se faire en même temps. Il faut donc que la synthèse et la synopsis soient parallèles. Ces deux intuitions empiriques ne vont être conscientes que synthétisées par un schème et elles ne vont appartenir au même espace et au même temps que par la synopsis qui va produire la forme réunissant les diversités en une totalité (notons que, bien sûr, ce ne sont pas l'intuition 1 et l'intuition 2 qui vont être reliées, mais le lieu et l'instant des intuitions 1 et 2 vont être pensés ensemble, représentés ensemble dans une totalité qui se produit à ce moment-là et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ne préexiste pas à cette production : la synopsis).

« Le caractère transcendantal de l'intuition transcendantale, écrit Heidegger (p. 203), se précise également par cette interprétation de l'intuition pure. » Il se précise que l'intuition est une transcendance, un mouvement du sujet vers l'être de l'étant. Ce fait — qui n'était pas clair dans l'Esthétique — ne se manifeste qu'avec le schématisme : on s'aperçoit alors que le sujet ne peut accéder à l'étant, en prendre conscience, qu'en le synthétisant et qui plus est, en le plaçant dans cette forme synoptique qui constitue son accès à l'étant. L'espace et le temps apparaissent comme production d'une forme synoptique qui, à chaque fois, réunit deux intuitions dans une même totalité et à cette liaison se superpose la liaison synthétique de l'entendement qui les pense à travers les catégories.

L'alinéa suivant évoque la tentative de l'école de Marburg de faire de l'espace et du temps des catégories. Cette interprétation est tout à fait dans la logique de cette lecture néokantienne qui fait du kantisme une épistémologie : l'espace et le temps sont des paramètres scientifiques et non l'espace et le temps perçus ; la Critique de la raison pure ne traite pas du rapport total de l'homme à l'étant, mais du seul rapport scientifique — et, de fait, l'espace et le temps scientifiques sont effectivement des concepts. L'école de Marburg, répétons-le, fait abstraction de l'espace et du temps perçus. Or cette interprétation, dit Heidegger, a un fondement légitime dans le fait que l'Esthétique transcendantale n'a pas de sens toute seule : on n'y voit pas ce qui est perçu dans l'intuition pure ni la façon

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dont cela a lieu ; la clé de l'Esthétique est dans l'Analytique. Mais on ne peut pas pour autant ramener l'espace et le temps à des catégories logiques : la synthèse de l'entendement et la synopsis de l'intuition sont différentes (nous l'avons vu : l'espace et le temps ne sont pas des concepts parce qu'ils ne sont pas produits synthétiquement par addition de parties).

Et pour démontrer que la synthèse et la synopsis sont différentes, Heidegger fait référence à un texte extrêmement difficile de la Critique de la raison pure, où Kant distingue la forme de l'intuition et l'intuition formelle. Cela ne s'explique, dit Heidegger, que si l'on distingue la synopsis de l'intuition de la synthèse de l'entendement et si l'on admet que synopsis et synthèse se ramènent à une synthèse plus originelle : celle de l'imagination.

En quoi consiste donc cette distinction entre forme de l'intuition et intuition formelle ? Kant écrit (Critique de la raison pure, p. 138) : « L'espace représenté comme objet (ainsi que c'est réellement nécessaire dans la géométrie) contient plus qu'une simple forme de l'intuition. » La forme de l'intuition est ce qui nous donne le divers — les lieux et les instants comme formes diverses des intuitions diverses : à chaque intuition — à chaque affection — nous ajoutons son cadre, sa forme spatio-temporelle; chaque objet est perçu dans un lieu et dans un instant, il reçoit la forme du lieu et la forme de l'instant; et cela produit le divers. L'intuition formelle, quant à elle, est la totalité qui contient ce divers ; et c'est ainsi que nous passons de l'espace perçu à l'espace mathématique.

Or comment faut-il penser ce rapport entre ces totalités

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

— l'espace et le temps comme milieux homogènes infinis — et l'espace et le temps comme divers pur que représentent les lieux et les instants ? D'où vient l'unité de ce divers ? D'où vient que tous les lieux, en tant que formes diverses des intuitions diverses, sont pensés dans un même espace et que tous les moments (en tant que formes des contenus divers) sont pensés dans un même temps ? Kant écrit : « Cette unité, si, dans l'Esthétique, je ne l'ai attribuée qu'à la seule sensibilité, c'est uniquement pour faire remarquer qu'elle précède tout concept, bien qu'elle suppose une synthèse qui n'appartient pas aux sens, mais qui rend tout d'abord possibles tous les concepts d'espace et de temps. Car, puisque par cette synthèse (alors que l'entendement détermine la sensibilité) l'espace et le temps sont tout d'abord donnés en qualité d'intuitions, l'unité de cette intuition a priori appartient à l'espace et au temps et non au concept de l'entendement. »

On a l'impression de se trouver ici devant une série de contradictions, Kant dit que l'espace et le temps comme totalités sont antérieurs à toute pensée conceptuelle de l'espace et du temps : nous les percevons comme totalités avant que se constituent les concepts mathématiques d'espace et de temps. Et pourtant cette unité suppose une synthèse qui n'appartient pas aux sens. On peut alors penser que cette synthèse, par laquelle le divers pur — les lieux et les moments — est rassemblé en totalité, est faite par l'entendement, et ce d'autant plus que la parenthèse précise : « L'entendement détermine la sensibilité. » Mais la suite de la phrase dit très exactement le contraire : « L'unité de cette intuition a priori appartient à l'espace et au temps et non au concept de l'entendement. »

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Pour trouver une cohérence à ce texte, il faut en fait partir de la conclusion et voir ce que Kant veut montrer : que l'unité de la représentation n'appartient pas à l'entendement, que l'espace et le temps comme totalités ne sont pas produits par l'entendement additionnant des parties, que cette totalité contenant une diversité appartient originairement à l'espace et au temps et n'est pas produite par l'entendement. Kant dit d'un autre côté que, dans l'Esthétique, il a attribué cette unité à la sensibilité mais qu'elle ne lui appartient pas. Ce dont il est en fait question ici, avec cette synthèse qui n'appartient pas à la sensibilité mais rend possibles toutes les représentations de l'espace et du temps, c'est du statut de la synopsis, c'est-à-dire de la façon dont l'espace et le temps sont représentés, pensés ensemble dans une totalité. Et il est clair que cette synopsis n'est pas une synthèse — une addition de parties — de l'entendement. Mais il était dit, dans le texte de la page 105 (supprimé dans la deuxième édition) auquel nous avons déjà fait allusion, que cette synopsis appartenait à la sensibilité, ce qui est ici contredit. Il ne reste donc que la solution de Heidegger : cette synopsis appartient à l'imagination. Quant à la parenthèse, il faut l'expliquer de la façon suivante : c'est que cette synthèse qui n'appartient ni à l'entendement ni à la sensibilité se produit au moment où l'entendement détermine la sensibilité (le « alors que » signifiant « en même temps que » et non « parce que ») : en même temps que l'entendement détermine la sensibilité — relie les deux intuitions — se produit la synopsis, de telle sorte que ces deux intuitions vont être pensées dans le même temps et le même espace.

Il faut donc distinguer trois niveaux : celui de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sensibilité — des intuitions ; celui de la synopsis qui les relie — l'espace et le temps ; enfin, et simultanément, celui de l'entendement qui relie espace et temps — c'est le schème.

Ce qui reste mystérieux, c'est le statut de cette synopsis, dont il n'est dit nulle part qu'elle appartient à l'imagination transcendantale, mais dont il est précisé dans cette note qu'elle n'est le fait ni de l'entendement ni de la sensibilité. D'où la thèse de Heidegger — qui fait abstraction du texte de la page 105 supprimé dans la deuxième édition — que la synopsis est le fait de l'imagination transcendantale.

Il demeure toutefois une difficulté : c'est que l'on passe de la synopsis à la synthèse après qu'il a été dit qu'il s'agit de deux choses totalement différentes, bien que cela se produise en même temps — ce qui reste un peu obscur. La synopsis va être nécessairement conforme à la synthèse. Il faut en effet qu'il en soit ainsi pour qu'il y ait schématisme, le schème étant une liaison à la fois conceptuelle et temporelle : ainsi, dans la causalité, nous lions deux moments du temps comme se succédant et comme cause l'un de l'autre. Il faut donc bien que synopsis et synthèse se réunissent : en d'autres termes, que la liaison qu'effectue la synopsis entre deux parties du temps soit homogène à la liaison qu'effectue l'entendement entre deux éléments. D'où la question : comment la synopsis, qui est quelque chose de tout différent de la synthèse, va-t-elle être homogène à une synthèse qui, de son côté, réunit deux choses en additionnant des parties ? C'est le problème même du schématisme : comment peut-il y avoir homogénéité entre temps et concept, comment une liaison temporelle peut-elle

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

être en même temps conceptuelle ? Et il faut bien pourtant que la synopsis — la liaison du divers pur — soit subsumée sous la synthèse de l'entendement. Car si la synopsis et la synthèse étaient hétérogènes, nous nous trouverions devant deux types de liaisons qui ne coïncideraient jamais : la façon de percevoir l'espace et le temps serait différente de la façon de penser; la science serait impossible, la logique ne s'appliquant jamais au réel perçu.

La solution de Heidegger consiste donc à poser que synopsis et synthèse sont homogènes parce qu'elles ne sont que deux variétés d'une même synthèse originaire de l'imagination : c'est la thèse de la racine commune. On sort alors de cette inextricable difficulté. L'espace et le temps comme totalités de diversités sont perçus par une synopsis qui perçoit les parties dans le tout. Cette synopsis n'est pas produite par la sensibilité — comme en témoigne la note de la page 138 de la Critique de la raison pure — ni par l'entendement, mais elle a lieu en même temps que la synthèse de l'entendement et elle lui est homogène : elle peut être subsumée sous la synthèse de l'entendement et la liaison entre deux moments du temps pourra être aussi une liaison conceptuelle.

Les difficultés se ramènent donc à deux et reçoivent chacune une solution. Qui effectue la synopsis ? C'est l'imagination, dira Heidegger. Comment cette synopsis est-elle subsumée sous la synthèse de l'entendement si nous avons affaire à deux facultés radicalement différentes ? La réponse est celle de la racine commune.

Et si nous rassemblons tous les résultats obtenus, nous pouvons poser que l'imagination produit l'espace et le temps

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de deux façons. Tout d'abord comme divers pur — ce sont les moments et les lieux —, comme formes de l'intuition : à chaque choc d'un contenu l'imagination ajoute la forme spatio-temporelle par un acte formateur. Elle les produit également en tant qu'intuitions formelles, en tant que totalités précédant le divers pur — les moments et les lieux, les formes de l'intuition —, puisque c'est elle qui effectue cette synopsis, en d'autres termes qui place ce divers, sans synthèse de l'entendement, dans une totalité.

## IMAGINATION, ENTENDEMENT, RAISON (§ 29)

Cette tentative de ramener l'espace et le temps à l'imagination (ce qu'avaient déjà fait les postkantiens) n'a rien d'invraisemblable. Elle constitue une solution élégante et plausible à une vraie difficulté — qui consiste, nous l'avons vu, en ce que la synopsis n'est attribuée ni à la sensibilité ni à l'entendement — et les textes de Kant ne sont pas forcés.

En revanche, le § 29 (p. 204 sq.) est nettement moins convaincant. Il se divise en deux parties. Il y est d'abord question de l'entendement puis, à partir de la page 209, de la raison. Heidegger va s'efforcer de montrer que l'imagination transcendantale est à la source de ces deux facultés.

La première partie est construite à la façon d'une dissertation. Heidegger commence par présenter des objections contre la thèse qui va être démontrée. Il semble absurde, dit-il, de vouloir fonder l'entendement dans l'imagination, puisque l'imagination est une faculté sensible.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Il se présente en effet deux obstacles : on ne voit pas comment une faculté inférieure pourrait en fonder une supérieure, ni comment une faculté sensible pourrait en fonder une non sensible.

La réponse à la première objection apparaît dans le troisième alinéa de la page 204. Il n'y a pas lieu d'établir ici une distinction entre inférieur et supérieur, dans la mesure où ce dont il est question n'est pas empirique. Ce qui fait en effet, pour Kant, l'infériorité de la sensibilité, c'est la réceptivité comme marque de la finitude, le fait que nous devions être affectés : ce qui est proprement inférieur dans la sensibilité, c'est seulement qu'elle est le lieu de l'intuition empirique, c'est-à-dire le lieu où nous sommes affectés de l'extérieur. Et ce qui est inférieur dans la réceptivité, c'est seulement l'intuition empirique, le fait que nous soyons affectés par des objets extérieurs. Mais cela « n'appartient pas à l'essence de la sensibilité », comme Heidegger le rappelle page 204. En effet, nous avons vu plus haut que les notions de finitude et de sensibilité sont définies de façon non empirique, comme réceptivité et non comme affection par les sens : et c'est pourquoi il y a une réceptivité pure. Ce n'est donc pas parce que nous avons des sens qu'il y a sensibilité, mais c'est parce que la finitude se définit par la réceptivité que les objets extérieurs pourront nous affecter — d'où la possibilité d'une sensibilité pure. Ainsi, la sensibilité en tant que telle — comme pure — n'est pas inférieure, et par suite l'imagination transcendantale ne l'est pas davantage, bien qu'elle soit liée, comme réceptivité a priori, à la sensibilité.

Heidegger en vient ensuite, dans le deuxième alinéa de la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

page 205, à la deuxième objection : comment dériver l'entendement d'une faculté sensible? La solution va résider dans le fait que « la pensée et l'intuition, quoique distinctes, ne sont point séparées l'une de l'autre comme deux choses de nature absolument différente ». La sensibilité et l'entendement appartiennent au genre commun de la représentation. Par suite, en remontant au fondement de la représentation en général, on doit pouvoir aboutir à une source commune de la sensibilité et de l'entendement. Tel est donc le sens général de l'argumentation : il ne s'agit pas de déduire l'entendement de la sensibilité, mais de remonter à la racine commune de deux formes de représentation.

C'est à la fin de la page 205 qu'intervient l'argument essentiel : l'ordination de l'entendement à l'intuition laisse soupçonner une source commune. Le terme « ordination » n'est pas pris au hasard : il y a un ordre des concepts et un ordre temporel; or ces deux ordres coïncident dans le schématisme (où, par exemple, une liaison temporelle est pensée comme une liaison logique). Heidegger écrit : « Cette ordination est l'être même de l'entendement. C'est dans la synthèse pure de l'imagination que cet " être " est ce qu'il est et à la façon dont il l'est. » L'entendement ne se réalise donc vraiment que dans l'imagination pure, que dans le schème où il s'ordonne à l'intuition, où il adopte l'ordre du temps sans se renier comme ordre du concept. Ce n'est que dans l'imagination pure qu'il « est ce qu'il est », en d'autres termes qu'il est conscient, puisque la catégorie en tant que telle — dans l'entendement pur — se situe au niveau transcendantal qui n'est pas conscient (la conscience, rappelons-le, est le sens interne : nous ne

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

pouvons prendre conscience de nos facultés que dans le temps, et les catégories sont des conditions de possibilité de la synthèse, mais non des faits de conscience).

Apparaît alors, avec la dernière phrase de la page 205, une nouvelle objection. Même si l'on pose que l'entendement et l'intuition doivent se réunir et posséder une affinité dans le schème, il reste que l'entendement a une nature propre en tant que structure transcendantale. Il est vrai qu'on ne prend conscience de cette structure de l'entendement que dans l'imagination, mais elle ne s'identifie pas pour autant au lieu où l'on en prend conscience. L'entendement est condition de possibilité de la conscience, il est transcendantal, logique pure, structure non consciente — c'est le niveau de la « langue » ; il n'est pas le lieu où l'on prend conscience du logique, il n'est pas le schème.

Cette objection — celle d'un kantien orthodoxe —, Heidegger l'a vue et il essaie de la réfuter (p. 206). Il s'efforce de montrer que le primat, chez Kant, de la logique n'est qu'apparent. Il est vrai, admet Heidegger, que « Kant emprunte toujours à la logique le point de départ des problèmes qu'il pose », mais c'est pour chercher les conditions de possibilité de la logique elle-même : Kant ne déduit pas les catégories de la table des jugements, mais remonte de la table des jugements à celle des catégories comme leur condition de possibilité. La démarche kantienne ne consiste donc pas à en rester à la logique pure pour l'opposer à la sensibilité — puisqu'il remonte à ses conditions de possibilité — et l'opposition entre logique et sensibilité n'est donc pas aussi tranchée que dans la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

philosophie classique, où la logique n'est conçue que comme formelle. Kant substitue à la logique formelle la logique transcendantale qui consiste, non à traiter des combinaisons de concepts, mais à remonter à l'origine des concepts — à poser le problème de la Begriffsbildung (formation des concepts) ; et chaque fois qu'est abordé ce problème, qui est celui de la logique transcendantale, nous remontons à l'imagination transcendantale, puisque c'est par synthèse que nous produisons ces concepts et qu'il n'y a de synthèse que par la synopsis et par le schème.

En ce sens, la réponse de Heidegger est cohérente, mais elle reste quelque peu extérieure au véritable problème. Heidegger s'attaque en fait à l'objection suivante : le logique et le sensible sont deux domaines séparés ; Kant part du logique et l'on ne peut jeter de pont entre l'un et l'autre. A quoi Heidegger répond, ainsi que nous venons de le voir, que Kant part bien de la logique formelle, mais pour la fonder sur le transcendantal où nous retrouvons les synthèses de l'imagination : dès que l'on ne se borne pas à lier des concepts, comme dans la logique formelle, on remonte à la synthèse qui les produit — c'est la logique transcendantale — et ainsi à l'unité originairement synthètique de l'aperception qui, nous le verrons par la suite, conditionne pour Heidegger un besoin de l'imagination.

Mais l'objection d'un kantien orthodoxe serait quelque peu différente : elle consisterait à distinguer le plan de la structure transcendantale et le plan de la conscience de cette structure, qui sont ici confondus. Tout le nerf de l'argumentation de Heidegger va consister en effet à dire

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que le moi ne se saisit lui-même et ne saisit son objet qu'au niveau du schématisme — dans le sens interne — et que par suite le transcendantal est lié au temps. En cela Heidegger met donc l'essence du moi, de la subjectivité, dans la conscience de cette subjectivité. De la même façon, dans la raison pratique, il met la personnalité morale, le moi pratique, au niveau du respect — de la conscience de la loi morale — et non à celui de la loi elle-même. Ainsi l'essence du moi pratique devient la conscience du moi pratique.

Ce qui indigne Cassirer, et à juste titre : la personnalité morale est au niveau de la loi morale et non à celui de la conscience que nous en avons. Et, de même, le sujet transcendantal est au niveau du transcendantal et non à celui de la conscience que nous avons de cette structure transcendantale (dans le schématisme). Dans un cas comme dans l'autre, il faut distinguer entre le plan de la structure et celui de la conscience, alors que Heidegger place ici l'essence de la subjectivité au niveau de la conscience.

Il faut toutefois préciser que le vocabulaire kantien peut conduire à une telle lecture : il appelle en effet le sujet transcendantal aperception ou conscience pure alors qu'il ne peut être conscience. L'aperception transcendantale — ou conscience transcendantale — n'est pas consciente et elle ne le devient que lorsqu'elle rencontre le temps dans le schématisme. L'ambiguïté du kantisme vient précisément de ce qu'il est conduit à dépasser une philosophie de la conscience, puisqu'il cherche les conditions de la conscience dans un au-delà de la conscience — comme le

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fera Fichte : la subjectivité n'est pas définie de façon classique par la conscience ; la position kantienne est plus moderne. Mais en même temps Kant recule devant la conclusion qui se présente, par crainte de faire ce que Fichte a fait. Ce sont bien en effet deux possibilités qui s'offrent : ou bien chercher, comme Fichte, l'essence de la subjectivité au-delà de la conscience ; ou bien, comme Heidegger, poser l'essence de la subjectivité dans la conscience, et le sujet est alors là où l'entendement prend conscience de lui-même — c'est-à-dire dans le schème — et non là où il est une structure inconsciente (de la même façon, nous l'avons dit, que, dans l'interprétation de Heidegger, le sujet pratique sera là où il prend conscience de la loi morale — dans le respect — et non dans le moi nouménal).

C'est page 207 que Heidegger annonce sa démonstration. Il faut essayer de cerner au plus près l'essence de l'entendement à partir de sa description initiale dans la logique formelle — la plus externe — et remonter à son essence la plus intime : l'imagination transcendantale. L'entendement apparaît chez Kant à trois niveaux. Comme faculté de juger — comme table des jugements : c'est la façon dont il est pensé par la logique formelle. Comme faculté des règles : c'est le niveau des catégories qui permettent les jugements. L'entendement apparaît enfin comme aperception pure : il est l'unité de toutes les catégories, le sujet transcendantal. C'est à partir de ce dernier niveau que va s'effectuer la démonstration de Heidegger, en posant qu'il est lié à l'imagination transcendantale.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

« La représentation de cette unité toujours présente, écrit Heidegger, comme identité de l'ensemble des règles de l'affinité est le caractère fondamental de l'acte d'objectivation. » Ce qui est désigné par la « représentation de cette unité » est le sujet transcendantal, en tant qu'il est en même temps l'unité des catégories et le moi. Quant aux « règles de l'affinité », il s'agit des catégories, que Kant nomme ainsi car elles sont des affinités entre des termes isolés — des synthèses : les règles sont réunies dans le sujet transcendantal. Enfin c'est « le caractère fondamental de l'acte d'ob-jectivation » puisque c'est par là qu'est constitué l'objet. A l'objet appartiennent en effet toutes les catégories — il a une qualité, une relation, une quantité, etc. : l'objet transcendantal = X est la somme de toutes les catégories.

Cette unité du sujet transcendantal est donc transférée dans l'objet transcendantal. D'où la suite : « Pareille orientation de soi, qui s'accomplit sous forme de représentation, emporte en quelque sorte le soi dans cette orientation. » Les structures qui définissent le sujet transcendantal comme unité des catégories constituent l'objet transcendantal = X : les structures du moi vont dont être orientées vers l'extérieur et se retrouver comme représentations, c'est-à-dire comme structures de l'objet. En d'autres termes, l'objet transcendantal = X est le reflet des catégories. Cette orientation de soi va emporter la conscience de soi : en même temps que nous avons conscience de l'objet comme objectivité — c'est-à-dire comme relevant des catégories —, nous sommes conscients de nous-mêmes. Cela « rend manifeste le " moi " de ce " soi ". » Le soi — qui est le sujet transcendantal

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme structure non consciente — devient un moi parce qu'il devient conscient de lui-même en pensant un objet : la conscience de la représentation est produite en même temps que la représentation de l'objet ; il n'y a pas de cogito isolé — ce qui constitue une thèse kantienne classique.

La suite, en revanche, montre un glissement. « Il ne s'agit pas ici, dit Heidegger, d'un acte accessoire du savoir, prenant la pensée pour objet. » Il ne s'agit donc pas d'un acte de réflexion qui s'ajouterait, le moi ayant conscience de l'objet puis réfléchissant sur ce qu'il vient de faire et ayant alors conscience de soi — comme c'est le cas chez Husserl où l'on trouve une conscience thétique et une conscience non thétique, réflexive, qui s'y ajoute. C'est en fait immédiatement que la conscience de soi est conscience d'objet : la synthèse est conscience. La conscience de soi n'est donc pas une pensée de la pensée qui serait contingente parce que, réciproquement, il n'y a pas de conscience d'objet sans conscience de soi. Mais à la suite de cette analyse — conforme à la description kantienne — surgit le glissement qui va permettre la démonstration : Heidegger en déduit que le moi n'est lui-même que dans le « je pense », que le sujet transcendantal n'est réel que dans cette conscience de soi ; le moi, par essence, est une activité synthétique et il est conscience.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Nous sommes ici face au point obscur du kantisme. On peut estimer, à la différence de ce que pense Heidegger, que le moi en tant que conscience découle du moi en tant qu'activité synthétique, et que la conscience n'est qu'un effet de cette activité. Dans cette interprétation, le moi comme structure synthétique ne se situe pas au niveau de la conscience et de l'imagination transcendantale. Pour Heidegger au contraire, l'essence de l'entendement « réside dans la " conscience de soi " pure » (p. 208) et non dans une structure en deçà de la conscience.

La suite immédiate du texte (p. 208) peut apparaître quelque peu déroutante. Heidegger écrit : « Cet " être-conscient " du soi ne peut être explicité qu'à partir de l'être du soi ; on ne peut expliciter l'être par la conscience, à plus forte raison celle-ci ne saurait-elle rendre celui-là superflu. » Il est ici question non de l'être du phénomène, mais de celui du sujet transcendantal. Et de fait, Kant ne l'explique pas par la conscience, mais par sa nature qui est d'être activité synthétique : son être est l'acte ; le moi, originairement, est acte et non conscience de soi, conscience humaine. Mais la présence de cette explication peut sembler paradoxale, dans une argumentation qui donne l'impression d'aller dans le sens inverse, puisqu'elle pose que le moi est conscience de soi.

C'est en réalité que la thèse de Heidegger est ici celle de l'identité des deux moments. Le moi dans son être est bien activité synthétique, mais dans son essence il est aussi conscience de soi. Il n'y a pas, bien sûr, un primat de la conscience de soi sur l'activité — ce serait tout à fait contraire au kantisme —, mais Heidegger soutient qu'il n'y

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

a pas non plus de primat du sujet transcendantal comme structure synthétique sur le sujet transcendantal comme conscience : les deux moments appartiennent à l'essence de l'entendement comme aperception. Dans cette interprétation, l'entendement va donc être évidemment lié à l'imagination, puisque la conscience de soi se trouve liée à la conscience d'objet, c'est-à-dire au schématisme. Et l'entendement pur — les catégories décrites indépendamment des schèmes, donc de leur mise en œuvre dans le temps — devient alors une simple structure logique, mais non réelle.

« Le " je pense " est toujours un " je pense la substance " ou " je pense la causalité ", etc. (p. 208). Le « je pense » est lié à une conscience de schème, c'est-à-dire à la conscience de l'objectivité de l'objet. C'est donc au niveau des schèmes que se réalisent les catégories et que se produit la conscience de la possibilité de l'objet en même temps que la conscience de soi.

« L'entendement pur est dès lors une pré-formation représentative par elle-même de l'horizon d'unité, une spontanéité représentative et formatrice qui s'accomplit dans le " schématisme transcendantal ". » L'entendement pur — défini comme activité synthétique + conscience — s'accomplit dans le schématisme. C'est donc une spontanéité à la fois formatrice et représentative, en tant qu'il se représente lui-même ce contenu qu'il a posé. Et nous retrouvons ici la double structure de l'imagination : de même que l'intuition, l'entendement n'existe qu'au niveau de l'imagination transcendantale et du schématisme. Telle est donc la démonstration, laquelle, répétons-le, n'est possible

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que parce que Heidegger situe l'entendement au niveau du « je pense » de la conscience de soi.

L'alinéa suivant présente une objection — qu'il existe des textes de Kant où il est dit que l'entendement se situe au-dessus du schématisme, qu'il « emploie » les schèmes produits par l'imagination — et sa réponse : l'entendement ne se représente que dans le schématisme ; aussi « cet acte, apparemment indépendant » — le fait d'employer des schèmes produits par une autre instance, l'imagination — est-il en fait une « représentation spontanément formatrice », un acte de l'imagination transcendantale et en même temps le lieu où l'entendement se représente lui-même.

L'acte de penser (p. 209, alinéa 1) ne va plus être défini comme jugement, mais comme le fait de projeter un contenu et d'être affecté par ce contenu — selon la structure de l'imagination. Et ce contenu, c'est l'unité de l'objet qui est reçue par l'entendement en tant qu'il est unité du sujet. Nous sommes là devant un double mouvement qui constitue une des difficultés du kantisme. L'unité du sujet est extériorisée dans l'objet transcendantal = X ; mais en prenant conscience de l'objet en tant qu'unité, l'entendement perçoit sa propre unité : c'est le même moi qui pense telle ou telle unité objective. Il y a donc position d'un contenu — l'unité de l'objet — et réception de ce contenu sous forme d'unité du moi : le moi a conscience de soi comme identité, donc comme unité. Et c'est ce double mouvement que Heidegger rapproche de la structure de l'imagination.

C'est ce qui permet de comprendre les dernières phrases

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de l'alinéa précédent : « Cela est d'autant plus vrai que cette orientation vers... elle-même représentative, ne vise pas thématiquement l'unité mais, comme nous l'avons montré plusieurs fois, se pro-pose son représenté de manière non thématique. » Cette orientation vers l'objet ne cherche pas explicitement à prendre comme objet l'unité du moi. Mais cette représentation « moi = moi va surgir de manière non thématique : toute conscience d'objet est accompagnée de la conscience de l'unité du moi. Nous constatons donc qu'en constituant l'objet et ainsi le sujet, l'entendement obéit à la démarche de l'imagination transcendantale : il produit un contenu — ses propres structures dans l'unité de l'objet — et il est affecté, il reçoit ce contenu sous forme de représentation de sa propre unité — c'est le « je pense, je suis » — (notons cependant que toute cette argumentation s'effondre si l'on fait de la conscience un produit de l'activité synthétique inconsciente).

A ce stade de sa démarche, Heidegger va à présent tenter de montrer que le caractère de l'imagination se trouve dans la raison elle-même. « Le caractère imaginatif de la pensée pure, écrit-il, devient encore plus apparent si nous essayons, à partir de la définition essentielle de l'entendement déjà obtenue, de préciser davantage l'essence de la conscience pure de soi afin de la saisir comme raison. » L'imagination transcendantale, pour être la racine commune de toute la subjectivité, doit être à la fois source de l'intuition (ce qui constitue une thèse facilement admissible), source de l'entendement (ce qui est plus difficile) et source de la raison : on aboutit alors à une thèse quasi insoutenable, dans la mesure où la raison n'a aucunement affaire à la réceptivité ou à l'intuition, de telle

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

sorte que l'on voit mal comment y retrouver un vestige de l'imagination qui est une faculté sensible liée à l'intuition.

Nous sommes en fait ici devant un artifice qui s'enracine dans un point obscur du kantisme — comme de toute philosophie hormis celle de Hegel : celui du lieu de son propre discours. Il est en effet difficile de savoir quelle est l'instance qui écrit la Critique de la raison pure. S'agit-il de l'entendement, de la raison ou d'une faculté nouvelle, la réflexion ? C'est finalement le nom que Kant donne au lieu à partir duquel on prend conscience de l'entendement lui-même, pris comme objet thématique et non plus comme ce qui donne sens à tout; et cette réflexion est attribuée à l'entendement.

Or ce qui n'est pas clair — il y a encore des recherches à faire sur Kant ! —, c'est la façon dont l'entendement, en tant qu'unité originairement synthétique, en tant que producteur des catégories, peut être également réflexif, c'est-à-dire retrouver le sens de ses propres démarches ; et c'est ce point que Fichte et Hegel ont tenté d'élucider en montrant comment chaque activité produit sa propre réflexion. Mais, chez Kant, on voit mal comment à partir de l'entendement comme ensemble des catégories on peut passer à l'entendement comme réflexion. Kant, en somme, fonde toutes les connaissances, sauf son propre discours. D'où l'ambition des postkantiens — réalisée par Hegel — que le discours non seulement fonde un contenu, mais aussi parvienne à se fonder lui-même et à justifier l'instance qui le produit.

Quant à Heidegger, il identifie — et là est l'artifice — le lieu où l'entendement est réfléchi avec la raison. Kant dit

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

bien que l'entendement se perçoit lui-même et que cette réflexion est la Critique de la raison pure elle-même, mais le terme « raison » a ici dans le titre un sens très général et désigne non la faculté-raison, mais la connaissance en général. La réflexion, répétons-le, semble bien appartenir selon les textes kantiens à l'entendement. Or, Heidegger va identifier ici la raison pure pouvant se critiquer elle-même . par réflexion avec la raison-faculté, et celle-ci avec l'aperception pure. Puisque, comme il vient de le démontrer, l'entendement n'est pas seulement activité synthétique, mais est originairement conscience de soi, le sujet transcendantal est en effet nécessairement réflexif : il peut prendre conscience de l'objet mais aussi de ses propres démarches constituant l'objet. Et Heidegger identifie la raison, faculté des idées, avec ce lieu de la réflexion, lui-même identifié, avec l'aperception.

Après l'alinéa 2, page 209, qui affirme donc qu'il ne faut pas se laisser guider par la division en trois facultés ; la troisième veut penser le caractère systématique de l'entendement dans la raison : c'est en elle que l'entendement est pensé comme système, les idées fixant un but — la totalité — à l'entendement. Ainsi l'idée de la raison apparaît comme le lieu où l'entendement se pense lui-même.

Toutefois, il semble bien que Heidegger confonde ici totalité et unité. La raison est bien le lieu où l'entendement est pensé comme totalité — comme système fermé — alors que la réflexion est celui où l'entendement se saisit comme unité, comme activité unifiante. Et il s'agit là de deux notions tout à fait différentes. Ainsi, au niveau de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'Analytique, on ne pense la nature que comme formelle, comme Gesetzmässigkeit, conformité aux catégories ; en revanche, au niveau de la raison, la nature est un système de lois subsumées les unes sous les autres et l'idée de la raison est l'idée d'une nature comme système dont le sommet serait une loi unique et contenant tout. C'est donc bien la raison, et elle seule, qui produit cette idée de système. Et la réflexion — l'instance qui écrit l'Analytique transcendantale — pose seulement que l'entendement est la faculté des règles, en d'autres termes, qu'il est une faculté unifiante qui ramène le divers à un certain nombre de règles.

Heidegger ramène donc ici l'unité à la totalité, l'activité unifiante à l'activité totalisante, ce qui lui permet de dire que l'entendement ne se pense lui-même que dans l'idée de la raison ; et la réflexion est donc alors identique à la raison. A ce point, il reste à montrer que la réflexion — le fait pour l'entendement d'apercevoir sa propre activité — est aussi l'imagination transcendantale, pour que la raison, en tant qu'elle est la pensée de l'entendement, se ramène elle aussi à l'imagination transcendantale. Or c'est bien la structure de l'imagination que nous retrouvons, dès lors qu'on identifie la raison à la réflexion : l'entendement pose une activité et reçoit cette activité comme contenu en se pensant lui-même. De même que l'espace et le temps étaient produits comme formes et reçus comme intuitions, de même l'entendement, en se réfléchissant, se produit comme règles et reçoit ces règles comme totalité systématique. On voit donc tout l'enjeu de l'alinéa 3 de la page 209 ; ramener l'entendement comme activité unifiante à l'entendement comme activité totalisante, c'est montrer

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que le lieu de la réflexion de l'entendement par lui-même est l'idée de la raison ; et si l'entendement qui se réfléchit est la raison, la raison a sa racine dans l'imagination transcendantale.

Viennent ensuite deux objections. La première (pp. 209-210), est que Kant oppose raison à imagination. Mais il s'agit alors de l'imagination empirique et non transcendantale. La seconde objection est plus conséquente. C'est que dans la raison il y a bien spontanéité — elle produit les idées, c'est-à-dire le projet d'un usage systématique de l'entendement —, mais on voit mal de prime abord où est la réceptivité, qui est pourtant nécessaire pour qu'il y ait imagination. On ne peut pas dire en effet, comme pour l'entendement, que la raison a besoin de la réceptivité de l'intuition : si l'entendement a besoin du temps pour devenir conscience — dans le schématisme — la raison n'a, elle, aucun rapport à l'intuition. De quelle réceptivité — qui ne soit pas située dans un rapport à l'intuition — doit-il donc être question ?

D'où la démonstration essentielle qui apparaît à la page 211. Il s'agit pour Heidegger de montrer qu'il y a réceptivité, donc intuition au sens étymologique. La démonstration suppose ce qui est dit à la page suivante : que par réceptivité ou intuitivité il ne faut pas entendre l'intuition empirique, l'affection par la chose en soi extérieure. De même qu'il y a une intuition pure, il pourra y avoir réceptivité pour la raison même sans rapport à l'expérience; et intuition signifie réceptivité en général, sans référence nécessaire à l'empirique. C'est donc en ce sens qu'il y aura de l'intuitif dans la raison pure. Il y aura du

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

réceptif dans la mesure où la raison perçoit l'entendement comme une unité systématique toute constituée : il y a production d'un ensemble de règles et réception de ces règles comme système clos.

« Mais par ailleurs, écrit Heidegger (p. 211), le caractère fondamental de l' " unité " de l'aperception transcendantale, constamment unifiante d'emblée, s'est avéré être l'opposition à tout arbitraire. » La phrase est difficile. L'unité de l'aperception désigne la réflexion qui a été elle-même identifiée à la raison ; et c'est en tant que faculté des règles qu'elle est opposition à l'arbitraire : elle n'est pas conscience de n'importe quoi, mais conscience de ces règles. Ainsi, en même temps qu'elle se développe, elle va recevoir ces règles qu'elle a formées comme système : il s'agit d'un contenu qui est l'entendement comme système. D'où la suite : « Le libre projet, qui développe l'affinité en même temps qu'il s'y soumet, est en soi un acte réceptif de représentation. » En d'autres termes, le sujet transcendantal qui produit les catégories est un acte réceptif en tant que l'entendement est représenté comme système; l'instance qui le perçoit comme système est la même instance qui le produit comme activité unifiante. Nous retrouvons là la structure de l'imagination : l'unité de la raison qui perçoit l'entendement comme un système tout constitué n'est rien d'autre que l'aperception pure qui a produit l'entendement comme règles unifiantes ; s'il y a représentation — si l'idée est une représentation — il y a bien réceptivité. « La pensée pure, dit Heidegger, est comme telle, et non pas accessoirement, réceptive, c'est-à-dire est intuition pure. » Elle est réceptive puisqu'elle est raison, que la raison est idée et l'idée représentation. Elle reçoit un contenu et est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ainsi intuition pure.

Cette interprétation, nous l'avons dit, repose sur l'ambiguïté du kantisme quant au lieu d'où est écrite la Critique de la raison pure. Kant situe la réflexion quelque part au niveau de l'entendement sans préciser davantage. D'où la thèse de Heidegger soutenant qu'on ne peut comprendre le rapport de l'aperception à la réflexion sans relier tous les éléments, sans montrer que la raison est l'aperception recevant ce qu'elle a elle-même posé : les règles. Cette thèse, ainsi que nous l'avons vu, suppose un passage de l'unité à la totalité qui n'est pas justifié dans le texte de Heidegger. Mais cela ne signifie pas pour autant que ce passage ne soit pas justifiable. Il faut bien en effet qu'il y ait un passage entre les deux notions de nature : si ce que l'aperception pose comme règle unifiante doit lui revenir comme contenu sous forme de totalité, il y a bien un moment où l'unité devient totalité. Ainsi, même si Heidegger ne présente pas ici la solution, il est toutefois possible de la trouver dans le kantisme.

La page 212 développe la thèse selon laquelle l'entendement fonde sa possibilité, comme aperception pure, dans une faculté de produire et de recevoir le produit. Rappelons que Kant, à ce sujet, dit simplement que la possibilité de l'usage systématique de l'entendement est fondée dans la raison; il n'est donc pas question de la possibilité de l'entendement lui-même. Ainsi Heidegger semble confondre l'usage systématique et l'usage légitime : pour lui, l'entendement comme aperception est fondé dans la raison qui se fonde elle-même dans l'imagination transcendantale, dans la mesure où elle reçoit comme idée

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

ce qu'elle a produit en tant qu'aperception. Et c'est en cela qu'elle est architectonique — qu'elle produit un système : l'imagination transcendantale propose un ensemble, un horizon à l'intérieur duquel elle se meut (car dans l'idée de système il y a d'emblée proposition d'un horizon avant qu'il ne soit atteint).

La fin du § 29 établit la liaison entre la raison théorique et la raison pratique : c'est l'imagination transcendantale qui constitue le pont entre les deux (on songe à Fichte chez qui c'est la structure de la raison pratique qui est la clé de la structure de la raison théorique). C'est en effet la liberté qui définit la raison pratique — l'autonomie qui consiste à n'obéir qu'aux règles que la raison pratique a elle-même produites. Or cette autonomie est précisément ce que nous trouvons dans l'imagination transcendantale qui, nous l'avons dit, reçoit comme contenu ce qu'elle a elle-même produit : l'imagination transcendantale, dans le domaine théorique, manifeste la même structure que l'autonomie.

## RAISON PRATIQUE ET FINITUDE (§ 30)

Nous l'avons vu, la raison théorique est déjà libre, et donc pratique. Cependant la raison pratique ne peut être déduite de la raison théorique. Il s'agit dès lors de la dévoiler : à partir du moi pratique, nous devons découvrir la même structure que celle qui a été découverte à partir du moi théorique. Ensuite, dans un mouvement courant chez les postkantiens, on montrera l'identité des deux.

Heidegger écrit (p. 213) : « L'essence du soi, suivant ce qui a été dit du " moi " de l'aperception pure, réside dans la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

" conscience de soi " ». Ainsi, de même qu'il situait le moi comme aperception pure au niveau de la conscience de soi, Heidegger va partir de la conscience de soi pratique du moi agissant pour remonter aux conditions de possibilité du moi pratique et y découvrir l'imagination transcendantale. Et c'est là que, selon Cassirer, se situe l'erreur principale de Heidegger.

Résumons rapidement l'argumentation de Heidegger. Le respect est défini (p. 214, alinéa 1) comme sentiment et comme conscience de soi — comme sentiment pur. D'où l'aporie qui se présente aussitôt : la notion de sentiment pur semble contradictoire. Dans le sentiment il y a en effet conscience de soi et direction vers l'objet. Que pourrait donc être un sentiment pur ? Ce serait un sentiment où il y aurait bien évidemment conscience de soi, mais où l'objet ne serait pas extérieur : il serait produit par le sujet même et ne serait pas empirique. Or, c'est précisément le cas du respect (p. 214, alinéa 1), qui est production de la loi et sentiment de la loi : conscience de soi comme soi agissant et révélation de la loi — révélation de soi et de la loi.

Le respect n'est bien sûr pas fondement de la loi, Heidegger le voit bien et Kant le dit expressément : il y a un sentiment pur parce que c'est un sentiment négatif. La présence de la loi morale en nous produit une sorte d'écrasement de la conscience et c'est ce sentiment qui est le respect : l'absolu dans le sujet écrasant la conscience dans sa finitude. C'est l'influence de l'absolu sur le moi fini ; c'est un sentiment pur — qui n'est pas produit par un objet empirique — et a priori — puisque engendré par la loi morale.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Heidegger conclut (pp. 215-216) : il y a, dans la structure du respect, celle de l'imagination transcendantale : en se soumettant à la loi, le moi se réalise comme personne, comme moi pratique ; il y a, à la fois, soumission et production. Heidegger écrit (p. 216) : « Cette interprétation du respect ne montre pas seulement en quelle mesure ce sentiment constitue la raison pratique, mais fait comprendre que la conception du sentiment, comme faculté empirique de l'âme, est éliminée et remplacée par une structure transcendantale et fondamentale de la transcendance du soi éthique. » Le respect n'est donc pas un sentiment empirique, mais la forme que prend la transcendance dans l'éthique. Il s'agissait dans le moment théorique de la précompréhension de l'être de l'étant ; il est maintenant question de la précompréhension de l'être du moi agissant, du moi éthique ; il se saisit comme personne — il se produit — dans la mesure où il se soumet à la loi.

Ici, toutefois, se présente une difficulté relevée par Cassirer. Il n'est pas vrai que le moi, dans le respect, produise la loi morale pour en avoir ensuite conscience. C'est en réalité l'inverse : en prenant conscience de la loi morale, le moi se produit comme moi agissant. Si l'on veut donc montrer, comme dans la lecture de Heidegger, que l'imagination transcendantale est l'essence de la subjectivité finie, il va falloir établir que cette essence de la subjectivité finie est dans le respect, où l'on découvre la structure de l'imagination transcendantale (réceptivité-productivité). Il faut donc prouver que l'essence du moi fini éthique est dans la conscience qu'il a de lui-même comme personne. Or l'essence de la subjectivité finie n'est-elle pas plutôt —

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comme le dit à juste titre Cassirer — dans le moi comme moi moral — c'est-à-dire comme noumène — et non pas dans la conscience qu'il prend de cette loi ? L'essence de la subjectivité finie est en réalité dans l'acte par lequel la loi est posée ; et cet acte est la liberté, laquelle est un postulat de la raison pratique, et jamais un fait de conscience. Il y a donc ici mélange entre deux démarches : l'acte par lequel la loi est posée, qui est la raison pratique, et la réceptivité par laquelle elle est reçue, qui est le respect.

Ainsi il est évident, si l'on suit cette description, que l'imagination transcendantale n'a pas à apparaître ici, puisque l'acte par lequel la loi est posée — la liberté — est totalement inconnaissable. C'est la raison pour laquelle Heidegger remplace cette démarche par une autre : la prise de conscience de la loi dans le respect — la réceptivité — est simultanément la production du moi comme personne consciente.

Le problème reste donc de savoir si l'ipséité morale — le moi moral — est bien pour Kant la personne, c'est-à-dire la conscience de soi et de la loi, ou si elle est le caractère intelligible, c'est-à-dire la position intemporelle du moi moral nouménal. Or il semble bien que chez Kant la personne soit dérivée et non originaire — puisque, en tant que conscience de soi et de la loi, elle est dans le temps — par rapport à ce qui est essence de la raison pratique : le caractère intelligible, c'est-à-dire ce choix intemporel, cette position de la loi et cette position à l'égard de la loi.

Heidegger inverse donc les rapports d'origine. Il dit (pp. 216-217) : « Et à son tour cette origine de la raison pratique, située ainsi dans l'imagination transcendantale,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

permet seule de comprendre pourquoi, dans le respect, on ne saisit objectivement ni la loi ni le soi agissant, pourquoi ils s'y révèlent sous un aspect plus originel, non objectif et non thématique, comme devoir et agir, comment enfin ils forment l'être-soi non réfléchi et agissant. » Dans le respect, on ne saisit ni la loi ni le soi agissant : on ne saisit que leur reflet dans la conscience. On ne saisit pas la loi elle-même, ni l'acte de liberté qui la pose, mais la vision de la loi dans une conscience finie; et c'est ainsi qu'elle apparaît comme devoir. On constate donc qu'avec le respect, la conscience de la loi et la production de la personne morale consciente sont ici présentées comme plus originelles que la loi elle-même et le moi pratique. Nous sommes à l'inverse du texte kantien. D'où les critiques de Cassirer : ce qui est originel, c'est le choix du caractère intelligible qui constitue le moi pratique, lequel est nouménal et non empirique ; et ce qui est dérivé, c'est ce qu'en perçoit la conscience finie : la personne et le devoir.

Résumons-nous. Pour ramener la raison pratique à l'imagination transcendantale — qui est liée au temps — il faut situer le moi pratique au niveau de la conscience — temporelle — et donc considérer que c'est la conscience — la personne — qui est originelle, non le moi nouménal qui est la liberté posant la loi. C'est pourquoi, disions-nous, la loi apparaît sous forme de devoir : l'homme est en effet un être rationnel fini qui ne peut prendre conscience de la loi que sous forme de devoir-être (et non d'être comme elle le serait pour un être infini). C'est le respect, qui est la forme de la loi morale perçue par la conscience finie comme devoir-être ; et la personne se constitue comme conscience

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

d'un devoir-être lié au temps.

Il reste toutefois que la loi morale n'a pas elle-même la forme du devoir-être, qu'elle n'est pas liée au temps et qu'elle est par conséquent sans rapport avec l'imagination transcendantale.

## LA DEUXIÈME ÉDITION ET LE RECUL DE KANT (§ 31)

Cette objection, Heidegger va la voir rapidement et il va tenter d'y répondre dans le § 31. Heidegger revient d'abord (p. 217) sur sa démarche. Nous avons vu, dit-il, comment l'imagination transcendantale est le fondement de la transcendance théorique — précompréhension de l'être — et pratique — compréhension du moi comme personne : l'imagination transcendantale est la structure de la raison finie, c'est-à-dire de l'homme. C'est la racine commune et inconnue dont parle Kant dans la première édition de la Critique de la raison pure, avant d'éliminer, dans la deuxième édition, l'imagination transcendantale et la notion de racine commune et inconnue, tout en conservant l'instauration du fondement. Heidegger rappelle les principaux passages concernés et cette évolution qui aboutit à faire de l'imagination une faculté subalterne : elle va finalement apparaître comme un terme intermédiaire, comme une synthesis speciosa, c'est-à-dire comme une synthèse représentée, comme conscience de la synthèse, laquelle se fonde sur la synthesis intellectualis, l'activité de l'entendement. L'imagination transcendantale n'est plus une racine commune mystérieuse, mais elle a désormais une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

fonction subalterne entre l'entendement et l'intuition. Et le but de cette révision, c'est, dit Heidegger, de rétablir le logos comme fondement absolu.

D'où la question posée (p. 221) : pourquoi Kant a-t-il reculé ? Heidegger — qui refuse la thèse traditionnelle qui apparaît dans la recension de Garve et Feder accusant Kant de psychologisme — envisage une première raison : il s'agirait de l'abandon de la déduction subjective (qui pose la question de savoir comment est possible le pouvoir de penser). La démonstration objective se fonde sur la démonstration subjective, mais celle-ci n'est pas menée à terme et renvoyée à plus tard. Kant, dit Heidegger, admet la nécessité d'une instauration plus radicale — comment le pouvoir de penser est-il lui-même possible? comment l'entendement peut-il fonctionner et se rapporter à des intuitions ? — mais il ne thématise pas ce problème, car son projet est avant tout celui d'une critique de la raison pure : il s'agit de savoir jusqu'où vont nos connaissances et non comment est possible le pouvoir de penser. Telle est donc la première hypothèse : cette instauration radicale, qui aurait ramené Kant à l'imagination transcendantale comme source commune est renvoyée à plus tard — ce qui explique qu'elle ne soit pas développée dans la première édition — car le problème n'est pas de savoir comment la représentation est possible (ce dont Fichte se plaignait déjà).

Mais alors, pourquoi la deuxième édition ne perfectionne-t-elle pas la déduction subjective ? Deux hypothèses peuvent être présentées. La première apparaît page 233 : le renvoi de la déduction subjective à l'infini ne

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

laisse plus, face à la théorie des trois facultés, que le langage empiriste. L'imagination transcendantale semble donc inférieure, elle semble relever de la sensibilité. Comment notre pouvoir de penser est-il possible ? Pourquoi y a-t-il trois facultés ? Ces questions sont renvoyées à l'infini et l'imagination transcendantale est ainsi dévalorisée, apparaissant comme quelque chose d'empirique. Le seul fondement de l'universalité est l'entendement. D'où la thèse d'un retour de Kant au primat du logique, du logos. Et c'est ce qui explique qu'il y ait à la fois manque d'une théorie réelle de l'imagination transcendantale dans la première édition et accentuation de l'entendement dans la deuxième : le problème, dans la première édition, n'était pas celui de la déduction subjective — mais de l'objective — et Kant, dans la deuxième édition, ne conçoit pas d'autre fondement que l'entendement, puisqu'il n'a pu mener à bien la déduction subjective.

Un troisième problème se présente alors : pourquoi Kant a-t-il abandonné le projet de déduction subjective, le projet du fondement structurel de la pensée ? A cela, Heidegger ne répond pas vraiment. Il montre seulement le déplacement d'intérêt de Kant qui se manifeste dans la Critique de la raison pratique et la nouvelle façon dont est définie la finitude. Heidegger écrit (p. 224) : « Le caractère rationnel pur de la personnalité, qui se dévoile toujours davantage, ne pouvait cependant, même pour Kant, porter atteinte à la finitude de l'homme, s'il est vrai qu'un étant déterminé par la moralité et le devoir ne peut, par essence, être ni devenir " infini " ». Heidegger va voir en effet l'interprétation de Cassirer, mais il la rejettera par la suite. De fait, dans la raison pratique, la finitude humaine n'est

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

plus définie par la réceptivité comme dans la raison théorique : nous nous trouvons face à une autre finitude plus radicale. Alors qu'elle consiste, dans la raison théorique, dans la réceptivité — dans l'absence d'intuition intellectuelle — elle se situe à présent dans le rationnel lui-même — et non dans la sensibilité. C'est en tant qu'être moral que l'homme est fini, ce qui conduit Kant à distinguer trois niveaux : celui de l'être rationnel infini, pour qui la loi n'est pas un devoir-être mais un être ; celui de l'être rationnel fini, pour qui la loi est un devoir-être ; et, parmi ces êtres rationnels finis, celui du type particulier qu'est l'homme, qui est en plus doté d'intuition — qui est un être rationnel fini à intuition —, celui qui est visé lorsque Heidegger parle (p. 224) du « problème ontologique de la personne ».

Le deuxième niveau n'est pas, comme l'a dit Schopenhauer, destiné à expliquer le cas des anges. Mais c'est que la finitude est ici définie autrement que par la réceptivité et l'intuition (qui ne constituent plus qu'un aspect secondaire). Ce qui la caractérise, c'est le hiatus entre l'être et le devoir-être. C'est au sein de cette finitude qu'existe l'espèce humaine, et le fait que tel être rationnel fini — l'homme — soit en plus soumis à l'espace et au temps est contingent et ne fait pas partie de l'essence de la finitude. C'est là tout le sens de la distinction entre les deuxièmes et troisièmes niveaux : il s'agit par là d'insister sur le fait que la finitude n'est pas liée à l'espace et au temps. Heidegger a, sur ce point, parfaitement raison : la finitude n'est plus, dans la Critique de la raison pratique, située au même endroit.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Ainsi, pour nous résumer, Heidegger refuse de croire que Kant serait passé de la première à la deuxième édition de la Critique de la raison pure en raison des objections de Garve et Feder, dans la mesure où la première édition n'est nullement psychologiste — et en un sens Heidegger a raison. La réalité est donc selon lui la suivante : c'est que la finitude qui devient essentielle est celle de l'être rationnel fini et non celle qui est liée à la réceptivité. Ainsi l'essence de la subjectivité théorique — la déduction objective — devient moins intéressante, n'étant pas celle de l'être rationnel fini, et Kant l'abandonne : la déduction subjective ne répond plus à la question : Qu'est-ce que l'homme ? ; ce n'est pas en sachant comment est possible le pouvoir de penser qu'on saura ce qu'est l'homme, mais à partir de la définition de la finitude dans la raison pratique.

D'où le dilemme présenté aux pages 226-227. Ou bien l'essence de l'homme — de la finitude humaine — se trouve chez Kant dans la définition de l'être rationnel fini — dans la scission entre être et devoir-être — et alors elle ne doit rien à l'imagination transcendantale : le moi sera ce qu'en dit Cassirer. Ou bien la finitude est définie par l'imagination transcendantale, c'est-à-dire par la réceptivité. C'est cette deuxième hypothèse que Heidegger choisit et la suite du texte tentera de la justifier, en s'efforçant de ramener à l'imagination transcendantale la définition de l'être rationnel fini — ce qui nous renvoie à son interprétation du respect (voir section IV, B : « Le problème de la finitude dans l'homme et la métaphysique du Dasein »).

1. Les commentaires entre crochets sont de Jacques Rivelaygue. (N.d.E.)

2. E. CASSIRER, M. HEIDEGGER, Débat sur le kantisme et la philosophie,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Paris, Beauchesne, 1972, p. 44.

3. CASSIRER, HEIDEGGER, op. cit., p. 37.

4. Philosophische Rundschau, Tübingen, 1955.

5. Dialogue avec Heidegger, Minuit, 1973.

6. Trad. Tremesaygues et Pacaud, PUF, op. cit.

# QUATRIÈME SECTION

## Habermas
## et le maintien
## de la philosophie

*Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert*

# THÈME DE CETTE ÉTUDE

L'objet de ce travail n'est pas d'étudier pour elles-mêmes les analyses faites par Habermas dans le domaine des sciences sociales, mais de montrer que si, pour cet auteur, la théorie de la connaissance doit prendre aujourd'hui la forme d'une théorie de la société, cette proposition n'est que la conséquence de l'ambition affichée, qui résonne comme un dernier écho de l'injonction hégélienne fixant comme tâche à la philosophie de « penser l'effectivité ». C'est dans cette perspective que seront examinés la nouvelle formulation de la théorie critique, le combat contre le positivisme et la pensée herméneutique, le projet d'une épistémologie générale. L'on s'interrogera surtout sur la logique interne d'une entreprise qui, placée ostensiblement sous les auspices de Marx, de Freud et de Hegel finit en fait par s'enraciner, par le biais des catégories de travail et d'interaction, dans un site très voisin de la philosophie transcendantale de Fichte.

***

Nous laisserons dans l'ombre, au cours de cette étude, les aspects proprement sociologiques de la pensée de Habermas, non que ces derniers soient accessoires, puisqu'ils fondent la pertinence de la démarche. L'un des problèmes qu'elle pose est en effet de savoir si le retour qu'elle effectue sur certaines des positions des hégéliens de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

gauche, si sa réactualisation d'une philosophie critique de la réflexion doit être légitimée, ou interprétée comme une régression en deçà de la théorie marxiste[1]. Or ce qui permet à Marx, dans sa critique de l'idéologie, de se dispenser de définir le statut théorique d'un discours critique extérieur à son objet, c'est la découverte d'une instance critique déjà à l'œuvre dans le contenu, à savoir un prolétariat révolutionnaire par essence. Si le prolétariat n'a plus de pratique révolutionnaire effective, l'instance critique immanente vient à manquer, et la critique de l'idéologie doit bien recourir à une réflexion extérieure qu'il faudra légitimer. Or nous tiendrons ici pour acquise cette hypothèse, commune à l'école de Francfort et à de nombreux sociologues, et nous nous dispenserons en conséquence de jauger l'entreprise de Habermas à l'aune de l'orthodoxie marxiste. Aussi bien Habermas ne s'est-il jamais voulu sociologue à proprement parler, et s'il développe une théorie de la société[2], c'est parce qu'une théorie de la connaissance doit prendre aujourd'hui inévitablement cette forme[3]. En effet le projet fondamental, maintes fois affirmé, est de réactiver l'idée d'une théorie de la connaissance, qui avait disparu du champ philosophique. Ce projet ne résulte pas d'un arbitraire retour à Kant, mais il n'est lui-même que la réponse à la question qui fait tout l'enjeu de l'entreprise de Habermas : comment maintenir aujourd'hui quelque chose comme une philosophie ? peut-on penser philosophiquement aujourd'hui [4] ? Il va sans dire, comme le note Adorno, que cette question revient à « récuser la thèse marxiste de la désuétude de la spéculation [5] », et par suite à pouvoir légitimer cette récusation. Habermas ne reprend rien de moins que

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'ambition de la grande tradition philosophique, telle qu'elle a culminé chez Hegel : « Concevoir ce qui est, voilà la tâche de la philosophie[6]. » Pour Habermas, la philosophie, si elle doit être maintenue, doit pouvoir penser l'effectivité, c'est-à-dire certains traits incontournables de la situation présente, et ce dans une « démarche de pensée systématique[7] ». Elle n'aurait plus d'intérêt ni d'existence autre que celle d'une survivance universitaire, si elle devait se borner à un « vain exercice de réflexion sur soi-même, s'appliquant aux objets de sa seule tradition[8] ». Or l'effectivité qui est à penser, cette « puissance qui résout toute particularité [9] », a pris pour nous le visage de la rationalité scientifique et technique et des discours qui légitiment sa domination exclusive. Philosopher, c'est penser cette puissance, donc la maîtriser d'une certaine façon par une puissance plus haute, celle de l'autoréflexion, puisque « la puissance en tant qu'absolue n'est pas maîtresse sur quelque chose d'autre, mais maîtresse d'elle-même, réflexion en soi-même [10] ». Si nous voulons rester fidèles à la grande tradition de la philosophie et nous maintenir à sa hauteur, « la réponse élaborée à partir de Hegel est la suivante : penser philosophiquement aujourd'hui, c'est constituer un savoir de la puissance, autodomination de la révolution scientifico-technique [11] ».

Malgré quelques recoupements possibles, il y a lieu de distinguer soigneusement cette tâche de l'entreprise effectuée par Heidegger dans « La question de la technique [12] » : l'interprétation de la technique comme Gestell, maîtrise de l'étant ayant son fondement dans la volonté de volonté, veut faire voir dans le règne de la technique

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'accomplissement de la métaphysique moderne qui, dans son oubli de l'être, n'a saisi l'étant que sous la forme de la représentation donnée à un sujet. Mais cette interprétation ne peut ainsi éclairer l'essence de la technique qu'à partir d'un site extérieur à la métaphysique, celui d'une pensée qui prend en vue la différence ontologique, et en fonction d'une méthode qui n'est pas produite par la philosophie, mais qui effectue au contraire un pas de recul vers la donation originaire permettant à quelque chose comme la philosophie de se constituer. L'on peut certes, à partir d'une certaine lecture de Heidegger, considérer qu'il suffit d'avoir déterminé l'effectivité comme technique et le destin de la métaphysique moderne comme Gestell, et qu'il convient ensuite de déserter ce terrain, de laisser ce destin s'accomplir sans s'en préoccuper davantage, afin de se consacrer exclusivement à une méditation endurante de l'être. Mais rien chez Heidegger n'interdit expressément de s'interroger sur les possibilités qui restent encore attachées à la philosophie dans son époque ultime, puisque aussi bien la Verwindung ne signifie aucunement une suppression de la métaphysique[13]. Située à un tout autre niveau, la tâche que Heidegger fixe à la pensée ne peut aucunement frapper d'illégitimité la question qui demeure, malgré tout, la nôtre : qu'en est-il de la philosophie ? Doit-elle éclater en divers travaux de sape et de répétition ironique incapables de rendre raison de leur légitimité ? Faut-il se résigner à la voir concourir à l'entreprise planétaire de domination, s'épuiser en formalisations inutiles des opérations techniques, masquer par la discontinuité des épistémologies l'uniformité d'une démarche qui consiste à redoubler la positivité des sciences ? Ou bien la philosophie peut-elle

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

encore répondre à sa tâche traditionnelle, penser l'effectivité, c'est-à-dire la domination des sciences et des techniques, sans emprunter l'éclat d'une lumière étrangère, en restant dans son élément, à partir d'elle-même, et donc de la seule méthode qu'elle ait trouvée dans son héritage et qui puisse prétendre, concurremment aux sciences positives, produire des connaissances : à savoir l'autoréflexion [14] ?

Cette dernière possibilité semble, de prime abord, exclue, pour plusieurs raisons que Habermas ne manque pas de noter :

— le savoir absolu hégélien est devenu, pour l'esprit moderne, une postulation trop haute, qu'il ne peut plus effectuer de façon crédible, en sorte que l'autoréflexion ne peut se fonder et se garantir comme méthode sur la structure ontologique d'un sujet absolu[15];

— la philosophie doit aujourd'hui « renoncer à la prétention de donner des fondements absolus, de même qu'une interprétation de l'étant dans son ensemble qui adopterait une perspective affirmative [16] ». Après les entreprises critiques de Kant, Marx, Nietzsche, il devient en effet impossible de réitérer naïvement la démarche ontothéologique. Sur quel sol alors enraciner désormais la réflexion sur ce qui est ? En effet, si la seule voie qui reste ouverte à la philosophie est celle de l'autoréflexion, celle-ci ne peut se dispenser de se réfléchir elle-même et donc ne peut éviter le problème de son propre fondement[17].

Il semble donc qu'il y ait contradiction entre la tâche d'une philosophie qui se situe à la hauteur de la tradition, et les moyens qu'elle peut mettre en œuvre pour réaliser son

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

concept. Afin de trouver une issue à cette aporie, il importe d'abord que la philosophie puisse préciser son propre statut théorique comme discipline autoréflexive. Tel est l'objet de la distinction établie entre théorie traditionnelle et théorie critique.

1. Voir ASSOUN et RAULET, Marxisme et Théorie critique, Paris, Payot, 1978.

2. Ce terme convient mieux, pour traduire Sozialwissenschaft, que celui de sociologie, trop étroit et entaché de positivisme.

3. Voir HABERMAS, « L'idée d'une théorie de la connaissance comme théorie de la société », Erkenntnis und Interesse, Francfort, Suhrkamp, 1968, pp. 59-87.

4. Voir HABERMAS, « Wozu noch Philosophie », Philosophisch-politische Profile, Francfort, Suhrkamp, 1971, p. 30; trad. : Profils philosophiques et politiques, Gallimard, 1974.

5. ADORNO, « Wozu noch Philosophie », Eingriffe, Francfort, 1963, p. 23 sq.

6. HEGEL, Grundlinien der Philosophie des Rechts (S.W., Lasson, VI, 15).

7. Philosophisch-politische Profile, op. cit., p. 30.

8. Ibid.

9. « Ce que la puissance est dans le monde, la pensée qui résout toute particularité, seule la philosophie le sait » : HEGEL, Die Vernunft in der Geschichte, Ed. Hoffmeister, Hambourg, F. Meiner, 1955, p. 113.

10. HEGEL, ibid.

11. D. JANICAUD, « Savoir philosophique et pensée méditante. Penser à partir de Hegel et de Heidegger aujourd'hui », Revue de l'enseignement philosophique, février 1977, pp. 1-14.

12. HEIDEGGER, « Die Frage nach der Technik », Vorträge und Aufsätze, Pfullingen, Neske, 1954, p. 1-48.

13. Voir id., « Zeit und Sein »,Zur Sache des Denkens, Tübingen, Niemeyer, 1969, p. 25.

14. Il faut entendre par ce terme l'opération par laquelle la conscience réfléchie s'interroge sur les conditions de sa réflexivité. Ainsi peut-elle rétablir son hégémonie sur ses propres productions aveugles. Pour Habermas, le paradigme de cette méthode est développé dans la Doctrine de la science de FICHTE, et repris, avec des variantes, par Hegel, Schelling et Freud.

15. Philosophisch-politische Profile, op. cit., p. 20.

16. Ibid., p. 29.

17. Ibid., p. 30. Cet aspect, note Habermas, a été pris en vue par ADORNO et HORKHEIMER dans Dialektik der Aufklärung (Quérido, Amsterdam, 1947).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

# THÉORIE TRADITIONNELLE ET THÉORIE CRITIQUE

Habermas reprend par là la distinction célèbre de Horkheimer[1], mais il en modifie quelque peu le sens, à partir de l'exemple de Husserl. Le propre d'une théorie critique, c'est d'être capable d'une double réflexivité, à l'égard du contexte qui lui donne naissance, et à l'égard de son contexte d'application. Par cette réflexivité, la théorie critique s'interroge sur l'élément non théorique de sa fondation ou de son influence que nous nommons, en attendant une explication de ce terme, l'intérêt. Mais tandis que, sous le nom de théorie traditionnelle, Horkheimer vise la pensée classique, et notamment le cartésianisme, auquel est attribuée la séparation de l'être et de la connaissance, de la pratique et de la théorie, de l'intérêt et de la connaissance, Habermas, dans sa leçon inaugurale de Francfort[2], analyse plutôt la fonction de la theoria platonicienne : si Platon veut éliminer les intérêts particuliers, les passions, c'est au nom d'un intérêt plus élevé, celui d'une libération de l'âme par la theoria, qui a donc immédiatement une fonction formatrice et éthique : mettre l'âme en accord avec l'ordre ontologique du cosmos, qui fournit le modèle de la vie bonne. L'illusion de Husserl, dans la Krisis[3], consiste à vouloir retrouver, en l'absence de l'ontologie qui la fondait, la vertu formatrice de la theoria grecque. Sans doute Husserl se rapproche-t-il de l'idée d'une théorie critique en montrant l'insuffisance de l'objectivation scientifique, qui fait abstraction du sol préscientifique ayant permis la constitution des sciences, à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

savoir les évidences du monde vécu immédiat (Lebenswelt), en donnant à la description phénoménologique le statut d'une autoréflexion qui remonte aux conditions de la connaissance et met donc en évidence les opérations d'une subjectivité fondatrice de sens. Mais, comme l'aveuglement du positivisme, qui lui fait oublier le moment subjectif de la démarche scientifique, est attribué par Husserl à son immersion irréfléchie dans les intérêts divers du monde vécu, la lucidité de la phénoménologie est tout naturellement attribuée à la réduction qui la coupe radicalement de tout intérêt. La phénoménologie devrait avoir la fonction d'une théorie critique, avec le statut d'une théorie traditionnelle, si bien que, de l'abstention systématique propre à cette dernière, Husserl attend une vertu formatrice d'un nouveau genre qui « tend à élever l'humanité grâce à la raison scientifique universelle (...) en la rendant capable de prendre absolument ses propres responsabilités sur la base d'intuitions théoriques absolues ». Mais, il est bien évident qu'en l'absence de l'ontologie qui permettait à la theoria platonicienne d'être accordée au Bien, la théorie pure ne peut plus être dotée d'une quelconque valeur formatrice, et que toute fondation d'une éthique sur l'idéal du savoir désintéressé ne peut entraîner que des contradictions, résultant de la tentative de poser la neutralité par rapport aux valeurs comme la valeur même. Cette analyse des difficultés de la position husserlienne permet d'établir les points suivants :

— on doit, avec Husserl, relier l'illusion objectiviste des sciences positives à la dissimulation des intérêts qui les commandent ;

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

— l'idéologie scientiste et positiviste naît bien, comme le voit Husserl, du refus de la réflexion sur le contexte de la constitution des sciences, et sur les intérêts qui déterminent cette constitution ;

— inversement, la philosophie, si elle veut démasquer cette illusion, ne doit pas, comme la phénoménologie husserlienne, se donner le statut de théorie pure et désintéressée, mais assumer au contraire la réflexion des intérêts qui la commandent[4].

Il s'ensuit donc que la philosophie, en tant que théorie critique, doit réfléchir non seulement elle-même, mais les intérêts qui la commandent et qu'elle produit, et ne peut être, par suite, qu'une pensée de la totalité : elle doit pouvoir embrasser elle-même la théorie et son contraire (la non-philosophie), posséder l'unité de la raison, c'est-à-dire l'unité de l'identique et du non-identique[5]. L'on retrouve donc des thèses rigoureusement hégéliennes, dont on voit mal comment elles peuvent être maintenues sans les présuppositions de la philosophie de l'identité et du savoir absolu. La difficulté s'accroît par suite de la seconde réflexivité à laquelle prétend la théorie critique : celle qui consiste à tenir compte de l'effet que son apparition produit dans le monde. Elle doit donc se penser elle-même comme un moment particulier de la situation, que d'autre part, en tant que théorie, elle analyse dans son ensemble. Il ne nous appartient pas, dans le cadre de cette étude, de développer comment la théorie critique a pu être défendue par les autres penseurs de l'école de Francfort. Il apparaît toutefois qu'il ne peut y avoir que deux issues permettant de sortir des impasses signalées par R. Bubner [6] : ou bien la théorie

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

critique « s'installe au point de vue de la totalité au prix d'une fiction désespérée[7] », et ne parvient à ouvrir l'espace d'un discours philosophique qu'en déplaçant sans cesse son point d'enracinement, le site d'où elle saisit et juge la situation devenant à chaque fois un élément de la situation, qui devra être saisi à partir d'un autre site, etc. : ou bien, elle cherche un invariant sur lequel fonder son discours, invariant, qui après l'exclusion de quelques autres solutions [8] se révélera ne pouvoir être que le transcendantal. Habermas a pratiqué l'une et l'autre démarche : on peut lire la succession de ses articles, dont chacun semble de circonstance, comme le trajet de ces déplacements réitérés d'enracinement; l'on peut y voir aussi la logique d'une démarche qui manifeste que la tâche assignée à la philosophie par Hegel ne peut plus aujourd'hui être assumée qu'au prix d'une réactivation de la philosophie transcendantale, celle de Fichte d'ailleurs beaucoup plus que celle de Kant.

1. HORKHEIMER, « Traditionnelle und kritische Théorie », Kritische Theorie, Francfort, Fischer, 1968, t. II, p. 137-191 ; trad. Gallimard, 1974.

2. « Erkenntnis und Interesse », Technik und Wissenschaft als « Ideologie », op. cit., p. 146 sq. ; trad. : la Technique et la science comme idéologie, Gallimard, 1973.

3. HUSSERL, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie, La Haye, M. Nijhoff, 1954 ; trad. : La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, par G. Granel, Gallimard., 1976.

4. Outre la philosophie, Habermas indique deux disciplines pouvant prétendre au statut de théorie critique : le marxisme et la psychanalyse.

5. HABERMAS, « Wozu noch Philosophie », op. cit., p. 36.

6. Les objections les plus pertinentes au concept de théorie critique se trouvent rassemblées dans l'article de R. BUBNER, « Was ist kritische Théorie », Hermeneutik und Ideologiekritik, Francfort, 1971, p. 104 sq. — Faute d'une réactivation, sous une forme ou sous une autre, du savoir absolu hégélien, la théorie critique serait condamnée soit à critiquer la situation à partir d'une décision éthique arbitraire, soit à se concevoir, à la façon du marxisme orthodoxe, comme une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

science positive. Or Habermas refuse à la fois le savoir absolu et l'autre membre de cette alternative.

7. Y. MICHAUD, « Habermas ou la raison décidée », Critique, juillet 1976, pp. 643-663.

8. Notamment celle qui est attribuée à Adorno, et qui consisterait à fonder la théorie critique en s'appuyant sur les valeurs de la subjectivité bourgeoise. Dans un premier temps, Habermas légitime cette méthode (voir « T. W. Adorno », Philosophisch-Politische Profile, op. cit., p. 191), dans la mesure où cette subjectivité historiquement dépassée (qui n'est plus en soi) demeure encore la seule forme qui permet au sujet de se penser (elle est pour soi), tant qu'aucun « nouveau sujet » n'est apparu puisque, selon la maxime hégélienne, aucun philosophe ne peut sauter par-dessus son époque. Par suite, il critiquera cette solution consistant à faire fonctionner comme « invariant » une simple figure historique (voir « Kritische und konservative Aufgaben der Soziologie », Theorie und Praxis, Neuwied, Luchterhand, 1967, p. 230) ; trad. : Théorie et pratique, par G. Raulet, Payot, 1975.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

# LA CRITIQUE PHILOSOPHIQUE

« Concevoir ce qui est, car ce qui est, c'est la raison. » Par cette formule, Hegel nous avertit que la philosophie véritable ne saurait être une simple critique de l'entendement, comme la philosophie des Lumières, qui place toute la rationalité du côté de la réflexion critique, de sorte que l'objet de la réflexion ne peut plus être que le domaine de l'irrationnel, du non-vrai, de la facticité destinée à servir de matière à la critique. Pour Hegel, le rationnel est aussi du côté du contenu : il y a du sens avant et en dehors de la conscience critique, et le rôle de la philosophie est de l'apercevoir. Mais le sens véritable du contenu doit être distingué de la signification apparente qu'il se donne. D'où la nécessité pour la philosophie de contenir un moment critique. C'est dans l'écrit sur la Différence des systèmes de Fichte et de Schelling[1] que Hegel expose une démarche critique qui peut être intégralement reprise par la réflexion contemporaine : face à la Bilduag[2], la philosophie ne peut se poser par la présentation dogmatique de son propre concept, qui apparaîtrait alors arbitrairement opposé à l'esprit du temps. Elle ne peut donc légitimer son intervention que par une critique immanente de la Bildung, critique consistant, chez Hegel, à démasquer ce que la culture de l'époque (c'est-à-dire la philosophie des Lumières) cache sous les traits d'une méthode apparemment universelle et objective : à savoir la scission totale entre le sujet « cultivé » et les objets de sa réflexion, et donc la partialité de son point de vue, qu'il ne peut universaliser qu'en se fermant l'accès à l'autoréflexion

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de cette scission. De cette scission, perpétuellement masquée par la fausse universalité d'une raison simplement critique, résulte le va-et-vient, constitutif de l'Aufklärung, entre un idéalisme moralisateur et un rationalisme empiriste. La critique philosophique, pour Hegel, consiste donc à disqualifer une formation à prétentions théoriques, non pas en réfutant ses énoncés un à un, mais en mettant en évidence le manque que son discours s'efforce de masquer ; et ce manque désigne à la philosophie sa tâche, qui est de le combler; sous forme de besoin à satisfaire, il indique le lieu et le concept de cette dernière.

C'est ainsi que procède Habermas, chez qui le statut d'une philosophie possible apparaît d'abord « en creux », à travers les oublis, les manques, le refoulé de l'idéologie dominante dont il entreprend d'abord la critique. Cette idéologie, qui accompagne le progrès de la science comme son ombre, est désignée comme scientisme, positivisme : il ne s'agit plus aujourd'hui d'une simple doctrine universitaire[3], mais d'un phénomène planétaire. La science elle-même est devenue la force productrice principale déterminant la réalité, la politique, l'histoire, et, par là, elle acquiert tout naturellement la fonction de légitimation autrefois dévolue à la religion ou à la métaphysique[4], ce qui explique la domination du scientisme, qui est une vision du monde déterminant la science comme la seule activité humaine dotée de sens. Habermas, pour les besoins de sa critique, établit un amalgame qui ne manque pas de soulever des objections de la part des courants de pensée concernés : en effet, il considère comme identiques en leur fond le positivisme logique, la philosophie analytique, le rationalisme critique de Popper, etc., qui sont censés

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

partager le postulat scientiste énoncé plus haut. L'entreprise critique de Habermas n'est ni dogmatique et extérieure, ni totalement immanente, bien que soit reconnue la nécessité de ce dernier type de critique[5], qui consisterait à examiner les possibilités du positivisme à résoudre les problèmes qu'il pose expressément. Mais ce travail semble aujourd'hui inutile, le positivisme s'étant lui-même engagé dans la voie de cette autocritique à travers les travaux de K. 0. Apel[6], E. Tugendhat[7], A. Wellmer[8], qui remettent en question certains théorèmes de la philosophie analytique, ou les ouvrages de I. Lakatos [9] et S. Toulmin[10] qui établissent l'illégitimité du refus scientiste d'analyser logiquement le contexte d'origine et le contexte d'application des théories, etc. Habermas, au contraire, n'examine pas un à un les énoncés du positivisme, mais tente de saisir ce' qu'ils masquent ou refoulent, selon le modèle de la critique philosophique hégélienne exposé plus haut, ou selon la méthode de la psychanalyse (ce qui revient au même, puisque Habermas, comme il sera précisé plus loin, interprète la psychanalyse à partir d'un schéma hégélien, ce qui ne manque pas de faire problème). Pour comprendre l'ensemble de l'entreprise et ne pas la borner à une critique du positivisme, qui est l'aspect le plus connu de l'œuvre de Habermas, il importe d'en saisir la stratégie globale. Positivisme et scientisme n'admettent qu'une seule figure de la rationalité, donnée par l'autorégulation des sciences mathématiques et physiques, ils refusent toute valeur de connaissance, et quelquefois même toute signification, non seulement à l'autoréflexion que la philosophie revendique comme sa méthode propre, mais encore à la compréhension[11] qui fonde les disciplines herméneutiques;

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

enfin, il rejette hors de la sphère de la rationalité tous les jugements de valeur, d'ordre éthique par exemple. Il convient de comprendre que Habermas mène une lutte sur deux fronts ; dans un premier temps, il lui faut montrer que le positivisme ne saurait récuser la compréhension au nom des sciences positives, puisque la constitution de ces dernières contient nécessairement un moment de compréhension, même si ce moment se trouve par la suite obnubilé. Dans un second moment, une fois établie la légitimité de la compréhension comme institutrice de rationalité, et donc après avoir élargi l'épistémologie contre la réduction positiviste du rationnel, il lui faudra se retourner contre la prétention des sciences herméneutiques à constituer la seule alternative au positivisme, et donc le seul type de discours sensé pouvant être mené aujourd'hui en dehors de celui des sciences physico-mathématiques. Pour récuser les prétentions à l'universalité de l'herméneutique[12], il suffit de montrer que l'herméneutique elle-même n'est possible que sur la base d'un moment d'autoréflexion, qui est la méthode propre d'un troisième groupe de disciplines rationnelles, les sciences critiques (marxisme, psychanalyse, philosophie en tant que théorie critique). La controverse avec Gadamer[13], que nous analyserons en détail, est donc aussi importante que la lutte contre le positivisme, mais bien plus malaisée à saisir : de son issue, en effet, dépend l'autonomie de la philosophie.

Pour Habermas, une herméneutique réduite à elle-même et ne s'adossant pas aux disciplines critiques, ne pourrait que jouer un rôle idéologique et renforcer la fonction de légitimation exercée par le positivisme. Ainsi la critique des idéologies conduit au moment positif d'une « épistémologie

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

générale », spécifiant les diverses formes de production du savoir rationnel, par opposition à l'épistémologie positiviste qui prétend les réduire à une seule. La réflexion sur la démarche ayant permis de constituer cette épistémologie nous conduit (bel exemple de progression par autoréflexion) à l'instance embrassant la totalité de ces sciences et décrivant leurs articulations dialectiques, à savoir une théorie de la connaissance. En effet, cette dernière n'avait pu être éliminée par le positivisme que par la réduction qu'il effectue du sens de la connaissance à la méthode des sciences physico-mathématiques ; elle se réintroduit dès que la connaissance occupe un espace plus large dans lequel il faut situer divers types de savoir. En dernier lieu, la mise en évidence, à l'intérieur du scientisme, de jugements de valeur implicites récuse sa prétention à rejeter ces derniers dans la sphère de l'irrationnel : le fait que les décisions pratiques [14] ne peuvent se ramener à des décisions techniques ne signifie pas qu'elles sont arbitraires, mais qu'elles participent d'un autre type encore de rationalité, qu'il s'agit d'élucider en réactivant l'idée d'une raison pratique. Puis Habermas tentera de rattacher celle-ci à sa théorie de la connaissance pour poser le problème de l'unité de la raison, de la théorie et de la pratique. Par là même se dessine en creux l'objet de notre recherche : le lieu à partir duquel ce problème peut être envisagé et qui est celui de la philosophie dans son contenu positif, et non plus son seul moment critique. La légitimité de cette dernière est celle même de l'autoréflexion qui a permis le moment critique et dont il faudra examiner les titres de créance, lesquels ne sont plus évidents dès que l'on sort de l'ontologie propre à l'idéalisme allemand.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

En ce qui concerne le positivisme, Habermas continue avec H. Albert la controverse commencée entre Adorno et Popper[15]. Mais la méthode suivie suppose que soit levée une aporie préalable : cette méthode consiste en effet à appliquer l'autoréflexion aux sciences et au positivisme, puisqu'il s'agit de réfléchir aux conditions ayant permis aux sciences de se constituer (et dont celles-ci font abstraction dans leur formulation théorique) et de réfléchir également aux conditions historiques ayant permis au scientisme d'occuper la scène et de jouer son rôle idéologique (conditions dont il fait abstraction dans sa prétention à incarner toute la rationalité). Or, précisément ni les sciences physico-mathématiques, ni le positivisme ne reconnaissent la moindre valeur de connaissance à l'autoréflexion, et tiennent la constitution d'un objet spécifique, l'objectivation, pour la seule production possible de savoir. Appliquer une méthode d'analyse à une formation théori-que qui récuse cette méthode conduirait non à une entreprise critique, mais à l'affrontement de deux dogmatismes qui s'annulent. La solution, typiquement hégélienne, de cette aporie consiste à déceler, à l'intérieur même des sciences empirico-analytiques et du positivisme, la présence du terme qu'ils excluent, l'autoréflexion, qui apparaît ainsi comme fondement universel de toute démarche rationnelle possible. En ce qui concerne les sciences empirico-analytiques, la démonstration est conduite à partir des analyses de Popper et du problème des « énoncés de base » d'une théorie[16] : ces derniers, en tant qu'énoncés « protocolaires » ou protocoles d'expérience, ne sont contraignants ni logiquement, ni empiriquement, et il y a donc nécessairement un saut entre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'événement protocolé et la proposition protocolante. Popper lui-même reconnaît que ces énoncés, dans leur généralité, contiennent un surplus hypothétique qui ne peut être fondé que sur une décision, c'est-à-dire sur le consensus intersubjectif et révocable de la communauté des savants. Pour Habermas, c'est la preuve que l'objectivité de l'expérience scientifique s'enracine elle-même sur un moment d'intersubjectivité qui s'établit par la voie du langage commun. Cela seul suffirait à restaurer, contre le positivisme, la légitimité de la méthode herméneutique, puisque toute démarche rationnelle, même celle des sciences empirico-analytiques, se trouve aussi renvoyée à l'horizon préalable de la compréhension au sein du langage commun ; mais cette constatation montre également que ces sciences s'enracinent nécessairement dans « une communauté communicationnelle de chercheurs impliqués dans la réflexion[17] », et donc ne se constituent que sur la base d'un moment d'autoréflexion. Toute l'entreprise du scientisme consiste justement à dissimuler ce moment d'intersubjectivité autoréflexive, en obnubilant le rôle de la communauté des chercheurs comme sujet de la réflexion et de l'argumentation. L'épistémologue positiviste ne pourrait en effet faire droit à ce moment d'autoréflexion qu'au prix de l'abandon de sa théorie : il est donc conduit à le décrire comme un moment d'objectivation. Comme c'est évidemment une tâche impossible, il ne peut la poser que sous forme programmatique : « Il indique le programme qui, s'il était réalisé, rendrait sans objet toutes les exigences d'autoréflexion[18] » ; il doit donc affirmer que, peu à peu, les discussions métathéoriques pourront être élucidées dans le cadre de la théorie même des sciences objectivantes, si

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

bien que les énoncés non objectifs seront réduits, et que ce qui apparaissait comme fondement de la théorie sera renvoyé à de l'empiriquement explicable. Il n'est pas possible d'examiner ici en détail comment Habermas s'efforce d'établir l'échec de cette tentative, aussi bien au sein de l'école de Vienne que chez Feyerabend[19] et C. F. von Weizsäcker[20]. Une fois confirmé de cette façon le caractère inévitable de l'autoréflexion, celle-ci peut être légitimement appliquée au positivisme et aux sciences empirico-analytiques, ce qui donne les thèses bien connues de Habermas :

1) Le positivisme ne réfléchit pas ses propres conditions d'apparition. Par une archéologie du positivisme, menée dans la première partie de Connaissance et Intérêt, Habermas s'emploie en effet à montrer que cette doctrine n'a été possible que sur la base d'un processus d'élimination du concept de théorie de la connaissance. Le thème central du positivisme, on le sait, consiste à affirmer que la science n'a pas à être définie, comme chez Kant, à partir du concept plus large de connaissance, mais comme la seule forme de connaissance : par suite, l'idée d'une théorie de la connaissance, la simple question quidjuris ?, est un non-sens, et la seule activité légitime, outre la science, est l'épistémologie. Or cet effacement de la théorie de la connaissance n'a été possible qu'à partir de la critique hégélienne de Kant[21] et de la critique marxiste de Hegel. La réfutation hégélienne du criticisme est légitime en ce qu'elle montre, dans la conscience critique, le résultat de tout un processus de formation, ce qui la fait donc apparaître comme conscience fausse, puisqu'elle bénéficie d'un état de la réflexion qu'elle ne peut ni avouer, ni

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

légitimer. Mais la problématique du criticisme ne peut être totalement éliminée au profit de l'autoréflexion de la conscience se formant que par la présupposition selon laquelle ce pouvoir de formation par autoréflexion — qui est l'expérience de la conscience — aboutit au savoir absolu : la conséquence en est l'absorption des sciences positives dans le savoir absolu, et donc la superfluité de toute théorie de la connaissance destinée à les fonder en particulier. Le développement des sciences ayant, par la suite, nié la prétention englobante du système hégélien, celles-ci retrouvent leur autonomie, mais toujours sur la base d'un refus de la critique de la connaissance. Quant à la « Métacritique de Hegel par Marx[22] », elle aboutit, pour deux raisons sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir, à la dichotomie science-idéologie, en éliminant la recherche des conditions de possibilité d'un troisième type de démarche, la critique de l'idéologie, qui constitue pourtant la voie d'accès de Marx à ses propres découvertes : aussi le marxisme, ne pouvant rendre compte, à l'aide de l'appareil théorique qu'il a élaboré, de sa propre démarche autoréflexive, est-il conduit à la nier par un processus d'auto-objectivation, et doit-il éluder, en fin de compte, l'idée d'une théorie matérialiste de la connaissance, en s'efforçant de penser sa méthode comme identique à celle des sciences empirico-analytiques. Par là se trouve confirmée la réduction du concept de connaissance aux sciences de ce type, ce qui est la thèse même du positivisme, qui pourra déclarer caduque la question du sens de la connaissance, dont il a déjà implicitement décidé.

2) Le positivisme ne réfléchit pas les jugements de valeur

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qu'il véhicule, en exhibant un concept normatif de la science. Dans la mesure où le sens de la science n'est plus défini par rapport à l'idée de connaissance possible, il sera défini par rapport à l'histoire : ainsi se passent les choses dans l'entreprise paradoxale d'Auguste Comte qui établit la valeur de la science à partir d'une « loi des trois états » dont la téléologie implicite ne peut justement être fondée sur aucune démonstration scientifique. La théorie analytique de la science s'est aujourd'hui évidemment débarrassée de cette mythologie propre au positivisme primitif, mais « dès que la méthodologie réfléchit sur elle-même, elle doit, comme le montre l'exemple de la pensée conséquente de Popper, recourir à son tour à une théorie du progrès scientifique[23] ».

3) En posant la science comme la seule activité dotée de sens, le positivisme exclut la réflexion sur la rationalité des décisions éthiques et politiques. L'opposition wébérienne entre le Zweckrational et le Wertrational devient, dans l'épistémologie positiviste, une opposition entre la connaissance d'une part, et les normes éthiques de l'autre, entre ce qui est susceptible de vérité et ce qui ne l'est pas. Sur cette base peuvent se déployer deux attitudes : d'une part, le décisionnisme qui, au nom de la raison critique, rejette toute décision d'ordre éthique dans l'irrationnel[24] et par là élimine la discussion raisonnable d'un espace qui ne peut plus dès lors être rempli que par la foi (K. Jaspers), l'invocation à la mythologie (W. Brôcker), la valorisation de la folie, l'appel au désir à l'état brut[25] l'engagement en faveur des institutions (R. Gehlen), ou contre l'ennemi choisi (C. Schmitt) ; d'autre part, l'attitude technocratique

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

qui ramène toute décision sensée à une décision d'ordre technique, ce qui rend le positivisme complice de cette forme de domination qui ne pense l'action (Handeln) qu'en termes de manipulation (Verfügung), et ne laisse comme alternative que l'irrationalité ou la passivité devant ce mode de décision. D'où la thèse affirmant que le développement immanent du progrès technique constitue un système autonome, producteur de contraintes objectives qui éliminent pratiquement tout choix autre que celui des opérations techniques qui assurent le déploiement du système[26]. Ces deux attitudes ont, l'une et l'autre, la même fonction : masquer au nom des « contraintes objectives » ou de l'« engagement » pour des valeurs soustraites à la discussion rationnelle les intérêts sociaux contingents qui sont, en fait, à la base des décisions.

4) Ainsi, en fin de compte, le positivisme s'interdit de réfléchir sur le rôle qu'il joue dans le contexte social, celui d'une légitimation de la domination technocratique ou des intérêts en place. En effet, la seule idée de totalité à laquelle il puisse parvenir est celle d'un « système fonctionnel » abstrait, détaché du contexte historique et social de son objet.

5) Enfin, comme l'a vu Nietzsche, le scientisme émet un jugement de valeur implicite en posant la science comme la seule activité dotée de sens, et l'idéal de la recherche scientifique comme seule éthique rationnelle. Par là, il sert de légitimation au rôle actuel joué par les sciences et les techniques, et qui est celui d'une idéologie. C'est d'ailleurs là le thème principal de l'ouvrage le plus connu de Habermas : les sciences empirico-analytiques et les

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

techniques qui en découlent, devenues des forces productrices autonomes, contribuent à la domination technocratique, en rejetant dans le non-sens toute forme d'action ou de décision autre que technique. Or, de par leurs structures théoriques, elles sont incapables de réfléchir elles-mêmes sur leur contexte d'application et les effets qu'elles produisent dans le champ social.

1. HEGEL, S.W., pp. 12-17.

2. Ce terme ne peut être simplement traduit par le mot « culture », puisqu'il désigne à la fois l'état culturel d'une société ou d'une époque, et aussi le procès de formation individuel et historique qui conduit de la nature à la culture.

3. Voir Philosophisch-Politische Profile, op. cit., p. 31.

4. C'est tout le thème de Technik und Wissenschaft als « Ideologie », op. cit.

5. Voir Erkenntnis und Interesse, Postface, 1973 ; trad. : Connaissance et intérêt, par G. Clémençon, Gallimard, 1976.

6. K. 0. APEL, Transformation der Philosophie, Francfort, 1973 (11$^{e}$ éd.).

7. E. TUGENDHAT, « Phänomenologie une Sprachanalyse », Festschrift für Gadamer, Tübingen, 1970, t. II.

8. A. WELLMER, Methodologie als Erkenntnistheorie, Francfort, 1967.

9. I. LAKATOS, Criticism and the Growth of Knowledge, Cambridge, 1970.

10. S. TOULMIN, Human Understanding, Princeton, 1972.

11. L'opposition entre l'explication, qui est la méthode des sciences physiques (Naturwissenschaften) et la compréhension, qui serait la méthode spécifique des sciences humaines (Geisteswissenschaften) est un lieu commun dans la tradition de la sociologie et de la philosophie allemandes depuis Dilthey et Max Weber.

12. Voir HABERMAS, « Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik », Hermeneutik und Ideologiekritik, Francfort, Suhrkamp, 1971.

13. GADAMER expose les thèses essentielles de l'école herméneutique dans Wahrheit und Methode, Tübingen, Mohr, 1960; trad. partielle, Vérité et Méthode, Paris, 1976.

14. Généralement, Habermas ne prend pas ce terme dans son sens kantien, mais aristotélicien : l'opposition technique-pratique recouvre l'opposition de la praxis et de la technè. Cette dernière consiste dans la réalisation d'une fin donnée et se réifie dans un objet extérieur, tandis que la première ne se réifie pas dans sa fin, demeure identique à l'acte qui la produit, et concerne la recherche des meilleures fins et non des meilleurs moyens d'atteindre une fin imposée (Voir ARISTOTE, Top., VI, 6, 145 à 15; Eth. Nicom, VI, 2, 1133 à 27; Meta E, 1025 b 15 etc.).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

15. Les textes essentiels de cette controverse sont : — Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, Neuwied, Luchterhand, 1969 (ouvrage collectif) ; — HABERMAS, « Ein Nachtag zur Kontroverse zwischen Popper und Adorno », Zeugnisse, Festschrift für T. W. Adorno, Francfort, Europaïsche Verlaganstalt, 1969; — K. POPPER, Logik der Forschung, Vienne,1934 ; trad., la Logique de la recherche scientifique, Paris, Payot, 1963 ; Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, Berne, 1958 ; trad. : la Société ouverte et ses ennemis, Seuil, 1979. — H. ALBERT, « Kritische Rationalität und politische Théologie », Plädoyer für kritischen Rationalismus, Francfort, 1971 ; Traktat über kritische Vernunft, Tübingen, 1962.

16. Voir « Anatytische Wissenschaftstheorie und Dialektik », Der Positivismusstreit..., op. cit., p. 176 sq.

17. Erkenntnis und Interesse, op. cit., Postface.

18. Pour l'analyse détaillée de cette démarche, voir « Auto-objectivation contre autoréflexion », Postface à Erkenntnis und Interesse, op. cit.

19. P. FEYERABEND, « Von der beschränkten Gültigkeit methodologischer Regeln », Neue Hefte für Philosophie, 2/3, 1982.

20. C. F. VON WEIZSÄCKER, Die Einheit der Natur, Munich, 1971. Ce dernier explique très clairement (p. 182 sq.) le programme de l'auto-objectivation, en prophétisant que ce qui fait encore figure de transcendantal au sens kantien (c'est-à-dire les conditions métathéoriques de toute théorie physique, mises au jour par la réflexion) se révélera, avec la constitution d'une théorie physique unitaire, être un ensemble de lois et de concepts objectifs, intérieurs à cette théorie physique elle-même.

21. Essentiellement dans l'Introduction à la Phénoménologie de l'esprit (S.W. II, 63-67). L'analyse de ce moment hégélien est empruntée par Habermas à ADORNO, Zur Metakritik der Erkenntnistheorie, Stuttgart, 1956, Introduction et p. 14 sq.

22. Erkenntnis und Interesse, op. cit., p. 36-58.

23. « Comte und Mach », Erkenntnis und Interesse, op. cit., p. 92. Habermas renvoie, pour la réintroduction de la notion normative de progrès chez Popper, à l'ouvrage de A. WELLMER, Methodologie als Erkenntnistheorie, op. cit.

24. Voir TOPISCH, Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, Neuwied, Luchterhand, 1972. — Cette position est critiquée par HABERMAS dans « Dogmatismus, Vernunft, Entscheidung », Theorie und Praxis, op. cit.

25. Habermas ne cite personne pour illustrer ces deux attitudes, mais le lecteur trouvera facilement des exemples dans l'Université française.

26. Cette thèse a été d'abord exposée par H. SCHELSKY (Der Mensch in der wissenschaftlichen Zivilisation, Cologne, Opladen, 1961), puis par J. ELLUL (la Technique ou l'enjeu du siècle, Paris, A. Colin, 1954) et A. GEHLEN (« Über kulturelle Evolution », Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt, Munich, Kuln, 1964).

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

# LE PROGRAMME D'UNE ÉPISTÉMOLOGIE GÉNÉRALE

La science et la technique comme idéologie, le règne du positivisme et du scientisme ne peuvent apparaître que comme « la croix du présent » à qui ne sait voir leur sens effectif, qui est celui d'une rationalité incomplète, d'une configuration définie par un certain nombre de manques[1]. Il suffirait donc, pour arracher cette configuration à son rôle idéologique, de constituer une épistémologie générale, c'est-à-dire de combler les divers manques non réfléchis qui constituent le positivisme : exclusion de l'herméneutique, exclusion de la rationalité pratique, refus de toute réflexion de la démarche scientifique sur son contexte d'origine et d'application. Mais l'on ne peut combler ces manques par une opération extérieure, la décision subjective d'un retour à Kant ou à Fichte par exemple[2], et l'on ne peut plus affirmer, comme Hegel, que le contenu même, de son propre mouvement, doit se donner ce qu'il n'a pas encore pour faire éclore une totalité plus haute. Il est clair cependant que, pour entrer dans l'effectivité, le mouvement doit venir non d'une conscience philosophique isolée, mais de la démarche des disciplines scientifiques elles-mêmes et de l'épistémologie telle que le positivisme l'a constituée.

L'amorce d'une réflexion des sciences de la nature sur leur contexte de naissance et d'application a déjà eu lieu à travers le pragmatisme de C. Peirce[3], qui dégage la présence d'un intérêt technique à la base des sciences de la nature. Ces sciences s'enracinent dans une forme de vie

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

préscientifique, l'activité instrumentale, qui en constitue la condition de possibilité. Tout en reconnaissant, avec Popper, la logique propre de la découverte scientifique, il nous faut admettre avec Peirce que les énoncés des sciences empirico-analytiques n'ont de sens et de fonction que dans le milieu cumulatif de l'activité instrumentale, c'est-à-dire du travail, et donc en rapport avec un intérêt technique[4]. Or si les analyses développées dans la Science et la Technique comme « idéologie » rappellent celles de Marcuse[5], la façon dont Habermas pense, à partir de Peirce, l'enracinement des sciences empirico-analytiques diffère radicalement des thèses de ce dernier : Marcuse est accusé d'être resté un disciple trop fidèle de Heidegger, d'une part en voyant dans la science et la technique le tout de ce qui est pour nous, d'autre part en faisant du développement de sciences ayant pour finalité la domination technicienne le résultat d'un certain type de projet rationnel historiquement situable[6]. Habermas se réfère au contraire, paradoxalement, aux thèses de son vieil adversaire A. Gehlen[7] : comme lui, il rattache le progrès des sciences empirico-analytiques, non à une situation historique, mais à la structure de l'activité rationnelle selon une fin[8], c'est-à-dire à la structure du travail, qui exprime un intérêt technique constitutif de l'espèce humaine en tant que telle. L'organisation du monde par la science et la technique n'est que le résultat cumulatif de cette activité originaire. On est donc assez surpris de voir Habermas, dans Connaissance et Intérêt, entreprendre une archéologie du positivisme (donc de la légitimation de la domination technique) et remonter ainsi l'histoire jusqu'au système hégélien — ce qui rend cette démarche beaucoup plus

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

comparable à celle de Heidegger que ne l'a jamais été celle de Marcuse. En fait, Habermas effectue la distinction suivante; les sciences empirico-analytiques sont fondées sur un intérêt spécifique et ont donc d'emblée et nécessairement la finalité d'une domination technicienne. En revanche, la légitimation de cette activité comme seule forme de rationalité possible a été le fait d'une doctrine philosophique, le scientisme, dont on doit retrouver l'enracinement historique dans la métaphysique finissante. La position de Marcuse est réfutée en fonction de ses conséquences : si la science et la technique sont le tout de l'effectivité moderne, et si le développement des sciences à vocation technicienne est le résultat d'une histoire ayant abouti à cette situation, on est conduit soit à déclarer cette situation indépassable, ce qui rend inconcevable tout projet émancipateur, soit à penser ce dépassement comme suppression de la rationalité technique, ce qui conduit à d'autres apories. En effet, ou bien l'on pose la possibilité d'une autre configuration historique, d'un autre type de société, qui conserverait le contenu et la méthode des sciences, mais non leur finalité dominatrice et technicienne, et l'on revient alors à l'illusion positiviste d'une science neutre, que l'on peut employer à divers usages[9] ; ou bien l'on affirme que la transformation de la société devra nécessairement entraîner, si elle doit supprimer la domination de la technique, un changement dans le contenu même et le concept des sciences[10], ce qui autorise le mythe redoutable d'une « science socialiste », et entretient l'illusion d'un type de connaissance de la nature autre que celui de la science actuelle — ce dont il est impossible d'exhiber le moindre concept. On peut, à la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

rigueur, rêver d'un type de rapport à la nature autre que celui qu'établit la connaissance scientifique, mais non point d'un autre type de connaissance que celui-là. Et, en ce cas, il faudrait penser le dépassement de la domination technicienne comme le dépassement de la connaissance scientifique elle-même : de ce thème Habermas dévide la trame secrète chez Benjamin, Adorno, E. Bloch, le Marx des Manuscrits de 44, et il y voit la résurgence de la pensée de Schelling et de Baader, et au-delà de la mystique juive et protestante[11]. Or, ce thème n'est philosophiquement fondé que dans la philosophie de l'identité de Schelling qui, ayant déterminé la nature comme sujet, peut légitimement espérer une « résurrection de la nature déchue », permettant d'entretenir avec elle des rapports de communication, et non plus de domination[12], de la traiter en partenaire (Gegenspiel) et non plus en objet (Gegenstand). Habermas attend le dépassement de la situation présente, marqué par la prédominance des sciences ayant pour finalité la domination technique, non point d'un dépassement du type de rationalité qui s'y trouve exprimé (et qui ne saurait être dépassé puisque enraciné dans l'espèce humaine, et non dans l'histoire), mais d'une réactivation d'autres régions de sens refoulées par cette prédominance[13]. Il va sans dire que Habermas exclut l'espérance, développée par J. Ellul, d'un autodépassement du monde technicisé par un effet de feedback du système : en effet, un tel mécanisme ne pourrait que corriger la technique par la technique, sans nous faire sortir de cette sphère limitée de rationalité. Cette analyse indique que, à l'inverse de Marcuse, Habermas ne voit pas dans la domination de la technique le tout de l'effectivité présente,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mais seulement le sens manifeste de cette effectivité, lequel n'a pu se constituer que par refoulement d'autres possibilités de sens, encore présentes — en tant que réprimées — dans cette effectivité. Le seul sens que l'on puisse donc donner aujourd'hui à la notion de dialectique est celui d'une reconstitution du réprimé à partir de ses traces[14] au moyen de l'autoréflexion. Une fois reconstituée une région de sens telle que la rationalité pratique, le problème de la décision échappe à la thèse décisionniste comme à la thèse technocratique et devient celui de l'articulation d'une forme de rationalité sur une autre, chacune étant nécessairement médiatisée par l'autre sans pouvoir la supprimer[15].

Après avoir étudié, à partir, de Peirce, l'amorce d'une réflexion sur les sciences empirico-analytiques les enracinant dans un intérêt technique, il faut décrire le rétablissement, comme le positivisme, de la légitimité des méthodes herméneutiques. Il s'effectue par le progrès même des sciences historiques qui entraîne une analyse et une évaluation de leurs démarches. Habermas reprend ici toute une tradition de l'Université allemande qui s'est attachée à définir les différences séparant les sciences physico-mathématiques (Naturwissenschaften) et les sciences humaines (Geisteswissenschaften). Avec les travaux de Rickert[16], Rothacker[17], Cassirer[18], ce sont essentiellement les analyses de Dilthey[19] qui amorcent véritablement la réflexion de ces sciences sur elles-mêmes. Dans les sciences historiques, les théories ne sont pas des constructions déductives formalisables, les expériences ne peuvent être réitérées, et la « falsification » selon Popper y est impossible. Ce n'est donc pas l'explication, mais la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

compréhension, qui permet de saisir les faits, puisque l'objet a déjà par lui-même un sens qu'il s'agit de retrouver à partir de son expression objectivée. Or la saisie d'un sens au moyen de signes objectifs s'effectue en interprétant les éléments de signification à partir d'un sens global anticipé, tout en constituant ce sens global à partir de l'articulation de ces éléments : cette démarche décrit classiquement le cercle herméneutique, dont l'aporie logique s'évanouit dès qu'on le voit déjà dissipé par la pratique du langage ordinaire, dont la réflexivité (le fait qu'il est à lui-même son propre métalangage, qu'il est à la fois une pratique et un système symbolique) permet justement l'opération de compréhension, non pas malgré, mais grâce à cette circularité[20]. Dilthey parvient donc jusqu'au point de la réflexion sur les sciences historiques qui montre leur enracinement dans l'expérience préscientifique et l'interaction communicationnelle, dans la « connexion de la vie, de l'expression et de la compréhension[21] ».

Il ne reste plus à Habermas qu'à dépasser Peirce et Dilthey, selon la méthode indiquée plus haut, c'est-à-dire en les complétant par ce qui est à la fois impliqué et refusé par leurs énoncés. Peirce conduit l'autoréflexion des sciences de la nature jusqu'à son ultime contexte de constitution, le sujet de l'activité instrumentale, à savoir la communauté des chercheurs, qui est en même temps le sujet d'une démarche de recherche et d'apprentissage, engagé dans un processus de formation[22]. Dans le droit-fil de cette analyse, on s'attendrait à ce qu'il montre ainsi que l'activité instrumentale, condition de possibilité des sciences de la nature, est elle-même conditionnée par une activité communicationnelle — à savoir l'intersubjectivité des

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

chercheurs tentant d'établir, par consensus, des énoncés métathéoriques. Au lieu de cela, il interprète la notion de sujet, d'intersubjectivité, d'esprit, en un sens si positiviste que « le fondement même du pragmatisme est détruit[23] » : Peirce dissout, en effet, les opérations de l'esprit et de la compréhension en événements objectifs (faits empiriques, états de choses et combinaison de signes), ce qui rend inconcevable non seulement le fait de la communication entre chercheurs, mais même la constitution d'un intérêt technique, qui est au cœur de la thèse pragmatiste. Par là même, il ne peut pousser la réflexion sur les sciences de la nature au-delà de l'intérêt technique qui les détermine, en remontant à l'activité communicationnelle comme condition ultime de la constitution. Si l'on pousse au contraire la réflexion jusqu'à ce terme, l'on voit que les sciences de la nature, loin d'exclure la méthode herméneutique, sont elles-mêmes constituées sur la base des opérations de compréhension que l'herméneutique entend expliciter. Réciproquement, les sciences herméneutiques doivent aussi user de méthodes objectives pour établir les documents, quantifier les données historiques, etc. Cette articulation des diverses sciences dessine l'ébauche d'une épistémologie générale.

En ce qui concerne l'insuffisance de Dilthey, Habermas reprend l'analyse de Gadamer[24] : après avoir enraciné les sciences herméneutiques dans l'expérience de la vie, de la communication par le langage ordinaire, qui est celle du chercheur dans sa propre culture, Dilthey revient à l'illusion positiviste d'une théorie pure et désintéressée, élaborée par un chercheur idéal dégagé de son contexte culturel — ce qui aboutit à dissimuler les intérêts pratiques qui

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

conditionnent la constitution de ces sciences. En effet, il exige que tout se passe comme si l'interprète pouvait se dégager de sa propre culture et de l'expérience de la compréhension qu'elle fournit, pour coïncider absolument avec l'objet — revenant ainsi à la présupposition centrale de l'herméneutique romantique, cette Einfühlung[25], qu'il doit alors fonder sur une assez arbitraire philosophie vitaliste (Lebensphilosophie). Or si, comme l'exprime Dilthey, l'expérience originaire de la compréhension est l'autobiographie, si « la réflexion d'un homme sur lui-même reste le point de repère et le fondement [26] », il est évident que l'interprète n'a pas sur son objet le point de vue de l'absolu, mais que « le monde du sens légué par la tradition ne lui devient accessible que dans la mesure où son propre monde s'éclaire en même temps pour lui (...) ; celui qui comprend appréhende la teneur réelle de ce qui est légué par la tradition dans la mesure où il applique cette tradition à lui-même et à la situation[27] ». Or l'interprète n'est pas, à l'égard de lui-même et de sa culture, dans une situation de compréhension absolue, de transparence intégrale, puisqu'il existe toujours des distorsions entre l'expression et sa compréhension de l'autre[28] : donc, seul « le modèle de participation à un mode de communication acquis dans les interactions permet d'expliquer les réalisations spécifiques de l'herméneutique[29] », que l'idéal encore positiviste de Dilthey conduit à attribuer à un transport à l'intérieur de l'objet. La compréhension de la tradition ne progresse que lorsque progresse la compréhension de l'interprète par rapport à son propre milieu intersubjectif. C'est donc « conduite par un intérêt pour le maintien et l'extension d'une compréhension entre individus, susceptible d'orienter

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'action, que la recherche herméneutique explore la réalité[30] ». Les sciences historico-herméneutiques sont donc fondées sur un intérêt pratique puisque la rationalité pratique, dans son opposition à la rationalité technique, ne peut plus être pensée aujourd'hui que comme visée d'un « consensus entre sujets agissant dans le cadre d'une conception de soi qui leur vient de la tradition[31] ».

Mais l' « épistémologie générale » de Habermas ne se borne pas à articuler une nouvelle fois le couple traditionnel des Natur und Geisteswissenschaften. Il y superpose un troisième groupe, celui des sciences critiques dont l'exemple est la psychanalyse. La remontée au fondement des sciences historico-herméneutiques a fait advenir, comme moteur de l'activité pratique, une exigence d'autocompréhension et de compréhension d'autrui, qui ne reste pas seulement un idéal de la conscience critique, puisque précisément le mouvement même de l'effectivité a produit une discipline scientifique qui fait droit à cette exigence : la psychanalyse. L'interprétation qui est faite de cette dernière s'appuie essentiellement sur les travaux de A. Lorenzer[32] qui, pour en saisir la méthode, entend partir de ce qui a effectivement lieu dans une analyse et non des constructions théoriques élaborées par Freud et qui demeurent entachées de mécanisme et de positivisme. D'où quatre thèses essentielles :

**1** L'analyse n'est autre chose qu'une autoréflexion médiatisée, conduite systématiquement. Il s'agit d'une entreprise d'autocompréhension par réflexion sur les mécanismes inconscients par lesquels le sujet s'est exprimé en symptômes

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

étrangers à lui-même et qu'il ne comprend plus. Cette réflexion doit amener l'appropriation (Aneignung) du sujet ainsi aliéné (entfremdet). La situation initiale est celle d'un sujet ayant perdu la communication avec lui-même, s'exprimant dans le langage « privé » du symptôme, se trompant sur son identité ; la situation finale, celle d'un sujet qui, par la médiation de l'analyste et du transfert, a conduit l'autoréflexion jusqu'à retrouver la compréhension de soi en reconnaissant que le brouillage du sens (le symptôme névrotique) fait lui-même partie du sens.

**2** La communication du sujet avec lui-même a été perdue, parce que les symboles du besoin sont exclus de la communication publique, et que ce refoulement est le prix à payer pour le maintien d'une communication minimale avec autrui, dans une société marquée par des structures de domination[33], donc de répression.

**3** Freud a pu expliquer une connexion que Marx n'a pas mise au jour, c'est-à-dire la fonction de l'illusion, et la domination de l'idéologie comme communication déformée, ainsi que la nature des institutions comme puissance substituant à la violence extérieure une compulsion interne de déformation de la communication.

**4** Il y a donc contradiction entre l'expérience de la situation analytique, qui suppose nécessairement une instance d'autoréflexion, et le modèle

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

structural exhibé par Freud[34], où le moi a une fonction de censure et d'adaptation au réel, mais aucunement d'autoréflexion. Le positivisme de Freud lui masque le caractère autoréflexif de la psychanalyse qui, dégagée de cette idéologie, fournirait le modèle d'une autoréflexion se comprenant elle-même, ce que doit être la philosophie dans la mesure où elle est possible.

Plusieurs remarques s'imposent immédiatement : la thèse 1 représente une hégélianisation classique de l'analyse, pensée à travers les catégories d'autoréflexion, d'aliénation et d'appropriation : les positions respectives de l'analyste et du patient sont assimilées au pour-nous et au pour-elle (la conscience) de la Phénoménologie de l'esprit, et le processus d'éclaircissement à la dialectique de ces deux instances. Il est donc logique que la différence et la scission y soient pensées sur le fond de l'identité et de la réconciliation : aussi le brouillage de la communication qui rend le sujet étranger à lui-même est-il nécessairement référé au modèle d'une communication parfaite qui serait le droit[35]. Malgré une brillante réinterprétation du symptôme à travers les catégories de la linguistique moderne, on assiste à la réintroduction de la notion classique de sujet, comme ce qui est à soi-même son propre (das Eigen), ce qui devient intégralement présent à soi-même dans l'autoréflexion.

Quant à la thèse 2, elle identifie, de façon classique aussi au sein de l'école de Francfort, répression et refoulement : la nécessité de refouler l'expression du désir est attribuée à l'obstacle extérieur d'une société répressive, et non à la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

logique même du désir. Il est certain que les psychanalystes trouveraient beaucoup à redire à cette interprétation, et notamment ceux de l'école lacanienne pour qui la découverte freudienne signifie justement l'impossibilité de penser le sujet, selon la tradition métaphysique, à travers la catégorie du « propre », et d'établir entre le désir et la loi un rapport de pure extériorité. L'interprétation de Habermas est inévitable sans doute à qui assume l'héritage de la métaphysique de la subjectivité.

Quoi qu'il en soit, la réflexion sur les conditions de possibilité de la situation analytique fait surgir un troisième type d'intérêt, l'intérêt émancipatoire — qui ne peut advenir, notons-le, que dans le milieu de la domination, cause de la communication déformée. Il faut, en effet, pour accepter la poursuite de la cure, que les résistances soient surmontées par un mobile plus puissant : l'intérêt ressenti à passer de la non-compréhension de soi à la compréhension. Cet intérêt n'est pas l'occasion, mais la condition de possibilité de la démarche analytique elle-même et de son succès. La réflexion sur les diverses sciences conduit donc Habermas à en établir les conditions de possibilité et à pouvoir esquisser une « épistémologie générale » non positiviste de ce type : il y a trois groupes de sciences, fondés sur trois intérêts différents qui se manifestent par trois types d'activités irréductibles l'un à l'autre, s'exerçant dans un milieu différent. L'on pourrait en dresser le tableau suivant :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

| SCIENCES | ACTIVITÉS | INTÉRÊTS | MILIEUX |
|---|---|---|---|
| *empirico-analytiques* | travail | technique | nature |
| *historico-herméneutiques* | interaction | pratique | langage |
| *critiques* | autoréflexion | émancipatoire | domination |

Il est clair que les intérêts et les activités ont un statut « quasi transcendantal », en tant que conditions de possibilités métathéoriques de toute discipline théorique. Le premier intérêt désigne la visée de la raison théorique, le deuxième celui de la raison pratique, le troisième celui de l'unité de la raison théorique et pratique, puisqu'il manifeste l'intérêt pratique de la connaissance en tant que telle. Les activités correspondent aux catégories et aux schèmes de la philosophie transcendantale : Habermas désigne d'ailleurs expressément travail et interaction comme des « synthèses[36] ». Quant à l'autoréflexion, elle tend à mettre au jour ce qui rend possible les synthèses elles-mêmes et correspond à deux démarches distinctes[37] de la philosophie transcendantale : d'une part la remontée réflexive aux conditions de possibilité du savoir (la démarche qui, chez Fichte, conduit à l'autoposition du moi absolu comme activité retournant en soi-même), et d'autre part la constitution du sujet par prise de conscience des limitations qu'il pose nécessairement (chez Fichte, le système de la déterminabilité, par laquelle se constitue le moi fini dans son opposition au non-moi).

Les problèmes posés par ce projet d' « épistémologie générale » apparaissent maintenant clairement et peuvent être énoncés comme suit :

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

**1** Pourquoi le transcendantal prend-il la forme d'un intérêt, et non d'une faculté ? N'y a-t-il pas contradiction à faire dépendre d'un intérêt une connaissance objective ?

**2** Quel est exactement le statut de ce « quasi transcendantal », puisque aussi bien Habermas reste matérialiste, c'est-à-dire que, pour lui, le fondement ultime ne peut être que l'existence contingente d'une espèce humaine engagée dans une histoire ? N'est-il pas conduit à substituer au transcendantal de simples considérations anthropologiques ?

**3** Sur quoi repose la distinction du travail et de l'interaction ? Ne peut-on ramener le premier à la seconde (Hegel), ou inversement (Marx), puisque aussi bien ils se présupposent mutuellement.

**4** Que signifie la distinction entre intérêt pratique et intérêt émancipatoire ? Le premier ne contient-il pas déjà l'exigence d'une communication universelle sans contrainte que vise le second ? S'il en est ainsi, l'intérêt pratique est déjà émancipatoire et les prétentions de l'herméneutique à l'universalité sont fondées.

**5** Qu'en est-il exactement de la domination, qui ne peut se réduire ni à la manipulation technique (Verfügung), ni au concept marxiste d'exploitation du travail, ni au brouillage de la communication et du sens qui est seulement son résultat ?

*Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert*

1. On peut remarquer à quel point la critique que Habermas développe à l'encontre du positivisme, puis par la suite de Peirce, Dilthey, Marx, Gadamer, etc., suit rigoureusement la démarche mise en œuvre par Hegel pour la critique philosophique : les fonctions théoriques critiquées sont moins réfutées que dépassées, leur fausseté consistant non dans ce qu'elles affirment, mais dans ce qu'elles oublient de dire, ou de prendre en compte.

2. Il est nécessaire de remonter à un enracinement pré-hégélien, puisque c'est l'hégélianisme qui, en éliminant l'idée d'une théorie de la connaissance, a fait le lit du positivisme.

3. A qui sont consacrés deux chapitres de Erkenntnis und Interesse : « Selbstreflexion der Naturwissenschaften » et « C. S. Peirce's Logik der Forschung ».

4. Voir PEIRCE, « Issue of Pragmatism », Collected Papers, Ed. Hartshorne et Weiss, t. V.

5. Voir MARCUSE, One-dimensional Man, Boston, Beacon Press, 1966, p. 158 sq. ; trad. : l'Homme unidimensionnel, Editions de Minuit, 1968.

6. Technik und Wissenschaft als « Ideologie », op. cit., p. 53.

7. A. GEHLEN, « Anthropologische Ansicht der Technik », Technik in technischen Zeitalter, Düsseldorf, 1965. — Gehlen tente de légitimer des vues politiques conservatrices à partir de considérations anthropologiques.

8. Il s'agit du concept wébérien de Zweckrational.

9. Voir One-dimensional Man, op, cit., p. 235 : « Dans la mesure où la technique représente tout un ensemble de moyens et d'instruments, elle peut tout aussi bien accroître la faiblesse de l'homme qu'augmenter son pouvoir. »

10. Ibid., p. 236 : « Sans perdre leur caractère rationnel, les hypothèses de la science se développeraient dans un contexte expérimental essentiellement différent (celui d'un monde pacifié), et par conséquent la science aboutirait à des concepts de la nature essentiellement différents et serait en mesure d'établir des faits essentiellement différents. »

11. Voir Technik und Wissenschaft als « Idéologie », Op. cit., p. 54 ; « Dialektischer Idealismus im Überganz zum Materialismus », Theorie und Praxis, op. cit., p. 108 sq.; « Ernst Bloch. Ein marxistischer Schelling », Philosophisch-politische Profile, op. cit., p. 147-167; et « T. W. Adorno », ïbid., p. 176-185.

12. Par cette alternative, Habermas accorde un caractère exhaustif à deux types de relations, le travail et l'interaction, issues des catégories de l'idéalisme allemand, qui ne conçoit que deux sortes de rapports fondamentaux : de sujet à sujet, ou de sujet à objet. A partir de ces concepts du sujet et de l'objet, il est évidemment impossible de comprendre d'autres modes réalisables de rapport à la nature, par exemple celui que l'homme grec entretenait avec la physis.

13. Ici se manifestent les recoupements possibles, signalés plus haut, avec la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

position exacte de Heidegger. Dans les deux cas, la domination de la technique ne peut survenir que sur la base d'un oubli : oubli de l'être, constitutif de la métaphysique chez Heidegger, et, pour Habermas, qui ne se soucie pas le moins du monde de l'être et qui reste attaché à la problématique de la philosophie, oubli de certaines formes de rapports à l'étant, comme la praxis, la compréhension, la réflexion. Ces rapports spécifiques à l'étant ont été pensés

par la tradition, et leur obnubilation est un phénomène récent, que l'on peut dater de la décomposition du système hégélien. Il n'est peut-être pas impossible de relier ces deux oublis.

14. Voir Theorie und Praxis, Introduction, éd. de 1971. La réinterprétation de la dialectique à partir de Freud constitue le pendant exact de l'interprétation de la psychanalyse à partir de Hegel.

15. Le problème est abordé dans « Wissenschaftliche Politik und öffentliche Meinung », Technik und Wissenschaft als « Ideologie », op. cit., pp. 120-145. — Il n'est pas possible de subordonner entièrement la technique à la pratique, sous peine de revenir à l'illusion positiviste d'une science et d'une technique « neutres ». Entre deux formes de rationalité dont l'une vise à la domination du monde et l'autre à l'émancipation des hommes, seule la naïveté du siècle dernier pouvait supposer une concordance nécessaire ; cette concordance n'est pas plus donnée que, chez Kant, l'accord entre la législation naturelle et la législation par liberté. Faute de pouvoir, comme Kant, postuler cet accord à partir d'un fondement transcendant, Habermas ne peut que l'établir empiriquement (sans jamais

pouvoir le fonder à partir de l'essence de la technique, ce qui entraîne inévitablement des objections) en montrant que les « contraintes objectives » du système de la technique laissent toujours place à une ou plusieurs alternatives permettant une décision motivée par des critères pratiques ; cette décision, à son tour, modifie l'environnement technique (par la ventilation des crédits de recherche, par exemple), etc.

16. Voir RICKERT, Die Grenze der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, Tübingen, 1929 (5e éd.).

17. Voir ROTHACKER, Logik und Systematik der Ceisteswissenschaften, Munich, 1927.

18. Voir CASSIRER, Fünf Studien zur Logik der Kulturwissenschaften, Darmstadt, 1961 ; trad. : Logique des sciences de la culture, par Jean Carro, Cerf, 1991.

19. Voir Grundlegung der Geisteswissenschaften, Gesammelte Schriften, Göttingen, Vandenhoeck et Ruprecht, 1913-1967, t. VII.

20. Voir HABERMAS, « Selbstreflexion in den Naturwissenschaften », Erkenntnis und Interesse, op. cit., p. 204 sq., et l'analyse du concept de « jeu de langage » emprunté à Wittgenstein, « Zur Logik der Sozialwissenschaften », Philosophische Rundschau, suppl. n° 5. Tübingen, 1967, p. 124 sq.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

21. DILTHEY, G.S., op. cit., VII, p. 86.

22. Voir Erkenntnis und Interesse, op. cit., p. 173.

23. Ibid., p. 175.

24. Voir GADAMER, Wahrheit und Methode, op. cit., p. 261.

25. Voir DILTHEY, op. cit., t. VII, p. 213.

26. Ibid., p. 204.

27. HABERMAS, Technik und Wissenschaft als « Ideologie », op. cit., p. 158.

28. Il faudra évidemment expliciter la nature et l'enjeu de ces distorsions — analyse qui pose beaucoup de difficultés à Habermas.

29. HABERMAS, Erkenntnis und Interesse, op. cit., p. 227.

30. Id., Technik und Wissenschaft als « Ideologie », op. cit., p. 158.

31. Ibid. — Il faut se souvenir, pour comprendre cette définition, que la pratique désigne le type d'activité décrit par Aristote comme praxis. La pratique, au sens kantien, c'est-à-dire le moment de l'autonomie, est repris au contraire par Habermas dans son concept d'émancipation.

32. A. LORENZER, « Symbol, Interaktion und Praxis », Psychanalyse als Sozialwisseaschaft, Francfort, 1971 ; Über den Gegenstand der Psychanalyse, oder Sprache und Interaktion, Francfort, 1973.

33. Voir HABERMAS, « Selbstreflexion als Wissenschaft », Erkenntnis und Interesse, op. cit., p. 278.

34. Ce modèle résulterait d'une interprétation de l'analyste à partir des résistances qu'il rencontre de la part de l'analysé. Voir Erkenntnis und Interesse, op. cit., p. 296.

35. « La totalité virtuelle qui est morcelée par scission est représentée par le modèle de l'activité communicationnelle pure. D'après ce modèle, toutes les interactions fixées par l'habitude et toutes les interprétations importantes pour la pratique vécue sont, à tout moment, accessibles à une communication publique et sans contrainte, sur la base de l'appareil intériorisé du langage ordinaire non restreint. De ce fait, la transparence de la biographie remémorée est aussi maintenue » (Erkenntnis und Interesse, op. cit., p. 285).

36. Erkenntnis und Interesse, op. cit., pp. 40, 48, 77, etc.

37. Habermas reconnaît l'ambiguïté du terme « autoréflexion » qui recouvre deux démarches distinctes : « d'une part la réflexion sur les conditions de possibilité du sujet connaissant, parlant et agissant en général, et d'autre part la réflexion sur les limitations présentes inconsciemment auxquelles se soumet dans son procès de formation un sujet déterminé » (Erkeantnis und Interesse, op. cit., Postface). Tant qu'on se réfère au modèle hégélien de la Phénoménologie de l'esprit, les deux démarches peuvent être confondues, puisque la seconde réflexion y donne les résultats de la première; à mesure que s'impose à Habermas le modèle fichtéen (voir ibid. pp. 54-59), ces deux démarches doivent être distinguées — ce dont l'auteur

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

s'aperçoit dans la Postface de Erkenntnis und Interesse.

# LA QUESTION DU TRANSCENDANTAL

La notion d'intérêt de connaissance soulève, en effet, maintes objections. Pour R. Bubner[1], « les traits de particularité et en partie d'irrationalité » qui caractérisent un intérêt ne peuvent le qualifier pour fonder une connaissance vraie; pour le rationalisme critique[2], la notion d'intérêt technique constitue un retour à un pragmatisme naïf qui définit la vérité par la réussite d'une action instrumentale, et non par l'obéissance aux normes du discours rationnel et de la méthode scientifique; enfin, l'on trouve l'objection positiviste attendue[3], selon laquelle la science donne sur le monde extérieur une information exacte et neutre qui peut, ensuite seulement, être utilisée par tel ou tel intérêt. L'objection de Bubner suppose que tout intérêt est empirique, et donc ne se réfère pas à ce qui est en question : un intérêt transcendantal, concept cependant accrédité en philosophie depuis Kant et Fichte. La réponse de Habermas ne fait aucun doute[4] : il faut comprendre ces intérêts, non comme des déterminations empiriquement découvertes dans l'espèce humaine, mais comme des conditions de possibilité de la connaissance, non point certes de la connaissance en général, dont nous n'avons aucune idée, mais de la connaissance propre à un être qui doit se produire lui-même historiquement (notion substituée au concept kantien de connaissance finie). Cette réponse nous renvoie au second problème évoqué : comment éviter la chute dans une anthropologie empirique, et parler encore de transcendantal, dès lors que ce dernier

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

n'est pas enraciné dans un moi absolu, mais dans l'historicité ? Quant aux arguments du positivisme, ils se fondent sur un réalisme naïf qui confond événements et énoncés, hypostasiant les énoncés scientifiques sous forme d'entités intramondaines. Or toute tentative transcendantale réfléchissant sur les conditions de possibilité de l'expérience en général exclut, par son projet même, qu'il puisse exister une fidélité au réel dans le sens du réalisme : il faudrait donc que le positivisme pût réfuter la tentative transcendantale elle-même en établissant la légitimité exclusive de l'auto-objectivation contre l'autoréflexion — ce à quoi, nous l'avons vu, il ne saurait parvenir. Enfin, à propos de l'intérêt technique, Habermas doit préciser sa pensée par rapport au pragmatisme : la distinction effectuée par Strawson contre Austin[5], entre événements (qui sont dans le monde) et faits (états de choses affirmés dans des énoncés), lui permet de distinguer objectivité et vérité, a priori d'expérience et a priori d'argumentation. Les seconds désignent les conditions d'admissibilité d'un discours prétendant à la vérité, et définissent donc les normes à respecter au sein d'une communication; les premiers désignent les conditions de la constitution d'objets d'expérience possible et définissent ainsi les normes permettant de déterminer les événements dont on veut faire l'expérience. Cette distinction permet de faire droit à l'entreprise du rationalisme critique, qui tente de définir unitairement les normes de tout discours rationnel, tout en maintenant la discontinuité des diverses sciences qui se distinguent par leurs a priori d'expérimentation. Dans le « pragmatisme transcendantal », défendu par Habermas, la vérité n'est donc pas définie par la réussite instrumentale,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

mais par le respect des a priori d'argumentation, universels, et des a priori d'expérimentation, propres aux sciences empirico-analytiques, qui forment le sol préscientifique de leur constitution. La thèse avancée est donc celle-ci : le sens de validité d'énoncés recevables (dans le sens du discours rationnel) est limité, dans la pratique de ces sciences, à ce qui peut être saisi, dans le champ des événements, « du point de vue d'une manipulation technique toujours et partout possible dans des conditions spécifiques [6] ». L'intérêt technique intervient donc dans l'articulation des deux niveaux, il commande la limitation du discours argumenta-tif aux conditions de constitution d'une expérience spécifique par manipulation. Mais la distinction entre signification et vérité subsiste : que le sens de validité des énoncés soit conditionné par une certaine visée technique d'expérimentation n'entraîne nullement que la vérité de ces énoncés se réduise à ce conditionnement. La vérité n'est donc pas ramenée à la simple réussite instrumentale, comme dans le pragmatisme vulgaire, que Peirce a d'ailleurs déjà largement dépassé.

La difficulté centrale réside dans le statut « quasi transcendantal », réservé aux intérêts et aux activités de travail et d'interaction. En effet, en tant que condition de possibilité de la connaissance, ils ne sont pas déjà donnés dans un sujet transcendantal (solution kantienne que Habermas critique comme toute recherche d'un fondement absolu), mais ils sont constitués par le développement de l'espèce humaine : le transcendantal semble enraciné dans « l'homme générique » des Manuscrits de 44. D'où l'accusation d'échapper aux particularités de l'intérêt par l'appel à l'universalité du transcendantal, et d'éviter ensuite

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

les difficultés de la philosophie transcendantale par un retour à l'origine empirique : ce serait du Kant corrigé par les hégéliens de gauche, et vice versa[7]. Avant d'accuser Habermas d'un pareil bricolage conceptuel, il convient d'étudier le modèle à partir duquel il s'efforce de penser ce « quasi-transcendantal », et qui se situe à mi-chemin entre Kant et le jeune Marx, à savoir chez Fichte. C'est, en effet, ce dernier qui sert de modèle pour penser les problèmes posés par une théorie matérialiste de la connaissance[8]. Dans sa deuxième thèse sur Feuerbach, Marx établit que la nature se constitue en matière objective pour l'homme par la médiation de la nature subjective de l'homme, grâce au processus du travail social[9] : ainsi le travail n'est pas seulement une donnée anthropologique, mais une condition transcendantale[10] de l'objectivité de l'expérience, il joue le rôle rempli par les synthèses de l'entendement dans l'idéalisme. Cependant, on ne peut interpréter cette catégorie de travail social dans un sens logico-transcendantal absolu, ce qui en ferait un invariant caractérisant l'essence de l'homme[11]. Pour Marx, en effet, le travail modifie l'humanité à mesure qu'il développe cumulativement les forces productrices, si bien qu'il ne peut caractériser une essence fixe de l'espèce, ni transcendantalement, ni empiriquement.

Le concept de travail, en général, désigne donc uniquement, chez Marx, le mécanisme du devenir-homme (Menschenwerdung) ; mais il n'a pas plus de réalité effective que la prétendue essence de l'homme : en effet, on ne rencontre que des formes de travail historiquement déterminées par l'état des forces productrices et dont le résultat constitue, à chaque fois, le sujet social déterminé,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

dont la « nature subjective » sert de cadre transcendantal à la constitution de la nature objective. En posant le travail social comme condition de possibilité de la connaissance de la nature, Marx donne donc à penser un concept matérialiste de synthèse qui doit jouer un rôle transcendantal tout en étant, à chaque fois, déterminé par l'état empirique du développement de l'humanité — ce qui conduit à une difficulté identique à celle que rencontre Habermas. Ce qui rapproche déjà le marxisme de Fichte, c'est que l'unité de l'homme et de la nature ne peut y être pensée sur le mode de l'autoréflexion comme dans la philosophie de l'identité de Hegel et de Schelling (où la nature en son fond est soit identique au sujet, soit l'un de ses moments, ce qui permet de faire de l'unité de la nature et du sujet un moment de l'opération par laquelle se constitue l'identité du sujet lui-même comme unité de l'identité et de la différence) : au contraire, chez Marx, le sujet est d'abord un être naturel — et non la nature une autre forme de subjectivité —, si bien que l'unité ne peut être que le résultat d'une activité imposée par la violence à l'un des termes qui conserve donc indépendance et extériorité. De plus, à la différence de ce qui a lieu chez Kant, le transcendantal n'est pas, chez Fichte, quelque chose que l'on découvre tout constitué dans le sujet; mais il est ce qui est posé par l'acte même par lequel le sujet se pose comme temps, ce qui fait de la Doctrine de la science le modèle d'un transcendantal qui se constitue par l'opération par laquelle un sujet se constitue : il suffira de déployer cette constatation dans une temporalité historique pour que transcendantal et historique n'apparaissent plus comme antinomiques. Mais c'est essentiellement le rapport

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

que pose Fichte entre le moi absolu et le moi opposé à un non-moi[12] qui sert de paradigme pour comprendre le rapport qui s'établit entre le travail en général (transcendantal ultime) et le travail déterminé par l'état des forces productrices et déterminant une nature connue par son moyen. Le moi absolu pose le moi s'opposant à un non-moi, et n'est rien d'autre que « cette activité déterminée qui retourne en elle-même » ; donc, le moment de la conscience claire de l'identité, c'est-à-dire du moi opposé à un non-moi, présuppose toujours une activité antérieure. Or il s'établit une relation semblable entre le sujet social (le moi déterminé) faisant face, dans une relation de travail déterminé, à une nature connue de façon déterminée (le non-moi), et d'autre part le travail comme mécanisme de la Menschenwerdung (l'activité du moi originaire), c'est-à-dire les processus de production et de reproduction antérieurs qui ont posé cette relation historiquement déterminée. Le schéma fichtéen permet de penser comment une activité transcendantale universelle, en tant qu'elle est activité d'autoconstitution, peut et doit nécessairement ne s'exprimer qu'en relations empiriquement déterminées. Ainsi Habermas peut résoudre la difficulté que pose l'introduction d'un horizon transcendantal dans une perspective matérialiste, c'est-à-dire qui borne la recherche des fondements à ceux de la constitution de l'humanité comme espèce naturelle accédant à la culture. Ce n'est donc pas la cohérence du modèle d'intelligibilité qui est en cause, mais sa pertinence : peut-on expliciter le concept marxiste de travail social[13] à partir de l'opération d'une activité retournant en soi-même sans le rattacher aux catégories de l'idéalisme ? Et, d'autre part, ce schéma

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

s'applique-t-il aussi bien aux autres activités transcendantales ?

1. BUBNER, op. cit., p. 232.

2. H. ALBERT, Plädoyer..., op. cit.

3. Par exemple, N. LOBKOWICZ, « Interesse und Objectivität », Philosophische Rundschau, 1969, p. 243 sq., repris dans Phil. soc. sciences, 2, 1972, p. 133 sq.

4. HABERMAS, Erkenntnis und Interesse, op. cit., Postface.

5. La polémique entre Austin et Strawson a été republiée dans G. PITCHER, Truth, Englewood Cliffs, 1964, p. 18 sq., 132 sq.

6. HABERMAS, Erkenntnis und Interesse, op. cit., Postface. On ne manquera pas d'être frappé par la ressemblance entre cette solution et celle par laquelle Kant limite le sens rationnel des catégories à ce qui peut en être saisi dans un schème temporel.

7. Voir THEUNISSEN, Gesellschaft und Geschichte, Berlin, 1969, p. 24, n. 90.

8. Voir HABERMAS, « Marxens Metakritik an Hegel », Erkenntnis und Interesse, op. cit., p. 36-58.

9. Voir MARX, Thesen über Feuerbach, Marx-Engels Werke, Dietz Verlag, 1923, vol. III, p. 5 ; l'Idéologie allemande et Feuerbach, Paris, Ed. Sociales, p. 25; ainsi que Das Kapital, t. I, ibid., vol. XXIII, p. 192; le Capital, Paris, Gallimard, La Pléiade, t. I, p. 727.

10. Cette interprétation instrumentale du transcendantal (ou transcendantale de l'instrument) est préfigurée par Hegel, dans l'Introduction à la Phénoménologie, S.W., II, 63 sq.).

11. Comme c'est le cas chez J.-P. SARTRE, Critique de la raison dialectique, Paris, 1960; et K. KOSIK, Dialektik des Konkreten, Francfort, 1967.

12. Habermas s'appuie essentiellement sur la formulation donnée par FICHTE dans sa deuxième introduction à la Doctrine de la science (A.W. Medicus, III, 45 sq.) et dans Versuch einer neuer Darstellung der Wissenschalftslehre, (ibid., III, 109).

13. C'est en effet au concept marxiste du travail social que Habermas se réfère en employant le terme « travail ». Il ne lui

accorde pas, toutefois, comme Marx, un rôle exclusif dans la constitution d'une science de la nature : celle-ci doit, en effet, se fonder aussi sur les a priori d'argumentation, donc sur la logique propre de la démonstration scientifique.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

# TRAVAIL ET INTERACTION

Il faut en effet préciser ici la distinction de ces deux synthèses fondamentales. Le travail relie l'homme à la nature, l'interaction relie les sujets entre eux et constitue le cadre transcendantal de l'intersubjectivité. L'interaction ne désigne pas seulement la communication par le langage ; en effet, de même que celui du travail, son concept se dédouble : d'une part, il existe entre les individus sociaux des relations de fait, c'est-à-dire obéissant à des normes particulières fixées par le cadre institutionnel, lui-même sédimentation de l'état de la société (niveau de développement, lutte des classes, héritage culturel, etc.), mais d'autre part demeure présente au fond de toute relation entre sujets l'exigence d'une communication universelle et sans contrainte, qui est véhiculée par le langage lui-même[1]. De même que le travail, l'interaction doit être pensée à la fois comme un fondement transcendantal universel (la communication sans contrainte) qui, cette fois, n'est pas originaire mais idéal, et comme une série de relations particulières empiriquement déterminées. Comme il était apparu par l'étude du rapport qu'entretiennent sciences empirico-analytiques et sciences historico-herméneutiques, travail et interaction se présupposent mutuellement : il n'y a pas d'expérience objective sans communication entre sujets, ni non plus de communication entre sujets sans constitution d'un monde objectif. Cependant, selon Habermas, les deux concepts sont irréductibles, et cette distinction est importante, car elle fonde les corrections qu'il entend apporter au

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

marxisme orthodoxe. L'étude de Hegel et de Marx confirme, a contrario, la nécessité de cette distinction. La première distingue bien ces deux relations dans la Première philosophie de l'esprit[2] qui montre comment conscience de soi et volonté autonome ne sont pas données, mais constituées à partir de trois « milieux » : langage, travail et reconnaissance réciproque. Le moment de l'interaction est le troisième, le langage n'étant que le moyen des deux autres. Dans la Realphilosophie II d'Iéna[3], non seulement ils sont distincts, mais ils sont mis en relation : c'est sur la base de la propriété résultant du travail, que s'effectue la reconnaissance réciproque, ce qui permet de revaloriser le droit abstrait qui ne peut plus alors être, comme dans les écrits de la période de Francfort, le simple résultat de la dépolitisation et de l'avilissement des citoyens. Ce rapport entre travail et interaction se retrouve dans la Phénoménologie de l'esprit, où l'esclave acquiert la reconnaissance comme résultat d'une réappropriation de soi par le travail. A mesure que s'édifie la philosophie de l'identité, ces relations ne sont plus des éléments du processus de formation de l'esprit, mais des moments de l'autoconstitution du sujet absolu : le processus d'autoposition du sujet absolu devient le seul modèle de relation, et la dialectique de l'objectivation — appropriation, caractéristique du travail, comme celle de la lutte pour la reconnaissance, fondatrice de l'intersubjectivité, sont assimilées à la dialectique de l'aliénation — réconciliation, qui définit l'autoposition du sujet absolu. Il en résulte que, dans l'Encyclopédie et la Philosophie du droit, le système des besoins, de la division du travail et de l'échange, occupe de nouveau une place subordonnée : loin de donner accès à

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

la moralité, comme à Iéna, ce domaine reçoit de l'extérieur sa règle, la justice du droit abstrait. D'où, inévitablement, la subordination de la société civile à la société politique, point sur lequel portera essentiellement la critique marxiste : c'est l'abandon de la distinction irréductible entre travail et interaction, et la subordination du premier à la seconde qui conduit Hegel au point où son système prêtera le plus le flanc à la réfutation. Les insuffisances du marxisme viennent de la démarche inverse[4] : alors que Marx effectue la distinction entre travail et interaction par sa distinction entre forces productrices et rapports de production, alors que, dans ses analyses concrètes, les processus du travail sont toujours médiatisés par le cadre institutionnel et vice versa, ses formulations théoriques[5] tendent à rassembler tous les moments de l'autocréation de l'espèce humaine à partir du seul concept de production[6]. C'est pourquoi le marxisme fait généralement l'objet d'une lecture mécaniste qui dérive les rapports d'interaction de l'état des forces productives ; d'où suit l'illusion qu'il suffit de développer scientifiquement ces dernières, en mettant fin à la propriété privée et à l'exploitation du travail social, pour que soit également supprimée la répression de la communication par les institutions : « La libération de la faim et de la misère ne coïncide pas nécessairement avec la libération de la servitude et de l'humiliation, car l'évolution du travail et celle de l'interaction ne sont pas automatiquement liées[7] » ; en effet, le contrôle scientifique des conditions optimales de la production matérielle n'entraîne pas nécessairement le contrôle démocratique de celle-ci par les producteurs. Il y a plus grave, sur le plan théorique du moins : la prédominance de la catégorie de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

travail interdit à Marx de saisir le statut logique de sa propre démarche critique[8]. En effet, cette prédominance conduit à ne concevoir d'autre type de scientificité que celui que fonde l'intérêt technique, et qui s'exprime dans les sciences empirico-analytiques. Par là, la pratique et l'émancipation sont inévitablement réduites à une technique. Ainsi, alors que Marx développe un savoir critique, celui-ci reste pensé sur le modèle instrumental des sciences de la nature[9] ; aussi la critique philosophique de l'idéologie ne peut-elle recevoir son statut théorique, et doit-elle être pensée soit comme science objectivante, soit comme idéologie, alors qu'elle n'est ni l'une, ni l'autre. Marx est, par ailleurs, conduit à penser sa recherche comme identique à celle des sciences objectivantes, à obnubiler l'intérêt émancipatoire qui la soutient, et qui ne peut plus recevoir de statut : en conséquence, l'activité révolutionnaire sera inévitablement pensée sur le modèle d'une technique[10], et l'exigence révolutionnaire, en tant qu'elle est éthique et n'a donc aucun sens dans le langage des sciences objectivantes, sera nécessairement renvoyée à l'idéologie[11]. Ainsi, bien qu'il ait le contenu et la méthode d'une théorie critique, le marxisme réduit l'interaction et l'autoréflexion à la production, donc les sciences critiques à des sciences naturelles, et finit par retrouver le positivisme sur le terrain de la réduction de la rationalité à la rationalité technicienne : il n'est pas étonnant, dans ces conditions, de le voir, dans certains Etats servir de légitimation à la domination[1] .

On comprend ainsi comment Marx, parti d'une théorie de la société en gros exacte, ne peut parvenir à une théorie

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de la connaissance situant la spécificité et l'enracinement propre de chaque type de démarche scientifique. Au contraire, la distinction entre travail, interaction, autoréflexion, permet d'établir comment une théorie de la connaissance, aujourd'hui, rejoint nécessairement une théorie de la société.

1. HABERMAS, « Arbeit und Interaktion », Technik und Wissenschaft als « Ideologie » op. cit., pp. 9-47.

2. HEGEL, Jenenser Realphilosophie I (S.W., XIX, 93 sq.)

3. Id., Jenenser Realphilosophie II (S.W., XX, p. 177 sq.).

4. On se bornera ici à ce seul point de la lecture que Habermas fait de Marx. Il consacre par ailleurs une étude détaillée à l'ensemble du marxisme : « Zwischen Philosophie und Wissenschaft : Marxismus als Kritik », Theorie und Praxis, op. cit., pp. 162-214.

5. Notamment dans l'Introduction à Critique de l'économie politique, éd. 1867 (voir Zur Kritik der politischen Okonomie, Marx-Engels Werke, Dietz Verlag 1964, vol. XIII, pp. 615-642 ; Contribution à une Critique de l'économie politique, trad. Molitor, Paris, 1954, pp. 263-304.

6. Voir HABERMAS, « Marxens Metakritik an Hegel », op. cit., pp. 36-58.

7. Id., Technik und Wissenschaft als « Ideologie », op. cit., p. 46.

8. HABERMAS « Die Idee einer Erkenntnistheorie als Gesellschaftstheorie », Erkenntnis und Interesse, op. cit., pp. 59-88.

9. « Les sciences de la nature comprendront plus tard les sciences de l'homme, autant que celles-ci engloberont la science de la nature ; il n'y aura qu'une seule science » (MARX, Ökonomisch-philosische Manuskripte aus dem Jahre 1844, Marx-Engels Werke, Erg. Band bis 1844. Dietz Verlag 1968, 1re partie, pp. 543-544; Manuscrits de 44, Paris, Gallimard, La Pléiade, t. II, p. 87). Or, nécessairement, les sciences de l'homme comprennent une autoréflexion critique sur les sciences qui ne fait pas partie du concept de science de la nature.

10. Or elle ne peut être simplement pensée ainsi, comme activité conforme à un but (Zweckrational), mais comme l'application objectivante d'une théorie critique, ce qui pose d'autres problèmes, exposés par Habermas dans l'Introduction à la nouvelle édition de Theorie und Praxis, op. cit.

11. Voir L. ALTHUSSER, « Marxisme et Humanisme », Pour Marx, Paris, Maspero, 1968, pp. 227-258.

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

# HERMÉNEUTIQUE ET CRITIQUE

Mais une autre distinction fait encore problème : c'est celle des sciences herméneutiques et des sciences critiques, et des intérêts différents qui les fondent. En effet, les unes et les autres semblent se situer dans le même élément, à savoir le langage, qui apparaît ici comme le signifiant à élucider, là comme l'opacité d'une communication brouillée dont il faut s'émanciper par la critique. Comment distinguer intérêt pratique et intérêt émancipatoire, puisque le premier recherche déjà l'autocompréhension et la compréhension d'autrui, donc contient déjà l'exigence d'universalité et d'autonomie attachée au concept d'émancipation ? Enfin, comme on l'a vu, la réflexion sur les sciences herméneutiques, conduite à son terme, finit par mettre en lumière un moment d'autoréflexion qu'elles contiennent nécessairement, dans la mesure où la compréhension de la tradition éclaire à la fois et reflète l'autocompréhension critique du sujet interprétant. Gadamer n'a donc aucune peine à établir que l'herméneutique contient déjà l'intérêt émancipatoire, et que le troisième niveau de l'épistémologie générale de Habermas n'a aucune raison d'être[2]. Pour lui, la critique de l'idéologie ne s'ajoute pas à la compréhension de la tradition, mais est un moment de cette compréhension; la dichotomie instituée par Habermas nous ramènerait à l'attitude réfutée par Hegel, et caractéristique de l'Aufkhärung, qui fait de la conscience critique d'une part, du contenu appréhendé de l'autre, deux réalités d'essence différente — conception dogmatique à laquelle justement une théorie critique devrait s'opposer. Habermas,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de son côté, ne songe pas à nier que l'herméneutique contient un moment d'autoréflexion, puisque chaque groupe de sciences se fonde partiellement sur la méthode du groupe supérieur; mais, précisément, ce moment critique d'auto-élucidation que comporte toute démarche herméneutique requiert d'autres fondements que ceux de la volonté de comprendre qui définit cette dernière, puisque ces fondements doivent fonder cette volonté elle-même. Il faut d'abord rappeler que les sciences herméneutiques obéissent à un intérêt pratique : elles cherchent à comprendre en vue d'orienter l'action, non pas en recherchant les moyens pour une fin imposée, mais en recherchant, par le dialogue avec la tradition, les fins souhaitables. Si, se concevant à partir de l'illusion positiviste de la neutralité, elles obnubilent cet intérêt, elles deviennent stériles, font « de la tradition quelque chose qui n'engage à rien », et, « au lieu de s'approprier l'histoire, la relèguent au musée »[3]. Or, dans l'échange circulaire par lequel la tradition éclaire la situation présente, et vice versa, un élément doit être introduit de l'extérieur pour que la situation présente soit véritablement élucidée. Cet élément est la prise en vue du possible que contient le présent ; la saisie de l'effectivité ne doit pas, en effet, se borner à enregistrer le réel qui est là, mais parvenir jusqu'au concept de la situation, qui contient ses possibles, ainsi que l'exprime parfaitement Adorno : « La théorie doit convertir les concepts qu'elle apporte de l'extérieur en ceux que la chose possède d'elle-même, les projeter dans ce que la chose désirerait d'elle-même être, et confronter cela avec ce que la chose est en fait. Elle doit défaire la rigidité de l'objet fixé à l'ici et à l'aujourd'hui en l'établissant dans un

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

champ de tension entre le possible et le réel[4]. » Cette tension est celle même qui s'établit entre la domination et l'exigence d'émancipation dans la mesure où cette dernière n'est pas un simple idéal de la conscience critique, mais quelque chose qui, comme la domination, est à l'oeuvre dans le contenu effectif. Cette tension produit celle qui existe entre la mécompréhension et la recherche du sens, situation qui est à la base de l'entreprise herméneutique; cette dernière ne saurait donc en rendre compte parce que, justement, cette tension définit la situation qui rend nécessaire l'acte d'interpréter et constitue donc la condition de possibilité de l'herméneutique. Les sciences critiques prennent ainsi en vue l'opposition de l'émancipation et de la domination, en prenant garde que, pour dissoudre cette dernière, il ne suffit pas de la comprendre, et que, pour réaliser la première, il ne suffit pas d'en saisir le sens, mais qu'il faut au contraire vouloir détruire l'une et atteindre l'autre pour les comprendre, ou du moins pour être intéressé à les comprendre. La critique de l'idéologie est donc une démarche différente, et fondatrice par rapport à l'acte de compréhension où l'herméneutique trouve son achèvement.

1. La réponse à Habermas, au nom de l'orthodoxie marxiste, peut être trouvée chez J. H. HEISELER, R. STEIGERWALD, S. SCHLEIF-STEIN, Die Frankfurter Schule im Lichte des Marxismus, Francfort, 1970.

2. Les textes contenant la polémique survenue entre Habermas et Gadamer sont les suivants : - HABERMAS, « Zur Logik der Sozialwissenschaften », Philosophische Rundschau, 5, 1967 (repris chez Suhrkamp, Francfort, 1911), et « Die Universalität — Anspruch der Hermeneutik », op. cit., 1971; — GADAMER, « Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik » (traduit dans les Archives de philosophie, 1971, pp. 207-230), et « Replik », Hermeneutik und Ideologiekritik, op. cit., 1971.

3. Voir Technik und Wissenschaft als « Ideologie », op. cit., p. 166. De même NIETZSCHE dans les Considérations inactuelles, avait dénoncé l'inutilité et

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

l'absence d'intérêt d'une science historique conçue de façon positiviste.

4. T. W. ADORNO, « Soziologie und empirische Forschung », Sociologica, Francfort, 1962, p. 206 (cité par HABERMAS, dans « Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik », op. cit., p. 481.)

# ÉMANCIPATION ET DOMINATION

La spécificité des sciences critiques réside donc dans ce caractère à la fois pratique (au sens kantien cette fois) et théorique de l'intérêt émancipatoire qui est à leur base : c'est pourquoi elles visent, par essence, et non par application, la transformation de la situation, et non sa seule interprétation[1] : il en est bien ainsi pour le marxisme et la psychanalyse. Il n'en reste pas moins que l'existence d'un tel intérêt doit être établie et non simplement supposée. L'existence d'un intérêt technique et d'un intérêt pratique est suffisamment manifeste par la réalité du travail et de l'interaction, que personne ne songe à nier; au contraire, on ne peut établir la présence d'un intérêt émancipatoire à partir de la seule réalité de l'autoréflexion, puisque cette dernière est niée dans sa validité et sa structure même, tant par le positivisme que par le marxisme orthodoxe, et renvoyée à l'illusion. Aussi Habermas commence-t-il par établir le concept d'un tel intérêt à partir de Kant, et surtout de Fichte[2]. Pour Kant, l'intérêt pur, dont il est question ici, se distingue de l'intérêt empirique en ce qu'il produit un besoin au lieu d'être produit par lui[3]. Or la raison pure contient en elle-même un intérêt à se réaliser ; c'est pourquoi elle est par elle-même pratique. Le sentiment moral atteste un intérêt à réaliser la loi morale et le règne des fins, donc la nécessité, pour la raison, de déterminer la sensibilité. Kant étend cette notion d'intérêt à la raison théorique, mais uniquement de façon conditionnée, c'est-à-dire lorsqu'elle est subordonnée à la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

raison pratique; par suite, un intérêt pur pour la connaissance n'existe que lorsque cette dernière est orientée par un usage pratique[4], par exemple dans la question : que m'est-il permis d'espérer ? Chez Kant, par conséquent, l'on ne peut parler d'un véritable intérêt de la raison théorique, si bien que la notion d'intérêt ne peut servir de cadre transcendantal à la connaissance. Seul le modèle fichtéen permet de franchir ce pas en établissant le rôle fondateur de la raison pratique par rapport à la raison théorique et à la connaissance : pour Fichte, en se posant soi-même comme liberté, le moi pose par là même la conscience de soi et toutes les catégories de la connaissance, la raison pratique se développe originairement sous la forme de l'autoréflexion, telle est la démonstration de la Doctrine de la science. Par suite, l'intérêt de la raison pratique, qui n'est autre que l'intérêt d'un sujet libre pour sa propre liberté[5], est présupposé par toute démarche visant à se comprendre et à comprendre adéquatement l'expérience, et la méconnaissance de cet intérêt conduit à une connaissance erronée de soi-même et du monde, le dogmatisme. La raison, chez Fichte, est donc définie en son essence comme intérêt pratique, intérêt pour la liberté, qui garde à la fois l'autoréflexion et l'émancipation de la dépendance dogmatique. Habermas reprend très exactement ce modèle établissant l'unité de la raison et de son usage intéressé, l'identité de l'intérêt émancipatoire et de la connaissance vraie — association évidemment scandaleuse aux yeux du positivisme et de la philosophie analytique, également victimes d'un concept de la connaissance comme contemplation, adéquation de deux termes indépendants, c'est-à-dire du dogmatisme au sens

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

de Fichte. L'on peut ainsi dégager le concept d'intérêt pur à partir de la philosophie transcendantale classique, mais non établir son existence de la même façon que celle-ci. En effet, Kant, en posant un « fait de la raison », une instance commandant de réaliser l'universel, se donne la solution par la définition même qu'il propose : on peut donc toujours nier que la raison donne de tels commandements. Aussi Fichte fait-il du caractère pratique de la raison son essence même, qui est immédiatement attachée à l'acte d'autoposition d'un moi. Mais l'on ne peut, dans une perspective matérialiste, penser cette autoposition à la façon de Fichte, en se donnant l'acte unique qui produit à la fois le monde et le moi : le modèle fichtéen est, en effet, appliqué à la constitution de l'espèce humaine en sujet historique et culturel, et il est évidemment impossible de penser ce processus de formation comme l'acte absolu d'autoposition du moi fichtéen — ni non plus, d'ailleurs, comme le mouvement de l'esprit absolu hégélien — car ce processus « dépend de conditions contingentes de la nature aussi bien subjective qu'objective[6] ». Sous peine de recourir à des concepts dénoncés comme ceux d'une « philosophie des origines », Habermas doit découvrir un intérêt émancipatoire, une exigence d'universalité et de liberté, qui ne soient pas déduites d'un fondement absolu, mais vues à l'œuvre dans l'expérience. On pourrait être tenté de suivre la démarche de la Phénoménologie de l'esprit, si, la garantie du savoir absolu ne venant à manquer, l'on n'était privé de la nécessité du mouvement qui y détermine le progrès de la conscience et sa formation : la réalisation de cet universel, qui est à l'œuvre dans l'expérience, devra donc rester une simple postulation, comme dans la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

philosophie transcendantale. C'est dans un lieu encore marqué par la problématique fichtéenne [7] que Habermas le découvre : à savoir dans la constitution de l'intersubjectivité par la communication. Dans la mesure où il est fait pour être compris, le langage vise une universalité de droit, et a pour horizon l'idéal d'une communication sans contrainte : « Avec la première phrase prononcée, c'est la volonté d'un consensus universel et sans contrainte qui s'exprime sans ambiguïté[8]. » L'exigence d'universalité et d'émancipation n'est pas, comme chez Kant, une donnée originaire, ni une autoconstruction absolue comme chez Fichte, mais ce qui est impliqué dans une pratique quotidienne, au sein de l'élément de langage; par là se constitue le monde de l'intersubjectivité, ce qui ne fait pas sortir du modèle fichtéen, si l'on se rappelle que, pour Fichte, l'intuition intellectuelle est aussi impliquée dans la pratique quotidienne, et si l'on « ne tient pas du tout pour une idée banale le fait que l'intersubjectivité, même si elle se complète en une espèce humaine, n'est qu'une subjectivité élargie[9] ». Le langage véhicule donc plus et autre chose que le sens, à savoir l'exigence d'une communication sans contrainte ni distorsion; dans l'expérience même de l'intersubjectivité, on découvre que la communication empirique se fait toujours sur l'horizon d'une communication idéale dont Habermas tente, à partir de Chomsky, de retrouver les normes[10]. « Parce que le discours empirique n'est possible que grâce aux normes fondamentales du discours rationnel, la contradiction entre une communauté de communication réelle et une communauté de communication inévitablement idéalisée (même si elle n'est que supposée idéalement) n'est pas

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

seulement intégrée à l'argumentation, mais déjà dans la pratique vécue des systèmes sociaux : peut-être la doctrine kantienne, du fait de la raison est-elle susceptible de se renouveler sous cette forme[11]. » En effet, ici comme chez Kant, l'universel exige la réduction du particulier, et l'intérêt émancipatoire est démontré par la pratique même du langage qui tend à réduire les distorsions de la compréhension et est donc intéressée à voir supprimé ce qui les cause. Cet intérêt légitime l'autoréflexion comme auto-compréhension par réappropriation des significations déformées, sans qu'il soit nécessaire de la fonder, comme dans l'hégélianisme, sur la dialectique d'un sujet absolu; ou, inversement, la démarche d'autoréflexion est nécessairement intéressée à supprimer la distorsion de la communication et de la signification, donc à voir réduire ce qui les cause, la domination : elle est donc en son fond émancipatoire.

Ainsi Habermas peut fixer le statut logique et théorique des sciences critiques, et donc d'une philosophie qui ne soit à penser ni comme épistémologie des sciences objectivantes, ni comme idéologie, mais comme théorie critique réfléchissant sur ses conditions d'application, et impliquant nécessairement la réalisation des résultats de la critique de l'idéologie — ce qui unit en elle théorie et pratique.

Le dernier problème, et qui fait une grosse difficulté, est celui du statut de la domination chez Habermas, ou plutôt de son rapport à l'institution et à l'idéologie qui sont les lieux de la distorsion de la communication. La première difficulté est la suivante : si la domination est un fait

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

empirique (et elle ne peut être que cela, à moins de remplacer l'histoire réelle, empirique, par une construction déduite à la façon des systèmes idéalistes), et si elle est la seule cause de la distorsion de la communication dans l'institution et l'idéologie, alors on ne peut plus penser l'interaction de façon homologue au travail, sur le modèle intelligible hérité de Fichte. Il faudrait, en effet, pour cela que Habermas puisse fonder, à partir du cadre transcendantal de l'interaction en général, la nécessité pour elle de se déterminer comme interaction particulière par rapport à un cadre institutionnel qui soit à la fois pour elle (comme sa propre objectivation) et en soi (exprimant la domination). Tel est, en effet, le cas pour le travail qui, comme cadre transcendantal (mécanisme de la Menschenwerdung) se particularise en travail déterminé, dans son rapport à une nature déterminée qui est à la fois pour lui (la nature que nous connaissons est celle qui est façonnée par le travail) et en soi ; tel est aussi le cas, pour le moi fichtéen qui, en tant qu'absolu, se détermine comme moi fini dans son rapport à un non-moi, qui est à la fois pour lui (comme représentation du moi fini) et en soi (en tant qu'obstacle occasionnant le pouvoir représentatif du moi). Ainsi seulement pourraient être articulés l'aspect empirique et l'aspect transcendantal de l'interaction. Au lieu de cela, Habermas semble dériver l'institution et l'idéologie du seul terme extérieur qu'est la domination, et non — comme on l'attendrait — à la fois de la domination rencontrée et de la nécessaire particularisation de l'interaction. Il y a bien, certes, une genèse de l'institution et de l'idéologie à partir de Freud, puisque, bien évidemment, elle ne peut être effectuée selon l'orthodoxie marxiste : en

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

effet, toute déduction mécaniste du cadre institutionnel à partir des forces productrices aboutirait à supprimer la distinction du travail et de l'interaction, pilier central des constructions de Habermas. Les analyses de Malaise dans la civilisation et de l'Avenir d'une illusion, sont donc utilisées pour définir l'institution et l'idéologie comme « une puissance par laquelle la compulsion interne permanente d'une communication déformée et se limitant elle-même a pris la place d'un pouvoir externe[12] ». Mais ce mécanisme, qui produit la fonction illusoire de l'idéologie, n'est lui-même possible que sur la base d'un refoulement que Habermas, en fonction de son interprétation de Freud, fait dériver d'une répression imposée par une instance extérieure. En dernière analyse donc, l'institution et l'idéologie sont enracinées dans la facticité d'une domination préexistante. Celle-ci ne peut être, à son tour, ramenée à l'exploitation du travail social, comme dans le marxisme orthodoxe, sous peine de revenir sur la critique adressée à Marx de tenter, par des médiations diverses, de dériver mécaniquement l'interaction dans un cadre institutionnel à partir de la seule production : la domination apparaît donc comme pure facticité constituant l'élément contingent de l'histoire[13].

Cette thèse n'est nullement scandaleuse sur le plan des faits, mais elle plonge la théorie critique dans une seconde difficulté théorique. En effet, pour la démarche critique, et donc pour la philosophie, tomberaient l'une à l'extérieur de l'autre, d'une part la communication sans contrainte visée par l'intérêt émancipatoire, et de l'autre la communication empirique, affectée de distorsions idéologiques dues à une domination purement facticielle (puisque le cadre

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

institutionnel, facteur de distorsions, n'est pas dérivé du cadre transcendantal de l'interaction mais, comme nous l'avons vu, d'une domination qui apparaît purement contingente). On en reviendrait donc à la figure de l'Aufklärung, dénoncée par Hegel, dans la mesure où l'instance fondatrice, le lieu idéal où s'enracine la critique, ne peut expliquer à partir de lui-même l'objet de sa critique, mais doit y faire face comme à une réalité étrangère. Ce serait retourner à une pensée critique traditionnelle, à l'opposition kantienne du devoir-être et du fait contingent dont Hegel a fait ressortir la stérilité[14]. Cette stérilité ne consiste pas en ce qu'une telle philosophie n'aurait rien à dire : le regard critique qu'elle porte sur l'objet le change, et l'on doit reconnaître que les analyses faites par Habermas, comme celles des Lumières ou de Kant, modifient notre point de vue sur la science, la société, le droit, etc. Mais il y a stérilité philosophique quand aucun énoncé proprement philosophique ne peut être produit, quand la philosophie, réduite à la critique de ce qui lui est étranger, ne peut plus exhiber comme son propre contenu que l'image unique, monotone et désincarnée d'un idéal — devoir, émancipation, communication sans contrainte, etc.[15]. L'autoréflexion hégélienne restaure, contre la critique, le contenu de la philosophie en intégrant le moment critique, qui sépare le sujet philosophant de son objet, au moment spéculatif où ces deux termes se reconnaissant l'un dans l'autre. Or il semble, comme le remarque R. Bubner[16], que l'héritage de l'autoréflexion hégélienne soit aujourd'hui partagé en deux : l'école herméneutique insiste sur l'identité du sujet interprétant et de l'objet interprété, sans parvenir à situer le moment critique, tandis que la théorie critique de

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

Habermas mettrait en œuvre l'opération critique de la réflexion, sans parvenir à poser un contenu autrement que comme facticité étrangère. Le prix à payer pour le maintien des droits de la philosophie contre le positivisme et le marxisme orthodoxe semble être la renonciation à l'aspect décisif de l'hégélianisme et le retour à une étape réfutée par ce dernier[17]. L'entreprise de Habermas n'a que peu de voies lui permettant d'échapper à ce dilemme : il ne peut être question de réduire la facticité de la domination par un retour au marxisme orthodoxe, qui mènerait inévitablement à la thèse que tout discours autre que le matérialisme historique, conçu comme science objectiviste, est idéologique, ce qui établit la désuétude de la philosophie. Habermas ne peut donc dépasser la stérilité d'une philosophie critique opposée à un contenu étranger qu'en faisant comme Fichte dans sa dernière philosophie, qui répond aux critiques de Schelling et de Hegel : en tentant de donner un contenu riche et positif à ce qui n'avait que la figure abstraite d'un idéal moral. C'est effectivement ce qu'il fait dans la dernière formulation de sa pensée : l'entreprise philosophique, jusqu'alors régulièrement définie comme critique, se dote d'une définition positive avec le projet de « pragmatique universelle » mené conjointement aux travaux de K. O. Apel[18]. Par ce projet, l'idéal de communication sans contrainte doit recevoir un contenu riche de déterminations variées : il s'agit, à partir de la brèche ouverte par Strawson[19] et Searle[20], d'étudier la dimension pragmatique du discours, au lieu de se borner à l'approche syntactique et sémantique. En effet, cette dimension du discours, qui se réfère à la présence d'un locuteur, et donc à une situation de communication,

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

intervient également dans la détermination de la valeur de vérité. Sur cette voie, Habermas étudie les structures logiques d'une communication fonctionnant parfaitement, les réquisits d'une « situation de parole idéale », sur la base d'une théorie de la vérité par consensus accessible par discussion[21]. Cette entreprise devrait aboutir à une théorie générale de la communication, qui ne se bornerait pas au cas de la communication idéale, mais étudierait les diverses situations de langage[22]. Comme il est inévitable que ces situations soient définies à partir d'éléments purement contingents, aucun rapport interne ne pourra probablement être établi entre l'universalité de la communication idéale et la particularité des situations de langage, sinon encore celui du réel et de l'idéal. Ainsi seront donc, malgré tout, confirmés l'abandon de l'acquis de l'hégélianisme et le retour à ce que Hegel a réfuté comme philosophie de la réflexion. Pour conserver à la fois le dépassement critique du marxisme, qui restaure les droits de la réflexion philosophique, et l'héritage de l'hégélianisme, qui est l'affirmation de l'unité de la forme et du contenu de la philosophie, il faudrait d'une part que Habermas puisse partiellement dériver la distorsion de la communication, c'est-à-dire l'idéologie et l'institution, à partir du cadre transcendantal de l'interaction, et non de la seule facticité de la domination — ce qui réclamerait l'application plus rigoureuse du modèle fichtéen pour fonder la praxis d'une façon homologue à celle qui lui permet de fonder la technè; il faudrait d'autre part qu'il puisse établir comment la communication dans son essence même contient la possibilité de la mécompréhension, c'est-à-dire comment la pratique du langage recèle en elle-même à la fois la

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

possibilité du sens et du brouillage du sens, au lieu de dériver ce dernier d'une instance facticielle et contingente. Mais cela nécessiterait une réflexion plus profonde sur la nature ontologique du langage, et donc une analyse plus rigoureuse des insuffisances de la philosophie analytique ainsi qu'une confrontation plus sérieuse[23] avec Gadamer, et au-delà peut-être avec Heidegger.

1. Naturellement, les sciences critiques ont besoin aussi de cette interprétation et intègrent à leur projet tout l'acquis de l'herméneutique. Selon ce point de vue, il est clair, par exemple, que la signification théorique de l'œuvre de Marx n'est pas de fonder une science positive, l'histoire, à partir d'une critique de l'idéologie (comme le soutient L. Althusser), mais au contraire d'utiliser le savoir historique pour une entreprise critique d'émancipation : c'est d'ailleurs effectivement ainsi que le marxisme est reçu par les couches sociales à qui il est essentiellement destiné.

2. HABERMAS, « Vernunft und Interesse », Erkenntnis und Interesse, op. cit., pp. 235-261.

3. Voir KANT, Grandlegung der Metaphysik der Sitten (Ak IV, 413 note et 459 note).

4. Id., Kritik der praktischen Vernunft, (Ak V, 119-121).

5. FICHTE, Erste Einleitung in die Wissenschaftslehre (A.W., III, 17).

6. HABERMAS, Erkenntnis und Interesse, op. cit., p. 259.

7. Si l'on a présent à l'esprit que la construction de Fichte vise essentiellement à établir les fondements de l'intersubjectivité. Voir A. PHILONENKO, la Liberté humaine dans la philosophie de Fichte, Paris, Vrin, 1966, p. 34 sq. (raison et langage ; la communication ; droit et communication).

8. HABERMAS, Technik und Wissenschaft als « Ideologie », op. cit., p. 166.

9. Id., Erkenntnis und Interesse, op. cit., Postface.

10. Dans ses « Remarques préliminaires à une théorie de la compétence linguistique », dans HABERMAS-LUHMANN, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie, Francfort, Suhrkamp, 1971-1974, p. 101 sq.

11. HABERMAS, Erkenntnis und Interesse, op. cit., Postface. L'on voit que Habermas oscille entre la référence au fait de la raison de Kant, qui est la découverte d'une universalité, et la référence au moi absolu de Fichte, qui est l'autoconstitution du sujet. L'émancipation, en effet, est à la fois une exigence universelle rencontrée dans le langage et le processus par lequel l'espèce se constitue comme sujet historique. Habermas doit abandonner Kant pour Fichte, car il veut éviter un fait de la raison, présenté comme donnée originaire, et non comme le résultat d'une autoconstitution ; mais il doit retourner de Fichte à Kant pour éviter l'idée d'une

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert

subjectivité se constituant entièrement à partir d'elle-même : d'où l'appel au langage où l'intersubjectivité se constitue au sein d'un élément préexistant.

12. HABERMAS, « Psychoanalysis und Gesellschaftstheorie » in Erkenntnis und Interesse, op. cit., p. 341.

13. Tel est le sens de la critique de E. HAHN, « Die theoretischen Grundlagen der Soziologie von J. Habermas », Die Frankfurter Schule im Lichte des Marxismus. Il met en demeure Habermas, soit de revenir au marxisme orthodoxe (et donc de fonder le cadre institutionnel sur l'état des forces productrices, l'interaction sur le travail), soit d'assumer clairement un refus d'explication.

14. Voir HEGEL, Glauben und Wissen (S. W., I, 221-262).

15. On peut, bien entendu, se moquer de cette réfutation et assumer le rôle d'une simple philosophie de la réflexion. Mais une pensée qui effectuerait ce choix se désignerait par là même comme pensée épigonale, et non pas novatrice.

16. Dans « La philosophie est son temps saisi par la pensée », in Archives de philosophie, octobre-décembre, 1974, p. 573-600.

17. Ce que Habermas confirme en mettant toute la richesse du contenu dans la non-philosophie. « Seules ici sont dialectiques — c'est la découverte maîtresse d'Adorno — les structures contraignantes que la pensée fait éclater en en épousant les formes » (Theorie und Praxis, op. cit., Introduction, dernière édition).

18. Voir K.-O. APEL, Transformation der Philosophie, op. cit.

19. Voir STRAWSON, « On refering », Mind, 1950.

20. Voir SEARLE, Les actes du langage, Hermann, 1972.

21. Voir « Wahrheitstheorien », Festschrift für W. Schulz, Pfullingen, et « Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der Kommunikativen Kompetenz ».

22. Dans la direction des recherches de WUNDERLICH, Linguistische Pragmatik, Francfort, 1972. Le présent article, écrit en 1979, ne tient pas compte des plus récents travaux de Habermas.

23. Plus sérieuse, dans la mesure où la polémique avec Gadamer ne va pas jusqu'à s'interroger sur la conception du langage qui permet les thèses de l'école herméneutique, et où les deux articles consacrés à Heidegger, dans Profils philosophiques et politiques, se bornent à une analyse des incidences politiques de cette pensée, et cela essentiellement à partir d'Etre et Temps, où le problème que nous évoquons est posé sous une forme abandonnée, par la suite, par Heidegger.

*Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert*