

UNIVERSITE DU QUEBEC

MEMOIRE

présenté à

L'UNIVERSITE DU QUEBEC A TROIS-RIVIERES

comme exigence partielle

de la

MAITRISE ES ARTS (PHILOSOPHIE)

par

Sylvain Paillé, B. Sp. Philosophie

UNE PHILOSOPHIE DE LA SUBJECTIVITE

Université du Québec à Trois-Rivières

Service de la bibliothèque

Avertissement

L'auteur de ce mémoire ou de cette thèse a autorisé l'Université du Québec à Trois-Rivières à diffuser, à des fins non lucratives, une copie de son mémoire ou de sa thèse.

Cette diffusion n'entraîne pas une renonciation de la part de l'auteur à ses droits de propriété intellectuelle, incluant le droit d'auteur, sur ce mémoire ou cette thèse. Notamment, la reproduction ou la publication de la totalité ou d'une partie importante de ce mémoire ou de cette thèse requiert son autorisation.

A V E R T I S S E M E N T

Sylvain Paillé venait à peine de terminer son mémoire de maîtrise en philosophie lorsqu'il perdit la vie dans un accident d'automobile le 5 juin 1981, à l'entrée de Louiseville. Il lui restait à revoir une dernière fois son texte avec ses directeurs de thèse et à ajouter quelques références à sa bibliographie. Malgré de nombreuses recherches, cette dernière est demeurée introuvable. C'est d'autant plus regrettable que cette bibliographie avait été particulièrement soignée.

Composé des professeurs Roland Houde, Marc Renault et moi-même, le jury a tenu à se prononcer sur la qualité du travail de Sylvain Paillé, sans chercher à atténuer par une indulgence que d'aucuns auraient pu juger déplacée, le caractère tragique de la disparition d'un étudiant qui avait su se mériter l'estime de ses compagnons et de ses maîtres. A l'unanimité, le mémoire a été jugé excellent. Sans doute, des corrections diverses auraient pu lui être apportées. Mais, comme l'a écrit Marc Renault dans son rapport d'évaluation, ce mémoire est "comme une oeuvre à laquelle le disparu n'a pu mettre la dernière main et que l'on a laissée telle quelle (...), comme on laisse sur son chevalet la dernière toile d'un peintre".

Alexis Klimov.

A mes parents.

Avant-propos

Il y a maintenant deux cents ans, presque jour pour jour, dans une modeste ville portuaire de la Prusse-Orientale appelée Königsberg (devenue Kaliningrad, U.R.S.S.), survenait une "résurrection" en philosophie, comme l'histoire de la pensée, pourtant si riche, n'en compte que quelques unes. C'est en effet aux environs de Pâques⁽¹⁾, en avril 1781, qu'Emmanuel Kant voit la publication de son énorme ouvrage -- qui est demeuré au moins neuf années "sur le métier", années que les spécialistes les plus invétérés de l'histoire de la philosophie sont réduits à passer sous silence, ou presque! Le titre de son ouvrage: Kritik der reinen Vernunft ou Critique de la raison pure.

Je me sens bien incapable d'évaluer l'impact (vraisemblablement formidable) qu'a eu ce livre sur la suite de la pensée moderne -- et contemporaine. Longtemps après sa parution, comme

(1) William Wallace, dans un ouvrage consacré à Kant -- qu'il a publié en 1882, cf. notre bibliographie --, situe la publication aux environs de juin 1781.

c'est le lot de toute grande philosophie, il n'y avait plus qu'à penser, qu'à philosopher "pour ou contre", et s'inscrire en dehors de cette alternative c'était vraiment "faire route à part"! Les commentaires, les apologies, les interprétations, les dénigrements (parfois virulents), les recensions, provenant de toutes les patries de la pensée, ont abondé -- et longtemps après! Les grandes vedettes de la scène philosophique n'avaient guère d'autre choix que de s'en approcher ou de s'en démarquer.

Et nous tous, si nous tentons de dessiner l'arbre généalogique de notre pensée (si quintessente ou embryonnaire qu'elle se trouve), nous pouvons (si nous sommes honnêtes avec nous-mêmes) lui reconnaître quelque parenté avec celle de Kant. Nous avons tous un ancêtre plus ou moins lointain dans cette Vie universelle qu'est la philosophie, et dont nous aimerions tant parfois être contemporains, que nous admirons, soit parce qu'il anticipait Kant, soit parce qu'il l'a compris intelligemment, soit parce qu'il a réussi à nous en délivrer! Mais depuis deux siècles plusieurs ramifications se sont ajoutées à la branche-Kant, et plus nous allons vers la cime, plus le ramage semble inextricable et profus, fait d'innombrables branches encore tremblantes, neuves, fragiles, si bien que nous sommes un peu aveuglés (éblouis) par la grande lumière dès que nous essayons de nommer celles qui culminent. Plusieurs fois nous préférons descendre (c'est-à-dire remonter en amont où tout

converge jusqu'à un tronc) à l'ombre, afin de mieux repartir, mieux s'élancer et mieux "percer" jusqu'au grand jour, démêlant un peu mieux courants, guerres, affinités et incompatibilités de doctrines -- de dogmes et de croyances philosophiques.

Il faut que je reprenne une dernière fois le "je" avant d'adopter le "nous" -- qui, paraît-il, est plus modeste... J'ai donc tenté à ma manière de m'alimenter à la sève-Kant, ne sachant jamais si mon règne sera celui d'une feuille -- qui tombe -- ou celui ... d'un arrière-arrière... petit-fils de Kant, rebelle ou pas à sa doctrine. Deux cents ans plus tard!

Est-ce un manque d'originalité que de consacrer à un livre de Kant un travail aussi "scolaire" qu'un mémoire de maîtrise? Quand tout me porte à craindre que oui, je me console (et je m'étonne) d'être le premier étudiant (de l'U.Q.T.R.) en philosophie qui, depuis l'apparition de l'U.Q.T.R., dépose un mémoire concernant la Critique de Kant -- voire la philosophie kantienne en général!

Enfin, je tiens à remercier chaleureusement mes deux "directeurs", MM. Alexis Klimov et Roland Houde, qui m'ont toujours respecté; M. Marc Reneault, dont j'ai eu la chance de recevoir les encouragements et de sonder les premières réactions; Colette Magnan, pour toutes les fois où je me suis arrêté à son

bureau pour lui demander "un petit service"; la Direction Générale de l'Enseignement Supérieur, dont je profite depuis deux ans d'une aide financière appréciable, et enfin le Syndicat des Professeurs de l'U.Q.T.R., qui m'a lui aussi décerné une bourse fort utile.

Sylvain Paillé avril 1981

Préface

Une "philosophie de la subjectivité" sans sujet nous paraîtrait pour le moins un peu étrange. Espérons que Kant n'en arrive pas là. Ou bien ce ne serait pas du tout une philosophie de la subjectivité, ou bien c'en serait une avec une grave lacune: celle de ne pas comporter de sujet, ou d'allusion à un sujet, ou de recours à un concept de sujet.

Kant a inventé (mais, bien entendu, pas ex nihilo) une philosophie d'après laquelle c'est le sujet qui prime, qui est premier. Mais qui prime sur qui, sur quoi, sur quel deuxième? Sur l'objet. Le contexte est celui de la "connaissance". Le sujet, donc, a priorité sur l'objet de connaissance. Complètement? Non pas, puisque l'expérience, de toute évidence, procure des éléments de connaissance que le sujet, dans toute

sa primauté, ne peut pas inventer, la preuve, il ne peut les anticiper avant qu'ils ne lui adviennent. Mais en partie: oui. Le sujet domine l'objet et peut le précéder, le devancer quant à certaines de ses déterminations. L'histoire est que ces dernières sont celles que le sujet lui impose -- bien qu'il n'ait pas le choix de lui en imposer d'autres, c'est-à-dire d'autres que celles dont il dispose et qui sont les siennes, et non les leurs. C'est même parce que l'expérience ne se laisse pas complètement prévoir par le sujet que les prévisions du sujet ont autant de nécessité qu'elles en ont! C'est à n'y rien comprendre. Et pour que le sujet prime, il faut que l'objet lui appartienne, ressortisse en quelque sorte à son pouvoir. Mais un objet ainsi "inféodé" au sujet n'est pas tout à fait esclave, il n'est pas non plus tout à fait libre, tout à fait détaché et indépendant du sujet. "Tout à fait" veut dire "absolu". Si l'objet connu est tout à fait indépendant du sujet, il est absolu, il est un absolu contre lequel bute ce sujet. "Pas tout à fait" signifie "relatif", en relation avec le sujet -- qui ne serait rien sans un sujet. Une philosophie de la subjectivité, lorsqu'elle s'enquiert d'analyser la connaissance (humaine), pose autrement dit que l'objet est relatif au sujet (humain). Ne pouvant pas sentir ou penser en dehors de lui-même, le sujet sent et pense un objet en lui, relatif à ses sens et à son entendement: un phénomène, et rien d'autre.

Sentir et connaître sont deux souches cognitives séparées, l'une est aveugle et l'autre est vide, l'une fournira donc l'énergie et l'autre servira de guide. C'est qu'elles sont censéesse compléter. Tout le problème de Kant devient le suivant: s'assurer qu'elles le font, puis montrer qu'elles doivent le faire. Il organise un tribunal; la raison y préside de haut, mais c'est l'entendement (un délégué) qui plaide lui-même sa propre cause. Avec partialité! Son verdict: "j'ai un droit sur la sensibilité, je lui prescris des règles en échange de sa matière, sans laquelle je n'aurais rien à quoi les appliquer". (Nous caricaturons à peine.) Mais ce procès est "arrangé", décidé d'avance: il faut faire la preuve non pas de la possibilité d'un couple, d'une complémentarité, mais la "démonstration", le comment d'une possibilité déjà donnée. Vient le recours à une instance supérieure: la "conscience transcendante" -- rien que son nom nous donne la chair de poule et indique que nous n'avons pas affaire à une "traînée", à une "reprise", à une "mauvaise conscience", à une "conscience malheureuse", à une conscience bien concrète, bref!

Mais trop avide de se justifier, l'entendement prétend que c'est lui-même qui rend possible cette instance culminante et une, lorsqu'en vérité c'est censé être le contraire! L'ambitieux périt.

L'entendement, non satisfait de s'être attribué un droit,

décide de prendre la Raison en défaut. Cette dernière posait un moi transcendantal au-dessus de toutes les facultés -- y compris, bien sûr, celle de penser. Dans une philosophie qui place le sujet sur un piédestal, cela semble tout à fait correct, n'est-ce pas! Mais l'entendement ne se résigne pas à être dépassé d'une tête, et déclare qu'un tel "moi" n'est pas à la portée de ses catégories instrumentales, que la raison autrement dit peut bien se donner l'illusion de le connaître, mais qu'en réalité c'est lui seul qui possède le pouvoir des connaissances: et il dit ne pas pouvoir le connaître.

La morale de cette histoire: "le plus sage" consiste dans l'art d'être et de rester à sa place. Cette leçon est traduite par une formule un peu fruste en apparence, mais qui demeure d'une portée énorme après mûr examen.

Introduction

Au cours de ce mémoire nous essaierons de comprendre un peu mieux la critique de la raison pure qu'effectue Kant. C'est l'objectif général que nous nous donnons au départ. Il nous semble que la philosophie que nous abordons, étant peu facile de réputation, nous impose d'être prudents. Il ne faut pas, autrement dit, vendre la peau de l'ours avant de l'avoir tué. Si nous parvenons à saisir avec un peu plus de lumière le plan d'ensemble de cet ouvrage, alors nous pourrons passer à sa mise en question, mais pas avant.

Notre effort de compréhension, d'assimilation préalable, quoique jamais achevé, a été, pensons-nous, rétribué. Et ce

sont les fruits de cette peine que nous essaierons maintenant de traduire sous forme de mémoire. La première partie de ce mémoire, le premier tiers, consiste en l'exposition de cette philosophie, non pas dans son entier mais dans une fraction assez considérable. Nous sommes parvenus à l'idée que la philosophie inaugurée par Kant mettait de l'avant une nouvelle conception de la conscience. Nous allons essayer de saisir la nature d'un tel changement, ainsi que nous l'impose l'ouvrage de Kant: la Critique de la raison pure. Mais auparavant, nous aurons avisé le lecteur, nous lui aurons remémoré certains prolégomènes. Cette entreprise nous conduira à voir dans le concept d'un moi transcendantal une clef de voûte du système. Nous passerons à l'examen de la pièce maîtresse: la déduction transcendantale, examen qui occupera le deuxième tiers de notre mémoire. Notre méthode ne sera guère changée: examiner un texte, en démonter les rouages, mais en plus, le critiquer. Notre critique sera toutefois tributaire de nos résultats précédents, obtenus lors de l'examen d'entrée, examen qui devra se poursuivre jusque dans les fondements les moins visibles. Enfin, le dernier tiers. Lui non plus ne devrait pas nous laisser beaucoup de repos. Nous tenterons en effet de réinterpréter un important chapitre de la dialectique transcendantale. Nous sommes persuadés que la critique de la psychologie ra-

tionnelle est une critique de la critique de la raison pure. Il ne s'agit pas d'une persuasion seulement émotive, elle nous est imposée par la structure même du système, en autant que nous avons pu le voir avec plus de recul que son constructeur. Ensuite nous consacrerons un chapitre non plus pour exposer le concept central du je pense, mais pour le mettre à l'épreuve. Et enfin nous terminerons par le même élan, cette fois en sondant l'univers ontologique qui nous est offert par la Critique de Kant.

Nous essaierons de prendre une démarche progressive, non arbitraire et non anarchique. Nous procéderons par paragraphes et par chapitres, espérant que le lecteur s'y trouvera plus à son aise, soit pour saisir nos progrès, soit pour se déplacer d'un lieu à l'autre.

La plupart de nos renvois à la Critique seront tirés de la traduction de Tremesaygues et Pacaud, qui a été publiée aux Presses universitaires de France (7^e édition, 1971). Quand nous renverrons à la traduction de Jules Barni, nous l'indiquerons explicitement. Au lieu d'écrire toutes les fois Critique de la raison pure, nous indiquerons CRP, sans point entre chacune des lettres, comme l'exige ordinairement une abréviation. Les lettres A et B, suivant la convention la plus répandue, signifieront respectivement l'édition de 1781 et celle de 1787. Par exemple: Kant, CRP, p. 111-B.

Nos renvois seront de deux types: en bas de page ou en fin de chapitre. Les renvois infrapaginaux seront indiqués par des parenthèses entourant le numéro, les autres renvois seront indiqués par un numéro un peu au-dessus de la ligne et sans parenthèses. Ceux que nous avons ajoutés ultérieurement, alors que la numérotation était déjà faite, seront accompagnés d'une lettre. Pourquoi deux types de renvois? Ceux qui apparaîtront au bas des pages n'ont pas besoin de justification, ce sont les renvois que le texte exige explicitement. Les renvois en fin de chapitre, souvent plus longs, ne s'adressent pas seulement aux lecteurs zélés, mais constituent des renseignements supplémentaires mais non indispensables.

Le signe § veut dire "paragraphe".

Nous nous servons abondamment des abréviations latines, pour ne pas répéter trop souvent des titres parfois lourds et longs à reproduire, le lecteur n'aura qu'à consulter la bibliographie lorsque sa mémoire sera débordée.

Quant aux Appendices, ils ne sont certes pas absolument indispensables pour suivre le développement du texte, mais le lecteur ne perdra rien à les lire.

Line! la raison a ses idées que
l'entendement ne connaît pas...

PREMIERE PARTIE

L'INVENTION

CHAPITRE PREMIER

QUELQUES PROLEGOMENES

§ 1. — Le postulat de Kant

Dès que nous prenons connaissance de la philosophie kantienne, une thèse de base nous frappe. Il y a diverses manières de l'énoncer, et plusieurs commentateurs, après l'auteur lui-même, se sont chargés de la traduire en mots.

En effet, d'après cette philosophie, le sujet cognitif humain n'a d'accès (cognitif) immédiat qu'à des représentations, sans exception possible, qu'à ses représentations. Il faut insister sur l'aspect d'immédiateté, contrairement à ceux qui se contentent de le sous-entendre. Ces représentations auxquelles, exclusivement, le sujet cognitif humain a un accès immédiat ou direct, ne sont pas elles-mêmes la réalité telle qu'elle est en soi. Néanmoins, ces représentations, d'après Kant, sont bel et bien réelles -- nous reconnaissons ici la distinction que Kant a maintenue entre prénomène et apparence, entre Erscheinung et Schein. Et d'ailleurs, cette thèse est aussi celle suivant laquelle le sujet humain ne connaît directement (immédiatement, po-

sitivement) que des phénomènes. Il n'atteint donc jamais, par ses sens en particulier et par toutes ses représentations en général, la chose en soi.

Cette thèse se profile tout au long de la Critique (le lecteur à l'avenir saura que nous parlons du livre de Kant: Critique de la raison pure) avec l'allure d'une véritable obstination, pour ne pas dire obsession. L'auteur y insiste à un tel point que parfois l'intérêt de la lecture risque de diminuer. Mais, en fin de compte, il faut en déduire qu'elle n'est pas une opinion passagère et provisoire; et ce serait mutiler irrémédiablement le kantisme que de la soustraire. Espérons au moins que notre travail rendra tout à fait inopportune une telle tentation -- car nous prenons pour but premier de comprendre la philosophie kantienne. Il ne faut pas réduire, en d'autres termes, une différence ontologique à une question de degrés: par exemple, le phénomène comme étant le reflet pâli de la chose en soi, ou encore, il ne faut pas se dire kantien et abolir cette distinction -- le faire, c'est inaugurer une philosophie tout à fait étrangère, témoin celle de Sartre. (1)

A notre portée cognitive directe, donc, il y a des phénomènes, des représentations, et ce, sans exception. Survolons la Critique. L'Esthétique transcendantale amène cette idée. La Logique transcendantale en entier consiste à la rendre plus probante. D'abord l'Analytique transcendantale: celle des concepts et celle des principes. L'analytique des concepts se subdivise elle-même en deux déductions. L'une d'elle, métaphysique, établit

(1) Cf. Roger Daval, La métaphysique de Kant; perspectives sur la métaphysique de Kant d'après la théorie du schématisme, 1951, "Le nom de Kant reste attaché à la distinction fameuse entre phénomène et noumène, comme il est normal puisque c'est là le cœur de sa doctrine." (p. 101.)

une liste présumément complète des concepts purs et primitifs de l'entendement, et ce, pas n'importe comment. Kant se targue à plusieurs reprises de détenir et de suivre un principe, un fil conducteur, un Leitfaden. Ces concepts purs établis, recensés, il faut dès lors commencer à se discipliner.^{1-a} L'autre déduction, la transcendantale, veut établir en principe QUE les catégories (ou concepts purs) recensées ont, d'une part, une valeur objective, et d'autre part, un seul usage légitime, un usage empirique s'entend, c'est-à-dire qu'elles valent uniquement pour les phénomènes. (Nous aurons l'occasion de revenir amplement la-dessus, puisque le troisième, le quatrième et le cinquième chapitres sont entièrement consacrés à cette déduction.) La seconde Analytique, celle des principes, (et que dans ce travail nous n'aurons pas autant l'occasion d'approfondir) se charge de montrer COMMENT (2) s'effectue cet usage légitime des catégories. Ici intervient la fameuse méthode du schématisme transcendantal, rendue possible grâce à l'existence de la faculté transcendantale de l'imagination, la méthode transcendantale du Temps. Et tout se poursuit comme si Kant avait craint que la leçon n'ait pas suffisamment porté! Il termine l'Analytique transcendantale par un assez long chapitre consacré à la distinction de tous les objets en général en phénomènes et en noumènes. Le tout est assorti d'un considérable appendice, une sorte de prudence supplémen-

(2) Cf. Kant philosophical correspondence 1759-99, Edited and translated by Arnulf Zweig, 1967, lettre à L.H. Jakoo, sept. 1787, op, 124-5. Davaal écrit: "toute l'Analytique des principes est, en fait, la théorie du schématisme", op.cit., p. 7.

taire, concernant toujours, au fond, la conjuration de l'amphibologie. Ne confondons plus la chose et notre représentation subjective de la chose. Nous ne sommes qu'à mi-chemin dans la Logique transcendantale et dans la Théorie transcendantale des éléments. Soucieux d'anéantir toute résistance à sa thèse, toute velléité de la transgresser, Kant entreprend l'une des pièces les plus admirables (hélas des moins admirées) de son ouvrage: la Dialectique transcendantale. Maintenant, semble-t-il dire en substance, si vous n'êtes pas encore convaincus, lecteurs réticents, essayez d'appliquer ces concepts purs de l'entendement à d'autres objets que les phénomènes, et voyez de vous-mêmes dans quelles inconfortables impasses cela vous conduit! Bref, il s'agit d'un opiniâtre Leitmotiv. (Nous pourrions nous amuser à compter le nombre effarant de fois qu'il y revient au cours de son livre, y compris les deux préfaces, l'Introduction et la Methodenlehre -- pour éviter la trop longue traduction française, Théorie (transcendantale) de la méthode.)

Ferdinand Alquié, à qui nous devons notre intention d'étudier la philosophie de Kant, exprimait cette thèse par le mot séparation (3) -- rien à voir avec la phobie politique de certains! Même le très beau titre de son livre, La nostalgie de l'être, est une allusion directe à ce tournant que Kant devait assigner à la philosophie occidentale.

(3) Ferdinand Alquié, La nostalgie de l'être, 1973, cf. en particulier le chapitre IV.

Jusqu'ici nous nous sommes aperçus que Kant tenait cette distinction pour très importante. Mais en vertu de quoi pouvait-il stipuler cette thèse? Pourquoi, lui, s'est-il permis d'affirmer que nos connaissances sont des représentations, et même nos connaissances intellectuelles, comme nous le verrons sous peu?(§ 4). Pour affirmer cela, et avec autant de détermination, ne faut-il pas être au fait d'une vérité que le commun des mortels ignore? Kant aurait-il reçu une révélation divine? Et comment a-t-il défendu cette thèse? par des preuves empiriques? par un système philosophique plus avantageux que ceux proposés avant le sien? par des changements fondamentaux de perspective? Comment, bref, Kant a-t-il opéré, comment en est-il venu théorétiquement jusque là?

Parmi ces questions, nous craignons fort que certaines demeurent toujours sans réponse. Mais nous favorisons une piste. Au lieu de défendre le kantisme, de soutenir que Kant a (toujours) raison, au lieu de l'accuser, de prétendre qu'il a (toujours) tort, nous chercherons plutôt à dégager les rouages nouveaux de ce système. Cette entreprise n'a pas été poussée suffisamment par Kant, et nous verrons en quoi. Au lieu de critiquer le kantisme, tentons d'élucider d'abord ses fondements cachés, pour ne pas dire occultes. "Thèse", "postulat", ce vocabulaire d'emblée nous trahit. La séparation n'est pas une évidence, et par conséquent ne peut pas avoir le statut d'un axiome. C'est plutôt ce que l'auteur pose, postule; il nous reste à en considérer les avantages et les difficultés.

§ 2._ Une question de fait (quid facti)

Il nous a toujours paru un peu frustrant que Kant introduise dans sa philosophie une de ses plus grandes inventions, (3-A) l'a priori, comme un simple fait. Relisez à cet égard l'Introduction de la Critique. Rien n'est dit du pourquoi profond de l'a priori. Nous apprenons que si l'intuition devait se régler sur la nature des objets, une connaissance a priori ne se pourrait pas. (Voir la seconde préface, p. 19) Mais nous tournons en rond dans la définition de l'a priori: si toutes les représentations dépendaient de l'expérience, si tout, dans les représentations, était connaissable seulement après l'expérience, il ne pourrait pas y avoir de connaissance dite a priori. Mais cela ne nous avance guère, convenons-en, quant à savoir la condition de la production de l'a priori. Toutefois, quant à sa définition, quant à ses critères, nous sommes plus choyés. L'a priori se définit comme ce qui est indépendant de l'expérience. Nous entendons: l'a priori est ce que nous savons avant l'expé-

(3-A) L'a priori est une réinvention de Kant. Leibniz aurait lancé l'idée; cf. aussi Joseph Maréchal, Le point de départ de la métaphysique: Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance, cahier III, La critique de Kant, p. 121, où l'auteur rapproche la notion d'a priori et celle de cause formelle.

rience. Toutefois "avant" n'est pas tant ici une note temporelle qu'une note logique. Autrement dit, avec l'a priori nous pouvons, pour être certains, nous dispenser de l'expérience -- et l'expérience, qu'elle ait lieu ou pas, ne pourrait que confirmer notre anticipation. Quant aux critères, énoncés de façon un peu plus protocolaire, ils sont la nécessité, d'une part, et la stricte universalité, d'autre part. Nous apprenons aussi que l'a priori s'oppose à l'a posteriori. Et intelligents comme nous sommes, nous devinons sa définition: il est dépendant de l'expérience, c'est la connaissance que nous pouvons avoir après l'expérience, celle que nous ne pouvons pas prévoir logiquement, celle qui est contingenteⁿ et particulière. 4

Comment l'a priori est-il possible? N'espérons pas trouver dans la Critique une réponse explicite à cette question. "Le premier problème est le suivant: Y a-t-il des concepts purs? Kant ne donne aucune preuve pour sa réponse catégoriquement affirmative. Il constate leur réalité dans le fait qu'il y a incontestablement une connaissance nécessaire (...), dont le caractère nécessaire exclut l'origine expérimentale." (5) Nous apprenons le grand intérêt que l'auteur voue à ce type de connaissance. Sa philosophie critique consistera principalement à faire le relevé (complet) de ces éléments qui sont a priori dans la connaissance. (§ 4). D'où Théorie transcendantale des éléments,

(5) H.J. de Vleeschauwer, La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant, 1976, t.II, p.23.

d'où aussi sans doute que l'Introduction de la Critique n'en fasse pas partie (voir la table des matières de la Critique). Dans l'Introduction nous avons appris que de tels éléments existent, quelles sont leurs caractéristiques essentielles, et nous projetons de les recueillir. Comment? Presque par méthode expérimentale, par une analyse de toutes nos représentations, par un véritable criblage servant à séparer le bon grain de l'ivraie: "nous isolerons tout d'abord la sensibilité. En second lieu, nous écarterons encore de cette intuition tout ce qui appartient à la sensation, pour qu'il ne reste rien que l'intuition pure et la simple forme des phénomènes, seule chose que puisse fournir a priori la sensibilité." (6) Ne demandons pas à Kant en vertu de quel(s) principe(s) ou de quel crible s'opérera cette isolation dans son entier. "Dans la logique transcendantale nous isolons l'entendement (comme, plus haut, la sensibilité dans l'esthétique transcendantale) et nous n'y considérons dans notre connaissance que cette partie de la pensée qui a uniquement son origine dans l'entendement." (7) Vleeschauer parle d'une "méthode d'isolement dont fait usage la Critique." (8) Mais il déclare qu'il est surprenant que Kant n'explique jamais ce procédé. Nous verrons au § 4 ce qu'il en est au juste.

(6) CRP, p. 54-A.

(7) CRP, p. 83-A.

(8) Vleeschauer, op. cit., T. II, p. 20. Une interprétation possible, inspirée de Michel Prieur: il établit ou décèle une analogie, chez Kant, avec la notion optique de "réflexion", ou phénomène de réflexion de la lumière. La réflexion permet d'engendrer une topique et une orientation, de découvrir des lieux différents (ce serait le sens ici d'isoler) et des directions différentes. "La référence optique de la topique chez Kant", in Archives de philosophie, t. 35, 1972, pp. 369-379.

Critique viendrait du grec Krinsin et signifierait sondern "isoler" et absondern "séparer", cf. M. Clavel, Critique de Kant, 1980, p. 67.

Au fond, il aurait fallu distinguer l'idée générale d'a priori de tout élément a priori particulier. Kant n'est pas en mesure d'aller plus loin qu'une simple déclaration de fait, car il a refusé, pour agir congrûment avec son postulat, (§ 1), plusieurs présupposés de sa philosophie -- entendons le refus de les énoncer. Ce qu'il peut faire, c'est seulement distinguer les représentations qui sont a priori et celles qui ne le sont pas, une fois, bien sûr, que les représentations sont là, à sa disposition.

L'idée d'a priori peut être présentée non seulement comme un fait, devant lequel il faut s'incliner sans l'interroger, mais aussi comme un théorème du postulat énoncé plus haut. Nous y reviendrons sous peu. (§ 3). Kant dépasse vite la question de fait, et à une exposition et aussi à une déduction métaphysiques succèdent une exposition et une déduction transcendantales. Le quid juris existe chez Kant, nous en sommes bien conscients. Il arrive cependant trop tard, le quid facti est passé en douce et il sabote le quid juris (voir à cet égard la seconde partie de ce présent mémoire). Au départ, pensons-nous, il y a ce quid facti, et ce départ cache trop de présupposés qui, s'ils avaient été découverts par Kant, lui auraient évité de répéter si souvent sa thèse de la séparation, sans que nous la perdions de vue pour autant. "Kant, précise Boutroux, démontre qu'une notion est a priori en montrant qu'elle a ses racines dans la raison, sans déterminer d'ailleurs de quelle manière la raison

la produit, car cela est un problème qui dépasse la portée de la critique, et même, selon Kant, de l'esprit humain." (9) Nous verrons que la question de cette production, tenue sous silence par Kant, exige un élargissement théorique de la philosophie kantienne, et que la réponse, tout comme la question, est purement négative, c'est-à-dire purement logique (au-delà de l'expérience, dirait Kant), voire même, apophasique. Mais pour ce qui est de Kant et de ce qu'il nous laisse explicitement, nous disons: "Il y a des concepts à priori. Nous n'avons pas le droit de demander pourquoi il y a de tels concepts à priori et non pas d'autres." (10) Nous usurperons ce droit dès la première partie de ce mémoire, et nous nous demanderons précisément "pourquoi" il peut y en avoir. (10-a)

(9) Emile Boutroux, La philosophie de Kant, 1965, p. 74.

(10) Vleeschauwer, op.cit., T. II, p. 23.

(10-A) "Mais il faudra bien se poser un jour l'ultime question critique, et à peu près sous cette forme: «Que faut-il que je sois et que faut-il que soit l'être, au moins par rapport à moi, pour que je puisse savoir ce que je suis sûr de savoir?» ", Clavel, Critique de Kant, pp. 102-3.

§ 3._ La révolution copernicienne

Si nous continuons d'amasser des questions sans fournir les réponses nous encourons des maux d'estomac. D'abord, il y a eu ce que nous avons convenu d'appeler le postulat basal du kantisme. Mais pourquoi en était-il ainsi -- rappelons-nous la ferme conviction de Kant concernant l'omniprésence des représentations dans notre connaissance. Ensuite, nous avons vu qu'il existe chez ce même sujet cognitif des représentations qui sont a priori. Nous avons demandé de bonne foi pourquoi le sujet humain en possède et comment il les produit. Et toujours pas de réponse satisfaisante de la part de Kant.

Dans sa deuxième préface Kant a parlé d'une révolution copernicienne. Et il avait parfaitement raison -- du moins, il n'avait certes pas tout à fait tort. La philosophie qu'il innove amène un pareil renversement de perspective. La révolution opérée par Kant en est une théorique. Psychologiquement, donc, le sujet cognitif peut continuer de se sentir commandé par l'ob-

jet, tout comme après Copernic nous continuons toujours de voir le soleil décrire un arc au-dessus de l'horizon. Burt dans son ouvrage (intéressant notamment pour mieux connaître Newton, que Kant, paraît-il, a vénéré) signale que Copernic a effectué sa révolution en voulant simplifier la démonstration mathématique de certains phénomènes. (11) Mais ce n'est plus cet objet que le sujet rencontre immédiatement devant lui qui commande, c'est plutôt le sujet qui exerce son commandement et qui s'impose à l'objet de sa connaissance. Toutefois cette prérogative se paie. Le prix: ne pouvoir connaître directement que des objets de son intervention, comme le stipule le postulat (§ 1), pas des objets nouméniaux. Mieux vaut disposer de représentations, que nous créons nous-mêmes, que d'être complètement à la merci d'une réalité dite en soi. Telle est à peu près la consolation de Kant: sur elle repose la possibilité, s'il en est vraiment une, d'une science apodictique de l'expérience.

Fait curieux, sinon cocasse, Freud Parle dans "Une difficulté de la psychanalyse" (12) de blessures au narcissisme, de trois humiliations que Copernic, Darwin et lui-même auraient infligé au moi de l'être humain par de nouvelles théories scientifiques. Centre du monde, différent foncièrement de l'animal et souverain dans sa propre personne, trois décentrement au-

(11) Edwin Arthur Burt, The Metaphysical Foundations of Modern Physical Science, 1972, cf. le chapitre II.

(12) Sigmund Freud, Essais de psychanalyse appliquée.

Contentons-nous ici de souligner ce qui nous semble bizarre, et avouons tout de suite que nous nous rallions à la position défendue par B. Rousset, dans La doctrine kantienne de l'objectivité, p. 41, note 31. Voir aussi, Martin G. Kalin, "A new look at Copernicus and Kant", in Man and World, vol. 7, no. 3, August 1974.

raient fait reculer coup sur coup ces trois formes d'anthropocentrisme. Mais il est étonnant que le nom de Kant ait été alors tenu sous silence. Sa révolution (philosophique, bien sûr) constitue au contraire une véritable caresse au narcissisme. Car désormais le rôle épistémologique¹³ du sujet devient tout à fait supérieur à celui de l'objet. Mais enfin, contentons-nous pour être brefs de le souligner en passant!

Ouvrons maintenant le chemin à un élargissement de perspective.

Nous savons que grâce à sa révolution copernicienne il peut y avoir en principe des connaissances a priori. C'est même affirmer tour à tour des thèses réciproques, ainsi, est-ce parce qu'il y a de l'a priori qu'une révolution copernicienne s'impose, ou l'inverse? Allez donc demander cela aux érudits, peut-être répondront-ils qu'historiquement telle découverte a précédé l'autre. Mais ce que Kant n'a pas suffisamment éclairé, c'est la nouvelle conception de la conscience humaine impliquée, nécessairement, par une telle révolution.

Avant Kant les plus grands théoriciens de la connaissance concevaient la conscience cognitive de l'homme comme étant ni plus ni moins un miroir de la réalité. (14) Un miroir reproduit fidèlement la réalité, et les représentations qui apparaissent

(14) Nous devons au philosophe roumain C. Radulescu-Motru cette idée d'une conscience-miroir, cf. "La conscience transcendante", in Revue de Métaphysique et de Morale (à l'avenir R.M.M.) vol. 21, n° 6, Nov. 1913, pp. 755-6.

dans un miroir sont des images, certes, mais des copies adéquates de la réalité. Du moins on pouvait toujours l'espérer. Avec Kant, et c'est là une de nos hypothèses de travail, nous passons à une tout autre conception de la conscience cognitive. Nous soutenons que chez Kant se trouve une conception de la conscience cognitive ^{14-a} en tant que prisme. Nous conservons volontiers la métaphore optique. Un prisme opère une réfraction nécessaire de la lumière qui s'y introduit, et produit un spectre composé de diverses couleurs. De même, une conscience dite prismatique interfère dans sa préhension du réel et produit une projection qui le représente, de toute nécessité, autrement qu'il est en soi. Nous ne serions pas étonnés que Kant ait pris connaissance des travaux d'Isaac Newton sur la lumière, commencés 115 ans avant la publication de la Critique, soit en 1666. Pourquoi, d'ailleurs, Kant aurait-il été newtonien seulement quant à la Physique de Newton, et non pas aussi l'Optique? Ces questions passionnantes intéressent cependant les historiens, laissons-les donc de côté.

Mais l'hypothèse n'est pas seulement valable parce qu'elle nous séduit. Nous verrons qu'elle va plus loin, même s'il s'agit uniquement d'une métaphore. Notre meilleure preuve de son bien-fondé demeurera toujours la meilleure compréhension qu'elle peut nous procurer de Kant. Il ne faut pas oublier que la Critique date de deux siècles, et que plus nous remontons dans les principes premiers d'une philosophie, plus il y a de chances que nous rencontrions des métaphores, voire de purs mythes et de pures légendes. Il ne faudrait pas en rougir, surtout par condescendance!

En tant que prisme, la conscience du sujet cognitif humain produit un spectre. Il faudra dorénavant nous familiariser avec ces analogies entre le langage de la métaphore prismatique et celui retenu par Kant. Le postulat émis au § 1 se lit donc comme suit: l'homme n'a accès directement, par sa connaissance, qu'à un spectre de la réalité. Nous comprenons même tout de suite qu'en passant d'une conscience-miroir à une conscience-prisme, tout en continuant d'avoir affaire à des représentations, le sujet cognitif kantien peut en engendrer qui ont le caractère a priori. Une conscience-miroir ne peut rien anticiper, elle est à la merci de ce qui vient s'y réfléchir ou s'y mirer, en l'occurrence le monde. Une conscience-prisme, bien au contraire, peut anticiper certains éléments de son spectre, pour la simple raison qu'elle les produit nécessairement elle-même, indépendamment de ce qui l'affecte, indépendamment, en d'autres termes, de ce qui apparaît lors de l'expérience. Ainsi, ce qui était considéré comme une faiblesse, ne pas pouvoir atteindre directement l'en-soi, mais seulement son spectre, procure un avantage: certaines représentations ont une nécessité qui ne dépend aucunement de l'expérience. Toutefois, ne confondons pas les niveaux, celui où se situe Kant et le nôtre. Il fallait d'abord que nous nous soumettions au testament écrit de Kant. Il a légué à notre réflexion le postulat de la séparation, qui se lit comme suit: hommes, notre connaissance n'a d'accès direct qu'à des représentations du

réel, d'une part, et certaines de ces représentations sont a priori, d'autre part. A nous maintenant de nous débrouiller avec ces faits. Nous en concluons qu'une conscience-miroir, certes, peut engendrer des représentations, mais que seule une conscience-prisme peut produire et, par conséquent, connaître des représentations a priori. (Pour ce qui est de la présence de représentations a posteriori dans le spectre, nous nous y pencherons lorsque nous aurons effectué d'autres considérations théoriques requises pour le faire, au § 9.)

Avant Kant, les philosophes désespéraient, en dehors des mathématiques, de trouver la stricte universalité. On avait beau compiler tout ce qui se reproduisait dans le miroir de la conscience cognitive, toujours on pouvait s'attendre à ce qu'une expérience vienne démentir les lois induites qu'on avait dictées à la nature. Mais la révolution exécutée par Kant augmente les espérances de pouvoir posséder des certitudes apodictiques, avant même d'avoir effectué toutes les vérifications empiriques passées, présentes et futures. Si, comme le dit Bertrand Russell, je porte des lunettes bleues, tout ce qui m'apparaîtra sera nécessairement perçu comme étant bleu, et je saurai que le monde, en soi, n'est pas nécessairement bleu.⁽¹⁵⁾ Kant, lui, sans jamais le dire explicitement, du moins dans la Critique, considère que nous connaissons à partir d'une conscience qui agit d'une façon analogue à celle d'un prisme.

(15) Bertrand Russell, A History of Western Philosophy, C. 1945, pp. 707 et suivantes.

Ainsi, dessous le fait (quid facti au § 2) qu'il y a dans l'ensemble de nos représentations (dans le spectre de la connaissance humaine) des éléments a priori, Kant nous a caché que sa conception, ou du sujet cognitif ou de la conscience cognitive (peu importe au fond), a profondément changé. Car lui aussi a sans doute hérité d'abord d'une longue tradition qui concevait la conscience ni plus ni moins comme une sorte de miroir. A-t-il été parfaitement conscient du changement qu'il a opéré dans la notion de conscience? Nous l'ignorons. Aussi il faut être plus circonspects et ne pas l'accuser à la légère de nous avoir délibérément caché certaines prémisses. Nous verrons même en quoi l'approche de ces considérations aurait pu causer des problèmes à notre auteur. (Voir en particulier la troisième partie de ce mémoire). En eut-il été conscient qu'il aurait probablement refusé de l'établir à notre façon, considérant que la voie purement analytique, régie par le principe que "ce qui ne se contredit pas n'est pas impossible", est vaine pour connaître — au sens fort qu'il accorde au terme "connaître". (16) Nous ne prétendons pas, nous non plus, "connaître" au sens fort la conscience cognitive (ou transcendantale) en recourant à ce principe analytique. Contentons-nous de rappeler que si Kant avait pu dire une seule fois que la conscience humaine peut se concevoir comme étant l'équivalent d'un prisme, il n'aurait pas eu

(16) Cf. CRP, Analytique des principes, chap. II, première section.

besoin de répéter aussi souvent son postulat de la séparation. Car une fois cela admis, et en tant qu'hypothèse il est permis de le poser, nous savons tous d'emblée que le sujet cognitif qui a une telle conscience ne peut accéder directement qu'à un spectre. (Si, bien entendu, nous savons ce qu'est un prisme. Et il suffira pour notre travail, rassurons-nous, d'en avoir une idée très sommaire.)

Il importe, en tous les cas, de ne pas mêler l'ordre des déductions. Pour notre étude, analytique, l'idée d'une conscience-prisme est inférée à partir de l'idée générale d'a priori, mais en réalité, c'est la conscience-prisme qui constitue la véritable condition de possibilité des représentations a priori. Ainsi, nous avons développé au § 3, comme si elle suivait celle du § 2, une idée qui en vérité est le fondement de celle qui est présentée (dans notre § 2) comme un simple fait. Et le § 1, que nous avons convenu d'appeler un postulat, demeure premier pour notre étude, car nous devions prendre un point de départ tout à fait conforme au testament explicite de Kant. Ici, toutefois, il faut préciser que l'ordre de la déduction est moins strict. Nous pourrions exiger d'un postulat qu'il soit premier. Bien sûr! Et celui-ci ne découle-t-il pas plutôt de l'idée d'une conscience-prisme? En fait, tel qu'il est énoncé, et concernant un sujet cognitif bien précis, qui n'est pas l'animal, qui n'est pas divin, qui n'est pas autre que le sujet humain, ce postulat peut précéder normalement l'idée d'une cons-

science-prisme. En effet, ne souffrant, pour ce type de sujet cognitif, d'aucune exception, nous sommes en mesure d'inférer que seule une conscience-prisme peut être ainsi condamnée à connaître sans exception possible des représentations. Songeons au cas du sens interne. Kant, même en ce qui concerne la propre saisie du sujet par lui-même dans le sens interne, refuse de concéder à ses critiques qu'il saisit alors l'être subjectif en soi.¹⁷ Je me saisis moi-même comme phénomène, comme spectre et non comme prisme.¹⁸ Si le sujet cognitif kantien était un miroir du réel, sa saisie réflexive par lui-même, alors, déboucherait sur l'en-soi, et nous n'aurions pas pu trouver chez Kant une affirmation qui ne souffre d'aucune exception en ce qui regarde ce même sujet, à savoir celle qui constitue ce postulat du § 1.¹⁹ Ainsi, l'idée d'une conscience-prisme (et nous n'en connaissons pas d'autre qui pourrait aboutir au même cas du sens interne) découle, à la rigueur, de notre postulat, et l'idée d'a priori découle de l'idée d'une conscience-prisme. Une simple règle de trois nous invite à conclure que l'idée d'a priori découle elle aussi du postulat. (Bien sûr, tout cela risque de nous faire mal aux cheveux!) Ceci vaut pour l'ordre d'enchaînement de notre étude du kantisme. Mais, de nouveau, avouons que l'ordre inverse est plus commode et naturel. Nous partons d'une conscience-prisme, nous en inférons le spectre (la séparation) et l'a priori. Mais Kant, malheureusement, n'a pas procédé de cette manière. Il nous fallait donc un postulat que Kant lui-

même nous a légué explicitement, puisque nous avons décidé de comprendre Kant avant de prendre nos distances, ce que nous ferons à partir du chapitre trois. Or, Kant parle de représentations, et non de la conscience cognitive qui nécessairement les crée.

Il ne faudrait pas nous appesantir sur des considérations qui n'ont pas après tout tant d'importance. Remarquons cependant que cette conception nouvelle de la conscience, introduite par la philosophie de Kant, refait à neuf la notion capitale de nécessité. Un prisme déforme la réalité d'une façon déterminée et nécessaire. Par exemple, quand Isaac Newton s'enferme dans une pièce obscure et pratique un orifice dans la toile qui bouche la fenêtre de cette pièce, un rayon de soleil s'y introduit. Il place un triangle de verre devant ce rayon et aperçoit un beau spectre. Il découvre peu à peu un ordre nécessaire des couleurs, ainsi qu'un angle constant de réfraction pour chacune d'elles. Et il complique l'expérience, ajoute d'autres prismes... Mais contentons-nous de savoir, depuis, qu'un prisme, sous certaines conditions, produit a priori des couleurs, et a priori un ordre constant d'apparition de ces couleurs, etc... (20) La nécessité dont Kant se prévaut grâce à sa révolution copernicienne est intimement de cet ordre. Il ne s'agit plus de chercher la nécessité dans un réel en soi. Il suffit de poser que ce que le commun

(20) Cf. Newton's Philosophy of Nature (Selection from his writings), Ed. and Arranged with Notes by H.S. Thayer, Introd. J.H. Randall Jr., chez Hafner Publishing Company, New York and London, C.1953, 208 p.

des mortels (nous tous) croit être le réel en soi n'est en vérité qu'un spectre, et que certains caractères de ce spectre sont nécessairement tels ou tels, (les a priori), et qu'aucune expérience éventuelle ne viendra par surprise démentir cette nécessité. Et cela, pour la simple raison que ce n'est plus la chose qui produit ou contient la nécessité, mais notre connaissance subjective de la chose. Nous aurons l'occasion de revenir la-dessus.

§ 4._ Ce qu'est l'entreprise: une critique de la raison pure

Nous avons déjà en notre possession ce qu'il faut pour réinterpréter la signification du bloc central de la Critique: La théorie transcendantale des éléments. Cette dernière consiste en un recensement de tous les éléments a priori et primitifs que comporte la raison. Plusieurs d'entre nous se sont jusqu'ici familiarisés avec ce langage que Kant et ses commentateurs ont rendu omniprésent en philosophie. Mais, mutatis mutandis, cette entreprise critique peut aussi prendre le nom d'analyse spectrale, car elle consiste à établir le spectre de la connaissance humaine, tant de ses représentations a priori qu'a posteriori. C'est bien en tous les cas une analyse qu'effectue notre auteur, si frappante que puisse être dans sa Critique (et ses trois Critiques) la synthèse systématique qu'il veut ériger, et quoique Kant en dise lui-même dans ses Prolégomènes en 1783!(21)

(21) Plusieurs titres dans la Critique sont à cet égard sans équivoque: Analytique transcendantale, Anal. des concepts et des principes; cf. André de Luralt, La conscience transcendantale dans le criticisme kantien, 1958, 23, p. 91; cf. Lachièze-Rey, L'idéalisme kantien, 1950, p. 323, qui n'est pas dupe des Prolégomènes: "cette opposition doit être limitée et considérée comme plus apparente que réelle, car les matériaux de la synthèse ont été manifestement obtenus par la voie de l'analyse".

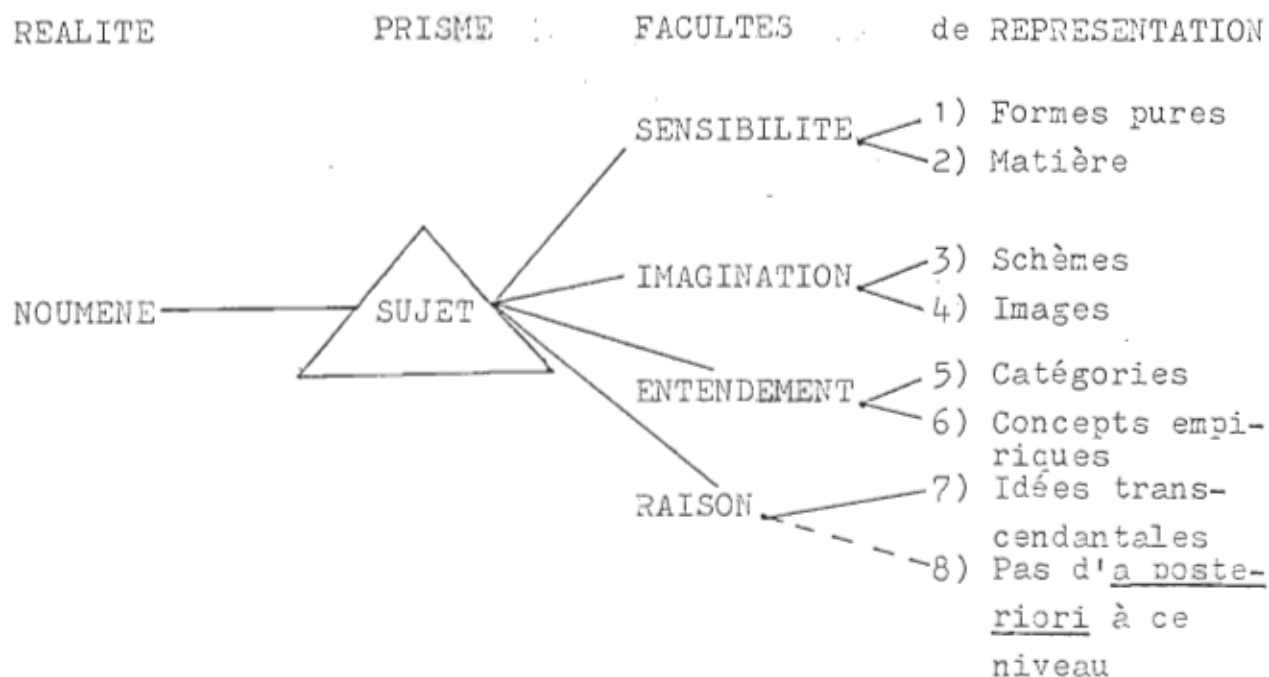
Et pour faciliter la compréhension de cette critique de la raison spéculative, nous avons conçu un tableau synoptique des résultats de cette analyse de la raison pure. Etablissons tout d'abord un tableau analogique:

TABLEAU A)

LUMIERE BLANCHE	PRISME	SPECTRE
REALITE EN SOI	SUJET COGNITIF HUMAIN	RESULTATS DE LA THEORIE TRANSCENDANTALE DES ELEMENTS

Maintenant, passons au tableau synoptique proprement dit:

TABLEAU B)



Il importe à présent d'énoncer des distinctions à faire lorsque nous entreprenons de lire la Critique, et nous verrons plus tard l'avantage énorme de ces précautions. En introduisant une terminologie que Kant n'a pas lui-même utilisée, ne risquons-nous pas de prêter le flanc à toutes sortes de confusions supplémentaires? D'abord, la première susceptible de provoquer du désordre dans notre compréhension, et non la moins tentante, consiste à prendre le prisme pour un synonyme de l'a priori. Cette erreur n'est pas inévitable, mais le risque de la commettre, en augmentant comme nous le faisons la terminologie, n'est pas aussi grand que l'opportunité de l'éviter, d'éviter de confondre le moi transcendantal et le concept d'a priori, en appliquant le second au premier. Kant, et nous le verrons dans la seconde partie de ce mémoire, n'avait pas l'opportunité d'éviter cette erreur, et la majorité des commentateurs que nous avons étudiés l'ont sur ce point ratifié. L'a priori n'est pas le prisme! L'a priori peut qualifier uniquement des représentations. Seconde erreur, le prisme, et les tableaux A et B ci-haut le montrent clairement, n'est pas une représentation. (Le prisme, c'est toujours le sujet cognitif.) Donc, si la représentation du prisme dans le spectre (comme concept a priori du sujet transcendantal) peut être, en tant que représentation, a priori, le prisme, en lui-même, n'est jamais ni a priori ni a posteriori. Il est capital de bien saisir cela pour pouvoir saisir l'intérêt de ce qui va suivre, en particulier la seconde partie de ce

mémoire. Cette erreur (presque fatale) que notre modèle de compréhension rend facile à découvrir, nous le verrons, échappe hélas à la vigilance de Kant et de presque tous ceux qui l'ont étudié.²² Troisième erreur, le prisme n'est pas l'en-soi. Nous verrons avec Kant qu'il est permis de parler d'un sujet nouménal, mais il n'est pas réductible à la chose en soi. Nous touchons ici à l'épineux problème de la double affection, que nous préférons laisser entre les mains des experts. Mais nous reparlerons du sujet en soi dans la troisième partie de ce mémoire, en particulier lorsque nous aborderons des questions d'ontologie au dernier chapitre. Quatrième erreur, l'a posteriori n'est pas, premièrement, l'en-soi, la matière de la sensation n'est pas l'en-soi (erreur très fréquente), et deuxièmement, il n'est pas non plus le sujet. Nos tableaux, encore une fois, permettent facilement d'éliminer ces confusions indues. Nous reviendrons sous peu à la question de ne pas mêler la matière sensible et l'en-soi, au § 9, et aussi au § 26 lorsque nous examinerons la réfutation kantienne de l'idéalisme problématique.

Revenons à la première erreur. Si nous investiguons le moins pour connaître la racine des termes employés, nous constatons que l'étymologie nous confirme. Nous avons en vain tenté de trouver une souche commune aux termes "prisme" et a priori. Prisme veut dire "scier", et s'accorde à merveille avec l'idée d'analyse. A priori n'a aucun précédent généalogique qui rejoigne de près ou de loin cette idée de scier. Le prisme

est un instrument de discrimination, il permet de séparer ce qui semble habituellement simple, pour percevoir à l'état isolé des éléments normalement fondus les uns dans les autres. Songeons derechef à l'expérience de Newton avec la lumière blanche. C'est pourquoi l'entreprise critique en est une abstraite, car concrètement tous ces éléments recensés sont difficilement discernables; elle en est une d'abstraction, car isoler l'entendement, pour reprendre le vocabulaire de Kant, c'est vider ses concepts, et isoler la sensibilité, c'est rendre aveugles ses intuitions.

Une cinquième erreur consiste à croire que seuls les phénomènes, objets sensibles, sont des représentations. Les catégories(ou concepts purs)ne sont certes pas sensibles, mais elles sont des représentations, puisqu'elles sont connaissables et qu'en vertu du § 1 tout ce qui est connu est représentation. Plusieurs auteurs (sans doute induits en erreur par Kant) confondent l'unité de l'aperception (le prisme) avec les synthèses catégoriales, confondent donc le producteur et le produit. Les catégories sont des produits du sujet, des représentations. Sixième erreur: on confond avec la liaison, qu'effectue en toute exclusivité l'entendement, l'unité (Einheit) de toutes les raies spectrales qui convergent dans le prisme. Cette erreur est extrêmement répandue et déplorable: on croit que l'entendement est le fameux je pense (Cogito, ich denke...) lui-même, c'est-à-

dire le prisme, alors qu'il n'est qu'une de ses quatre facultés de représentation. L'unité de chacune de ces facultés réside (ou origine de) dans le prisme (le moi formel et analytique), et non dans une seule d'entre elles.

Précisons enfin que parmi toutes ces erreurs principales, la deuxième, la cinquième et la sixième sont de loin les plus pernicieuses et le plus préjudiciables à la cohérence de la doctrine kantienne.

Remémorons-nous notre postulat du § 1, sa signification est la suivante: le spectre, pour un sujet cognitif, tel que l'homme, dont la conscience est un prisme, est chronologiquement premier, voire psychologiquement premier. Devant lui, il n'apparaît que des représentations, des réalités spectrales. Mais nous voyons en même temps, grâce à nos tableaux A et B, que le prisme, épistémologiquement, c'est-à-dire quant à des considérations théoriques sur la nature de la connaissance humaine, est cette fois premier. Ces deux concepts, prisme et spectre, bien que corrélatifs, ne sont donc pas coordonnés, mais subordonnés. Un spectre sans prisme est inconcevable. Un prisme sans spectre, par ailleurs, peut parfaitement se concevoir, nous disons alors que rien n'affecte le sujet prismatique, ou que le sujet ne pense pas de fait -- n'en déplaise à certains psychologues --, selon que nous considérons la sensibilité ou l'entendement.

Une question pourra peut-être surgir chez plusieurs d'entre nous. Pourquoi Kant a-t-il entrepris cette analyse spectrale? Répondre à cette question nécessiterait beaucoup de considérations historiques, ce dont se sont chargés d'excellents commentateurs. Mais en gros, Kant aurait voulu répondre à la question de la possibilité des synthèses judicatives a priori. Comment sont possibles des jugements synthétiques a priori? Plusieurs commentateurs et spécialistes renommés affirment, invités par Kant, que là réside l'essentiel de l'entreprise critique. Nous croyons que cette question capitale quant à la motivation de Kant n'est pas la seule qui l'ait incité à écrire son célèbre ouvrage. Il suffit de relire sa lettre de février 1772 à Marcuse Herz pour s'en convaincre. Dépendamment de nos intérêts de réflexion, nous sommes enclins à porter aux nues des aspects certes importants, mais non exclusifs, du kantisme. Et si nous ne touchons pas directement à cette question dans ce mémoire ce n'est nullement par dédain ou par impuissance. Il y en aurait d'autres, le cas de la métaphysique dogmatique en est un exemple, qui auraient mérité beaucoup plus d'attention. Une philosophie aussi riche que celle de Kant nous oblige à choisir continuellement des centres d'intérêt . Cf APPENDICE A .

Une simple question à Kant, et Fichte lui en aurait adressé de non moins subversives. De Muralt en effet écrit: "à vrai dire, reconnaissant la critique de Fichte, l'appareil formel est présenté comme un donné, dont Kant ne rend au fond pas

compte."(23) C'est bien joli d'effectuer une analyse spectrale. Mais le postulat du § 1 signifie que cette analyse ne peut se faire qu'en examinant un spectre, quant au prisme lui-même et quant à la source en soi qui y rentre, l'accès direct est strictement interdit. Autrement dit, les éléments a priori que Kant recense sont-ils réellement a priori? Comment le vérifier? Il ne les présente donc pas comme un fait (quid facti) pour rien. Le quid facti dissimule l'incapacité de Kant à déduire véritablement les éléments purs dont sa philosophie, d'un élan original, s'enquiert d'établir l'ensemble complet. Qui nous dit que ce que nous avons cru être un élément a priori, un élément qui échappe indubitablement à la menace qu'une expérience imprévue l'infirme, n'est pas au fond le simple produit d'une induction? Rien, rien que des présupposés du moins, et notre troisième partie de ce mémoire se chargera de cette question. Mais souvenons-nous des critères de l'a priori émis au § 2: la nécessité et la stricte universalité. Il est donc humiliant pour le criticisme d'en être réduit, pour échapper à l'imperfection (et l'incertitude) de l'induction (généralité empirique qui n'est pas aussi universelle que l'a priori), de devoir induire les formes a priori qui sont censées la remplacer!^{23-a} Si nous pouvions avoir directement accès au prisme en tant que prisme, (et non à sa représentation négative et a priori dans le spectre), si nous pouvions connaître

(23) André de Muralt, op. cit., p. 107.

positivement l'en-soi, il y aurait chance alors que le spectre établi (librement) par l'analyse critique ne soit pas le fruit d'une induction. Car le fruit d'une induction risque toujours de tomber, lorsque l'expérience mûrit -- pour prendre une tournure un peu proverbiale. Mais relisons la Critique, et il est frappant de pouvoir constater que jamais l'a priori n'est introduit d'une façon a priori. Par exemple, prenons la déduction métaphysique, celle qui aboutit à cette fameuse table des catégories, et qui servira notamment de patron à l'ensemble du système jusque dans les confins de la Dialectique transcendentale en passant par la théorie du schématisme et la table du RIEN(24), cette déduction métaphysique, ce fil conducteur, n'a rien de très convainquant (entre nous) en ce qui concerne l'origine de l'a priori. Et pour affirmer que le temps et l'espace sont les seules formes a priori possibles, en ce qui regarde notre faculté humaine de sentir, cette affirmation se faisant sans effectuer toutes les expériences sensibles ultérieures, ne faut-il pas concevoir le sujet cognitif humain de façon bien spécifique? Nous le verrons dès cette première partie. Mais ces formes dites a priori ne demeurent-elles pas exposées à être infirmées par l'expérience et la science, tant qu'un accès positif, déclaré impossible, au prisme et à l'en-soi, demeure impossible? Nous verrons plus bas que si Kant a effectué une analyse spectrale en écrivant la Critique, il ne pouvait pas le faire autrement que

(24) Kant, CRP, p. 249-A.

l'ont fait ses illustres prédécesseurs, c'est-à-dire eu égard aux vicissitudes de l'expérience et aux représentations. Il ne suffit pas de comprendre qu'un élément a priori, contrairement à une généralisation, échappe par définition aux menaces de l'expérience. Cela, Kant l'a admirablement fait, et c'est tout à son honneur. Mais il n'avait pas accès à un instrument à sa portée qui lui aurait permis de découvrir les éléments a priori qu'il cherchait. Et ceux (les éléments) qu'il a élus peuvent toujours en réalité s'avérer plus tard des généralisations. (24-A)

-
- (24-A) George Schrader, "The Transcendental Ideality And Empirical Reality Of Kant's Space And Time", in The Review of Metaphysics, Vol. IV, N° 4, June 1951, Montréal, Issue N° 16: "Kant insists in the Aesthetic that the proof of the a priority and necessity of space and time is not inductive." p.515, "By a process of abstraction he separates form from content and establishes the priority of space and time to the variable and determinate content of sensation. Kant insists that his argument is not inductive, yet, I must confess, it bears certain marks of an inductive argument." p.517 et p. 518. Cf. Arthur Pap, The A Priori in Physical Theory, (1946), p. 72: "It is the characteristic contention of Kant's that experience involves a set of structural conditions which are rooted in the very nature of human understanding and intuition, such that it would be logically impossible for these conditions of experience ever to be contradicted by what experience itself discloses.(...) However, what Kant did not and could not prove, is that these constitutive conditions have no alternatives."

§ 5._ La complétude

Il y a une prétention à l'intégralité de la part de Kant. (25) L'auteur affirme souvent que son système est complet. Dès la préface (la deuxième) il nous parle d'une "circonscription totale" (26) qu'effectue ce "traité de la méthode" mieux connu sous le nom de Critique de la raison pure. En ouvrant l'Analytique nous apprenons qu'elle a pour dessein de découvrir les éléments purs de la connaissance de l'entendement, et qu'il faut, des concepts à découvrir, que "la table soit complète et qu'ils embrassent entièrement tout le champ de l'entendement pur". (27) Mais qui procure cette divine assurance à l'auteur que les douze fonctions logiques d'où sont coulées les douze concepts purs de l'entendement atteignent à l'intégralité de ses éléments les plus primitifs?

(25) Vleeschauwer, op. cit., T. II, pp. 17-19.

(26) Kant, CRP, p. 21.

(27) Kant, CRP, p. 85-A.

Qui lui garantit que ces douze prédicaments suffisent à dériver tous les prédicables a priori de l'entendement? Convient-il de dire à propos de l'entendement: "Il est (...) une unité qui subsiste par elle-même, qui se suffit à elle-même et qui ne peut être augmentée par l'addition d'aucun élément étranger"? (28) Est-ce parce que son fil conducteur, servant à effectuer le recensement des concepts purs de l'entendement, est si exquisément parfait que la cueillette n'en peut être prolongée? L'entendement est-il fini? Comment le savoir? ²⁹

Tout le monde s'accorde à dire que la table complète des concepts empiriques est impossible à dresser. L'a posteriori ne s'épuise pas. Mais l'a priori est-il épuisé par l'analyse de Kant? Retenons plutôt sa prétention au lieu de parier sur sa réussite. Ne fallait-il pas que Kant se prévaille d'une croyance en la possibilité de réussir, elle-même fondée sur la conviction que l'entendement est fini? Mais qui, de cet entendement, détermine la finitude? Sûrement pas son produit, car c'est de sa présumée finitude dont il faut répondre. Et son produit, suivant le postulat basal du kantisme, ce sont des représentations, et de préférence les représentations pures, parce qu'en nombre limité. Alors c'est le siège de cette faculté qui est fini. Et ce siège, ce n'est pas la chose en soi, puisqu'on n'en peut rien affirmer. Il reste donc le prisme qu'est le sujet co-

(28) Kant, CRP, p. 85-A.

gnitif. Etant fini quant au nombre des réfractions qu'il opère pour produire un spectre qui n'est pas l'en-soi, chacun conçoit que ces réfractions a priori peuvent elles aussi être recensées en entier, telles qu'elles peuvent être saisies de façon directe dans l'ensemble du spectre! Si le prisme est réel, simple et le même en tout temps, les possibilités d'épuiser les éléments a priori du spectre sont bonnes. Mais c'est un "si", et c'en sera toujours un dans la perspective de Kant, tant que l'accès direct au sujet en tant que sujet (et non à sa représentation) sera interdit par le postulat du § 1. Qui nous assure que le prisme subjectif opère toujours les mêmes réfractions, sensibles ou non sensibles? et ce en tout temps? (Nous attaquerons ces questions au § 23.) Après avoir répondu de façon assertorique que ces conditions sont remplies, une prétention à la complétude des résultats de l'analyse aurait peut-être sa place. Nous verrons ce qu'il en est au juste dans la troisième partie de ce mémoire.

CHAPITRE PREMIER: NOTES

Paragraphe 1

- 1-a Discipliner, voilà peut-être le dessein essentiel d'une Critique qui ne se présente pas comme une science promettant d'élargir le savoir en extension. Respecter certaines limites, faire la part des propriétés (au sens de possession) de la sensibilité, de l'entendement et de la raison. A cet égard le titre initial que Kant comptait donner à ce qu'il a convenu d'intituler une Critique de la raison Pure, à savoir Les Limites de la sensibilité et de la raison, est assez significatif. (Voir sa lettre à Marcuse Herz du 21/2/1772; voir également les très pertinents articles de Judith Schlanger, parus dans R.M.M., "Kant aux images", vol. 81, n° 3, 1976 et "L'énergétique de la raison dans les préfaces de la «Critique de la raison pure»", vol. 80, n° 1. Voir l'article de Michel Prieur, "La référence optique de la topique", in Archives de philosophie, t.35.

Paragraphe 2

- 4- Au sens que Gilles Lane accorde au mot prédiction, l'a priori n'a rien d'une prédiction scientifique. "Prédire, c'est attendre, mais sans être sûr que "ça" viendra." L'avenir d'une prédiction, 1971, p. 146. L'a priori est une anticipation que l'expérience ne peut absolument pas infirmer.

Paragraphe 3

- 13- Nous utiliserons ce vocable tout au long de notre mémoire, même si d'après Lalande (13^e édition, 1980, pp. 387-8) les termes "gnoséologique" ou "gnoséologie" sont plus adéquats que "épistémologique" ou "épistémologie", pour parler de l'entreprise critique de Kant. "Epistémologie" signifie "philosophie de la science" (Ibid. p. 293), tandis que "gnoséologie" veut dire "théorie de la connaissance". Mais nous avons l'oreille plus familiarisée avec le terme "épistémologie". Il se trouverait sûrement des Kantiens plus "pieux" qui dénierait de toute façon l'emploi de n'importe quel de ces termes en parlant de la Critique de la raison pure.

- 14-a Hegel, au début de l'Introduction à La phénoménologie de l'esprit, trad. J. Hyppolite, p. 65, émet cette idée, mais il n'utilise pas le mot prisme. Lisant cette Introduction et, à vrai dire, bien après avoir posé notre hypothèse, nous sommes convaincus qu'il l'avait lui aussi posée. Son vocabulaire comporte à cet effet les mots "lumière", "réfraction", "rayon"; cf. Jürgen Habermas, Connaissance et intérêt, trad. G. Clémançon, premier chapitre, pp. 42 à 44, où l'auteur parle, à l'instar de Hegel, d'un concept instrumentaliste de la connaissance. Jacques Havet se sert deux fois de la métaphore de la réfraction dans son ouvrage Kant et le problème du temps, p. 14 et p. 78, où le mot prisme apparaît. Daval, pour sa part, écrit: "Mais le moi-sujet n'est pas une forme déterminée. Il se réfracte à travers toutes les formes, il est même plus profond qu'elles puisque sans lui toute conscience disparaît, et avec la conscience, les formes elles-mêmes, mais il n'est pas forme." (op.cit., p. 301) Quelque part ailleurs (entre la page 301 et la page 362...) Daval écrit: "La théorie de la connaissance nous a montré comment la multiplicité des catégories trouvait son fondement premier dans l'aperception transcendantale qui s'identifie à la conscience elle-même, chaque catégorie n'étant qu'une modalité de ce Je transcendantal, qui pour appréhender l'objet doit se réfracter dans ces concepts primitifs."
- 17- Jean Nabert, "L'expérience interne chez Kant", in R.M.M., vol. 31, n° 2, 1924, cf. pp. 227 à 229.
- 18- Alphonse de Waelhens, La philosophie et les expériences naturelles, 1961, p. 42.
- 19- Il s'agit en premier lieu de le vérifier dans l'Esthétique transcendantale; cf. Gottfried Martin, Kant's Metaphysics and Theory of Science, translated from the German by P. G. Lucas, 1974, p. 180, où il reprend l'argument d'Heimsoeth à l'effet que "Pure spontaneity cannot know itself as pure spontaneity. If it knows itself, it is no longer something known." Le prisme ne peut pas se saisir lui-même en tant que prisme. Si le prisme se saisit, il ne saisit pas un prisme mais un spectre (qui le représente). C'est aussi la leçon générale que nous enseigne la critique kantienne de la psychologie rationnelle: "Il est bien clair, en effet, que la Dialectique, loin de développer le thème d'un sujet constituant, déplore plutôt l'incapacité du sujet à se connaître lui-même." Ferdinand Alquié, La critique kantienne de la métaphysique, 1968, chapitre 3, p. 63; cf. Joseph Combès, L'idée critique chez Kant, p. 98, tout le premier paragraphe; cf. George Schrader, "The Transcendental Ideality And Empirical Reality Of Kant's Space And Time", in The Review of Metaphysics, vol.

IV, n° 4, june 1951, p. 533, "Nothing is more fundamental in Kant that the self as known is a phenomenal self in time distinct from the transcendental self which is presupposed as the ultimate condition of the possibility of experience."

Paragraphe 4

22- Nous connaissons Lachièze-Rey, une autorité, s'il en est une, du kantisme, qui la combatte éperdument, dans son ouvrage intitulé L'idéalisme kantien: p. 48, note 1, "la Vorstellung je y est considérée comme originaire", à tort bien entendu; p. 49, "s'il devient lui-même une représentation, et la plus pauvre de toutes, il tend à s'absorber dans l'événement"; p. 51, "à l'origine du processus, nous sommes bien obligés d'admettre un facteur dynamique irréprésentable qui n'a rien de commun avec la représentation bien qu'il lui serve de principe"; p. 114, où Lachièze-Rey appelle "confusion", dont est victime Kant, le fait de prendre le moi transcendental pour une représentation; p. 115, l'auteur distingue 4 manières de concevoir le moi; p. 115 note 1, qui se prolonge jusqu'à la page 117, où il déplore la même confusion; p. 125, note 1, toujours le rappel de la même erreur; pp. 154-5, il reproche à Kant de confondre le moi transcendental et le moi objet, ou moi-représentation; p. 205; p. 468, retour, dans sa conclusion, "d'une confusion entre le constructeur et le construit, entre le moi sujet et le moi objet"; p. 470 également! La seconde partie de notre mémoire permettra de mieux réaliser l'importance de cette confusion.

23-a_ "Now even Kant finds no formal self-contradiction in the concept of a spaceless experience; the absence of space, however difficult it may be to represent imaginatively, is at least conceivable. How then can Kant affirm with certainty that space is indispensable to experience as such except by eventual recourse to some sort of intellectual intuition?", Ledger Wood, "The Transcendental Method", p. 14, in The Heritage of Kant, ed. by George Tapley Whitney, 1962. "Empirical factuality can never give rise to logical necessity. The ingenious thought-experiment whereby Kant sought to effect the transition from the one to the other has at best psychological and pragmatic significance. The inability of the mind to

think, that is to say, to imagine a de-categorized experience proves nothing except perhaps a limitation of the mind's imaginative faculty. To establish the indispensability of the categories to experience would require a real -- and not merely a thought -- experiment, and this would involve the attempted elimination of certain categorial traits from experience or the search for an experience entirely devoid of such traits. That such uncategorized experience is in fact not found merely confirms the inductive generalization: "All actual experience is characterized by such and such categories"; it cannot, however, prove that experience essentially and of necessity exemplifies just these and no other categories. ", Ledger Wood, loc.cit., p. 23. "The critical examination of experience proves only that experience does in fact possess certain formal, pervasive features and that if it were deprived of any one of these essential features, it would be an altogether different experience from that which we are familiar. The propositions: "All perceptual objects are spatial, temporal, and categorial" and "All introspective objects are temporal and categorial" are highly probable inductive generalizations, not, however, a priori truths ", Ledger Wood, loc.cit., p. 34.

- 29- "Kant, at times, proceeds on the assumption that his initial analysis of experience was exhaustive but this is, of course, a perfectly gratuitous assumption since no observer, however competent and circumspect, can be sure that some essential ingredient of experience may not have elude him. Thus any step in the argument of the Critique which rests on the supposed exhaustiveness of the preliminary analysis of experience is for that reason inconclusive.", Ledger Wood, loc.cit., p. 7. Cf. également, Gordon G. Brittan, Kant's Theory of Science, 1978, p. 115.

CHAPITRE DEUXIEME

UNE THEORIE PRISMATIQUE NEGATIVE

ou

APOPHATIQUE

§ 6._ Une crypto-critique de la raison pure

Sur la foi de ce qui précède, du postulat (§ 1), de l'existence de représentations a priori (§ 2), il y a lieu d'agrandir l'édifice (pour respecter l'imagerie de Kant) de la connaissance par en-dessous. Amorçons donc une pré-critique qui consistera à élucider des fondements cachés de la Critique. Cet élargissement du système kantien de la connaissance permettra de soulever des questions jugées trop fortes par ceux qui s'en tiennent au testament explicite de Kant.⁽¹⁾ Des énigmes seront levées, concernant notamment le statut de la matière du phénomène. Mais nous n'insisterons jamais assez pour rappeler que notre méthode sera uniquement négative, analytique, et non synthétique. Et cela,

(1) cf. Lewis White Beck, "Towards a Meta-Critique of Pure Reason", p.190 in Actes du congrès d'Ottawa sur Kant dans les traditions anglo-américaine et continentale tenu du 10 au 14 octobre 1974, éd. de l'Université d'Ottawa, Ottawa, 1976, édités par P. Laberge, F. Duchesneau et B. E. Morrissey.

à cause du postulat fondamental suivant lequel nous n'avons de connaissance positive que des représentations. Si nous partions positivement du prisme, de sa description complète en tant que prisme, pour en déduire les représentations a priori de son spectre, notre métaphysique serait dogmatique en vertu du postulat du §1. La nôtre se veut négative. Aussi, quand nous parlerons (au §7) de constitution prismatique, cette dernière ne sera jamais, implicitement pour nous, que le terme d'une inférence logique(tacite) à partir de notre connaissance synthétique du spectre et de sa constitution. Ainsi, nous croyons être respectueux des découvertes de Kant et en tenir compte même dans nos procédures.

Visant à "désoccultier" les présupposés nécessaires mais cachés du kantisme, notre entreprise pourrait s'appeler une crypto-critique. Mais il ne s'agira pas exactement d'une critique littéraire, même si par certains côtés la ressemblance frappera. En effet, remontons tout de suite à l'une des plus riches littératures de l'humanité, et à laquelle il n'est pas du tout oiseux d'affirmer que Kant s'est abreuvé: les écrits de Platon. Kant demeure à notre avis l'un des lecteurs les plus géniaux de Platon. Son platonisme a souvent été reconnu à travers sa doctrine des idées transcendantes. Nous aurons l'occasion dans la conclusion de ce mémoire d'affilier une fois de plus l'agnosticisme kantien à celui du plus sage d'entre les hommes. Kant lui-même le fait dans sa Methodenlehre. Et c'est Maurice

Clavel qui s'exclame à propos du Théétète: "Voilà, deux mille ans avant la lettre, une Dédution Transcendantale plus parfaite." (1-A) Mais il est intéressant de remarquer que peu de commentateurs ont encore rapproché l'ensemble du criticisme théorique et le mythe de la caverne. (Nous n'en connaissons aucun, mais c'est sûrement notre érudition qui est ici déficiente.) Le rapprochement peut sembler de prime abord incongru, mais il devient étonnamment vraisemblable dès que nous nous en avisons.

Relisons le mythe. Des prisonniers vivent depuis leur enfance (leur naissance, quoi!) dans une caverne. Ils ne peuvent pas tourner la tête, à cause des carcans qui les tiennent immobiles. Derrière eux, tous placés qu'ils sont dans une position semblable, présumément côte-à-côte comme des animaux domestiques, se trouve un feu, et entre ce feu et la rangée de prisonniers attachés, circulent des marionnettes. C'est prisonniers n'ont d'accès visuel (s'entend cognitif) direct qu'à des ombres qui se projettent sur la paroi de pierre qui se trouve devant eux. Et Socrate ajoute: "C'est à nous qu'ils sont pareils! (...) Peux-tu croire en effet que des hommes dans leur situation, d'abord, aient eu d'eux-mêmes et les uns des autres aucune vision, hormis celle des ombres que le feu fait se projeter sur la paroi de la caverne qui leur fait face?" (2) Il n'est pas nécessaire d'avoir

(1-a) Cf. Nous l'avons tous tué ou "ce juif de Socrate", 1977, p. 296.

(2) Platon, Oeuvres complètes, La Pléiade, trad. L. Robin, T.I, cf. La République, livre VII, 515-a.

terminé un cours classique pour y reconnaître notre Kant "tout craché"! Notre auteur a dû être d'une façon ou d'une autre profondément impressionné par la lecture de ce mythe -- qu'il a dû lire, sinon nous nous convertissons aussitôt à la doctrine de la métempsychose! Il a sûrement connu ce mythe, un de ses maîtres. L'en a peut-être instruit. Les ombres, ce sont nos représentations, notre spectre. Le feu, ainsi que les marionnettes et ceux qui les manipulent, c'est notre chose en soi, nos noumènes. Et la captivité, quoi? sinon notre prisme, et les prisonniers, nos sujets cognitifs! Qu'a dit Socrate dans le passage que nous venons de reproduire, sinon la doctrine anticipée du sens interne, et celle du spectateur étranger dans le chapitre des Paralogismes? (3) Mais Kant, lui, diffère de Platon. Lorsqu'il conçoit sa Critique de la raison pure il ne peut pas comme Platon raconter une excursion possible hors de la caverne, ce serait s'aventurer trop loin, hors du criticisme -- spéculatif à tout le moins. C'est en tant que prisonnier qu'il veut rédiger son oeuvre critique. Il postule, en prisonnier plus génial que tous les autres, que ce que nous voyons devant nous, ce que nous connaissons positivement, ce sont des ombres, et non pas la réalité telle qu'elle est en soi: cet X indéterminé, quant à nous prisonniers. Que peut-il faire d'autre que de le postuler, puisqu'il ne peut pas se retourner et le constater directement: dire, voici d'une part un feu et, d'au-

(3) Kant, CRP, le quatrième paralogisme, p. 295-A.

tre part, des ombres. Non. Il lui faut s'obstiner à convaincre les autres prisonniers dont il aperçoit les ombres et qui voient eux aussi des ombres, leur en inculquer jusqu'à la notion, leur parler de représentation, de phénomène, etc... voilà tout ce qui est en son pouvoir: une énorme et audacieuse supposition.(3-a)

(3-a) Dans son article "Appearing and Appearances in Kant", S.F.Barker, à la suite de Ayer et de Chisholm, distingue le "language of appearing" du "language of appearances" (ou "the sense-datum language"). Il s'agit de deux façons d'utiliser certains mots comme "sentir", "voir", "percevoir", etc... selon qu'on sous-entend et qu'on pose, ou pas, en employant ces mots, l'existence d'entités extra-mentales. Dans le premier cas, "saying in this sense that a man perceives or sees a green oasis would involve claiming that there exists a non-mental oasis that he is aware of" (p. 275). Dans le second cas, "it is only to say something about what goes on inside the mind" (p. 276).

Barker se demande si Kant a privilégié l'une ou l'autre de ces attitudes. "Did Kant embrace the theory of appearing or the theory of appearances?" (p.280)

Il faut distinguer "language of appearing" de "theory of appearing", et "language of appearances" de "theory of appearances". Barker ne le fait pas suffisamment. Nous ne voyons pas en quoi tient la distinction de deux langages, bien que nous acceptions parfaitement celle de deux théories. Le "language of appearing" est-il différent, au point de vue matériel, du "language of appearances"? N'est-ce pas plutôt l'attitude théorique de celui qui parle et qui, lorsqu'il utilise un mot du langage, croit que ce mot réfère à une entité extra-mentale, et non à une entité menta-

le (une représentation, un phénomène...), n'est-ce pas, bref, cette attitude (croire, penser que, soutenir que) qui fait la différence?

Kant a embrassé à la fois la "theory of appearances", témoin notre paragraphe I, et la "theory of appearing", témoin sa fameuse théorie de la chose en soi -- voire sa Réfutation de l'idéalisme problématique. (Peu importe que nous soyons convaincus du bien-fondé de chacun.) Il n'y a pas pour autant deux types de langage chez Kant -- s'entend à chaque niveau: langage et méta-langage --, ce en quoi nous divergeons d'opinion avec Barker. Lorsqu'un tenant radical du solipsisme et lorsque Kant disent "Je vois un oasis", que le second prétend, contrairement au premier, qu'il y a nécessairement une chose en soi qui l'affecte pour produire cette représentation sensible et a posteriori, ils n'utilisent qu'un seul et même langage, une seule et même locution. "Je vois un oasis" demeurerait "Je vois un oasis" même si Kant croyait ou ne croyait pas en l'existence d'une chose extra-mentale correspondant à ce qu'il affirme voir. Il n'y a pas deux langages, matériellement distincts, mais il peut y avoir deux théories différentes, formulées dans un méta-discours, ou jamais formulées explicitement. Quand il tente de réfuter l'idéalisme, il tient un discours, dans un méta-langage critique, qui cherche à établir que la "theory of appearing" est la sienne, et lorsqu'il affirme qu'on ne peut jamais connaître les choses en soi, faute d'une intuition non-sensible, il tient un discours, dans un méta-langage critique, à l'effet que la "theory of appearances" est aussi la sienne.

S'il devait y avoir une différence matérielle entre le "language of appearing" et le "language of appearances", voici à peu près ce à quoi elle pourrait ressembler. "Je vois un oasis", proféré par un "réaliste naïf", deviendrait "mes rétines présentent à mon esprit une image de ce que j'appelle usuellement un oasis" (ou quelque chose du genre), ce qui manifestement n'est pas un langage ordinaire, comme l'est "Je vois un oasis", mais un langage qui se veut très précis, farci de périphrases -- et dont Molière a su nous montrer le ridicule!

Si, dans l'optique de Barker, parler le "language of appearing" c'est énoncer des raisons de souscrire à la "theory of appearing" plutôt qu'à l'autre, et parler le "language of appearances" donner des raisons de souscrire à la "theory of appearances", plutôt qu'à l'autre, alors la distinction des deux langages est purement nominale, et porte en réalité sur des méta-langages -- et Kant, certes, parle les deux méta-langages, et essaie chaque fois d'être aussi convainquant.

La question de fond est: "Comment Kant a-t-il pu, sans éclectisme, conjoindre les deux théories "of appearing" et "of appearances"? Il y a son raisonnement par l'absurde à l'effet que, s'il n'y avait pas une chose en soi qui produit le phénomène, nous nous trouverions dans une situation embarrassante: quelque chose apparaîtrait sans qu'il n'y ait rien qui apparaisse. Ce raisonnement peu coercitif pèse sûrement moins que ses convictions pratiques...

Cf. S.F. Barker, "Appearing and Appearances in Kant", in Kant's Studies Today, ed. by Lewis W. Beck, 1969.

§ 7._ Les deux concepts-clé de la théorie en question

a) Retournons dans la Caverne et sa mise en scène. Nous apprendrons à y distinguer deux aspects. D'abord, le fait que les captifs tournent le dos au feu et voient devant eux des ombres aboutit à l'équivalent de ce que nous pourrions appeler, dans la ligne du § précédent, un milieu réfringent. Nous traduirons cela par le concept de constitution prismatique. Ils sont placés de telle manière que devant eux apparaissent des représentations d'eux-mêmes et des marionnettes, enfin, des représentations de tout ce qui se trouve derrière eux. Même s'ils n'étaient pas attachés à cette place, ce sont des ombres qu'ils verraient devant eux. Ce ne serait pas un mythe, mais une histoire vécue, que des touristes pourraient prendre leur position et voir eux aussi des ombres d'eux-mêmes apparaître devant eux. Ce n'est pas parce qu'ils sont précisément en captivité qu'il y a cet équivalent

d'un milieu réfringent. Il suffit de se mettre à leur place, entre le feu et la paroi. Mais il y a plus encore, parce que ce ne sont pas des touristes de passage à cet endroit. Le mythe raconte que les prisonniers ont la tête "encarcanée", autrement dit, qu'ils n'ont pas du tout le choix d'abandonner ou pas cette position qui équivaut à une constitution prismatique. Nous traduirons ce second aspect par le concept de situation prismatique. Ainsi, pour ces prisonniers le postulat de la séparation, du fait qu'ils sont dans des carcans, n'admet plus aucune exception possible. Ils sont séparés de ce qui est derrière eux, sur le plan de la connaissance directe s'entend.

b) En fait, le concept de situation prismatique désigne la relation au prisme, la relation à la constitution prismatique. D'après notre postulat, étant donné que tout accès cognitif direct à des choses en soi est déclaré sans exception impossible, nous pouvons déjà inférer le cas d'une situation prismatique du sujet cognitif humain selon Kant. Le sujet cognitif humain n'a pas le choix de sa constitution prismatique, il ne peut pas la changer à volonté et surtout, il ne peut pas librement décider de s'en départir pour entreprendre une excursion cognitive vers l'en-soi(ou en lui-même) qui soit positive, et non purement logique. La relation au prisme qu'exprime cette situation prismatique indique que le sujet n'a pas un lien accidentel au prisme (la constitution prismatique), du type avoir

un objet réfringent, mais que sa relation au prisme est d'inhérence ou substantielle. En d'autres termes: il est un prisme, ce sujet cognitif humain selon Kant. Etre un prisme constitue la relation à un prisme la plus forte qui puisse être en un même temps t. Le sujet cognitif humain n'a pas le choix, en un même temps t, d'être et de ne pas être un prisme, sans se contredire en tant que concept et s'anéantir en tant qu'être. Cette relation, appelée situation prismatique, nous la posons logiquement d'après ce que Kant nous a légué, et seul le principe de non-contradiction, dans un même temps t, la régit. Relation d'inhérence et non d'accident, nous verrons qu'elle augmente et renforce le concept kantien de nécessité ou d'a priori. (§ 8) Certains nous objecteront qu'il ne s'agit plus d'une relation, puisqu'aucune médiation n'est en l'occurrence possible entre un être et un avoir, ou entre un être et un autre être: ici le sujet est ce qu'il est, un prisme. Nous dirons que s'il s'agit d'une relation, elle s'appelle l'identité. (A remarquer que le rapport d'inhérence et de subsistance, substantia et accidens, appartient bel et bien au titre relation, le troisième des quatre, dans la table kantienne des catégories.) Une relation de possession est beaucoup plus faible, et marquée de contingence. Les lunettes bleues, qu'on peut à la rigueur comparer à une constitution prismatique, je peux les porter ou ne pas les porter. La nécessité qu'elles entraînent de voir les choses (m'apparaître) teintées de bleu n'a pour moi d'importance que si je les porte effectivement. Mais

la constitution prismatique du sujet humain chez Kant est assortie d'une situation prismatique.

Quant à la constitution prismatique, n'est-elle pas toujours contingente -- ou quelconque! De même que le prisme pourrait consister en des lunettes rouges, de même le nombre des formes a priori de la sensibilité pourrait augmenter ou diminuer, et la sensibilité elle-même ne plus exister dans une autre constitution prismatique possible. Et le nombre des catégories dans le spectre, pourquoi serait-il impossible de concevoir un spectre à 3000 catégories, rendu possible par une constitution prismatique différente de la nôtre? Ce concept de constitution prismatique exprime donc une contingence. Et chez Kant il y a cet aspect de contingence, dans ses écrits et dans son système. Il affirme en effet que "nous ne pouvons dire pourquoi nous avons précisément ces fonctions du jugement et non pas d'autres, ou pourquoi le temps et l'espace sont les seules formes de notre intuition possible." (4)

Nous dirons du concept de situation prismatique qu'il est analytique, en tant qu'impossibilité d'être ce qu'on n'est pas.(5) Quant au concept de constitution prismatique, entendu comme dé-

(4) KANT, CRP, pp. I23-4-B.

(5) Cf. Analytique des principes, chap.II, section I, où Kant parle d'une mégarde: des jugements analytiques posent souvent la condition synthétique de la simultanéité, ex.: "en un même temps T"; nous verrons à la troisième partie de ce mémoire, au § 23, pourquoi nous devons renoncer à cette condition de la simultanéité.

signant la structuration particulière et contingente du prisme, il est synthétique, et il y a plus que le principe de non-contradiction qui le régit.

Nous croyons qu'il devrait exister un critère permettant de distinguer, dans le système kantien, ce qui relève de la constitution prismatique, ce qui est particulier à ce système possible parmi d'autres systèmes prismatiques possibles. Ce critère pourrait-il être le suivant: tout ce qui peut s'avérer un théorème du postulat de la séparation n'est pas de la même contingence que ce qui ne peut pas en découler? Prenons par exemple les trois idées transcendantales, chacune exprimant la totalité inconditionnée d'une série de conditionnés. Il y a l'idée d'un moi transcendantal, puis celle de l'ensemble inconditionné de tous les phénomènes et enfin celle d'un être en soi (pan-ontologique en quelque sorte) qui est Dieu. Chacune de ces idées fait l'objet, dans la Dialectique, d'une métaphysique particulière: la psychologie rationnelle, la cosmologie rationnelle et la théologie rationnelle. N'avons-nous pas dans ces trois idées celle d'un prisme, d'un spectre et d'une source en soi; celle des captifs, des ombres et du feu? Ces trois idées ne pourraient donc pas se multiplier ou se réduire à volonté, leur nombre n'est peut-être pas contingent. Mais la même nécessité d'être douze pèse-t-elle sur les catégories de l'entendement? Nous entrevoyons tout de suite une différence de statut. Et c'est là qu'il fau-

draît chercher, si jamais cela en vaut la peine. Remarquons que les principaux critiques de Kant, du moins bon nombre parmi eux, sont des constitutionnalistes. Pourquoi ce nombre de catégories plutôt qu'un autre, pourquoi trois facultés de représentation ? Souvent ces critiques adressées à Kant l'attaquent donc sur des questions qui ont trait à cet aspect contingent de son système. Ce que nous ne voulons pas faire dans ce mémoire.

Enfin, affirmons que le rapport prévalant entre les concepts de constitution et de situation prismatique en est un de subordination -- pour reprendre le langage même de Kant. Tout prisme, quel qu'il soit, a nécessairement une structure quelconque pour opérer certaines réfractions nécessaires. Mais nous pouvons concevoir un prisme-objet, et dans ce cas, la relation du sujet à ce prisme-objet n'est pas nécessaire, mais contingente, comme toute relation accidentelle. Ainsi une constitution prismatique n'implique pas nécessairement une situation prismatique. Mais au contraire, il est impossible de penser une situation prismatique sans que cette pensée implique une constitution prismatique quelconque. Nous verrons même plus loin en quoi le même rapport régit les concepts d'a priori et d'a posteriori. En effet, nous pouvons concevoir un schème a priori (ou transcendantal) de l'imagination sans qu'il implique une image empirique dont il est la règle de sa possible production. Mais il est impossible de concevoir une image qui ne présuppose sa règle transcendantale de production.

§ 8._ Etablissement d'une échelle de la nécessité chez Kant

Les spécialistes de la logique modale pourront sourire devant cette échelle à l'allure somme toute assez artisanale. Nous avouons notre peu d'entraînement et d'habileté dans ce genre de prouesses. Nous essaierons quand-même d'être clairs et compréhensibles.

1- a) Premier niveau de la nécessité.

Nous savons que la nécessité kantienne est celle de l'a priori (§ 2) et qu'elle est produite par une conscience-prisme (§ 3) à structuration quelconque (§ 7). Au premier niveau de l'échelle, le sujet cognitif est en relation de possession avec un prisme-objet. Il a par accident (du moins il peut en faire fi selon son bon vouloir) un prisme à sa portée. Prenons le prisme-objet qui sert à décomposer la lumière blanche.

Il est bien nécessaire que si le sujet cognitif introduit un rayon de lumière dans ce triangle de verre, il en verra sortir un spectre produit par l'intervention du prisme. (Nous sous-entendons que toutes les conditions permettant le succès de cette expérience sont satisfaites.) Cette nécessité physique et physiologique de voir la lumière comme divisée en couleurs d'arc-en-ciel, pour le sujet cognitif non daltonien qui effectue cette expérience, et qui peut voir positivement et la source lumineuse et le prisme de verre et le spectre coloré, cette nécessité est relative. Elle dépend en dernière instance de la décision de soumettre son regard (normalement constitué) à la dite expérience. Il est nécessaire que ce sujet voie la lumière en tant que spectre coloré si et seulement si il se sert (relation de libre usage) du prisme et s'il tourne son regard non pas sur la source indivise, ni sur le prisme, ni ailleurs, mais sur le spectre lui-même. S'il replace le prisme de verre dans sa poche, alors il voit la lumière telle qu'elle est en soi, n'ayant subi aucune réfraction de la part d'un prisme. Il peut affirmer a priori, en vertu de la loi optique, que si de fait un rayon lumineux traverse le prisme, alors il se changera en de multiples faisceaux de couleurs différentes, allant du rouge au violet -- voire même quel est leur ordre d'apparition et leur nombre exact, ainsi que la longueur de chacun, etc... s'il contrôle parfaitement à la fois la source et le prisme. Nous avons à ce premier niveau une nécessité relative ou contingente.

b) Second niveau de la nécessité

Cette fois, la relation du sujet cognitif au prisme est beaucoup plus forte -- restriction, cependant: dans un seul et même temps t; nous aborderons cette question du temps dans la troisième partie de ce mémoire. En effet, la nécessité de la réfraction est, pour ce sujet cognitif en situation prismatique, pour ce sujet qui est une constitution prismatique, cette nécessité, dirons-nous, est elle-même nécessaire. Non seulement un spectre quelconque doit résulter de ce prisme quelconque qu'est le sujet-prisme, mais le sujet ne peut rien connaître positivement en dehors de ce spectre. C'est derechef notre éternel postulat du §1 qui réapparaît. La possibilité qui se trouvait au niveau A de voir simultanément (et même successivement, et même en permanence) et de manière immédiate, la source, le prisme et le spectre, est ici abolie. Cette fois, pour ce sujet cognitif en situation prismatique, le spectre est omniprésent, premier psychologiquement. Pour lui, essayer de se voir (ou de se connaître, ou de se saisir) en tant que prisme, cela échoue infailliblement, et c'est le spectre de lui-même qui lui apparaît. Il est semblable à l'habitant de la Caverne, enchaîné par le cou, qui ne saisit jamais de lui-même et de ses compagnons que les ombres sur la paroi! A ce niveau B de la nécessité, tenter de saisir la réalité en soi ou de se saisir soi-même en soi est aussi vain et absurde que d'essayer de découvrir ce qu'est l'obscurité en l'explorant avec une lampe de poche

allumée! Ici, si je dispose d'une représentation a priori, je ne risque aucune infirmation provenant de l'expérience. L'a priori est pour moi strictement universel.

C) Troisième niveau de la nécessité

Cette fois, en plus de poser une constitution prismatique assortie d'une situation prismatique, tel que c'était le cas lors du précédent niveau, on pose que la constitution prismatique est nécessairement contingente. La possibilité que la structure constitutionnelle en soit une autre, cette fois, est retirée. Sont abolies également, en principe, les querelles de doctrines à propos de la constitution du spectre, de sa complétude à partir du nombre de ses éléments a priori primitifs. (§ 5)

D) Quatrième niveau de la nécessité

Formulé succinctement: nous avons une situation prismatique nécessaire pour tout sujet cognitif concevable, et impliquant une constitution prismatique nécessairement contingente. Cette fois nous ajoutons que tout sujet cognitif possible.

est nécessairement en situation prismatique, d'une part, et que la constitution prismatique nécessairement impliquée ainsi (§ 7), est elle-même nécessairement contingente. A ce niveau fictif, en principe, il n'y a même plus place pour un pluralisme en philosophie.

2- Examen à reculons de cette échelle

Examinant le niveau D, demandons-nous ce qu'implique une situation prismatique nécessaire pour tout sujet possible. Elle implique l'impossibilité de trouver, ici, ailleurs et dans tous les mondes possibles, un seul sujet cognitif qui ne soit pas un prisme ou une conscience cognitive prismatique, et cela, sans être victime d'une hallucination, sans commettre ipso facto une contradiction. Est-ce à dire que le concept d'un sujet cognitif sans situation prismatique est contradictoire? Il semble que ce n'est pas le cas, mais ce serait une affirmation évidemment trop forte -- en tous les cas trop forte pour le système de Kant, qu'encore une fois nous disons vouloir respecter. Il n'y a pas lieu d'affirmer la nécessité de niveau D en ce qui regarde la nécessité de type a priori qu'amène Kant dans sa philosophie. Dans ce système, la possibilité d'un entendement intuitif, c'est-à-dire capable, lui, contrairement à l'entendement humain, d'une intuition intellectuelle et créatrice, est toujours ouverte, et il n'y a aucune contradiction à en concevoir un. Cet entendement qu'il qualifie d'archétype, et non d'ectype, comme l'est celui de l'homme, serait pour Kant celui d'un sujet cognitif divin.

Peut-il davantage être question, chez Kant, d'une nécessité de niveau C? Voyons ce qui arriverait si la réponse devait être affirmative. Cela entraînerait que la constitution spectrale que Kant a découverte par son analyse spectrale (§ 4) ou doctrine

transcendantale des éléments (Elementarlehre), à savoir nommément les 12 catégories primitives, les 3 facultés de représentation, les 2 formes pures de l'intuition sensible, que toutes sont universelles, c'est-à-dire nécessaires pour tout sujet cognitif possible. Ainsi, un prisme subjectif qui ne les produirait pas serait contradictoire et par conséquent impossible. Mais la réponse est négative, et ce, même à part le fait que Kant lui-même a toujours laissé ouverte, d'après le système qu'il nous a légué, la possibilité d'autres structures que celles qu'il a découvertes et déclarées être celles de tout sujet cognitif humain particulier. En effet, nous pouvons récuser ce troisième niveau de nécessité de façon purement logique, sans recourir au testament et aux allégations de Kant. Si nous ne pouvions pas, faute de nous contredire, concevoir d'autres constitutions spectrales et prismatiques que celle soutenue par Kant(ou par quiconque), comment pourrions-nous prétendre que ce concept de constitution prismatique implique par définition la contingence? Le concept de constitution prismatique contingente ne signifie-t-il pas, analytiquement, qu'il n'est pas du tout contradictoire que d'autres constitutions prismatiques (et spectrales...) différentes existent? Or le concept de constitution prismatique nécessairement contingente est le contraire de lui-même, et s'auto-détruit. Une constitution prismatique nécessairement contingente est donc contradictoire et, partant, impossible. N'en cherchons pas une non plus chez Kant.

(Ni chez quiconque professant une philosophie de ce genre!) Et les querelles philosophiques vont pouvoir durer, rassurons-nous...

Comme les deux plus hauts niveaux de nécessité se sont avérés, après examen, ou trop forts ou contradictoires, ils ne conviennent donc pas non plus au kantisme; rabattons-nous maintenant sur la nécessité de niveau B, la seule qui appartienne au kantisme, en vertu même du postulat (§ 1).

Niveau B: une constitution prismatique singulière renforcée d'une situation prismatique valide en ce qui concerne le sujet cognitif humain. Puisque nous avons reconnu que le niveau A ne s'accordait guère lui non plus avec le postulat basal du kantisme, non pas parce qu'il était trop fort, mais parce qu'il était trop faible, méditons ici ce que signifie le cas d'une situation prismatique à partir d'un exemple. Supposons qu'un individu possède, suivant le langage courant, un prisme déformant constitué par sa culture et sa civilisation particulière. N'y a-t-il pas une nécessité intrinsèque à ce "prisme" culturel, et celui-ci n'entraîne-t-il pas que sa connaissance obéit à ce que nous appelons souvent des schèmes mentaux, qui des croyances, des superstitions, des préjugés, des habitudes, qui des méthodes de penser, des structures d'imagination dominantes, etc... lesquels déforment et reforment la réalité -- dont personne n'est assez "trasncendant" pour nous dire ce

qu'elle est en soi, au-delà de toute culture? Mais en dépit du fait que ces prismes produisent des déformations nécessaires, -- il est en effet nécessaire qu'un primitif ne puisse, en tant que primitif, concevoir et réaliser Apollo! -- nous disons néanmoins de ces prismes qu'ils sont précisément "culturels" -- et non "naturels". Nous sous-entendons par là, tout simplement, qu'il n'est pas impossible qu'un individu modifie par la force des circonstances son prisme mental. Si ma tradition religieuse pose l'existence indéniable de sortilèges maléfiques, et que j'y crois dur comme fer, j'imposerai à la réalité des forces occultes qu'en soi elle ne possède peut-être pas. Je pourrai néanmoins me convertir à d'autres croyances et à d'autres cultes, si par exemple je rencontre des hommes qui, en ne partageant pas les miens, ne sont pas pour autant terrassés par le sort à tout instant. Tout exemple est grossier et nous nous en excusons. Revenons à Kant. Si le temps et l'espace, ces formes nécessaires de notre sensibilité, étaient, aux dires de Kant, culturelles, il suffirait alors que nous changions d'air pour pouvoir les abandonner. Mais l'auteur semble dire beaucoup plus à propos de ces formes a priori de la sensibilité. Elles s'imposent non pas à tout sujet cognitif possible, mais à tout sujet cognitif humain possible. Il dirait même: "Il faut qu'un sujet cognitif humain cesse d'être un sujet cognitif humain pour leur échapper". C'est donc dire que la nécessité de ces formes pures de l'entendement, de même que celles de l'imagination et de la sensibilité, est nécessaire, et non pas contin-

gente -- comme l'était la nécessité de la déformation d'un prisme culturel suivant l'exemple proposé ci-haut. (6)

-
- (6) Habermas, dans son ouvrage Connaissance et intérêt, montre bien que des auteurs (ici Peirce et Dilthey) ont conservé le modèle (prismatique) kantien, moyennant la relativisation (c.-à-d. l'abandon) du concept (notre) de situation prismatique qu'il impliquait; cf. chap. XI: "Ces systèmes de référence ont une fonction transcendantale, mais ils déterminent l'architectonique des processus de recherche et non celle de la conscience transcendantale en général. A la différence de la logique transcendantale, la logique des sciences de la nature et des sciences morales ne touche pas l'organisation de la raison théorique pure mais les règles méthodologiques concernant l'organisation des processus de recherche. Ces règles n'ont pas plus longtemps le statut de règles transcendantales pures; elles ont une fonction transcendantale mais proviennent de milieux de vie factuels: des structures d'une espèce qui reproduit sa vie aussi bien par les processus d'apprentissage du travail socialement organisé que par les processus de compréhension mutuelle dans des interactions médiatisées par le langage ordinaire." pp. 228-9. Habermas indique ainsi que ce qui est universel et naturel chez Kant est conçu comme particulier et culturel par des penseurs qui l'ont suivi, chez lesquels "un sujet transcendantal est remplacé par une espèce qui se reproduit dans des conditions culturelles, c'est-à-dire qui ne se constitue elle-même que dans un processus de formation." p. 229. Les "formes symboliques" de Cassirer ne sont rien d'autre, elles aussi, qu'une conséquence de l'utilisation de l'invention kantienne, mais avec la situation prismatique en moins! Cf. André Ouellette, "Vers une nouvelle 'Aufklärung' Le programme de l'École de Francfort", in Philosophie et société, (Revue de l'enseignement de la philosophie au Québec), vol. 3, no 1, Déc. 80, pp. 29-50, pour une idée d'ensemble de la pensée de Habermas.

§ 9._ La présence gênante de l'a posteriori dans le spectre

En lisant la Critique, on peut s'étonner qu'après avoir accompli l'invention géniale des représentations a priori, le système conserve l'apparent handicap de représentations a posteriori. On peut déplorer en cela une tare du système qui "promettait" d'enrayer tout l'aléatoire de l'expérience grâce à la possibilité tant décriée des jugements synthétiques a priori. Mais il est temps que nous dissipions ce malaise en tentant de justifier la présence de l'a posteriori dans le système kantien.

Nous ne sommes pas sans reconnaître, de plus, qu'un sérieux doute puisse présentement planer sur notre théorie prismatique négative. S'il était bien vrai que la révolution copernicienne, comme le stipulait le § 3, opère un profond changement dans la conception de la conscience cognitive, et que le sujet est un prisme (§ 7), pourquoi l'a posteriori subsisterait-il? Est-ce un reliquat de l'empirisme humien qui

survit à l'innovation kantienne? Nous admettons volontiers la possibilité d'un soupçon. Une soit-disant analyse spectrale a-t-elle réellement besoin d'admettre l'a posteriori? Ce dernier n'est-il pas plutôt la preuve de la non-pertinence de celle-là?

Commençons notre explication avec un bref rappel concernant le sens respectif de l'a priori et de l'a posteriori. Le premier désigne tout ce qui, dans le spectre, peut être anticipé, prévu logiquement par le sujet, et recensé de façon intégrale par une réflexion critique (centrée sur l'expérience) comme celle qu'a voulu effectuer Kant. Le second, l'a posteriori, est tout ce qui au contraire demeure en principe tout à fait imprévisible, tout ce qui peut nous apparaître comme phénomène, mais que nous ne pouvons pas anticiper avec une certitude apodictique et infaillible.

La question qui s'impose s'énonce comme suit: Comment un prisme peut-il permettre d'anticiper certaines représentations du spectre, et de les déclarer a priori, tandis que d'autres représentations parmi celles qu'il produit demeurent logiquement imprévisibles, objets de surprise possible, malgré le meilleur calcul de probabilité, ces représentations étant dites à cause de cela a posteriori?

La réponse formelle à cette question consiste simplement à rappeler le postulat. Nous avons vu que le caractère péremptoire de ce postulat, selon le testament de Kant, nous a entraî-

né à poser logiquement que le sujet cognitif humain est en situation prismatique (§7). Mais nous favoriserons une réponse moins formelle, ou plutôt, un retour (euristique) à nos pauvres types de la Caverne. Quelque part vers la fin du récit l'auteur, abordant la question des honneurs et des éloges entre les prisonniers, parle d'habileté de ces prisonniers, soit quant à l'acuité visuelle, soit quant à la mémoire des ombres qui ont déjà défilé sur la paroi, soit enfin quant aux conjectures faites à partir de ces observations à propos de ce qui devrait éventuellement y défiler. Nous pouvons, à partir de ce fort beau passage, présumer que les captifs possèdent entre eux un embryon de "science" et de compétition. Ce savoir peut consister incidemment à prévoir avec le moins d'erreur possible ce qui apparaîtra devant eux sur la paroi. Si, par exemple, à chaque fois qu'une marionnette oblongue franchit le petit mur, les hommes qui se cachent derrière pour les manipuler s'amuse à la faire suivre d'une marionnette trapue, dix, vingt, cent fois! ceux-ci pourront s'attendre à conditionner les captifs. En répétant souvent cette consécution, ils pourront conditionner à tel point les prisonniers que l'un d'eux, plus intelligent sans doute, associera les deux formes. Ainsi, quand il apercevra l'ombre oblongue, il prévoiera qu'une ombre très courte la suivra, et les autres prisonniers pourront l'élogier d'avoir ainsi deviné l'avenir. Fort des louanges obtenues, ce prisonnier perspicace pourra même se flatter d'avoir contribué à l'avancement du behaviorisme!

Mais, si les marionnettistes, eux, décident, comme de malins génies, de perturber tout à coup l'ordre d'apparition, nos pauvres captifs iront de surprises en surprises et leur science se défera comme une toile d'araignée. Ils sont à la merci de l'en-soi. En effet, la tête "encarcannée", ils ne peuvent pas se retourner pour regarder derrière eux ce qui s'y trame à leur insu. Mais s'ils pouvaient le faire? Ne verraient-ils pas le feu, le petit mur derrière lequel on fait circuler des poupées aux diverses formes, des figures, des êtres? Si, par exemple, une boule dépasse le mur et circule devant le feu, les prisonniers déchaînés, délivrés de leur carcan, pourront immédiatement prévoir qu'une ombre en forme sphérique apparaîtra sur le roc. Bien sûr, ils continueront à voir de l'ombre sur la paroi, et non les choses en soi que ces ombres représentent, et de cela ils pourront même en faire une loi a priori, en vertu de la constitution prismatique qui, elle, n'est pas abolie. Mais en plus ils sauront (ou pourront à la limite savoir) d'avance (ou a priori) toutes les formes qu'auront les ombres sur la paroi. Si on s'apprête à montrer une statue aux bras ouverts, ils s'attendront infailliblement à voir apparaître une ombre de forme identique sur la paroi. Notre démarche par l'exemple de la Caverne, nous en sommes bien conscients, souffre de certaines incongruités. Par exemple, celle de parler de l'en-soi en termes de formes sensibles; mais nous devons les tolérer pour le besoin d'une explication, en faisant comme "si nous

pouvions accéder directement à l'en-soi, ce qui n'est évidemment pas le cas pour nous, alors il s'ensuivrait que..." Tout cela n'a rien d'apodictique, bien entendu, mais vaut uniquement pour nous aider à découvrir le rôle de l'a posteriori. (7)

Il suffit maintenant d'effectuer la conversion dans nos propres termes. Avoir la tête "encarcanée" c'est bien être en situation prismatique (§ 7), ou, ne pas pouvoir être et ne pas être prisme -- en un même temps t. Echapper à cette situation prismatique, nous le voyons, permet de supprimer en principe tout élément de surprise dans le spectre -- ou sur la paroi. C'est donc en raison de la situation prismatique que des éléments a posteriori pourront apparaître dans le spectre.

De même, lorsque le savant contrôle parfaitement le rayon de lumière qu'il soumet à un prisme dont il contrôle également la structure (en fait, l'angle de disposition, ce qui revient au même), il sait a priori les moindres détails qu'aura le spectre. Ce dernier ne pourra étonner et surprendre qu'un profane en la matière. Ce savant contrôle parfaitement l'en-soi et la constitution prismatique, il en a une connaissance (idéalement) complète. Mais le sujet cognitif en situation prismatique ne jouit pas du même privilège. Attendons la fin de ce présent paragraphe pour comprendre clairement que l'a posteriori, loin d'être une tare du système qui l'intègre, constitue un véritable indice de richesse pour lui.

Nous venons d'établir que si la situation prismatique

(7) Cf. Kant, CRP, Esthétique transcendantale, § 8, Kant prend lui-même l'exemple de l'arc-en-ciel et nous prévient de ne pas y considérer la pluie comme un en-soi; il aurait dû toutefois préciser que la pluie joue dans ce cas le rôle d'un prisme...

du sujet cognitif humain pouvait s'estomper, ne plus être en vigueur en ce qui le concerne, la présence d'éléments a posteriori dans le spectre de ses représentations pourrait en principe elle aussi disparaître. Mais cette condition est beaucoup trop forte car elle signifierait la disparition de ce sujet cognitif humain lui-même (§ 7). Aussi il est probable que les représentations a posteriori (ou dépendantes de l'expérience), et ce au niveau de chacune des facultés (de représentation) de la connaissance déterminée (excluant la faculté de raison § 4), ne pourront pas chez lui être un jour réduites à néant.

Nous pouvons maintenant établir de façon analogique le rapport de l'a priori et de l'a posteriori, tel que promis à la fin du § 7. Nous avons vu que la situation prismatique implique nécessairement une constitution prismatique, mais que l'inverse n'était pas nécessaire. Nous venons de voir en quoi l'a posteriori implique la situation prismatique. S'il est vrai que la situation prismatique implique une constitution prismatique quelconque et, partant, l'a priori, et qu'un prisme quelconque (constitution prismatique) n'implique pas nécessairement une situation prismatique, nous pouvons alors conclure que l'a posteriori implique nécessairement l'a priori, mais que l'inverse, de façon analogue, n'est pas nécessaire. L'a posteriori est subordonné à l'a priori, mais pas l'inverse.

Le tout peut être offert de façon plus schématique: (2)

- 1) Sit. pris. \Rightarrow cons. pris. Mais cons. pris. \nRightarrow sit. pris.
 $\quad \quad \quad \downarrow$
 $\quad \quad \quad \Rightarrow$ a priori
- 2) A posteriori \Rightarrow sit. pris.
 $\quad \quad \quad \downarrow$
 $\quad \quad \quad \Rightarrow$ cons. pris. \nRightarrow sit. pris.
 $\quad \quad \quad \quad \downarrow$
 $\quad \quad \quad \quad \Rightarrow$ a priori $\quad \quad \quad \downarrow$
 $\quad \quad \quad \quad \quad \quad \quad \Rightarrow$ a posteriori
- 3) A posteriori \Rightarrow a priori Mais a priori \nRightarrow a posteriori

Nous pouvons présumer, à la lumière de nos spéculations actuelles, que la connaissance humaine est relativement contrôlée et contrôlable, à cause de l'a priori dans les représentations, mais qu'elle n'est pas, néanmoins, absolument contrôlée ni absolument contrôlable, à cause des représentations a posteriori dans l'ensemble de nos connaissances, c'est-à-dire de nos représentations. Le nier, c'est refuser le postulat fondamental du kantisme que nous avons cru être celui émis par nous au § 1.

Nous pourrions également suggérer sous forme de syllogisme un raisonnement visant à démontrer que l'a posteriori ne peut pas être indûment pris pour la chose en soi. Autrement dit, la matière du phénomène (l'hylè), la sensation tant interne qu'externe, chez Kant, est elle aussi spectrale, comme le stipulait

(8) Etablissons une convention ad hoc concernant quelques signes:
 \Rightarrow veut dire "implique nécessairement", \nRightarrow veut dire "n'implique pas nécessairement", et \downarrow veut dire "sous-implique nécessairement".

le § 4, tableau B. Et, à cet égard, il suffit de connaître la position de Kant connue sous le nom d'idéalisme transcendantal. Prenons à témoin ce passage tiré de la critique du quatrième paralogisme de la psychologie rationnelle—il nous renseigne sans équivoque sur la position de l'auteur:

Or, on peut bien accorder que nos intuitions extérieures ont pour cause quelque chose qui, dans le sens transcendantal, peut bien être hors de nous, mais ce quelque chose n'est pas l'objet que nous entendons en parlant des représentations de la matière et des choses corporelles; car celles-ci ne sont que des phénomènes, c'est-à-dire que de simples modes de représentation qui ne se trouvent jamais qu'en nous et dont la réalité repose sur la conscience immédiate tout aussi bien que la conscience de mes propres pensées. (9)

Ceci, pour ce qui est du témoignage de Kant. Mais nous pouvons de plus le confirmer par le raisonnement suivant:

Maj. La situation pris. implique nécessairement une constitution prismatique quelconque.

Min. L'a posteriori implique une situation pris.

Conc. L'a posteriori implique donc une constitution prismatique

(9) Kant, CRP, p. 302-A; nous reprendrons en temps et lieu la discussion de cette expression "hors de nous", que nous avons ici soulignée, i.e. au § 26.

Or, nous savons qu'une constitution prismatique, c'est-à-dire un prisme quelconque, produit un spectre de représentations. Nous savons également que l'a posteriori, tout comme l'a priori, ne peut qualifier que des représentations (souvenons-nous à cet égard des avertissements du § 4 concernant des erreurs éventuelles d'interprétation du kantisme). Nous savons par conséquent la signification exacte de la conclusion du précédent syllogisme. L'a posteriori implique en tant que spectre (ou élément spectral) un prisme quelconque, c'est-à-dire dont la constitution est contingente. L'a posteriori n'est donc pas, dans l'expérience humaine, la préhension cognitive directe de l'en-soi, et sa présence n'infirme aucunement le postulat du § 1, ni notre théorie prismatique négative. C'est même tout à l'honneur du système kantien d'avoir intégré côte à côte deux éléments aussi opposés, et cela, sans éclectisme. Voici pourquoi.

Il est temps, sans prétention, de libeller quelques règles jusqu'ici peu connues du kantisme. Bien sûr, elles reposent sur notre théorie prismatique négative (chap. II), elle-même reposant sur les prolégomènes, en particulier le premier, du § 1, (chap. I).

Première règle: l'a posteriori suppose nécessairement l'a priori, mais pas l'inverse.

Deuxième règle: de façon analogue, la situation prismatique suppose nécessairement la constitution prismatique, mais pas l'inverse.

Troisième règle: Une constitution prismatique libre, ou sans situation prismatique, permet ultimement de produire un spectre dont tous les éléments seront sans exception a priori, mais ceux-ci, en vertu du § 8, jouissant d'une nécessité réduite au niveau A, c'est-à-dire non strictement universelle.

Quatrième règle: Une constitution prismatique non libre, ou assortie d'une situation prismatique, ne peut pas permettre (même ultimement) la production d'un spectre entièrement composé d'éléments a priori, mais elle doit nécessairement engendrer dans son spectre des représentations a posteriori. Cette rançon est toutefois compensée par l'obtention, en vertu du § 8, d'une nécessité de l'a priori plus forte, que nous avons appelée au § 8 le niveau B, et qui possède la stricte universalité, du point de vue du sujet cognitif qui, étant situé prismatiquement, l'engendre.

En conclusion de ce deuxième chapitre, nous sommes en mesure de constater que les représentations a posteriori, admises dans le système kantien, loin de l'hypothéquer, sont au contraire l'indice d'une augmentation de la nécessité a priori, celle qu'il a eu l'heur d'introduire dans sa philosophie. Mais

permettons-nous de commenter brièvement ces règles. D'abord, il faut préciser que si elles ne peuvent pas être considérées comme apodictiques, elles peuvent servir d'hypothèse. (10) Il suffit de leur donner un fondement non pas inconditionnel, mais conditionnel. Par exemple, nous disons: "Si toute situation prismatique implique nécessairement la présence d'éléments a posteriori, alors il s'ensuit...ceci et...cela."

La première règle défie quelque peu le sens commun qui, de manière obvie, est enclin à hiérarchiser les différents niveaux des connaissances en partant de celles qui sont tout à fait inanticipatrices et indéterminées, les plus inférieures, jusqu'à celles qui ont réduit, en approchant le plus de zéro, leur coefficient d'aléatoire et de contingence, les supérieures, et ce, tout en imaginant vaguement divers niveaux intermédiaires. Si nos hypothèses sont valables, nous devons conclure qu'aucune connaissance ne peut contenir uniquement que des indéterminations, des aléas, de l'a posteriori, et qu'une connaissance qui comporte de l'a posteriori, de la contingence, suppose nécessairement une part (un coefficient) d'anticipation, de détermination, de nécessité. Cette première règle pourrait servir à éclairer aussi, probablement, le rapport de l'induction et de la déduction, et peut-être intéresser le rapport des sciences, en allant des plus formelles au plus concrètes. La troisième et la quatrième règles, si l'hypothèse générale de la théorie prismatique est admise, indiquent un nouvel ordre hiérarchique des connais-

(10) Comme nous ignorons absolument tout de l'en-soi, notre théorie, en plus d'être négative, est aussi hypothétique: qui nous dit que l'en-soi a la propriété d'être réfrangible?...

sances. Au rang d'en bas, nous retrouvons les connaissances (artificielles) qui ont réduit à zéro leur coefficient d'éléments (constitutifs) aléatoires; la nécessité qui y règne (en entier) est néanmoins d'un niveau inférieur. Plus nous grimpons dans l'échelle des connaissances, plus celles-ci possèdent un coefficient élevé d'éléments (constitutifs) aléatoires; la nécessité qui y règne (en partie, quant à son extension) est toutefois beaucoup plus forte. La nécessité et la contingence sont donc deux facteurs interdépendants et, peut-être même, inversement proportionnels. Peut-il y avoir plus que deux niveaux fondamentaux de connaissance, les autres étant composés (dérivés) de ces deux-là? Nous laissons la question grande ouverte. ¹⁰

Nous proposons ce commentaire non pas, encore une fois, à titre de loi, de vérité nomologique, mais nous pensons qu'il s'agit d'un intéressant propos au point de vue heuristique. Tout repose sur la révolution copernicienne (de Kant) et sur la réinterprétation que nous y effectuons de la notion de nécessité. L'a priori (la nécessité) n'est plus seulement logique, immanent à un prisme-objet, mais il relève aussi des conditions transcendantales d'un prisme-sujet, qui lui-même "précède" le prisme-objet -- nous sommes au coeur d'une "philosophie de la subjectivité". (Nous ne pouvons pas (nous connaître) connaître autrement que d'après notre constitution mentale ou prismatique, telle qu'elle se traduit et que nous l'inférons à partir d'une

projection de représentations à laquelle, seule, nous avons un accès cognitif immédiat. Mais en dépit de cette impossibilité de connaître en dehors de notre constitution propre, nous savons bien que d'autres constitutions que la nôtre (mais pour nous inconnues) sont possibles.) Ledger Wood écrit:

Kant's idealistic prepossession intrudes into the transcendental argument when the mental a priori is surimposed upon the logical a priori. Apriorism and idealism are conjoined in Kant's epistemology, but their union is perfectly arbitrary. Why is necessity more surely guaranteed by a pervasive space or a pervasive category which is a determination of the mind than one which is a determination of the object? Realism affords just as good -- although admittedly no better -- a ground for apriorism than does idealism. (11)

Si nous renonçons à la révolution copernicienne (et partant, à notre échelle modale de la nécessité qui distingue une nécessité contingente et une nécessité nécessaire, l'une objective et l'autre subjective), nous sommes perplexes avec Wood et sa question en reste une d'un sceptique congru. Mais nous pensons que notre théorie prismatique offre une réponse satisfaisante à la question que pose Wood. Enfin, une question: les principes d'identité, de non-contradiction et du tiers exclus pourraient-ils être interprétés en termes de situation prismatique?...

(11) Ledger Wood, loc.cit., p. 34.

CHAPITRE DEUXIEME

Paragraphe 9

10- La première règle mentionnée, à l'effet que "l'a posteriori suppose nécessairement l'a priori, mais pas l'inverse", est selon nous importante à un autre point de vue. Nous savons que Kant s'évertue, par sa Critique de la raison théorique en général et sa déduction transcendantale en particulier, à démontrer que l'a priori suppose, en quelque sorte, l'a posteriori, ou n'a, selon ses termes, de portée objective et légitime qu'en égard des objets des sens, et non des objets non sensibles. Ici nous sommes parvenus à des résultats tout à fait différents, en distinguant deux niveaux d'a priori ou de nécessité. Nous pensons qu'il peut exister un niveau d'a priori qui n'a pas besoin de l'a posteriori, mais que néanmoins, tout en pouvant régner beaucoup en extension, sa force est inférieure. Si un tel niveau d'a priori est admis, c'est le principe même d'une déduction transcendantale qui est remis en cause, ce dont nous nous occuperons à compter des trois prochains chapitres. Nous pensons que le principe d'une déduction transcendantale est très problématique -- mais pas du tout pour les(mêmes)raisons qu'invoque S. Körner dans "The Impossibility of Transcendental Deduction", in Kant Studies Today, ed. by Lewis W. Beck, qui, d'après nous, attaque davantage le principe d'une déduction métaphysique, tel que l'entendait Kant au premier chapitre de l'Analytique des concepts. Notre première règle indique qu'il faudrait renverser la vapeur, et ne plus chercher à démontrer que l'a priori dépend (c'est-à-dire vaut ou est légitimement utilisé) de l'a posteriori, mais qu'au contraire c'est l'a posteriori qui suppose nécessairement la situation prismatique de notre connaissance ainsi que, par conséquent, l'a priori qu'elle rend possible. Si une déduction transcendantale mérite d'être faite, il est probable qu'elle devra chercher à démontrer que l'objet des sens ne peut pas se dispenser des formes a priori -- mais démontrer que toute forme a priori implique nécessairement un contenu a posteriori, cela dépasse nos possibilités de démonstration.

CHAPITRE TROISIEME

LA DEDUCTION TRANSCENDANTALE

et la

QUAESTIO JURIS

§ 10._ L'idée et l'objet d'une déduction transcendantale

Nous sommes maintenant suffisamment avancés pour pouvoir aborder l'examen de la pièce centrale du système kantien: la déduction transcendantale des catégories de l'entendement. Nous essaierons d'abord de saisir le sens même d'une déduction transcendantale dans l'optique de l'auteur, pour concentrer nos efforts, après notre § 12 (aux chapitres quatre et cinq), non pas à démolir, - pour le plaisir de le faire, la preuve de Kant, mais à en critiquer le fondement et la démarche. Notre théorie prismatique négative (chap. II) nous invite à revoir la déduction transcendantale, afin de contester le sort qu'y subit la notion de conscience (prismatique). Nous avons fouillé dans le sous-sol

profond de la Critique, nous y avons découvert une conscience réfringente; à nous maintenant de remonter aux étages supérieurs pour en faire valoir l'irréductibilité.

Il n'est pas facile de faire preuve ici, en ce qui concerne le sens d'une telle déduction, d'une compréhension souple et désinvolte du paragraphe §13 de la Critique. (Nous essaierons à l'avenir d'être clairs, afin que le lecteur ne confonde pas nos § avec ceux que Kant a introduits dans sa réédition de la Critique.) Nous pouvons répéter après Kant, et après tant d'autres, qu'il ne s'agit pas d'une déduction logique, mais d'une procédure juridique, et qu'il faut faire valoir les droits de quelqu'un ou de quelque chose. Mais en l'occurrence faire valoir le droit ou la légitimité de qui ou de quoi? Comme le titre du texte de Kant l'indique, c'est celle des concepts purs de l'entendement. La déduction transcendantale des concepts purs de l'entendement est une entreprise qui part d'une question. En effet, en 1772 une question frappe Kant pour la première fois, et dans sa lettre à Marcuse Herz il avoue qu'en 1770, en "disertant", il ne l'avait pas rencontrée. Nous croyons même que c'est la volonté de répondre à cette question qui a guidé Kant dans la production de sa première Critique. Dans sa lettre à Herz il écrit qu'il prévoit mettre trois mois pour la résoudre. En fait il "bûche" durant neuf ans -- pas surprenant que cette déduction transcendantale sente autant le travail, et qu'elle répugne à tant de lecteurs. Cette question concerne le fondement d'un rapport, d'un rapport, en nous, de la représentation

et de l'objet. (1) Pourquoi alors les concepts purs de l'entendement sont-ils les représentations dont il faut prouver la légitimité? Kant réalise que dans deux cas la concordance entre la représentation et l'objet semble aller de soi. Quand l'objet produit la représentation, comme dans le cas de la sensibilité, "il est facile de voir comment elle lui est conforme"(2). Quand au contraire la représentation crée l'objet, comme dans le cas d'une représentation produite par un entendement divin et créateur, "dans ce cas la conformité des représentations avec des objets pourrait aussi se comprendre." (3) Mais dans le cas d'un entendement qui doit attendre l'objet fourni par une autre faculté, "d'où vient la concordance qu'elles (les représentations, S.P.) doivent avoir avec des objets qui ne sont pas produits par elles?" (4) Cette question a beaucoup surpris Kant, d'autant plus, paraît-il, qu'il ne l'avait jamais encore remarquée. (Cette question est peut-être La question du siècle des lumières: voir l'ouvrage d'Ernst Cassirer, La philosophie des lumières, chez Fayard.) C'est aussi une quaestio juris par le fait-même qu'elle surgit. Heidegger a compris qu'une déduction transcendantale des concepts purs est requise, parce que l'intuition humaine, à cause de sa finitude, n'est pas

(1) Kant, Lettre à Marcuse Herz, trad. R. Verneaux, 1968, p. 29.

(2) Ibid. p. 29

(3) Ibid. p. 31

(4) Ibid. p. 35

créatrice.(5) Le Ge-genstand, contrairement à l'Ent-stand, c'est l'objet qui se trouve devant le concept, et non l'objet créé originellement.

Nous pourrions maintenant collectionner les diverses formulations de la question: "comment est possible une représentation qui se rapporte à un objet sans être d'aucune manière affectée par lui?" (6) "Comment des conditions subjectives de la pensée peuvent-elles avoir une valeur objective, c'est-à-dire fournir les conditions de la possibilité de toute connaissance des objets?" (7) "Pourquoi le donné qui se présente dans l'expérience est-il nécessairement soumis aux mêmes principes qui règlent a priori nos représentations (donc soumis à nos représentations a priori elles-mêmes)? Telle est la question de la droit." (8) Comment des représentations non sensibles dans le spectre peuvent-elles s'appliquer à des représentations sensibles dans le même spectre? "La question (...) signifie donc: comment est-il possible que par nos catégories, par lesquelles nous pensons les objets en général et en soi, nous puissions arriver à connaître ces objets (sic)"? (9) Comment Kant peut-il affirmer, dans

(5) Heidegger, Kant et le problème de la métaphysique, 1953, p. 144.

(6) Kant, Lettre à Marcuse Herz, p. 34.

(7) Kant, CRP, paragraphe 13, p. 103-A.

(8) Gilles Deleuze, La philosophie critique de Kant, 1967, p. 18. Ce petit livre de G. Deleuze est excellent pour démêler la question des diverses facultés dans l'oeuvre critique de Kant.

(9) Egon Erdmann, "Critique kantienne de la connaissance comme synthèse du rationalisme et de l'empirisme", R.M.M., vol. 12, 1904, p. 460.

l'analytique des principes, que: "les conditions de la possibilité de l'expérience en général sont aussi des conditions de la possibilité des objets de l'expérience et ont pour ce motif une valeur objective dans un jugement synthétique a priori"? (10)

Il faut remarquer que la quaestio juris se pose seulement à l'égard des concepts a priori de l'entendement. Quant aux concepts empiriques, il suffit de montrer leur acte de naissance et d'expliquer leur possession à partir de l'expérience. Les concepts a priori de la sensibilité ne requièrent pas eux non plus de déduction transcendantale aux dires de Kant, puisque étant la forme nécessaire d'apparition de tout objet sensible, tout objet sensible est bien forcé de s'y soumettre. La question de la concordance entre la représentation et l'objet fait problème seulement en ce qui regarde les concepts purs. La solution du problème ne sera guère simple et facile à suivre. Il s'agira, ou bien de montrer que seuls ces concepts purs permettent de penser un objet d'expérience, ou bien que seul un objet d'expérience peut procurer une valeur objective à ces concepts, eux en s'y appliquant, lui en s'y soumettant. Ou bien... ou bien... Il y a ainsi comme deux bouts de cette déduction, celui du haut (von oben an) et celui du bas (von unten auf). (11)

(10) Kant, CRP, p. 162-A, il s'agit du passage que Heidegger, dans son ouvrage Qu'est-ce qu'une chose?, considère comme la véritable épine dorsale de la Critique. Voir article sur Kant, dans Universalis, signé Louis Guillermit.

(11) Vleeschauwer, op. cit., T. III, p. 24, cf. Dieter Heinrich, "The Proof-Structure of Kant's Transcendental Deduction", in The Review of Metaphysics, vol. 22, n° 4, juin 1969, que Raymond Brouillet, dans Dialogue, vol. XIV, 1975, n° 4, a commenté et critiqué.

Vleeschauwer nous a aidé à bien distinguer ces deux moments de la déduction objective (i.e. celle de 1787) -- et nous utiliserons souvent les expressions allemandes pour y référer. Du § 15 au § 20, la thèse de l'objectivité des concepts purs est élaborée (et la seconde partie de ce travail consistera à la sonder); du § 21 au § 26 (le lecteur comprend qu'il s'agit des paragraphes de la Critique, et non des nôtres), la thèse de la limitation ou de la fixation de l'usage légitime des catégories est aussi menée, mais sur le fondement de la première. Le bout von oben an établit que les concepts purs de l'entendement sont nécessaires pour penser un objet, celui von unten auf sert à restreindre la thèse établie von oben an aux seuls objets des sens. (C'est d'ailleurs pour plusieurs cette seconde thèse qui constitue l'objet de la déduction transcendantale, ce qui est d'après nous une méprise.) Certains philosophes ont négligé de comprendre comment la thèse von oben an était démontrée par Kant et ont retenu le résultat à l'effet que ces concepts purs ne s'appliquent légitimement qu'à des objets sensibles.) Mais la quaestio juris cherche-t-elle uniquement une légitimité d'usage (pour le délimiter) ou encore exige-t-elle la preuve d'une légitimité quant à l'objectivité même des catégories? Elle soutient sans l'ombre d'un doute ces deux interrogations en une seule. Vleeschauwer exprime bien ce caractère binaire de la question en affirmant qu'un double soupçon pèse sur les

catégories qui comparaissent devant le tribunal de la raison:

a) la nécessité des prédicats subjectifs de la pensée, nécessité qui est toujours la «ratio cognoscendi» de l'objectivité, amène l'obligation de les reconnaître en tant que prédicats objectifs; b) les limites dans lesquelles les formes de la pensée peuvent être des prédicats objectifs appellent une fixation précise. C'est là le double objet de la déduction. (12)

La question de droit peut aussi se traduire comme suit: les concepts purs ont-ils une signification, et dans quelle limite de leur application à un objet conservent-ils une signification? "Dans le criticisme «donner un sens» à un concept consiste à montrer sa réalité objective" (13), ou sa valeur objective. "D'autre part «valeur objective» signifie traditionnellement la conformité avec l'objet." (14) Il est remarquable que la lecture faite par Strawson de Kant appuie davantage sur l'idée de signification (principle of significance) d'un concept que de valeur objective d'un concept. La plupart des auteurs anglo-saxons qui commentent Kant semblent le faire.

La déduction transcendantale n'a pas à prouver que les catégories sont des représentations a priori. La déduction métaphysique est sensée l'avoir bel et bien démontré. Mais il faut

(12) Vleeschauwer, op.cit., T. II, chap. II, section I, p. 167.

(13) Ibid. p. 146.

(14) Ibid. p. 172.

se souvenir (voire s'imaginer!) que la quaestio juris, chez Kant, n'est pas une interrogation inquiète. Il ne s'agit pas tout à fait de progresser vers l'inconnu; la science objective existe déjà en celle de Newton. Ce qu'il faut donc faire, c'est analyser ce qui est, afin de voir comment, de fait, les catégories ont une valeur objective. Il ne s'agit pas d'une analyse empirique: Kant répète qu'elle est transcendantale. Il ne s'agit pas non plus de montrer à des sceptiques le prototype d'un engin ailé qui pourrait voler, mais qui est rivé au sol. Nous l'avons vu voler, ensemble, et Kant veut montrer comment, de facto, il vole et a pu voler. Quelles étaient les conditions de possibilité de son vol? qui a effectivement eu lieu -- puisque Newton existe, voyons donc! " La colombe légère, qui dans son libre vol, fend l'air dont elle sent la résistance, pourrait s'imaginer qu'elle volerait bien mieux encore dans le vide." (15-a)

(15-a) Kant, Critique de la raison pure, trad. Jules Barni, p.62.

§ 11._ Considérations transitoires

Les deux bouts de la quaestio juris sont inséparables, mais l'inférieur repose sur le supérieur. (15-b) Si la déduction transcendante consistait seulement à limiter la juridiction des catégories à des objets sensibles, nous verrons sous peu qu'une preuve plus simple pourrait être fournie. S'il fallait démontrer de façon apodictique qu'un usage illégitime des catégories est contradictoire, Kant n'aurait jamais pu parler d'illusion transcendante. Des applications illégitimes des catégories sont toujours possibles et, par conséquent, aucunement contradictoires. Il s'agit d'une pensée sans connaissance ou sans contenu -- ce que nous avons essayé de traduire sous forme humoristique dans l'épigraphe. Et, de fait, il y a dans la

(15-b) B. Rousset, op. cit. p. 82, a bien vu qu' "avant de poser qu'une certaine réalité vient donner un contenu aux catégories, il faut démontrer qu'elles valent comme déterminations d'objet pour toute réalité pouvant les remplir".

Critique une Dialectique transcendantale, ce qui prouve qu'une application des catégories à des objets non a posteriori est possible. De même, nous pensons que l'analytique des principes repose sur celle des concepts. En effet, les deux déductions, la métaphysique et la transcendantale, veulent prouver QUE: il y a des concepts a priori et qu'ils ont une valeur objective dans des limites précises d'application. L'autre analytique montre COMMENT sont possibles des jugements synthétiques a priori. (15)

Si nous avons choisi d'étudier la question de la déduction transcendantale dès cette première partie du mémoire, c'est bien en vertu du fait que les seuls progrès que nous croyons encore pertinents d'accomplir ont leur place ici. Dans l'autre partie, ainsi que dans la troisième, nous reculerons (plus souvent encore) devant les affirmations de Kant. Suspicion consistera exclusivement à rendre invalide le haut (16) de la déduction. La dernière partie, elle aussi, servira à sonder les fondements ultimes du système.

Le dernier progrès qu'il nous reste à accomplir, s'il en est un, sera de suggérer un modèle modeste d'une déduction transcendantale. Cette déduction doit néanmoins prendre pour acquis que les catégories ont une signification, c'est-à-dire une

(15) Comme Vleeschauwer le soutient, op.cit., T.II, p. 152, nous pensons nous aussi que la quaestio juris et la question plus célèbre "comment sont possibles des jugements synthétiques a priori?" ne sont pas du tout étrangères l'une l'autre.

(16) Il importe donc de bien comprendre cette bipolarité de la déduction transcendantale, cf. supra. § 10.

valeur objective. Elle introduit un élément nouveau pour rendre la limitation de l'usage plus coercitive. Mais si la connaissance objective est réellement un fait donné dont la déduction consiste en l'analyse (régressive) de ses conditions de possibilité, comme le stipule Kant, alors notre déduction transcendantale modeste (ou modèle réduit) a elle aussi parfaitement droit de cité. Nous savons d'avance, ou faisons semblant, que les catégories ont une valeur objective, que la thèse von oben an est démontrée, puisque l'engin vole, mais il nous faut prouver que ces catégories ne valent que dans les limites requises pour le vol de ce même engin.

§ 12._ Une déduction transcendantale modeste

Nous savons, grâce à l'existence même d'une dialectique transcendantale, qu'une déduction analytique des concepts purs, qui consisterait à démontrer péremptoirement par l'analyse du concept a priori que son application à un objet non empirique est contradictoire, nous savons, bref, qu'une pareille déduction est trop forte.¹⁷ Nous savons aussi qu'il ne suffisait pas à Kant de montrer que les concepts purs ont une valeur objective (von oben an), mais que l'objet auquel ils s'appliquent légitimement est, de plus, sensible (von unten auf). Un objet sensible c'est, en l'occurrence, une représentation a posteriori. Il ne faut surtout pas se laisser bernier par l'insistance que met Kant sur le fait que le Ge-genstand, ou l'Ob-ject, en est un jeté devant le sujet, comme étant extérieur au sujet. Lors-

qu'il parle d'un Ge-genstand "extérieur" au sujet, il ne parle certes pas d'un en-soi (cf. infra. troisième partie, chap. VIII, § 26, notre examen de sa réfutation de l'idéalisme problématique). Il appelle "extérieur" au Cogito ce qui n'est pas créé par un entendement non intuitif ou non créateur. Il existe une dernière porte. Le Ge-genstand provient de la faculté passive qu'est la sensibilité. L'intuition sensible ne crée pas l'objet, mais nous savons tous que l'objet intuitionné n'est pas extérieur au Cogito qui l'intuitionne, au je pense, et est son phénomène. Voyons donc! Ne nous laissons pas prendre au piège des mots. Le Ge-genstand n'est pas extérieur au sujet, en tant qu'il est connu, pas plus que le concept pur. Quoiqu'en dise la réfutation de l'idéalisme problématique. (18) Nous devons rappeler, au risque d'offusquer des kantien plus orthodoxes, que l'objet des sens est une représentation, qui toutefois est a posteriori, c'est-à-dire qui dépend de l'expérience en ce qui concerne la possibilité de la connaître. Nous avons vu au § 9 que l'a posteriori n'est pas l'en-soi, et appartient au spectre tout comme l'a priori -- il n'est pas un absolu. L'objet a posteriori, c'est la représentation elle-même; c'est pourquoi en vertu du § 1 nous pouvons le qualifier de positif. L'objet transcendantal, ou non empirique, ou objet non phénoménal, suivant le vocabulaire que l'on préfère, n'est pas en son essence une représentation, bien que nous ne puissions en avoir une con-

(18) André de Muralt, La conscience transcendante, 1958, p. 184.

naissance qu'inadéquate, c'est-à-dire au moyen d'une représentation. La représentation qui le vise est négative, apophatique, $=x$, au sens littéral du terme, elle le re-présente. Nous pouvons qualifier cet objet en vertu du § 1 de négatif. Le § 1 dit que le sujet cognitif humain n'a, sans exception, aucun accès positif à ce qui n'est pas sa représentation, "sa" voulant dire simplement "dans son spectre". Nous avons donc un objet à valeur objective positive et un objet à valeur objective négative. Un enfant comprendrait cela. Le premier est lui-même (en soi) une représentation, c'est-à-dire que son essence objective s'épuise complètement dans la représentation elle-même. L'objet a posteriori n'est pas quelque chose dont la représentation serait un média. C'est l'objet qui se présente lui-même dans la représentation -- aussi il est plus judicieux de parler de présentation (Darstellung). L'autre, le négatif, est visé par une représentation, mais il n'est pas (en soi) une représentation, car une représentation est une donnée immédiate de la conscience, tandis que l'en-soi est rien d'immédiat pour la conscience -- cognitive s'entend. Le Ge-genstand a beau être déclaré par Kant lui-même extérieur au sujet, incoercible, etc... mais en tant que sensible il est immédiat, et en tant qu'immédiat il est une représentation du sujet, et rien d'autre.

Nous avons ainsi enrichi la terminologie kantienne du terme de la positivité -- et corrélativement, de la négativité. Au lieu de parler de valeur objective tout court, nous pouvons,

sans nous fourvoyer, parler de valeur objective positive (ou négative), en vertu du § 1. Nous pouvons affirmer a priori qu'une catégorie ne pourra obtenir de valeur objective positive qu'en s'appliquant à un objet qui détient lui-même une valeur objective positive, et cela, il nous semble que n'importe qui pourra nous l'accorder. Il est même impossible qu'une catégorie obtienne une valeur objective positive en s'appliquant à un objet de valeur objective négative. Nous avons ainsi énoncé de deux manières la majeure d'un raisonnement qui peut s'avérer une déduction transcendantale modeste. La mineure est la suivante: seules les représentations a posteriori sont pour le sujet cognitif humain des objets à valeur objective positive. Seule l'immédiateté est positive, seule une représentation est immédiate cognitivement (§ 1), et seul l'a posteriori est en soi une représentation, ce que n'est pas l'objet non sensible. La conclusion se lit comme suit: Les catégories du sujet cognitif humain n'ont de valeur objective positive qu'en s'appliquant à des représentations a posteriori. Cette déduction n'est pas absolument apodictique en ce qu'elle repose sur le fait que le sujet cognitif humain, en usant des concepts a priori, n'a à sa disposition que les représentations a posteriori qui ont une valeur objective positive. Nous savons pourquoi ce fait existe, c'est parce que le sujet cognitif en question est en situation orismatique (§ 9). Mais toutefois cette déduction reste formellement contraignante en vertu de sa première prémisse. Enfin, contentons-nous de l'avoir suggérée et soumise à la perspicacité de personnes plus expertes que nous en la matière.

§ 13. — Conclusion

Nous pouvons être très perplexes devant l'effort de ré-
interprétation qui a été mené durant cette première partie de
notre mémoire. Y a-t-il chez Kant, dans sa terminologie (par-
fois rébarbative, ou scolastique, telle qu'il la qualifierait
lui-même, pour indiquer que, contrairement aux auteurs français
de l'époque, il n'a pas essayé d'écrire un livre "populaire"),
un concept qui correspond à notre concept de "conscience pris-
matique créatrice d'un spectre" (§ 3 et § 4)? Autrement dit,
trouve-t-on seulement dans notre imagination "analogiste" l'idée
d'un sujet cognitif prismatique? Nous pensons justement que non.
Le concept si mal compris du je pense, le ich denke de la dé-
duction transcendantale, dont Kant dit qu'il est la représen-
tation d'un sujet formel, d'une fonction pure et identique,

est exactement celui dont nous avons cru pertinent d'affirmer qu'il joue un rôle analogue à celui d'un prisme, d'un milieu réfringent quelconque. Nous pensons même que maintenir la validité de la Critique, moyennant l'abandon de ce concept "incommodant", témoigne d'une très mauvaise compréhension de son rôle, pourtant indispensable dans cette philosophie. Il importe à présent de nous rappeler les précautions que nous avons formulées au § 4. Il faut même, en dépit de Kant, insister pour distinguer le ich denke et sa représentation. En tant que représentation, le je pense est sans doute a priori -- du moins il n'est pas matériel. Mais quand le je pense est à bon escient distingué, en soi, de la représentation a priori qui le vise négativement, nous comprenons qu'il n'est ni a priori ni a posteriori, car ces deux concepts valent uniquement pour des représentations, ce qu'en son essence le je pense (i.e. le prisme) n'est pas. En tant que prisme, le je pense n'est pas un élément du spectre. C'est une affirmation apodictique! C'est aussi une autre façon de redire qu'en lui-même le "je pense" n'est pas une représentation. (19) C'est même grâce au je pense que toute représentation (a priori ou a posteriori, nous n'en connaissons pas d'autre classe) est engendrée ou peut être engendrée. C'est pourquoi nous trouvons par simple analyse d'une représentation, choisie au hasard dans l'ensemble de toutes les représentations possibles chez un même sujet cognitif, que le

(19) Cf. infra. au § 22, notre propre théorie de l'erreur transcendantale.

je pense doit pouvoir l'accompagner, sinon nous nous trouverions devant un fait paradoxal. Ayant analysé un spectre, nous aurions découvert qu'aucun prisme ne l'accompagne comme sa condition sine qua non de possibilité, ce qui est évidemment absurde.²⁰ Quant au moi empirique, psychologique, il est une représentation, une apparence(réelle comme toute apparence), mais pas autre chose en lui-même que cela: un produit du je pense, du moi déterminant. Rappelons-nous le cas du sens interne où le sujet essaie de se connaître en lui-même et n'atteint son moi seulement tel qu'il lui apparaît. Les textes là-dessus sont clairs. Le moi prismatique, lui, lorsqu'il est visé négativement, devient à son tour une représentation comme les autres, comme toutes celles, sensibles ou non sensibles, qui composent le spectre de la connaissance positive. Il ne faut pas le réduire à sa représentation, nous verrons que la déduction transcendantale a péché contre ce principe, pourtant clair lorsqu'on considère la théorie que nous avons ébauchée au chapitre précédent. La représentation du je pense dans le spectre est sa ratio cognoscendi, mais cette représentation n'est absolument pas, en toute logique, la ratio essendi du je pense. Nous y reviendrons au § 17.

Essayons donc de voir ce qui malencontreusement advient à Kant dans sa déduction transcendantale, pour ne pas avoir suffisamment scruté, sous le fait de l'a priori, la conception de la conscience qui le rend possible. Nous appellerons Suspicion cette seconde partie pour mieux indiquer notre profonde perplexité devant les procédures théoriques de Kant dans sa déduction. Nous essaierons d'exposer son erreur d'une façon contraignante.

CHAPITRE TROISIEME: NOTES

Paragraphe 12

- 17- Nous avons trouvé chez Rousset une confirmation de notre opinion suivant laquelle la Dialectique transcendante joue dans la Critique le rôle d'un raisonnement apagogique. "La Déduction transcendante et la Dialectique transcendante prétendent établir, la première directement et la seconde par l'absurde, qu'il n'y a d'objet connu de l'entendement que celui qui lui est donné par la réceptivité sensible", La doctrine kantienne de l'objectivité, p. 37. Sur les réserves expresses de Kant concernant ce type de preuve, à défaut de preuves dites "ostensives", voir la Théorie transcendante de la méthode, premier chapitre, quatrième section, ce qui nous laisse croire qu'une déduction transcendante, comme preuve directe est toujours préférable, "pédagogiquement", à une dialectique transcendante, en tant que preuve indirecte.

Paragraphe 13

- 20- Cf. Kant, CRP, p. 110-B, § 16.

DEUXIEME PARTIE

SUSP I C I O N

CHAPITRE QUATRIEME

UNE GRAVE DEFECTUOSITE

dans la

DEDUCTION TRANSCENDANTALE

§ 14._ Récession suspecte du "je pense"

Il ne faudrait pas croire que cette deuxième partie de notre mémoire consiste à chercher des vétilles, à nous montrer excessivement pointilleux à l'endroit de Kant, à mettre seulement les points sur les i sans rien altérer fondamentalement dans la démarche de l'auteur. La méthode paraîtra peut-être plus analytique et moins ample dans ce qu'elle embrasse. Si nous référons très souvent à un § de la déduction de 1787, en l'occurrence le § 16, ce n'est pas, croyons-nous, pour y chercher des poux. Il y en aurait bien d'autres à déceler ailleurs dans

l'ensemble de l'ouvrage, si notre objectif consistait seulement à trouver "la paille". Nous prenons le § 16 de la seconde déduction transcendantale parce que nous y voyons naître (ou renaître), à notre avis, une grave méprise de la part de Kant et de ses commentateurs les plus qualifiés. La déduction de 1781 l'avait déjà produite (1), mais nous pourrions mieux la saisir dans son libellé de 1787. Cette seconde partie, il va sans dire, ne pourrait guère captiver celui qui n'a pas lui-même fait l'effort de traverser cette véritable jungle qu'est la déduction transcendantale dans la Critique. Mais nous ne désespérons pas d'intéresser même ceux qui ne dorment pas avec la Critique sous leur oreiller! Nous voulons montrer en quoi une mécompréhension subtile du je pense affecte le raisonnement central de cette pièce centrale de la théorie kantienne. Si nous n'employons pas souvent la terminologie analogique (ou prismatique), c'est uniquement par souci d'alléger les choses et de rendre la compréhension plus facile. Toutefois, c'est grâce à notre conviction que cette interprétation faite plus haut de la Critique est correcte, que nous sommes maintenant en mesure de déceler une grave défectuosité dans la déduction transcendantale.

(1) Kant, CRP, p. I22-A; cf., § I7-B, 3^e, 4^e et 5^e alinéas.

§ 15._ Le plus haut point de la philosophie transcendantale

Commençons par cette expression alpine! Le point culminant, le plus haut point (der hochtest Punkt) de la philosophie transcendantale, nous l'avons vu à notre manière, c'est le je pense en tant que conscience ultimement réfractrice de la réalité. Mais voilà qu'ici Kant prétend qu'une synthèse, celle des catégories de l'entendement, comme par hasard, occupe ce plus haut rang. (2) Fait curieux, Kant effectue l'ascension de ce plus haut sommet d'une façon régressive, c'est-à-dire par l'analyse.(3) Nous verrons qu'il part d'une représentation

(2) Kant, CRP, I6, p. III-B, note en bas de page.

(3) "Prenant la connaissance von oben an, Kant reconnaît d'abord sa plus haute condition transcendantale, l'aperception, la soumet à un examen général (§§ I6-I8), expose sa fonction unifiante dans le jugement (§ I9) et descend jusqu'à sa diversification dans les catégories (§ 20). Toute connaissance étant conjunctio et l'unité de la conscience en étant la condition dernière, cette unité est l'élément le plus reculé de la régression analytique dans le conditionnement de la connaissance." Vleeschauwer, op. cit., T. III, p. 24.

donnée (donc possible) et qu'il remonte à son point de possibilité le plus transcendantal: l'unité et l'identité de la conscience -- le prisme. Ce que nous n'acceptons pas, c'est le rôle qu'il accorde à la synthèse après cette remontée. Pour anticiper: il confond les conditions de reconnaissance ou d'ascension de ce plus haut sommet avec ce que ce sommet est en lui-même. Si la synthèse, en effet, nous sert de guide dans l'ascension jusqu'au plus haut sommet qu'est l'unité analytique du je pense, ce n'est pas une raison légitime pour conclure que cette unité culminante (dans la philosophie transcendantale) est essentiellement ou originellement synthétique.

Vleeschauwer donne une série de raisons pour lesquelles ce rapport de subordination entre l'analyse et la synthèse est crucial chez Kant. C'est, primo, de l'aveu même de Kant, le plus haut point de sa philosophie, nous l'avons déjà dit. (4) La logique formelle et son rapport à sa logique dite transcendantale est aussi en question. (5) Mais passons outre quant à l'énumération des autres raisons qu'il invoque, pour ne pas perdre le fil de nos idées. Retenons seulement que Kant a toujours considéré l'analyse (abstraction) et la synthèse comme des facteurs non coordonnés, l'analyse supposant la synthèse. (Nous ne voyons guère d'ailleurs, en toute franchise, pourquoi la synthèse,

(4) Kant, CRP, § 16, p. III-B, la note infrapaginale; Vleeschauwer, op. cit., T. III, p. II2.

(5) Vleeschauwer, op. cit., T. III, p. 109.

ou l'acte de lier, ne présupposerait pas, réciproquement, quelque chose à lier, quelque chose qui soit donné à l'état discret, délié, pour qu'elle puisse précisément le lier... (6) Aussi il conclura que l'unité analytique de la conscience suppose l'unité synthétique de la conscience, et que par conséquent la dernière est le plus haut point de la philosophie transcendante. Mais se pourrait-il que cette supposition (Voraussetzung), qui est un rapport de subordination des deux unités en cause, ne prévaille que pour ce qui concerne leur représentation? (That is the question!) Nous verrons qu'il faut répondre affirmativement. Toujours nous sommes ramenés à répéter qu'il ne faut pas confondre l'identité et l'unité du je pense avec leur représentation et la condition de leur représentation, en l'occurrence la supposition d'une synthèse.

(6) André de Muralt, op. cit., le § 21 de son ouvrage qui est consacré à cette question, pp. 84 et suivantes, voir aussi pp. 90-I.

§ 16._ L'unité originairement analytique du "je pense"

Par une simple analyse (méthode régressive) de nos représentations, nous dit Kant au premier paragraphe (le § 15) de la déduction objective (c'est-à-dire celle de 1787), nous pouvons discerner dans toute représentation trois éléments irréductibles et distincts: une diversité donnée par la sensibilité, une synthèse de cette diversité effectuée spontanément par l'entendement, et l'unité de ce divers. L'unité du divers n'est donc pas du tout la même chose que la synthèse du divers. Et pour mieux nous empêcher de les confondre, il prend même le soin de préciser que l'unité en question n'a rien à voir, mais rien, avec la catégorie de l'unité (inscrite dans la table sous le titre Quantité). Cette unité "précède a priori tous les concepts de liaison" (7), et nous devons la chercher encore

(7) Kant, CRP, I5, p. 109-3. A notre point de vue, Roger Davaal touche le mille quand il affirme que "quelles que soient les formes réfléchies, l'activité constituante du sujet est une", op.cit., p.362. Pour ce seul passage l'ouvrage de Davaal en entier nous est très cher...

plus haut que l'unité catégoriale, poursuit le texte, comme étant qualitative -- ou analogue, au §10, à l'unité d'un thème musical ou d'un roman. Il s'agit d'une unité analytique, conçue comme identité de la conscience à travers la diversité des impressions sensibles. "Donc, bien que l'unité de la conscience soit toujours analytique pour autant qu'elle soit identité pure, la conscience de cette unité ne l'est pas toujours. Dans notre seconde supposition, on doit faire nécessairement appel à une synthèse". (8) Cette affirmation de Vleeschauwer contient toute l'histoire de notre deuxième partie, en entier; il importe donc de la retenir. Car n'oublions jamais que la déduction transcendante consiste à recourir au je pense (le prisme) comme à ce qui demeure inchangé à travers l'incessant changement de la chose sensible, à savoir autant le changement du donné des sens que du moi empirique. (9) Cette identité de la conscience transcendante (c'est-à-dire non spectrale) garantit la possibilité d'une connaissance objective au moyen des catégories. (10) Le je pense est une unité immuable de laquelle dérive toute connaissance.

(8) Vleeschauwer, op. cit., T. III, p. 118 et CRP, p. 138-A.

(9) Cf. Vleeschauwer, op. cit., T. III, p. 614 et De Maréchal, op. cit., p. 90.

(10) Voir à tout prix A. de Coninck, L'analytique transcendante de Kant, 1955, T. I, pp. 172-3 et p. 180; lire Mabert: "L'aperception empirique désigne l'état d'une conscience toujours changeante dans la perception intérieure, et impuissante à fournir la représentation d'un objet sans le moi fixe et permanent de l'aperception transcendante qui devient le requisit logique de toute connaissance objective." n. 237, "L'expérience interne chez Kant", in R.M.M., vol. 31, n. 2, avril-juin 1924.

a priori d'un objet sensible au moyen de sa soumission à une catégorie. (11) Confondre l'unité du je pense , qui est originellement analytique, avec la synthèse qu'opère spontanément l'une de ses facultés, l'entendement, c'est se méprendre (comme Kant le fait, pensons-nous)!

(11) Cf. A. de Muralt, § 25, p. 98, où apparaît clairement la distinction entre l'unité analytique et l'unité synthétique de la conscience. Cf. Joseph Combès, L'idée critique chez Kant, 1971, pp. 91-2, "En soi, l'unité de l'aperception est identique, mais elle n'est pas intuitive, et ce n'est que par rapport à la synthèse possible a priori du divers des représentations que je prends conscience de cette unité comme principe pur et originaire."

§ 17._ Le paralogisme du paragraphe 16 de la déduction objective

Nous savons que Kant s'enquiert, par sa logique dite transcendantale, de l'origine des connaissances. La logique formelle, nous répète-t-il à maintes reprises, délaisse ces questions de l'origine et opère à partir de concepts déjà constitués. Lorsqu'il affirme que l'abstraction n'est pas originaire comme la synthèse dans la constitution d'un concept, il étend cette conclusion aux unités de la conscience. Son raisonnement devient alors le suivant au § 16 de la déduction objective; le premier alinéa de ce paragraphe § 16, ainsi que le § 15 en entier, en établissent la majeure, à l'effet que:

Le je pense doit pouvoir accompagner toutes les représentations, en tant qu'unité identique et analytique de la conscience transcendante.

Le second alinéa du § 16 introduit l'idée que:

La représentation de cette unité identique et analytique de la conscience transcendante suppose une synthèse de l'entendement (plus précisément: la reconnaissance de l'identité d'un acte de synthèse, cf. notre § 13)

Et la conclusion comporte la subreption que nous essaierons de dénoncer dans cette seconde partie:

Donc, l'unité identique et analytique de la conscience transcendante suppose une synthèse de l'entendement et est originellement synthétique.

A moins de ratiocinations scolastiques et sophistiques, nous ne croyons pas que l'éponge puisse être innocemment passée sur l'erreur manifeste qu'il y a dans ce raisonnement. Cette erreur, il la répète très souvent; bon signe qu'elle n'est pas une ambiguïté passagère et malencontreuse. Nous pourrions faire une liste impressionnante des commentateurs prestigieux qui ont ratifié la faille de ce paralogisme ¹² : consistant à confondre l'identité du moi (dans la conclusion) avec la représentation de l'identité du moi (dans la seconde prémisse). La

ténuité du manquement, au niveau des mots, n'enlève rien à son importance, tout juste peut-elle expliquer que tant d'auteurs perspicaces ne l'aient pas encore aperçu. Suivons donc Vleeschauwer, personne autorisée, s'il en est une, pour nous parler de la déduction transcendantale! Au début du § 16 on apprend que: "Le je pense, expression abrégée pour l'unité de la conscience, est la condition à priori de la conjunctio ou de la représentation synthétique dont la matière est donnée dans sa diversité, et reçue dans une sensibilité réceptivo-passive." (13) Si notre français est aussi le sien, cela veut dire que la conjunctio (équivalent de synthèse chez Kant) a pour condition de possibilité l'unité préalable du je pense. Il poursuit, fidèle à Kant: "comment parvenons-nous à nous représenter cette unité identique de la conscience" ? (14) (Nous voyons très mal, soit dit en passant, la nécessité épistémologique de cette interrogation, cela pourrait même sembler être une pure curiosité!) Mais cette question importe beaucoup dans notre affaire, car elle appelle la fameuse Voraussetzung ou supposition d'une synthèse. Et Vleeschauwer conclut, non moins fidèle à Kant, que: "l'unité de la conscience (nous sommes déjà passés subrepticement de la représentation de l'unité à l'unité tout court, S. P.) affirmée comme un fait donné, parce qu'analytiquement présente dans la notion de représentation synthétique, ne s'avère possible que par cette fonction synthétique." (15) Nous

(13) Vleeschauwer, op. cit., T. III, p. 105.

(14) Ibid. p. 105.

(15) Ibid. p. 106.

voyons que la curiosité laisse des traces, des séquelles importantes à l'unité en question. ¹⁶ Il a suffi que cette question, au fond gratuite, survienne, pour que nous assistions à une volte-face remarquable. En effet, notre français commun nous apprenait sans l'ombre d'un doute que l'unité du je pense était la condition a priori de la synthèse. Nous n'avons pas rêvé cela. On se demande ensuite comment est possible la représentation de cette unité, et on voit qu'elle suppose la synthèse -- elle, s'entend la représentation de l'unité, et non l'unité elle-même. On connaît la conclusion: "La synthèse rend possible l'unité de la conscience: voilà la thèse que Kant doit démontrer." (17) Et les 180 degrés de notre volte-face sont là en entier! ¹⁸ Nous pourrions les retrouver chez des dizaines de commentateurs: puisque tous ratifient cette subreption capitale depuis que la Critique existe. (19)

Ce raisonnement fallacieux, dans des termes employés à la première partie de ce mémoire, s'énonce comme ceci: A) toute représentation spectrale (c'est même un pléonasme!) est rendue possible, a priori, par un prisme; B) mais le prisme ne peut être représenté que par et dans le spectre. C) Donc le prisme,

(19) Nous connaissons à date J. Bennett qui a pu mettre le doigt sur la faille, encore que sa position soit équivoque. Du moins dans ce passage lumineux c'est très net: "Kant sometimes seems to say that intellectual synthesis brings about not just awareness of a unity but the unity itself." cf. Kant's Analytic, 1966, p. 108.

(17) Vleeschauwer, op. cit., T. III, p. 106.

et son unité, dépendent du spectre. Ce raisonnement évidemment absurde s'infiltré pourtant dans la déduction transcendantale des catégories de l'entendement, en déjouant la vigilance d'une pléiade de spécialistes et d'experts. Souvenons-nous des résultats de la première partie de ce mémoire: le je pense, en tant que prisme, n'est pas une représentation (20), à plus forte raison, il n'est pas en soi une réalité que nous pourrions qualifier d'a priori. Dire, à l'instar de Vleeschauwer, que le je pense est la condition a priori de la conjunctio, c'est se placer d'emblée sur un terrain très mouvant. Seule la représentation du je pense peut être qualifiée de condition a priori de la synthèse. Mais la représentation du je pense ne nous intéresse pas. 20-a

Cette volte-face consiste en l'usurpation de l'unité (Einheit) par l'acte de lier (verbinden). Il faudrait que ceux qui, fidèles à l'orthodoxie, reproduisent le § 16, nous expliquent une fois pour toutes "qui" est la condition de "qui"? (21) Nous croyons que l'acte de synthèse ne devient objectivement valable (à une signification universelle) qu'en étant celui du je pense.

(20) Notons l'existence de l'article de G. E. Barié, "Du cogito cartésien au moi transcendantal", p. 216, in Revue philosophique de la France et de l'Etranger, 1951, avril-juin, où l'auteur affirme que Kant a tort d'appeler représentation l'Ich denke. Cf. précisément le premier alinéa du § 16 de la déduction objective où Kant parle du je pense en termes de représentation. Si toute représentation implique une diversité, une synthèse et l'unité du divers, celle du je pense implique elle aussi une diversité... mais laquelle? étant un moi purement formel... et implique l'unité du je pense, ce qui est absurde! Cf. supra, § 4, note 22.

(21) A. de Coninck, op. cit., T. I, pp. 174-5, pose très clairement l'alternative ... ou bien ... ou bien...

C'est ce que Kant a voulu dire. Mais ce n'est aucunement la synthèse qui rend possible l'identité de la conscience, c'est même exactement le contraire. Ce serait d'ailleurs tout à fait à contre-courant de l'esprit du criticisme. Et Vleeschauwer en a presque des remords: "En effet, notre texte, son caractère équivoque admis, ne dit pas que l'entendement est l'unité de l'aperception, mais bien l'unité synthétique de l'aperception" (22). Le § 16 contribue largement à laisser croire que le je pense et son unité, qui président à l'acte de synthèse, dépendent de cet acte, ce qui contrevient à toute logique. L'aperception semble donc, suite au second alinéa du § 16, comme tout à fait secondaire par rapport à l'acte de synthèse. Si on prétend que cet acte, dont on reconnaît l'identité, est a priori, qu'on se demande en vertu de quel principe (prismatique), qui lui est transcendant, il peut posséder le caractère a priori. On verra aussitôt que le prisme du je pense doit reprendre ses droits, et la synthèse, sa place! (23)

Au fond, dans ce paralogisme, une erreur commune échappe à ceux qui la commettent ou la ratifient. Dans les deux prémisses, en particulier dans la mineure, on considère la ratio cognoscendi (24) de l'identité de la conscience transcendantale. On passe subrepticement, lors de la conclusion, à la ratio essendi de cette même identité de la conscience pure. Parce que

(22) Vleeschauwer, op. cit., T. III, p. 114.

(23) Pour ne pas être victime des traductions (anglaises et françaises, pourtant unanimes), le lecteur se reportera tout de suite à notre Appendice B de la page , où nous avons profité de l'ouvrage de De Coninck pour reproduire en allemand le paralogisme du § 16.

(24) Vleeschauwer, op. cit., T. III, p. 108.

la ratio cognoscendi "suppose" une synthèse, on conclut que la ratio essendi de l'identité ou unité (Einheit) en question est elle-même synthétique, ou originairement synthétique.²⁵ C'est cette erreur que le § 16 de la déduction objective commet: il s'agit en somme de ce que Kant lui-même aurait nommé une amphibolie, en confondant le moi transcendantal en soi et sa représentation!

L'esprit (das Gemüth), écrit Kant dans la déduction de 1781, en effet, ne pourrait pas concevoir, et cela a priori, sa propre identité dans la diversité de ses représentations, s'il n'avait devant les yeux l'identité de son acte qui soumet à une unité transcendante toute la synthèse de l'appréhension(...). (26)

Ce passage, qui anticipe exactement le problème du § 16 de la déduction objective, indique bien le rôle de la synthèse. Comparons-le à celui d'un miroir. Le je pense, en vérité, rend possible l'identité de la synthèse. Cela respecte l'ordre hiérarchique du criticisme. Mais ce n'est qu'en voyant cette même identité se refléter dans ce miroir (qu'est au fait la synthèse) que le je pense peut s'apercevoir lui-même comme étant identique, bref, ~~peut~~ s'apercevoir comme identique à travers l'identité de son produit. Le miroir n'est aucunement la condition a priori (de possibilité) de l'identité, mais

(26) Kant, CRP, p. I22-A.

il sert uniquement à sa représentation. Le moi transcendantal, l'ich denke, est en lui-même vide, parce qu'immatériel ou purement formel. Il a donc besoin d'une incarnation matérielle pour s'apparaître à lui-même: la synthèse du divers (non pas la synthèse tout court, parce qu'elle aussi est pure et immatérielle). Mais l'incarnation synthétique qui lui permet de s'apparaître à lui-même comme étant originairement un et identique, n'est rien d'autre qu'une condition de sa représentation, et n'atteint en rien l'essence du je pense et sa possibilité. Lachièze-Rey lui-même ne s'est-il pas laissé subjuguer par ce subterfuge, du moins un extrait nous invite à le croire, où, précisément, il commente ce passage de la déduction subjective que nous discutons ici: "nous voyons Kant s'efforcer d'établir la solidarité de la conscience et des concepts, non plus seulement en allant du concept à la conscience comme du conditionné à sa condition, mais en redescendant au contraire de la conscience au concept et en affirmant que la première ne saurait exister que par le second." (27) Si la conscience est une réalité épistémologique, nous avons raison de nous objecter à Kant; si la conscience, transcendantale bien entendu, est une réalité psychologique, alors la synthèse peut être le requisit de son existence.²⁸ Mais alors nous perdons tout intérêt à l'égard du criticisme qui, se présentant comme une philosophie transcendantale, veut précisément s'opposer au psychologisme. Le miroir, excusez la tournure peu élégante, ne crée pas le miré, il sert seulement à le

(27) Lachièze-Rey, L'idéalisme kantien, p. 281.

représenter. Nous verrons sous peu que Kant mêle (au fond quasi délibérément) ces deux choses pour prouver à tout prix que les catégories ont une valeur objective. Il lui suffira d'appeler "objective", aux §§ 17-18, l'unité de la conscience.

Enfin, pour anticiper sur notre § 18, terminons ce présent § en attirant l'attention sur le texte défectueux du § 16 de la déduction objective. Ce texte de trois alinéas est truffé d'une expression qui revient pas moins de cinq fois: "dans une conscience" -- "in einem Bewußtsein". Cette expression arrive en totale incompatibilité avec la thèse du § 16, qui cherche précisément à démontrer que l'identité de la conscience ne pourrait pas être conçue (représentée, pensée, mise en présence, reconnue, connue, rendue consciente, aperçue, etc...) sans la supposition d'une synthèse ou d'un miroir. Mais le plus drôle provient du fait que la synthèse ou l'unité originellement synthétique s'effectue toujours in einem Bewußtsein! Le miroir synthétique réfléchit l'unité du je pense dans une conscience! Et le § 16 n'est nullement le seul endroit de la Critique où l'expression "dans une conscience" apparaît.

Maintenant que nous savons à quoi nous avons affaire, que nous avons seulement exposé l'erreur qui affecte la déduction objective, passons à sa critique proprement dite. Jusqu'ici, des lecteurs sceptiques pourront avouer qu'ils ne voient guère l'importance de ce paralogisme. Essayons de mieux la voir. Nous sommes déjà en mesure de constater que Kant, n'ayant pas élucidé suffisamment le quid facti, commet de graves erreurs en ce qui regarde la compréhension du je pense.

CHAPITRE QUATRIEME: NOTES

Paragraphe 17

- 12- Nous éviterons de qualifier ce raisonnement fallacieux de sophistique, croyant qu'il ne procède aucunement d'un vice délibéré, dissimulé intentionnellement par l'auteur.
- 16- Ces passages indiquent clairement que la Voraussetzung prévaut en ce qui regarde la reconnaissance du je pense en tant qu'unité: "In bringing the perceptions together with each other as perceptions of one object or one world of objects, the understanding also brings them together with the one self as its perceptions, and thus only makes possible a consciousness of that self, as one with itself in apprehending all these objects." Caird, The Critical Philosophy of I.K. tome 1, p. 355; et Paton, Kant's Metaphysic of experience, t. 1, p. 570, "We know, if we know anything, that the self-identity is the condition of all knowledge, and that this self-identity is manifested in the act of synthesis which must be present in all thinking and in all judgement." Nous avons souligné "is manifested".
- 18- De Muralt les a vues: "Il semble que toute synthèse soit rendue impossible puisqu'elle suppose nécessairement une unité du sujet, unité qui est précisément réalisée par elle." op.cit., p. 95. Il a sa façon de se sortir de l'impasse, nous ne l'acceptons pas. Tout se joue autour de "réaliser": est-ce un acte créateur de l'unité, ou un acte de constat d'une unité, mais constat qui ne la crée pas? Nous y reviendrons dans notre conclusion de cette seconde partie.
- 20-a Cf. Ledger Wood, loc.cit., p. 25, note 35, d'après N.K. Smith, l'unité de l'aperception ne serait pas a priori au même titre que les catégories, ce qui nous semble tout à fait exact, mais que Wood est réticent à admettre.
- 25- On confond toujours la prise de conscience de l'unité

avec la création de cette unité: "The key to the unity of consciousness, it seems, is to be sought in the fact that the connectedness of our perceptions is produced by the activity of the mind. The process of producing such connectedness or unity is called synthesis; and our consciousness of the identity of ourselves is fundamentally nothing but our consciousness of the power of synthesis, or combination, and of its exercise." Strawson, The Bounds of Sense, p. 94. Tous les éléments du paralogisme y passent.

- 28- Bernard Rousset, op.cit., p. 377, note infrapaginale n° 21, écrit: "On ne peut simplement dire que la synthèse du donné empirique est la ratio cognoscendi de la conscience pure, la première faisant reconnaître l'existence de la seconde: en effet, en matière de conscience, la ratio cognoscendi est aussi la ratio essendi, puisque j'existe comme conscience dès que et seulement lorsque je suis conscient; la synthèse du donné empirique est donc la ratio essendi de l'unité de la conscience pure." Si la conscience pure existe dès qu'elle est consciente, il faudra que Rousset nous explique un jour pourquoi il affirme quelques pages plus tôt que "le sujet pur est une conscience originaire inconsciente" (p. 371). Cette erreur du paragraphe seize de la déduction objective semble avoir persisté, puisque Kant l'aurait reprise dans l'Opus postumum -- recueils de "liasses" que Kant a écrit vers la fin de sa vie. Kant revient à cette idée de "plus haut point de la philosophie transcendantale". Cette erreur du § 16 repose sur un fond d'idéalisme que Kant, s'il en avait pris parfaitement conscience, aurait le premier rejeté. En effet, un préjugé idéaliste -- voire phénoménologique -- sous-tend ce raisonnement que nous critiquons présentement, et qui se trouve au second aligné du § 16 de la déduction de 1787. Daval, dans son grand ouvrage, examine la Réfutation kantienne de l'idéalisme (pp. 53-61), Réfutation qui nous enseigne que "je ne puis avoir conscience de moi que parce que j'ai d'abord conscience du monde" (Daval, op.cit., p. 57), ce que nous ne tenterons même pas de contester, puisque cet enseignement est en soi sans importance pour notre présent propos. C'est son fond implicite qui nous préoccupe. Plus loin, ressasant l'erreur du § 16 en commentant des passages de l'Opus

postumum, Daval écrit: "La spontanéité ne se connaît pas elle-même; mais elle peut prendre indirectement conscience d'elle-même en se réfléchissant dans ses produits. (...) Voudrais-je me connaître moi-même tel que je suis dans l'absolu? C'est impossible puisque la spontanéité ne se saisit que dans ses produits." (op.cit., p.290.)

Autre façon d'affirmer que la ratio cognoscendi concerne l'atteinte du sujet dans le relatif, c'est-à-dire indirectement, relativement à l'unité qu'elle procure à son produit (la synthèse catégoriale), produit qui révèle l'unité du sujet en se manifestant, lui, directement (conformément au § 1). Encore une fois, nous reproduisons ces extraits du livre de Daval non pas pour les attaquer en eux-mêmes, mais pour saisir et dénoncer le préjugé idéaliste (tacite) au nom duquel, seul, ils sont tous invoqués. C'est ce préjugé idéaliste sous-tendant ces affirmations que nous n'acceptons pas et qui est le véritable plus haut point de la philosophie transcendante -- en tant que Kant se leurre. Nous pourrions formuler ce pré-supposé ou préjugé idéaliste de la manière suivante: l'être n'est que ce dont "on peut" ("on peut" signifie: peu importe si cela est actuellement et continuellement le cas ou pas) devenir conscient. Le reste n'est pas, le reste est néant. D'après ce préjugé idéaliste, l'en-soi ne serait pas un être, mais un néant, ce que la philosophie kantienne ne pourrait admettre sans renoncer à sa plus fière invention et sans se compromettre en entier. Ce dont on peut devenir conscient, ce qui est susceptible d'être ce dont on devient conscient, appelons-le le conscientisable -- tout comme on appelle le faisable ce qui peut être fait. L'en-soi est vraisemblablement, par sa définition, ce qui ne peut pas être en tant que tel conscientisable. On peut devenir conscient du phénomène, conscient de l'en-soi en tant que converti en phénomène par la conscience qui en prend conscience, mais on ne peut jamais devenir conscient de l'en-soi en tant qu'en-soi -- les mots et les signes qui le désignent sont des représentations de l'en-soi, et non l'en-soi lui-même, etc...

Ainsi l'en-soi est, en vertu de ce préjugé idéaliste, un pur néant. Continuons à raisonner dans la veine de ce même préjugé profondément enfoui sous la Critique, en allant de Charybde en Scylla! Tout ce dont on ne peut pas devenir conscient est néant. C'est la majeure occulte d'un raisonnement dont le second alinéa du paragraphe seize ne nous donne que la mineure -- elle est le plus haut point de la philosophie transcendante ou, au contraire, le point le mieux enfoui sous la Critique. La mineure: c'est grâce à la synthèse que produit spontané-

ment le moi pur, comme étant produit du moi pur, que le moi pur peut devenir conscient de lui-même. Autrement dit, cette mineure que l'on retrouve explicitement au § 16 signifie que c'est à cause de la synthèse, produite par le moi pur, que le moi pur peut devenir ce dont est conscient le moi pur. La conclusion: c'est donc grâce à la synthèse spontanée que le moi pur n'est pas un pur néant, que le moi pur (ou son unité) est. Rien de moins! Ce raisonnement fort problématique et ultra-idéaliste démontrerait que la synthèse est la ratio essendi du moi pur; sans synthèse, comme ce qui permet au moi pur de devenir un conscientisable, le moi pur serait néant. La synthèse serait la condition essentielle non seulement de la prise de conscience, mais la raison d'être de ce que la prise de conscience prend et saisit: en l'occurrence le moi pur. Etre, ce serait, exclusivement, pouvoir devenir ce dont on est conscient, d'où l'importance attribuée, chez Kant, au fait que c'est à partir du monde que le sujet peut devenir ce dont le sujet est conscient. Cette condition de la réflexion est investie d'un véritable pouvoir ontologique. Les questions que nous nous posons sont les suivantes: est-ce que le sujet pur cesserait d'être dès qu'il cesserait de se réfléchir grâce à la synthèse? et est-ce que le sujet pur cesserait d'être s'il ne pouvait plus se réfléchir, serait-il déréalisé s'il cessait de pouvoir réaliser qu'il est?

CHAPITRE CINQUIEME

L'IMPACT NEFASTE

de la

DEFECTUOSITE

du

PARACRAPHE SEIZE

§ 18._ Critique du paralogisme en lui-même

1) Une première critique du paralogisme peut consister à le déclarer empreint de psychologisme. On utilise en effet les conditions psychologiques d'une prise de conscience dans un raisonnement qui se targue de fonder la connaissance objective de façon transcendantale. On a beau préciser qu'il importe peu que cette prise de conscience ait lieu ou pas, et que seule compte sa possibilité. Il n'en demeure pas moins que c'est une contingence psychologique. On ne fonde pas une théorie de

la connaissance qui se veut transcendantale sur de telles contingences. Que pour me saisir comme identique je doive me servir d'une synthèse, cela ne fonde en rien le fait que ma faculté de connaître atteigne l'objectivité et l'universalité. Et parlons donc de cette question du rapport à établir entre la conscience empirique et la conscience transcendantale. Chez Kant, il semble que sans ce rapport, s'il n'était pas assuré et accompli par une synthèse, la connaissance objective qu'il fonderait anéantirait. La synthèse, nous le savons, ne sert ici qu'à prendre conscience du rapport. Mais si ce rapport n'est pas conscient, est-il anéanti pour autant? Faut-il que je prenne conscience de mon moi transcendantal pour qu'il devienne un prisme, sans quoi il ne serait rien? Nous voyons bien ainsi toute la contingence du rapport soi-disant à établir par la synthèse. Ce rapport en est un uniquement de prise de conscience. Autrement dit, nous refusons mordicus de ratifier le § 16 de la déduction objective qui introduit l'idée que "si le sujet n'avait pas conscience de sa propre unité, il ne serait pas une conscience une". (1) Le rapport du prisme au spectre de ses connaissances n'a aucunement besoin d'être soutenu par une prise de conscience, n'en déplaise à Kant et à ses épigones. Il vaut logiquement dès qu'un spectre est de fait donné, que le spectre soit connu ou pas. Il n'a pas besoin d'être soutenu

(1) Bernard Rousset, La doctrine kantienne de l'objectivité, 1967, p. 361.

ou ré-fléchi pour tenir et perdurer, ni de pouvoir l'être. Il serait absurde que je cesse d'être un moi transcendantal dès que je cesse de synthétiser un donné sensible. Ce rapport n'a pas non plus à être réalisé grâce à la synthèse -- qu'on prenne l'infinitif "réaliser" dans le sens dynamique d'effectuer le rapport, ou dans le sens psychologique de prendre conscience du rapport, c'est-à-dire de réaliser qu'il y a un rapport. (2) Aucun acte psychologique n'a à instaurer le rapport (purent logique) des consciences empiriques à la conscience transcendante. Si ce rapport devait être soutenu par un tel acte, le postulat infrangible du § 1 serait paradoxalement anéanti. Tantôt le sujet cognitif humain cesserait de connaître à partir d'une conscience réfractrice et saisirait l'en-soi, tantôt il accéderait à un autre type (= x) de connaissance.

Le paralogisme du § 16, de plus, cherche à utiliser dans sa mineure les conditions de représentation du moi transcendantal -- pour qualifier par la suite ce moi transcendantal d'unité synthétique. Mais entreprendre d'utiliser le je pense en tant que représentation c'est se vouer d'emblée à un échec, parce que le je pense (comme prisme) est la condition transcendante de toute représentation (comme spectre), il ne peut donc pas être lui-même une représentation sans se présupposer ad infinitum.

(2) Cf. plus bas, la conclusion de cette deuxième partie.

Retenons de cette première critique que: ce n'est pas parce que je ne pourrais plus me saisir comme un et identique que je cesserais pour autant d'être un et identique. Cet énoncé pourtant simpliste veut contrer la suite de la déduction transcendantale, parce qu'elle l'enfreint et s'expose ainsi à une circularité. (cf. notre § 19)

2) Le paralogisme, soulignons-le, stipule que c'est en prenant conscience de l'identité de la synthèse que nous pouvons prendre conscience de l'identité du moi transcendantal. Nous savons, en vertu de notre première partie du mémoire, que si la synthèse, en tant que représentation, possède l'identité, c'en est une d'emprunt, et que l'identité provient originairement du prisme. Mais au § 15 de la déduction, Kant parle de l'acte de synthèse comme étant (et devant être) originairement unique et identique dans toute "effectuation" de liaison. Au § 17 de la déduction objective, le chat sort du sac de façon encore plus vive et Vleeschauwer déconseille de s'appesantir sur une tournure qu'il qualifie de malheureuse. (3) Et De Muralto écrit: "On est donc autorisé à conclure que la fonction synthétique incluse en chaque jugement reste identique à elle-même." (4) Si nous possédions une pareille autorisation, la déduction transcendantale ne serait guère plus solide qu'une toile d'araignée!

(3) Kant, CRP, § 17, p. II5-B: "l'unité de cet acte est en même temps l'unité de la conscience".

(4) André de Muralto, op. cit., p. 90.

L'identité de la synthèse est précisément ce dont il faut à tout prix faire la preuve: nous n'irons pas la prendre comme fondée dans un raisonnement qui cherche à prouver que les synthèses catégoriales qu'effectue l'entendement humain sont objectives et/ou identiques en toute "effectuation". Cela constituerait une pure pétition de principe. Pourtant: "L'identité du moi reposant sur la conscience de l'identité de l'acte synthétique constitue le principe invoqué dans la déduction." (5) (Cet extrait découragera, espérons-le, toute tentative de nous accuser d'importuner Kant avec des pécadillies!) Nous ne sommes donc pas très loin de comprendre que la déduction transcendantale n'est peut-être pas très solide, même si l'araignée qui l'a tissée est considérée par plusieurs comme assez géniale...

Plusieurs auteurs distinguent, dans l'emploi du terme "synthèse" par Kant, un sens actif et un sens substantif. In sensu activo la synthèse est identique dans toutes les synthèses (ou espèces de synthèses) in sensu substantivo. En tant qu'acte intellectuel, nous avons le sens actif, en tant que produit de cet acte, le sens substantif. (6) Nous savons que cette identité de la synthèse (in sensu activo) est le principe invoqué par la Voraussetzung: me saisir comme identique ne va pas sans la supposition que je saisisse l'identité de mon acte de liaison. Telle est bien la mineure du paralogisme que nous critiquons.

(5) Vleeschauwer, op. cit., T. III, p. 103.

(6) Ibid. p. 91 et p. 93.

Nous savons aussi que cette supposition est du psychologisme. Attaquons-la en la prenant maintenant elle-même comme arme, et radicalisons le raisonnement. Si l'identité de la conscience suppose réellement une synthèse du donné, et plus précisément, la reconnaissance de son identité (à cet acte), cette dernière identité suppose donc à son tour une synthèse, et l'identité de cette synthèse, et ainsi à l'infini. Nous sommes donc engagés par le paralogisme du §16 de la déduction objective, fondamental pour l'ensemble de la Critique, dans un misérable regressus ad infinitum, ce qui n'est guère invitant.

§ 19._ Le paralogisme du paragraphe seize et l'ensemble du raisonnement "par le haut"

Au § 18 de notre mémoire, nous nous sommes limités à critiquer le paralogisme du § 16 de la déduction objective. Nous essaierons cette fois de voir en quoi ce raisonnement captieux affecte l'ensemble d'un raisonnement plus englobant: celui que constitue la déduction transcendante von oben an (voir notre § 10). Inspirés en cela par l'admirable étude de Vieschauer, nous nous permettrons de présenter sous une forme synoptique ce raisonnement qui se profile et se dégage du § 15 au § 20 de la déduction objective, et qui en constitue la trame principale. Commençons toutefois par deux remarques.

1- La première. A mesure que toute la déduction objective progresse dans son développement, nous constatons qu'une bipolarisation très accusée se crée et pétrifie la déduction entre deux facultés hétérogènes. Le § 15 débute pourtant en mentionnant trois termes irréductibles: la diversité, la synthèse et l'unité. (Voir, supra, notre § 16) Mais une subreption, peu à peu, occulte l'unité (Einheit) et la confond indûment avec la synthèse. Nous pourrions même allourdir notre mémoire de multiples citations de Kant, et de ses nombreux interprètes, qui indiquent que l'aperception n'est guère distinguée, à la fin, de l'entendement. (7) Soit, il faut distinguer à l'instar de Kant au § 15, de la déduction objective, le divers donné (a priori), dans lequel aucune liaison n'est produite par la source (tout à fait inactive et incapable de lier) de représentation qu'est la sensibilité, et l'acte spontané de liaison qui est le pouvoir de l'entendement (l'autre source, ou souche, de représentations). Ce dualisme est nettement indiqué par les textes de Kant, et conformément, somme toute, à sa conception d'un entendement non intuitif -- ou d'un sujet cognitif incapable d'une intuition non sensible. Mais ce dualisme devient beaucoup trop accusé et il aspire tout, comme une tornade, réduisant impunément la conscience transcendantale à un acte. Or, la conscien-

(7) Limitons-nous à consulter De Coninck, op. cit. p. 181, pp. 186-7, p. 189 où la plus crue apparaît: "nous ne nous attarderons pas à certaines distinctions que Kant fait ou semble faire, par exemple à la distinction entre entendement et aperception transcendantale". C'est donc un détail aussi insignifiant! En tous les cas, pas par chez nous. Vleeschauwer, op. cit., T. III, p. 114, reconnaît que Kant effectue, de façon "malencontreuse", l'identification de l'entendement et de l'aperception une seule fois.

ce transcendantale (le prisme) est essentiellement une staticité (réfringente), alors que l'entendement est une faculté active qui s'exerce dans le cadre identique et un (stable) de cette staticité. L'aperception n'est pas une faculté de représentation, au même titre que la sensibilité, l'entendement, l'imagination et la raison. Parler de l'unité de l'aperception transcendantale comme s'il s'agissait d'un acte, et plus d'un après Kant le font, c'est perdre le caractère sui generis de l'unité du je pense et la confondre avec l'entendement. Ce dualisme des deux sources, passives et actives, fait même momentanément disparaître l'imagination productive de la déduction objective -- Heidegger n'a guère mieux compris le rôle du je pense, répétant assez servilement l'erreur du § 16 (qu'il retrouve dans la déduction de 1781), soulignant surtout l'importance, selon lui capitale, de l'imagination transcendantale. (8) Retenons, enfin, que cette compression, de l'unité dans la synthèse, survient au § 16 et au § 17, et contamine les autres paragraphes de la déduction. Nous verrons pourquoi.

La seconde remarque. Elle concerne le concept, parfois irritant parce qu'ambigu (pour ne pas dire alambiqué), d'objet. Avec ce concept d'objet il est parfois difficile de savoir sur quel pied danser. Tantôt c'est le produit passif (et a priori)

(8) Heidegger, Kant et le problème de la métaphysique, "L'unité est, par nature, unifiante. Cela veut dire: la représentation de l'unité se parfait dans un acte d'imagination qui, pour réaliser sa pleine structure, exige une anticipation d'unité. Kant ne craint pas d'affirmer que l'aperception transcendantale «présuppose» la synthèse." p. 136 et passim. Cf. Victor Basch, "Du rôle de l'imagination dans la théorie kantienne de la connaissance", in R.I.H., vol. 12, 1904, p. 434... Aussi Maurice Clavel, Critique de Kant, p. 495.

de la sensibilité, tantôt c'est l'intervention de l'entendement, tantôt c'est l'objet nouménal. Le dualisme auquel nous venons tout juste de faire allusion entache la notion d'objet d'un certain "flou". Rien de mieux qu'une formule bien ciselée pour saisir la vérité des attermolements de Kant face à cette notion. De Coninck l'a à son actif, il nous la prêterait: "Bref, écrit-il, nous pourrions dire de façon paradoxale que ce qui fait l'objectivité de la connaissance humaine, manque d'objets, et que les seuls objets qui lui sont donnés à connaître, manquent d'objectivité." (9) Kant a parfois tendance à sous-estimer la matière sensible, équivalant ici à l'objet par rapport à la forme qui est l'objectivité. Si les catégories s'avèrent, de droit, décentriques d'une valeur objective, cela veut donc dire qu'elles se présentent comme l'objectivité sans objet. (10) Nous n'avons pas l'intention de soumettre cela à un procès. Notre deuxième partie du mémoire consiste à rappeler l'origine réelle de cette objectivité, en l'occurrence dans le je pense, pour mieux souligner que la valeur objective des catégories en est une d'emprunt, ou encore, acceptons le mot, de "participation" au je pense. C'est parce que les catégories ressortissent au je pense qu'elles possèdent, si jamais c'est le cas, une valeur objective, une si-

(9) De Coninck, op. cit. p. 217; Lachèze-Ray, op. cit., p. 288 note I, et pp. 408-410; Daval, op. cit., passim.

(10) "L'on comprend l'impression d'ambiguïté éprouvée par le lecteur de Kant: comparée avec le contenu de la logique générale, la catégorie déduite dans la Logique transcendantale possède l'objectivité de la détermination synthétique de quelque chose, mais lorsque l'on dégage le principe, on s'aperçoit que l'objectivité possédée par elle n'est pas contenue en elle, mais en un autre terme par rapport auquel elle apparaît en elle-même dépourvue d'objectivité, puisqu'elle n'est qu'un simple concept transcendantal, mais logique." Rousset, op. cit., p. 78. Il s'agit d'une objectivité intentionnelle des catégories, pour débiter la nomenclature strictement kantienne.

gnification. Voyons maintenant en quoi la déduction transcendantale, telle que menée par l'auteur de la Critique, ne parvient pas à faire la preuve de cette valeur objective à laquelle prétendent les catégories de l'entendement.

2- Commençons par mettre les choses au clair, et suivons Vleeschauwer lui-même, ... qui nous offre une vision panoramique de la déduction objective von oben an:

Ces paragraphes (Vleeschauwer fait allusion ici aux §§ 16 et 17) forment, dans ce cas, avec le § 15, une entrée en la matière, qui se propose, par l'analyse de la conjunctio, et par celle de l'aperception, de justifier l'unité objective de la conscience comme majeure du raisonnement de la déduction. Cela étant, le raisonnement continue de la manière suivante: or, référer une donnée quelconque à l'unité objective de la conscience, c'est l'acte que nous appelons juger. Les catégories, d'autre part, sont les formes que revêt cet acte, quand il est effectué dans une matière donnée par la sensibilité. Donc les catégories ont un rapport ou une référence nécessaire à l'unité objective de la conscience, et en cela consiste leur valeur objective." (11)

Nous pouvons exposer, avec assez de facilité, sous forme de raisonnement synoptique, la démarche von oben an de Kant

(II) Vleeschauwer, op. cit., T. III, pp. 130-I; cf. H. W. Cassirer, Kant's First Critique (An Appraisal of The Permanent Significance of Kant's Critique of Pure Reason), 1968, p. 83.

dans les §§ 16 à 20 de la déduction transcendantale.

Majeure : La condition ultime de toute connaissance objective provient de l'unité objective de la conscience transcendantale.

Mineure : Le jugement -- ou la catégorie -- consiste à ramener le multiple sensible à l'unité objective de la conscience.

Conclusion : "Le divers qui se trouve dans une intuition donnée est donc nécessairement soumis aux catégories." (12)

Ce raisonnement se veut être une déduction von oben an, ou par le haut -- en effet, dans la majeure il est question d'un référant ultime, c'est-à-dire le plus haut qui puisse être, la conscience "en général" (Bewußtsein überhaupt) des Prolégomènes.

Soumettons-nous à présent à un examen de chacune des prémisses sur lesquelles repose la conclusion tant recherchée.

D'abord la majeure. Kant établit dès le § 17 l'objectivité de la conscience transcendantale, même si c'est au § 18 qu'il la consacre officiellement. Le second alinéa du § 17 établit que l'unité de la conscience, tel que nous l'avons sciemment souligné en libellant la majeure ci-haut, est une unité

(12) Kant, CRP, § 20, p. 121-B; ou encore la version que Vleeschauwer donne de la conclusion: "Alors le multiple intuitif ou la perception donnée n'acquiert l'unité ou le caractère d'objet que par sa soumission à une catégorie." Op. cit., T. III, p. 25.

objective. Voici les étapes ou jalons de son raisonnement: a) l'entendement est un pouvoir des connaissances; b) les connaissances consistent dans le rapport déterminé de représentations sensibles à un objet; c) l'objet est le concept d'une réunion (13) d'un divers intuitif; d) toute réunion exige l'unité de la conscience dans sa synthèse; e) en conclusion, l'unité de la conscience est ce qui procure une valeur objective aux représentations. Le § 18, dès la première phrase, ne fait qu'applaudir ce raisonnement douteux du § 17: "L'unité transcendantale de l'aperception est celle qui réunit dans un concept de l'objet (...) tout le divers donné dans une intuition. Elle s'appelle pour cette raison objective et il faut la distinguer de l'unité subjective de la conscience." (14) Au risque de "radoter", rappelons que cette majeure procède de la subreption que nous avons dénoncée au § 16 et au § 17 de notre mémoire. Ce commentaire de Norman Kemp Smith n'est guère convainquant:

The unity of pure aperception may therefore be described as an objective unity for two reasons: first, because it can apprehend its own analytical unity only through discovery of unity in the given, and secondly, for the reason that such synthetical unifying of the manifold is also the process whereby representations acquire reference to objects. (15)

(13) Terme bâtarde né du croisage indû, au § 16, de la synthèse et de l'unité.

(14) Kant, CRP, I 8, p. II7-B.

(15) N.K.Smith, A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason', 1962, pp. 285-6.

Ce passage d'une conscience empirique à une conscience universellement objective demeure problématique. Il suffit de l'accorder à Kant pour que toute sa philosophie transcendantale soit acceptée; c'est du moins une thèse que défend Radulescu-Motru dans un article fort intéressant. (16) En effet, au § 18 se joue la majeure de notre raisonnement global. "Le sens du titre de notre paragraphe, écrit Vleeschauwer en décortiquant minutieusement le paragraphe 18, est donc le suivant: comment peut-on considérer l'unité synthétique de la conscience comme une unité de la conscience universellement valable?" (17) D'après R.-Motru rien ne peut justifier ce saut, et il ne suffit pas de collectionner une pétition de citations où Kant le souhaite explicitement! Le passage d'une conscience empirique à une "conscience en général" n'est pas démontré, chez Kant, d'après cet auteur roumain. Si nous examinons attentivement le § 18, nous remarquons la manière dont Kant procède pour montrer que l'unité transcendantale de l'aperception est objective: il la compare simplement à ce qu'elle n'est pas, l'unité de la conscience empirique. Mais est-ce suffisant? Nous ne le pensons pas. Il introduit le mot clef, le qualificatif "objectif", et il baptise de ce qualificatif la conscience transcendantale. C'est une affaire assez gratuite, somme toute. De Muralt lui aussi n'a pas manqué de le

(16) C. Radulescu-Motru, "La conscience transcendantale", R.M.M., vol. 21, n° 6, nov. 1913, cf. p. 760 et passim.

(17) Vleeschauwer, op. cit., T. III, p. 133.

signaler. (18) Nous aurons amplement l'occasion de revenir sur le bien-fondé de cette majeure puisque, en définitive, ce sera l'objet principal de la troisième partie de notre mémoire, en particulier au § 23.

Voyons donc la mineure. D'abord, faisons une objection qui à elle seule suffit à ébranler d'une façon formidable l'ensemble de la déduction von oben an. (Néanmoins, nous n'y insisterons pas, car notre critique veut se placer sur un tout autre front.) Cette objection, nous l'avons intentionnellement anticipée en prenant soin de souligner le connecteur "ou" dans notre formulation de la mineure. En effet, le "ou" constitue une allusion directe à ce que Kant a nommé la dédution métaphysique des concepts purs de l'entendement. Cette déduction métaphysique consistait, au § 10 de la Critique, en l'inventaire présumément exhaustif des concepts purs et primitifs de l'entendement, à partir du fil conducteur que sont les fonctions logiques judicatives. Mais à ce stade-là de la doctrine transcendante des éléments, la quaestio juris n'était en aucune façon résolue! Kant n'avait pas encore, en d'autres mots, fait valoir le droit des concepts, ainsi recensés, à une prétention de détenir une valeur objective, puisque "la Dédution transcendante est la démonstration de l'objectivité propre aux termes définis dans la Dédution métaphysique." (19) Or il se trouve

(18) "Car le kantisme en vient à poser un sujet unique, supra-individuel, pensée infinie et pure, responsable du monde où les hommes, ses participations, vivent." De Muralt, op. cit., p. 80.

(19) B. Rousset, op. cit., p. 25.

que, dans la démarche même qui lui sert à faire valoir leur droit, il se doit d'invoquer la déduction métaphysique, et ce, en tapinois, lorsqu'il identifie à nouveau, dans une très brève phrase, les catégories et les formes judicatives. (20) C'est à notre avis une grande faiblesse de la déduction transcendantale, et non pas, surtout, une preuve de l'étroite connexité des deux déductions, métaphysique et transcendantale.

Mais attaquons le raisonnement en sondant le sens que peut avoir le verbe actif de la mineure, le verbe "ramener". Discutant au § 19 d'une ancienne théorie du jugement qu'il réprouve, Kant affirme "qu'un jugement n'est pas autre chose que la manière de ramener des connaissances données à l'unité objective de l'aperception." (21) "Rapporter à", "référer à" -- suivant Vleeschauwer --, tous les synonymes éventuels signifient en l'occurrence quoi? Envisageons une première possibilité. D'abord, précisons qu'il s'agit d'un acte de jugement: mais il y a une clause dans notre mineure qui consiste en un rappel de la déduction métaphysique; ce qui vaut pour le jugement vaut donc aussi, bien entendu (?), pour les catégories. Si "ramener" est un déguisement du verbe "lier" ou du verbe "synthétiser", ou encore "combiner", nous pouvons brandir notre critique du § 16. Mais que peut signifier d'autre ce verbe zubringen?

(20) Vleeschauwer, op. cit., T. III, p. 151, note 2; CRP, § 20, p. 121-B.

(21) CRP, § 19, p. 119-B. Jules Barni traduit zu-bringen de la même façon, ainsi que De Coninck.

Le jugement ferait-il la navette entre des représentations multiples ou sensibles, d'une part, et l'unité objective de l'aperception, d'autre part? Cette interprétation du jugement comme véhicule reliant deux points n'est pas sérieuse, et rien n'indique dans le texte kantien qu'il faille s'y fier. Il ne faudrait pas "charrier", dirait-on en bon québécois! Non, "ramener à l'unité" veut simplement dire "synthétiser", et pas autre chose! (22) En tant qu'acte, d'ailleurs, "ramener" relève d'emblée de l'entendement comme étant un pouvoir (de lier) spontané. De Coninck écrit: "Or, comme nous l'avons vu déjà, l'action par laquelle l'entendement unifie ou synthétise, c'est-à-dire ramène sous l'aperception, de multiples représentations données, intuitives ou conceptuelles, c'est la fonction logique de juger, c'est le jugement." (23) Il n'y a vraisemblablement pas lieu de voir, par quelque prestidigitation lexicale que ce soit, une différence fondamentale entre l'acte de ramener à l'unité (zu bringen) et celui de lier (verbinden). Juger, c'est synthétiser.

D'où résulte que, si le jugement est le mode même de la conjunctio de représentations, la forme ou l'essence du jugement consiste dans l'unité objective dont nous recouvrons ce qui est donné dans l'ordre contingent de la diversité, de sorte que la forme du jugement et la forme de l'objet sont deux entités convertibles. (24)

(22) De Coninck, op. cit., p. 199, reproduit dans les deux langues un texte de la déduction (le §16) qui stipule explicitement que la liaison ramène à l'unité de l'aperception le donné sensible.

(23) Ibid. p. 203. Voir J. Maréchal, op. cit., cahier III, p. 143.

(24) Vleeschauwer, op. cit., t. III, pp. 148-9.

Nous pourrions ici déployer des tours de magie pour distinguer en profondeur: "lier", "synthétiser", "combiner", "ramener à", "juger", "unifier", "référer à", mais nous tournerions irrémédiablement en rond dans le caractère commun d'un acte spontané exclusif à l'entendement. Ce serait construire une toile d'araignée pour en renforcer une autre! Nous sommes contraints d'admettre que, dans la déduction, tous les actes qui créent l'objectivité -- "imaginer" y compris -- sont foncièrement analogues. Si "ramener" désigne un acte sui generis qui n'est pas réductible à l'acte de synthèse qu'effectue l'entendement, alors quel est-il? Mais si cet acte, et c'est bien pourtant le cas, est un succédané de "synthétiser", un synonyme de la conjunctio, tout comme le sont "unifier" et "lier", alors rien ne va plus avec ce raisonnement synoptique de la déduction von oben an. En effet, on n'élabore pas un raisonnement progressif à partir de simples synonymes -- ou comme une modulation sur un même thème, ce qui peut être excellent en musique, mais qui ne vaut pas grand chose dans un syllogisme. C'est ce qui se passe, croyons-nous, dans la déduction transcendantale qui va du § 15 au § 20 -- le reste, du § 21 au § 26, y étant fondé. Ainsi, nous sommes contraints d'admettre que ce raisonnement n'a rien de probant parce qu'il est circulaire. Il s'agit d'une pure pétition de principe. Le je pense est trop subtilement évincé, trop pernicieusement désamorcé, chassé de la partie dès le § 16, et le raisonnement consiste en l'hégémonie de la synthèse dans

chacune de ses prémisses, qu'elle s'appelle conjunctio dans la majeure, comme condition originaire de possibilité de l'unité objective de la conscience, ou acte de juger dans la mineure -- et que la déduction métaphysique nous a appris, sans preuve, à identifier avec les formes catégoriales de la synthèse. Dans notre majeure, fondée sur les résultats équivoques du § 16 et du § 17, l'unité de la conscience repose bien sur la synthèse. (On ne pourra pas sûrement nous reprocher de ne pas l'avoir contesté.) Au § 18, un qualificatif est apposé gratuitement sur cette unité que crée la synthèse ou l'acte de l'entendement: ça devient magiquement l'unité objective. Dans la mineure de notre raisonnement, c'est de nouveau ce même acte de synthèse qui ramène le donné diversifié à cette prétendue unité, dite originairement synthétique au § 16. La synthèse règne donc partout, et le raisonnement par conséquent s'effrite. Frappons cette circularité dans un libellé sciemment lapidaire:

Majeure: La synthèse crée l'unité objective de l'aperception (et non pas seulement, comme il se devrait, sa représentation).

Mineure: La synthèse (judicative ou catégoriale) ramène le divers à l'unité objective et synthétique de l'aperception transcendante (qu'elle-même, la synthèse, crée!).

Conclusion: La synthèse catégoriale a donc une valeur objective.

Pourquoi, tant qu'à plaisanter, ne pas résumer la déduction transcendante von oben an en une seule formule: la synthèse catégoriale ramène (en jugeant) à la synthèse objective le donné sensible! Nous avons tué le nervus probandi de la déduction.

Elle se voulait une preuve irréfutable du droit des catégories de l'entendement à prétendre qu'elles possèdent une valeur objective ou une signification. Notre verdict s'impose: ce tribunal qu'est la déduction transcendantale n'a pas prouvé ce qu'il s'engageait formellement à démontrer, et nous devons déclarer ultra vires sa procédure théorique et "juridique" de démonstration. Notre suspicion, comme on le dit en droit, était légitime.

Conclusion

Cette seconde partie terminée, du moins quant à sa rédaction, nous devons reconnaître que plusieurs questions maintenant surgissent. Celle qui les surpasse toutes, par son caractère impérieux, devrait se formuler le plus simplement du monde, afin qu'elle frappe davantage l'esprit le moins convaincu. Qu'est-ce qui est fondement, la catégorie ou l'unité du je pense -- si, bien sûr, on admet qu'il faille les distinguer? Notre réponse (à nous), que c'est le je pense comme prisme qui fonde la catégorie comme élément nécessaire du spectre, est menacée par notre interprétation pessimiste du § 16 de la déduction objective. Il semble même parfois que ni l'une ni l'autre ne peut être considérée comme fondement, puisqu'elles sont si fréquemment identifiées et confondues! L'unité n'est pas le produit de l'acte synthétique, bien que de nombreux passages invitent à penser cela. L'unité est-elle foncièrement un acte? Il nous semble plus judicieux de conserver le sens d'unité de l'acte, et non celui d'acte d'unifier! L'unité n'est-elle pas plutôt dans le je pense formel en tant qu'il est composé de trois facultés! Pourquoi faudrait-il que l'unité appartienne originellement à l'entendement, -- ou à l'imagination, pour des partisans de l'interprétation heideggerienne -- cette faculté parmi d'autres, et cela, contrairement d'ailleurs, au § 15 de la déduction objective? Quel est le rapport exact entre le jugement et le concept pur de l'entendement? Quel est le rapport

entre une faculté (de représentation) et une représentation? Qu'est-ce que la spontanéité, une abstraction? Que sont les formes pures de la liaison, sinon des abstractions, puisque la déduction transcendantale consiste à démontrer leur intentionnalité, c'est-à-dire les conditions concrètes et légitimes de leur signification? Si les catégories ne sont que les diverses formes pures de l'unité d'aperception (c'est toujours, du moins, la version officielle qui reste dès que la déduction transcendantale apparaît loin en arrière), comme le temps et l'espace sont les formes pures de la sensibilité, alors posons-nous des questions. Est-ce à dire que les formes catégoriales sont des actes, ou des structures d'acte spontané, c'est-à-dire des circuits réglés d'acte spontané? Forme et acte seraient-ils réductibles? Quel est, encore, le rapport exact qui prévaut entre forme et acte? Si l'espace et le temps sont des formes immatérielles, ces formes sans doute ne sont pas actives, puisque la sensibilité qui les possède est dite passive. Est-ce alors l'en-soi qui(les)agit en les franchissant, elles qui le (l'en-soi) : ralentissent lorsqu'il les traverse? Les catégories (ou représentations a priori que sont les concepts purs de l'entendement) sont-elles des formes, tout acte spontané de liaison empruntant nécessairement l'une ou l'autre de ces formes, ou toute autre forme dérivable de l'une d'entre elles? Si l'acte (au sens actif) est identique dans toute forme (il y en a au moins douze qui sont primitives!) d'acte (au sens substantif),

comment est-ce possible? Mais l'acte au sens actif n'est-il pas une pure abstraction, puisque nous ne connaissons concrètement (ou immédiatement, positivement) que des représentations, notamment des phénomènes et des catégories? Il nous semble de plus en plus qu'un dogmatisme sous-tend la déduction transcendantale: celui de l'identité abstraite (parce que non dérivée, comme il se devrait, du je pense) de la fonction de juger. Pourquoi est-il possible qu'il y ait plus d'une forme judicative pure et primitive, c'est-à-dire au moins douze — jusqu'à preuve du contraire? Que faut-il entendre dans la Critique par le concept d'identité: identité de l'acte d'une part, identité analytique de la conscience pure d'autre part? Quelle est la différence entre l'unité analytique de l'aperception, d'une part, et l'unité originairement synthétique de l'aperception, d'autre part? Si le jugement d'expérience (et non le jugement de perception) ramène le divers (a priori, c'est-à-dire le divers dans ses formes pures) à l'unité objective de l'aperception, est-ce la même chose de dire qu'il lie simplement le divers? Enfin, pour anticiper sur l'épineux problème de l'idéalisme, prenons le rapport entre le sens interne et le sens externe. Est-ce parce que le sens interne est dominé exclusivement par le temps que "l'espace n'est pas créé par la conscience"? (25) Est-ce la conscience transcendantale qui, d'après l'Esthétique transcendantale et notre théorie prismatique

(25) Bernard Roussel, op. cit., p. 155.

négative (cf. notre chapitre deux), transcende, précisément, l'opposition du sens interne et du sens externe, ses deux produits? Le sens interne et le sens externe sont-ils deux sous-facultés de la faculté sensible? Il y a aussi la question des mécontents: après avoir critiqué la déduction, quelle autre preuve fournir en échange? Nous ne savons que répondre; il suffit de poser que la conscience transcendante est la détentrice originaire de l'unité (Einheit) et de montrer que les catégories de l'entendement sont les réfractions non sensibles de cette unité, ce qui, d'après nous, exige d'enfreindre les lois du système:

Cette kyrielle de questions, nous l'avons préférée à un réquisitoire, parce que nous ne sommes pas encore sûrs d'avoir rendu pleinement justice à l'auteur. Le fait de les poser indique une fois de plus notre insatisfaction à l'égard de la déduction transcendante que nous a donnée Kant. (Tout indique que Kant n'était pas lui non plus satisfait pleinement par sa déduction des catégories, sa déduction transcendante. "Nous n'avons pu expliquer pourquoi la sensibilité et l'entendement, ces deux sources absolument hétérogènes de la connaissance, conspirent toujours et si parfaitement (...) comme si la nature avait été organisée en vue de répondre à notre pouvoir de compréhension" (26), aveu qui^{ne} nous ramène pas très loin de l'harmonie préétablie de Leibniz.) Enfin, il y a un passage chez Vleeschauwer

(26) Kant, Entdeckung, VIII, 250, cité par Rousset, op.cit., p. 107, cf. note 106.

qui montre de façon limpide, d'après nous, toute la pensée (ici en litige) de l'auteur. Nous le reproduisons, mais en prenant soin de souligner un petit mot de deux lettres:

La logique formelle peut remarquer, à la lumière de la seule analyse, que dans tout phénomène de conscience est présent, comme seul élément commun, le rapport à un moi identique. La logique transcendante doit se demander, comment nous prenons conscience de l'unité de notre conscience dans les représentations, ou comment s'est formée cette unité que l'analyse fait découvrir comme un «factum» dans toute représentation. Nous avons dit que cela se fait en prenant conscience de cette unité dans l'exercice du pouvoir de la synthèse des représentations. L'unité du "Ich denke" naît donc d'une synthèse. A cause de cela, elle est appelée unité synthétique. (27)

Ce passage débute en distinguant deux sortes de logique et deux types d'intérêt. Mais arrivons-en tout de suite, pour des fins de brièveté, au "ou" que nous avons souligné.

Le verbe transitif "réaliser" a au moins deux sens bien distincts l'un de l'autre. L'un de ces sens est synonyme des verbes "faire", "exécuter", "accomplir". On réalise quelque chose, on accomplit des réalisations. C'est le sens A. L'autre sens du verbe réaliser est synonyme de "se rendre compte", "prendre conscience", "concevoir de façon plus nette", "com-

(27) Vleeschauwer, op. cit., T. II, p. 89.

prendre" -- les petits Larousse et Robert l'admettent, bien qu'il semble plus répandu dans la langue anglaise (voir The New Merriam-Webster Pocket Dictionary, et la différence entre "to make actual: accomplish" et "to be aware of: understand"). Exemple: je réalise tout à coup que j'encourais un danger. C'est notre sens B. (Il y a d'autres sens: se réaliser; atteindre quelque chose; combler, etc... Mais tenons-nous en aux deux premiers que nous avons mentionnés.) Au sens de A, l'acte de réaliser, disons-nous, fait être la chose réalisée (ou le complément du verbe). J'ai réalisé ce projet, mon projet. Au sens de B, l'acte de réaliser fait être non pas la chose (ou le complément direct du verbe), mais la conscience de l'existence (nécessairement préalable) de la chose réalisée. J'ai réalisé que j'étais en danger. Je ne veux pas dire par cette affirmation que j'ai accompli un danger, ce qui est absurde; je veux dire que j'ai effectué la prise de conscience nette et distincte (ou peu nette et peu distincte) qu'un danger existait, et que ce danger me menaçait. Reportons-nous maintenant à notre "ou" du passage de Vleeschauwer. Relisons-le en entier. Nous voyons (de bonne volonté) que ce connecteur joint subrepticement (c'est-à-dire comme si c'était du pareil au même, ce qui n'est pas le cas) nos deux sens pourtant bien distincts du verbe "réaliser" -- dans notre extrait, le synonyme du verbe réaliser au sens de A est former. "Prendre conscience" de ce qui existe ou (s'entend: "ce qui revient au même") former ce qui existe, ce n'est pas du tout la même chose, n'en déplaise à M. de Vlee-

schauwer! (28) Le reste de l'extrait est tributaire de cette méprise -- extrait qui résume l'articulation centrale de la déduction transcendantale. L'unité du je pense ne naît pas d'une synthèse! tout comme le danger ne naît pas du fait que moi j'en prenne conscience, que moi je réalise qu'il existe -- et si c'était le cas, si ma prise de conscience créait le danger, j'aurais affaire à un danger imaginaire! C'est la conscience du fait que cette unité existe préalablement qui, elle, naît, si c'est le cas (peu importe), d'une synthèse. Nous pensons sincèrement que cette méprise, au fond très simple (un truisme!), a suffi à saboter tout le reste de la déduction transcendantale -- par le haut. C'est pourquoi nous l'avons si ardemment dénoncée, au risque d'ennuyer le lecteur. (29)

Il nous reste à justifier le fait que nous ayons laissé en suspens ce que nous avons convenu d'appeler à l'instar de Vleeschauwer, au chapitre trois de notre mémoire, la déduction von unten auf. C'est la suite de la déduction objective, qui

- (28) Cf. David Hicks, "Immanuel Kant" (Great Thinkers), in Philosophy, vol. XIII, n° 49, January 1938: "The unity and the identity of the self is realised in and through the unity and the identity of the object; awareness of self and awareness of and object are correlative and inseparable aspects of experience " p.27. Toute l'ambiguïté repose sur notre interprétation du verbe "is realized", et seule une subreption, c'est-à-dire, au sens kantien: seule une exploitation pernicieuse de l'amphibolie du verbe "réaliser" nous permet d'articuler le raisonnement central de la déduction transcendantale. Voir Michel Canivet, "La déduction transcendantale de Kant au point de vue social", in Revue philosophique de Louvain, Tome 75, février 77, quatrième série, n° 25, peut-être la version la plus intéressante qui soit de la déduction transcendantale quand, en particulier, il nous invite à comprendre la fonction du je pense comme une fonction sociale (impersonnelle) que quelqu'un peut remplir.
- (29) Cf. le trop bref article, hélas, de Jaime Castañe, "La position 'structurale' d'existence", in Proceedings of the Third International Kant Congress, ed. by Lewis White Beck, Dordrecht (Holland), D. Reidel Publishing Company, pp. 241-245, qui parle de "la simplicité rigoureuse du 'je pense' kantien, un noyau d'unité", et qui dit: "La question se pose, avant tout, de préciser quels types de dépendance réciproque et de primauté relative ont lieu entre le moi (où l'unité prend sa force et son ordre) et les catégories qui constituent les phénomènes", pp. 241-2.

va des paragraphes 21 à 26. D'abord, rappelons que nous n'avons pas tout à fait négligé cette question, puisque nous avons même suggéré au § 12 de notre mémoire un modèle modeste d'une déduction transcendantale objective. Mais nous nous devons d'ajouter une autre raison. La déduction objective von unten auf est dominée par le fait que l'entendement humain n'est pas intuitif -- ou que l'intuition humaine n'est pas intellectuelle, que l'homme est privé, d'après sa constitution cognitive, de l'intuitus originarius. Ce fait est invoqué au § 21, deuxième alinéa, au § 22, au § 23, premier alinéa, au § 24 troisième et cinquième alinéas, ainsi qu'au § 26! Or, en vertu de notre théorie prismatique négative (chapitre 2, § 7), cet aspect, ce fait tant invoqué par ce bout von unten auf de la déduction objective, est constitutionnel et contingent. Et nous avons choisi de continuer, dans ce mémoire, de ne pas attaquer Kant sur cet aspect, car il est ce qui fait que Kant est Kant. La déduction von oben an n'est pas sans impliquer quelque aspect de cet ordre, mais son nerf central, l'unité de l'aperception en tant que prisme (situation prismatique), pouvait être examiné. La déduction objective von unten auf est loin d'être dépourvue d'intérêt -- prenons par exemple cette distinction, tant importante pour le kantisme théorique, entre connaître et penser, qui est formulée au § 22; ou encore, le cas du sens interne comme procurant, de nous-même, un phénomène et non pas le moi en soi, au § 25; et l'idée, encore confuse dans l'Esthétique

transcendantale, d'un divers a priori de la sensibilité...

Mais, quant à donner en outre une raison de cette propriété qu'a notre entendement de n'arriver à l'unité de l'aperception a priori qu'au moyen des catégories, et tout juste de cette espèce et de ce nombre de catégories, c'est ce qui est tout aussi impossible que d'expliquer pourquoi nous avons précisément telles fonctions du jugement et non pas d'autres, et pourquoi le temps et l'espace sont les seules formes de toute intuition possible pour nous (29)

Si quelqu'un veut nous objecter que non seulement le fait, que notre entendement est constitué d'un intuitus derivativus et non d'un intuitus originarius, n'est pas contingent, ne fait pas seulement que dériver de notre postulat du §1, mais est une version directe de ce postulat, que pourrions-nous lui répondre encore? Dire que "l'entendement n'est pas intuitif ou que l'intuition ne pense pas", n'est-ce pas la même chose, pourrait-on nous rétorquer, que de dire "l'intuition ne donne pas l'en-soi, mais le phénomène, la représentation; l'entendement n'atteint pas l'en-soi, mais le phénomène"? L'hétérogénéité des deux sources de représentations n'est-elle pas directement impliquée par le postulat du §1? Dès qu'on parle d'une sépara-

(29) Kant, Critique de la raison pure, trad. Barni, §21, p. 162-B.

tion cognitive du sujet cognitif humain avec l'en-soi, comme le pose notre postulat du § 1, n'a-t-on pas directement, implicitement, la séparation de la sensibilité et de l'entendement? Ce fait n'est peut-être donc pas aussi contingent que le laissent croire certaines formules de Kant? Que les deux facultés soient séparées, cela découle du postulat de façon nécessaire, et ce n'est pas alors contingent. Que, par ailleurs, chez l'homme, sujet cognitif chez qui la séparation prévaut, ce soit la séparation de facultés qui s'appellent la sensibilité passive et l'entendement actif, cela est contingent. Admettons-le. Il y a toujours l'idée que le second bout de la déduction objective (von unten auf) repose sur le premier (von oben an). Peut-on réduire les deux bouts à un seul tout? Le bout du haut, que nous avons critiqué, veut établir que les catégories ont une valeur objective en s'appliquant à une intuition en général; le bout du bas veut prouver que l'intuition légitimement soumissible à la catégorie est sensible (dérivée), et non intellectuelle (originale). Le bout du haut n'implique-t-il pas implicitement celui du bas, ce dernier ne fait-il pas qu'explicitement ce qui est sous-jacent en haut? En effet, si le premier bout de la déduction objective consiste à prouver que les catégories ont une valeur objective en s'appliquant à une intuition en général -- sans préciser son espèce -- n'est-ce pas parce que le postulat du § 1 pose leur séparation et, partant, leur nécessaire complémentarité? Or nous savons qu'un sujet

cognitif chez qui l'intuition, étant incapable de penser, doit se soumettre à une catégorie (incapable d'intuitionner) pour produire une connaissance, que chez un tel sujet cognitif l'intuition est nécessairement sensible. Donc le bout du haut contient celui du bas. Si notre réfutation du bout d'en haut est correcte, elle réfute aussi celui du bas. C'est ce qui reste à voir. Nous pensons toujours que le paralogisme que nous avons décelé, au §16 de la déduction objective, est réel, et que la ruine qu'il entraîne pour le reste de la déduction objective est, elle aussi, réelle.

TROISIEME PARTIE

CONDITIONS

CHAPITRE SIXIEME

L'EQUIVOQUE

D'UNE

PSYCHOLOGIE RATIONNELLE

§ 20._ Introduction

Nous nous sommes pour ainsi dire enivrés de l'invention du kantisme. Mais déjà, dans *Suspicion*, nous avons décelé des arrière-goûts moins agréables. Sommes-nous donc prêts à dégriser, puisque nos gorges, décidément, ne peuvent plus facilement avaler? En tous les cas, le temps est venu, non pas de jeûner, mais d'examiner attentivement ce que nous avons pu ingurgiter jusqu'ici. Pour ce faire, nous accompagnerons Kant, parce que selon notre hypothèse, lui aussi, et dans la *Critique* elle-même, s'est livré à un tel examen. Il s'agit d'une hypo-

thèse parce qu'il nous manquera toujours l'aveu oral de l'auteur. Nous soutenons fermement que la psychologie rationnelle est indispensable au système kantien. Kant y progresse très nerveusement, en comparaison de tout ce qui précède, et surtout, en comparaison du chapitre souverain des antinomies. Les Paralogismes respirent l'inconfort insoutenable de ne pas pouvoir établir les fondements d'un système sans en enfreindre les principaux résultats. Barrié dit juste en posant que:

nous devons (...), comme Descartes et Kant, voir dans le sujet pensant le plus sûr point de repère; mais nous devons aussi (ajoute B.) en vertu de l'idéalisme post-kantien, pouvoir l'entendre comme le réel et non seulement comme condition de la connaissance, sans toutefois nous heurter contre les difficultés insurmontables de la dialectique. (1)

Nous nous sommes jusqu'ici grisés, selon les besoins théoriques du système, d'une formule commode concernant le moi transcendantal: c'est, disions-nous, un sujet formel et purement logique, une fonction mathématique comme dirait R.-Motru! Mais seule l'ivresse a pu nous permettre de nous en contenter: il faut bien qu'il soit réel, qu'il ait l'existence! Le prisme est bel et bien réel, sinon le spectre s'évapore complètement lui aussi. Le moi pur a beau être immatériel, cela

(1) G.E. Barrié, "Du «cogito» cartésien au moi transcendantal", in Revue Philosophique de la France et de l'Étranger, p. 225; cf. Lachize-Rey, L'idéalisme kantien, p. 118, "Il faut remarquer en effet qu'il est impossible à Kant d'abandonner toutes les caractéristiques de la conscience et que les arguments dirigés contre la psychologie rationnelle risquent de l'atteindre lui-même". Cf. André Ouellette, loc. cit., p. 37.

tient toujours, mais il est tout de même réel. Kant sait bien que l'unique texte de la psychologie rationnelle, le concept(2) "je pense", est aussi le fondement transcendantal du système qu'il a découvert. Dès l'ouverture du chapitre des Paralogismes un privilège est accordé au je pense. C'est en quelque sorte le concept des concepts, celui qui les véhicule tous, tant les concepts empiriques que les concepts non empiriques. Il n'a pas de titre particulier dans la table, puisque précisément il les accompagne tous à titre de conscience. Aussi, le moindre préjudice porté contre le je pense est une atteinte directe à la Critique en entier. Il faudrait donc faire à son égard de sérieux compromis, et cela, au risque de compromettre le système. Kant voudrait faire une exception du je pense, et ne pas le soumettre aux conditions de l'objectivité qu'il a découvertes, tout en soutenant sa réalité. Mais le faire, pour lui, c'est risquer de très mal prêcher par l'exemple; et l'exemple entraîne. "Les assertions de la psychologie pure ne contiennent pas des prédicats empiriques de l'âme, mais des prédicats qui, s'ils sont réels, doivent déterminer l'objet en lui-même, indépendamment de l'expérience et, par conséquent, par la simple raison." (3) C'est bien Kant qui a écrit le passage que nous avons souligné. Nous voyons immédiatement les difficultés en-

(2) C'est tantôt un concept, tantôt un jugement (CRP, p. 278-A), tantôt une proposition problématique (CRP, p. 280-A) ou empirique (CRP, p. 310-B)... tantôt le véhicule de tous les concepts en général (CRP, p. 278-A) ... tantôt la conscience transcendantale... tantôt l'unique texte de la psychologie rationnelle (CRP, p. 279-A). Donc, rien d'une précision exemplaire. Voir Maurice Clovel, Critique..., p. 443.

(3) Kant, CRP, p. 326-A.

courues par ces assertions, quand nous relisons l'énoncé du second postulat de la pensée empirique: "Ce qui s'accorde (zusammenhängt) avec les conditions matérielles de l'expérience (de la sensation) est réel." (4) Or, une psychologie non empirique a ici la prétention de fonder la réalité du je pense, comment avaler cela? (5)

Nous avancerons une autre hypothèse quant à l'interprétation du sens général du chapitre des Paralogismes. Il nous semble que Kant y pose les conditions métaphysiques que doit absolument satisfaire le je pense en tant que prisme pour produire un spectre (physique) à valeur universelle, et de la connaissance duquel il est permis d'attendre la valeur d'une véritable science. Il faut en d'autres termes un minimum de conditions, que le système doit satisfaire, en vue d'obtenir un spectre tel que celui établi par la doctrine transcendantale des éléments (notre § 4). Ces conditions sont par conséquent celles du système, mais en même temps celles que le système prohibe

(4) Kant, CRP, n. 200-A.

(5) Lachièze-Rey affirme qu' "un dilemme, en effet, domine toute son argumentation contre la psychologie rationnelle: ou bien l'esprit sera, pour ainsi dire, averti de son existence par une révélation strictement empirique, par une sorte de choc sur lui-même, et il sera alors inévitablement conduit à s'ignorer éternellement comme chose en soi puisqu'il ne pourra que répondre à ce choc par une construction opérée selon les lois de la constitution de l'expérience, -- ou bien il devra déterminer a priori son essence et son existence en s'appuyant, s'il le possède, sur le concept général de l'être pensant; entre les deux termes de ce dilemme, dont le second n'est d'ailleurs posé que pour être éliminé, on ne saurait trouver aucune place pour la possession originnaire de soi dans l'acte, et il faut attendre l'Opus postumum pour qu'une contribution décisive soit enfin apportée à la solution de la question." op.cit., p. 468; cf. Vleeschauwer, op. cit., T. III, p. 623 et passim, note lui aussi que l'Opus postumum voit un Kant de plus en plus prolifique et explicite à propos du je pense. Daval, op.cit., pp. 267-397.

obstinément. Il faut garantir la stabilité du prisme en soi, sa simplicité, son identité, son existence, etc... tout en se plaçant, pour le faire, en marge de la loi: telle la position équivoque de la psychologie pure. Pour réaliser ces conditions, il faut poser des modes. Le kantisme se doit d'admettre ces modes du je pense, c'est-à-dire des prédicats transcendants, ces fonctions logiques dépourvues de contenu. (6) Des modes, contrairement à des concepts objectifs, sont dépourvus de schèmes qui les raccorderaient à cette autre faculté (hétérogène) qu'est la sensibilité -- ce sont des concepts sans "clef d'usage", comme dirait l'auteur lui-même.

Retenons pour l'instant que la psychologie rationnelle n'est pas seulement une pièce de musée, ou une bête noire que le système exhibe fièrement comme une proie terrassée, une menace anéantie. Dans cette psychologie rationnelle s'insinuent clandestinement les fondements de la philosophie critique -- nous reviendrons plus bas sur la question des deux éditions que comporte, incidemment, ce premier chapitre du second livre de la Dialectique transcendantale. Mais enfin, parce que l'unité (selon nous, analytique) de l'aperception a été déclarée préalable à l'activité spontanée des catégories dans la déduction transcendantale, il faut lui donner une assise métaphysique, et c'est l'objectif indirect, selon nous, d'une psychologie non empirique.

(6) Kant, CRP, p. 283-B; p. 222-A.

§ 21._ La voie synthétique

Kant nous prévient souvent de ne pas nous laisser bernier par l'illusion transcendantale, même si elle est naturelle à la raison humaine. Ne croyez pas connaître lorsqu'en vérité vous ne faites que penser, faute d'intuition: Connaître en l'occurrence le je transcendantal, en lui appliquant les catégories dans un usage non empirique -- usage qu'il s'évertue à dire possible mais illégitime. La psychologie rationnelle n'amène aucune connaissance, aucun progrès réel par voie synthétique.

Si quelqu'un en effet me faisait en général cette question: De quelle nature est une chose qui pense?

je ne sais rien a priori que je pusse y répondre, puisque la réponse doit être synthétique. (En effet, une réponse analytique explique peut-être bien la pensée, mais ne donne aucune connaissance développée de ce sur quoi cette pensée repose, quant à sa possibilité.) D'autre part, toute solution synthétique exige l'intuition qui a été tout à fait écartée du problème si universel. (7)

Quelqu'un qui n'aurait pas suivi de près le débat pourrait facilement lui objecter qu'il se crée lui-même des problèmes. Pourquoi la chose qui pense (la res cogitans) ne comporterait-elle pas quelque matière? Mais toute matière est chez Kant un produit qui suppose un producteur comme condition de sa possibilité. Nous n'avons donc pas le choix avec le producteur je pense ou je pensant -- et non je pensé: c'est un être en soi, donc il est tout à fait immatériel (plus précisément a-matériel), non sensible (a-sensible), c'est un être intelligible et réel. Cependant, pourquoi Kant s'est-il toujours défendu d'admettre, pour l'entendement humain, la possibilité d'une intuition intellectuelle? Nous pensons encore qu'il ne s'agit pas d'une décision entêtée et irrationnelle de sa part. Il serait impossible d'épuiser la question. Son système a réussi à lever des difficultés en creusant un fossé entre deux facultés, la sensibilité et l'entendement, comme pour mieux les rendre complémentaires et indispensables, manquant l'une à l'autre. "L'entendement ne peut rien intuitionner,

(7) Kant, CRP, pp. 32I-2-A.

ni les sens rien penser. De leur union seule peut sortir la connaissance." (8) Si la pensée pouvait intuitionner, la sensibilité humaine ne servirait plus à rien; si la sensibilité humaine pouvait agir spontanément, c'est l'entendement humain qui s'en trouverait diminué. (9) Kant a partagé des pouvoirs entre des facultés de représentation. Il ne peut y avoir, donc, aucune intuition du je pense, et nous verrons au §24 comment nous saisissons sa réalité. En voulant saisir le je pense à titre d'objet intentionnel des catégories, de deux choses l'une: ou l'on ne saisit rien du tout et l'illusion de saisir quelque chose prévaut, ou tout simplement on saisit le moi déterminable, le moi naturé, pour reprendre l'expression de Lachièze-Rey.¹⁰ Mais c'est du moi déterminant que veut à tout prix s'enquérir une psychologie non empirique! Et cette entreprise tombe inévitablement dans un cercle. (11) C'est l'instrument qui cherche à se saisir en lui-même. Pour se saisir en lui-même, il doit faire fi de soi qui se saisit, et, en faisant fi de soi se saisissant, il ne peut plus du tout opérer la saisie de soi. Si au contraire il prétend se saisir, il entre nécessairement dans la manière de se saisir, parce que celle-ci (cette manière de se

(8) Kant, CRP, p. 77-B; cf. J. Bennett, Kant's Dialectic, §4 et §5 où il fait un tour d'horizon des principales philosophies avec lesquelles rompt Kant, qui mettaient une simple différence de degrés entre la sensibilité et l'entendement.

(9) Nous avouons mal comprendre la critique que fait Gérard Granel de Kant. Mais ce passage pourrait être longuement interrogé: "Il faut au contraire que la perception soit tout le temps présente, à tous les niveaux de la déduction de l'entendement, mais qu'elle soit précisément là comme une impossibilité interne, afin que sa possibilité lui vienne de l'entendement", L'équivoque ontologique de la pensée kantienne, 1970, p. 103.

(11) Kant, CRP, pp. 328-9-B.

saisir) l'implique dans sa possibilité. Il n'y a pas d'issue en dehors de cette alternative. Le prisme ne se saisit jamais qu'en tant que spectre, c'est la seule sortie que permet la voie synthétique. L'autre voie, l'analytique, produit l'illusion de se saisir, mais cette voie n'est pas, stricto sensu, cognitive, chez Kant, parce qu'indépendante de la sensibilité.¹² Les Paralogismes nous jettent en pleine figure cette impossibilité de considérer la conscience transcendante, en soi, comme une représentation, c'est-à-dire comme un élément positivement connaissable en vertu du § 1. Mais cette philosophie criticiste se met à bégayer dès qu'elle a affaire à ce qui n'est pas une représentation -- quelle philosophie, d'ailleurs, n'en fait pas autant lorsqu'elle cherche à rendre compte, avec des moyens qui lui sont forcément relatifs, d'un absolu? L'en-soi est par définition un absolu, c'est-à-dire tout (ou rien de) ce qui ne relève pas du sujet, tout ce qui n'est pas relatif au sujet. Lorsqu'il s'agit du sujet en soi, c'est encore un absolu quant à sa connaissance par le sujet. Comme le disait Alquié, nous sommes en tant qu'hommes séparés de l'absolu. (13)

Nous apprenons que le Paralogisme est un raisonnement captieux en ce qu'il procède d'un vice de forme. Nous en avons rencontré un dans la déduction transcendante -- à vrai dire deux, si nous comptons celui du § 16 et celui qui s'étend du § 16 au § 20.

(13) cf. Roger Verneaux, "Être et paraître", in Revue philosophique de la France et de l'étranger, 1948, voir pp. 74 à 85.

Comme dans ceux dénoncés par Kant, l'erreur consistait à prendre deux fois le même terme dans deux sens différents, sens que la philosophie de Kant a distingués: empirique et transcendantal.

Ils (les paralogismes de la psychologie rationnelle, S.P.) consistent à confondre le moi qui n'est que la conscience de ma pensée ou le sujet transcendantal de tous les jugements avec l'objet du sens interne. En tous, c'est un seul paralogisme qui se retrouve: on prend le sujet qui joue dans les prémisses le rôle de moyen terme, en deux sens totalement différents, une première fois, comme un être tel qu'il peut être donné dans l'intuition, à la manière d'un objet; une seconde fois, comme une simple forme de la pensée, c'est-à-dire comme l'unité simplement logique de la conscience de soi, et l'on transporte à l'être pensant, dans la conclusion, à titre de prédicats, les catégories qui ne sont que les conditions par lesquelles des objets peuvent être connus dans l'intuition. (14)

Notre critique du raisonnement que Kant a posé au seizième paragraphe de la déduction objective (15) ne portait pas sur autre chose. Si Kant vivait encore, nous pourrions l'obliger à reconnaître le bien-fondé de notre critique de la deuxième partie, faute de quoi il devrait renier son chapitre sur les Paralogismes de la psychologie rationnelle.

(14) Jean Nabert, "L'expérience interne chez Kant", in R.M.N., vol. 31, n° 2, avril-juin 1924, p. 224; cf. Kant, CRP, pp. 324-5-A; cf. Émile Boutroux, La philosophie de Kant, pp. 171-172.

(15) Cf. supra, chapitre 4, notre § 17.

La voie synthétique, donc, consiste à rechercher une intuition déterminée du je transcendantal, conformément aux résultats acquis dans l'Analytique transcendantale. La première version des paralogismes, en 1781, s'en tient à cette voie et la déclare invalide: on retombe ainsi sur un moi empirique, fluctuant, une représentation riche de diversité sensible. Rien d'un moi formel et simple. Kant n'affirme-t-il pas dans ce chapitre que la soi-disant "représentation" je pense est précisément "la plus pauvre de toutes" (16) -- et pour cause, nous savons, nous, que le je pense, ou le moi transcendantal, n'est pas une représentation (comme le pose le premier alinéa du § 16 de la déduction), sinon nous aurions une représentation qui produit toutes les autres représentations, ce à quoi, en bonne logique, nous refusons énergiquement de souscrire.

(16) Kant, CRP, p. 285-b; Gabriel Marcel affirme: "Le moi transcendantal n'est, à vrai dire, qu'un monstre, ou du moins une fiction; car lorsque je le pense, et quoique je le qualifie de pur sujet, je le traite néanmoins comme un objet, mais auquel je dénie paradoxalement tous les caractères déterminés par lesquels se définit un objet réel quelconque.", Les hommes contre l'humain, p. 68. Pourquoi n'en pas dire autant de Dieu, dont nous ne faisons qu'un objet dès que nous le pensons, c'est-à-dire, dès que nous prétendons le connaître? Pourquoi n'en pas dire autant de l'âme, de l'esprit, du monde? Tous sont des monstres, du moins des fictions, puisqu'ils ne peuvent pas être connus en soi! Nous rejoignons le nominalisme. Faut-il que ce qui n'est pas, par essence, concrètement accessible (comme représentation) soit nécessairement déclaré fictif et monstrueux? Malgré tout le respect que nous inspire le philosophe Marcel, nous ne pouvons pas ici partager complètement son indignation. La voie apophasique qui, en une certaine théologie -- dite négative --, préserve l'absolu de toute affirmation objectivante, ne sert-elle pas chez Kant à préserver le moi transcendantal d'une réduction à l'objet?...

§ 22._ La voie analytique

Plus nous apprenons à connaître la pensée de Kant, plus nous apprenons en même temps à connaître un aspect typique de sa philosophie critique. Kant veut une logique du contenu, mais en même temps il ne peut, et cela presque à contre gré, faire fi d'une logique formelle pour établir sa logique dite transcendantale. Nous ne faisons même pas allusion au fait qu'il déclare se soumettre à la loi de non contradiction, par exemple. D'abord, sa déduction métaphysique, tellement capitale, non seulement pour la déduction transcendantale (notre § 19) mais aussi pour l'ensemble et la cohésion de son système, est un emprunt direct à la logique formelle -- presque péjorative chez lui. Nous avons soutenu précédemment, en examinant sa

déduction transcendantale, qu'il aurait eu avantage à prendre comme point ultime et culminant l'unité analytique (ou pure identité) du je pense. Dans les Paralogismes, Kant ne peut plus dire "Arrière Satan", et il succombe à la tentation. (17)

D'abord, précisons qu'il ne faillit pas dans la première version du chapitre en question. La voie synthétique y règne et s'y avère impertinente; Kant y déclare problématiques les assertions de la psychologie rationnelle. Un point c'est tout! Mais comme dans tous les endroits plus chauds de la Critique (cet ouvrage qui a la réputation d'être froid), les Paralogismes contiennent une reprise: une seconde version. C'est qu'après avoir publié en 1781, il a reçu sans doute des échos de son ouvrage. Et, en général, ce sont les accusations d'un idéalisme trop accusé qui l'auraient davantage chatouillé et incité à réécrire certains chapitres. La plupart des commentateurs parlent alors du besoin de prouver la réalité de la chose extérieure -- non pas nouménale mais spatiale, nous y reviendrons au § 26. Mais Nabert a vu juste en disant que ce n'est certes pas le cas de la psychologie rationnelle et du chapitre qui lui est consacré. Cette fois, la réédition veut prouver autre chose: rien de moins que l'existence du moi transcendantal. Le moi logique doit posséder l'existence (18). Nous verrons sous peu (§ 24)

(17) Cf. Lachière-Rey, op.cit. p. 149, "Le système kantien ne peut éliminer toute conception analytique de la vérité quand il s'agit de l'existence et de la nature de l'esprit". Cf. C. Debru, Analyse et représentation, p. 1

(18) Nabert, "L'expérience interne chez Kant", in R.M.N., lire à tout prix la longue note 2, p. 218. Même page, dans le texte, "il y a lieu de se demander si la conscience du moi déterminant enveloppe déjà, sinon la détermination, du moins la position d'une existence." Nous reprendrons cette question dans deux paragraphes.

la difficulté que cela comporte, celle, entre autres, d'aller à l'encontre de la réfutation de l'idéalisme problématique -- cette dernière pose qu'une connaissance immédiate du temps est impossible, et souligne l'importance de l'espace.

Tenons-nous en surtout à la version de 1787.

La psychologie rationnelle servira de discipline, à défaut d'être prise comme doctrine. Elle niera le matérialisme, qui nie tout à fait la réalité du je pense, et le spiritualisme, qui consiste à s'illusionner, et à croire l'atteindre en soi, en le subsumant sous des catégories.

Dès le début de cette seconde version, l'auteur compare les deux méthodes, analytique et synthétique. La méthode analytique peut même fournir des propositions apodictiques concernant le je pense, mais il ne faut pas subrepticement croire qu'il s'agit de propositions qui nous le font connaître. (19) La méthode synthétique ne peut pas nous mettre en présence de l'existence du moi. Suivons donc l'autre méthode.

Si, au contraire, nous suivons le procédé analytique, où nous prenons pour fondement le «je pense», comme une proposition contenant déjà en soi une existence (20) que nous considérons comme donnée, et, par conséquent, en partant de la modalité, sinon nous décomposons cette proposition pour en connaître le contenu (...) alors les propositions de la psychologie

(19) Kant, CRP, pp. 283 à 287-B; il est même question de "jugement synthétique a priori" à propos d'objets non sensibles, pp. 288-90-B.

(20) Nous aborderons ce problème au § 24.

rationnelle ne partiront pas du concept d'un être pensant en général, mais d'une réalité" (21)

On la postule, cette réalité, on se la procure comme point de départ -- nous la paierons plus tard!

Il faut perdre ici l'habitude d'associer automatiquement, en vertu du second postulat de la pensée empirique, le réel à l'empirique. Ce n'est plus le moi du sens interne dont il est question, mais du moi déterminant. Et Kant dresse une nouvelle table (22):

- | | |
|---|-----------------------|
| 1) Je pense | |
| 2) Comme sujet | 3) Comme sujet simple |
| 4) Comme sujet identique dans chaque état de ma pensée. | |

Le 1) consiste à partir du je pense comme d'une réalité non empirique -- nous y reviendrons plus bas. Les autres numéros de la table (2,3,4) sont obtenus par décomposition ou méthode régressive. Le 2). Kant nous prévient à l'effet que "le concept de sujet est pris ici d'une manière simplement logique" (23), on ne décide donc pas s'il s'agit d'une substance, car cela impliquerait une intuition subsumée sous la catégorie de substance grâce au schème transcendantal de la permanence,

(21) Kant, CRP, p. 301-B.

(22) Ibid. p. 301-B.

(23) Ibid. p. 302-B.

et constituerait un retour direct à la méthode synthétique. On évite même de spécifier que le je pense "n'est pas" une substance. Tout doit demeurer indéterminé. Nous avons trois manières de considérer le je pense: A) en tant qu'il ne peut pas être une substance (faute d'intuition) tout en ayant la forme, à savoir ce qui ne peut que tenir le lieu de sujet dans un jugement; B) en tant qu'il est une substance; C) en tant que sujet simplement logique, mais réel! Nous avons, dans le même ordre: A) l'apparence transcendantale, irrécusable et naturelle à la raison; B) l'erreur transcendantale, qui, elle, est évitable grâce à une discipline critique; C) enfin la solution kantienne, celle qui domine nébuleusement, il va sans dire, la déduction transcendantale.

Le 3), à notre grande satisfaction, affirme la simplicité (die Einfacheit) du je pense -- toujours, il faut le souligner, de façon analytique, c'est-à-dire sans besoin de recourir à aucun acte de synthèse du donné intuitif. De l'unité de l'aperception, Kant dit que "sa simplicité est déjà impliquée dans sa possibilité" (24). La possibilité de l'Einheit implique son Einfacheit! Cette simplicité du je pense, c'est donc tout à fait originairement qu'elle est analytique.²⁵ Allez donc demander à Kant, maintenant que nous venons d'apprendre cette connivence analytique de l'Einheit et de son Einfacheit, pourquoi, dans la

(24) Kant, CRP, o. 304-B.

déduction, il s'obstine à dire que l'Einheit est originairement synthétique? Nos résultats de la seconde partie s'avèrent de plus en plus plausibles, même si on peut toujours refuser d'y obtempérer. Pourquoi "originairement synthétique"? Parce qu'on a confondu le sens transcendantal de l'Einheit (l'unité du prisme pensant en tant que prisme) et le sens empirique de l'Einheit (l'unité du prisme pensant en tant que spectre pensé, ou en tant qu'elle est représentée). Cette confusion, signée "Supposition (Voraussetzung) d'une synthèse", nous avons vu aussi ce qu'elle entraîne, comme conséquence néfaste, pour l'ensemble de la déduction transcendantale (notre § 19). Essayer de soutenir que l'unité analytique de l'aperception suppose une synthèse, c'est oublier de mentionner: "en vue de la connaître, avec ce que cela implique, intuition, schème et tout le bazar"! C'est oublier aussi de mentionner que seule sa (l'unité) représentation déterminée exige un contenu sensible et synthétisé. Mais, "originairement", le système prismatique exige un moi formel, identique à lui-même et simple. L'unité originaire ne peut pas impunément être considérée à titre d'objet pour la connaissance déterminée. C'est d'ailleurs l'erreur générale que commet la psychologie pure par la voie synthétique:

L'unité de la connaissance qui sert de fondement aux catégories est prise ici pour une intuition du sujet en tant qu'objet, et la catégorie de la substan-

ce y est appliquée. Mais elle n'est que l'unité dans la pensée et par elle seule aucun objet n'est donné, et, par conséquent, la catégorie de la substance, qui suppose toujours une intuition donnée, ne s'applique pas à cette unité, et ce sujet ne peut pas être connu. (26)

La psychologie rationnelle affirme, en général, que je ne peux saisir le moi déterminant avec des catégories d'objet. Soit. Mais n'oublions pas que ce moi déterminant n'a pas à être saisi ou connu, en soi ou en lui-même, pour qu'il puisse logiquement déterminer la connaissance en produisant les représentations. Il nous semble que cela a trompé Kant. Il suffit de l'inférer négativement et de comprendre une fois pour toutes en quoi il ne peut pas être en lui-même une représentation. Par "unité analytique", ce n'est donc pas seulement le moyen régressif (27) d'y parvenir qu'il faut entendre, mais l'idée qu'en soi le moi déterminant est une identité pure, qui ne comporte rien de ce qui est une représentation -- contenu sensible ou synthèse de ce contenu. De cette identité pure, nous ne pouvons rien affirmer positivement, c'est-à-dire en termes d'objet d'intuition, au moyen de catégories et de schèmes d'objet. Mais elle est nécessairement impliquée, quand-même, à défaut de pouvoir être connue, et non seulement pensée. N'hésitons pas à consulter le § 15 de la déduction objective. Kant y affirme trois

(26) Kant, CRP, pp. 308-9-B et suivantes.

(27) C'est-à-dire en décomposant ce qui est, en analysant les représentations pour découvrir leur condition de possibilité, ce qui peut bien les produire pour qu'elles aient le caractère de nécessité.

termes irréductibles: la diversité, la synthèse et l'unité du divers -- il précise également que l'unité en question ne peut pas logiquement être la catégorie du même nom, puisque celle-ci suppose celle-là! (Cf. notre §16) (28)

Le 4) de la table analytique n'est pas commenté par Kant. Nous nous en chargerons au prochain paragraphe, lorsque nous reviendrons à la condition de la temporalité qui pèse sur le concept de situation prismatique, tel que nous l'avions promis au § 7. Si maintenant nous réinterprétons la table analytique, nous avons:

- | | |
|---|--|
| 1) Il y a un prisme pensant et, sans lui, pas de spectre pensé. | |
| 2) Il y a un prisme comme sujet (<u>situation prismatique</u>): interdiction de le soumettre en tant qu'objet déterminé à la catégorie de substance. | 3) Il y a un sujet prismatique simple (qui n'a qu'une seule <u>constitution prismatique</u>). |
| 4) Ce prisme pensant demeure identique dans chaque réfraction qu'il opère (il ne change pas de <u>constitution prismatique</u> : le nombre de ses catégories ne varie pas, le nombre de ses facultés, lui non plus ne change pas, etc...) | |

(28) De Muralto, *op.cit.*, p. 83: "L'unité analytique (l'identité) de la conscience apparaît donc dans une synthèse. Mais la synthèse elle-même n'est qu'un acte de l'entendement, elle exige à son tour un fondement originaire, car «le concept de la liaison comporte, outre celui de la diversité, l'unité de cette même diversité»".

Terminons ce paragraphe en suggérant, à titre d'hypothèse, une explication des présumées bévues de la Critique: proposons l'embryon d'une théorie éventuelle de l'erreur transcendante, au sens critique du terme.

Le postulat basal du §1 consistait en l'affirmation d'une priorité chronologique et psychologique de la représentation sur ce qui la projette ou la produit. Le sujet cognitif humain n'a d'accès positif, et cela sans exception, qu'à un spectre réel de la réalité, et que lui-même projette. Dans cette perspective, l'erreur la plus préjudiciable et, en même temps, la plus fréquente, consiste en ce que Kant a nommé le réalisme transcendantal-- prendre le phénomène projeté pour la chose en soi. Kant s'est évertué à dénoncer cette erreur, mais elle seule. Chez lui, en effet, l'illusion est toujours conçue de façon unilatérale: le phénomène positif nous laisse l'impression qu'il est la réalité en soi. Aussi ses avertissements pour contrer cette erreur sont eux aussi unilatéraux. Mais l'erreur prévaut dans les deux sens, parce que l'illusion trompe également la raison dans les deux sens. Si l'illusion qu'a dénoncée Kant est surtout psychologique, nous sommes tentés de qualifier d'épistémologique l'illusion corrélative qui consiste à prendre l'en-soi pour du phénoménal, ou, dit autrement, du non-phénoménal pour du phénoménal. Nous qualifions cette erreur d'épistémologique parce que, croyons-nous, elle ne peut pas être commise par celui qui ne réfléchit pas sur son processus de connaissance

-- du moins, qui ne le fait pas à partir d'une théorie, d'un appareil conceptuel tel que celui avancé par Kant. Au § 16 de la déduction objective et, comme Lachièze-Rey le déplore, dans maints endroits de la Critique, Kant commet cet autre type d'erreur qu'il n'a pas souligné. (Cf. chapitre 1, § 4, note 22) L'erreur transcendantale n'est rien d'autre qu'un faux mouvement de la raison spéculative. Comme tout mouvement, il n'admet pas qu'une seule direction. La direction ascendante, qui va du phénomène donné positivement, et que l'on prend indûment pour un en-soi, a été empruntée par la plupart des philosophes que Kant a pour la première fois critiqués dans sa Dissertation de 1770, en affirmant que le temps et l'espace ne sont pas des choses en soi, mais des représentations. La direction descendante, celle qu'il emprunte lui-même en confondant, par exemple, l'identité du je pense avec la représentation de son identité, va de ce qui n'est pas, en soi, une représentation, et le soumet aux conditions de la représentation -- avec les résultats que nous savons (nos chapitres quatre et cinq). Cette erreur du second type, elle aussi, est transcendantale: on passe subrepticement de l'intelligible au sensible, du cogitable au dabile. La psychologie rationnelle commet des erreurs de direction ascendante (croire que l'on connaît le moi transcendantal comme on connaît le moi empirique), et Kant les décèle toutes sans coup férir. Mais sa déduction transcendantale en commet une de direction descendante, prenant le je pense en tant que représentation tenant lieu d'une conscience productrice de représentations.

Kant a même fourni un instrument détecteur, et nous enseigne la manière de s'en servir: la réflexion. Il y a en effet un appendice dans la Critique qui s'intitule "Amphibologie des concepts de la réflexion". "Sans réflexion, je fais de ces concepts un usage très incertain et de là naissent de prétendus principes synthétiques que la raison critique ne saurait reconnaître et qui reposent (...) sur une confusion de l'objet (...) de l'entendement pur avec le phénomène." (29) La réflexion aide à éviter le mauvais usage d'un concept en ce qu'elle permet de voir à quelle faculté de connaissance il appartient -- il en va de même de toute représentation. La question que nous nous posons est celle-ci: la réflexion vaut-elle seulement pour contrer l'erreur de direction ascendante, qui est le réalisme transcendantal? Comment le je pense, qui est un concept et, à ce titre, une représentation, peut-il être exempt d'une fausse interprétation rien qu'en apprenant qu'il est produit par la faculté des concepts, l'entendement? Si la réflexion permet de rattacher un concept (une représentation en général) à la faculté qui le produit, elle peut probablement nous éviter le réalisme transcendantal. En ramenant un phénomène à la sensibilité, grâce à la réflexion, sans doute pouvons-nous éviter de le prendre pour un en-soi. Mais qu'arrive-t-il, à l'inverse, quand, par la réflexion, je rattache le concept je pense à la faculté non intuitive qu'est l'entendement? Certes, j'évite l'erreur de

(29) Kant, CRP, n. 237-A.

la psychologie rationnelle, qui consiste à croire le connaître en le pensant comme pur concept, mais suis-je immunisé contre l'erreur qui consiste à penser que le moi transcendantal, désigné par le je pense, est lui aussi une représentation? Cf. notre Appendice C, p. de ce mémoire.

CHAPITRE SIXIEME: NOTE .

Paragraphe 21

- 12- Voici un long extrait où Kant mobilise sa terminologie propre à désigner l'en-soi pour parler du moi transcendantal: "Par ce moi, par cet «il» ou par cette chose (das Ding), qui pense, on ne se représente rien de plus qu'un sujet transcendantal des pensées = X, et ce n'est que par les pensées qui sont ses prédicats que nous connaissons ce sujet, dont nous ne pouvons jamais avoir, séparément, le moindre concept; nous tournons ici dans un cercle perpétuel, puisque nous sommes toujours obligés de nous servir d'abord de la représentation du moi pour porter sur lui quelque jugement; et c'est là un inconvénient qui est inséparable, puisque la conscience, en soi, est moins une représentation qui distingue un objet (...) particulier, qu'une forme de la représentation en général", CRP, p. 281-A. Si Kant avait pu être aussi nuancé, lors de la déduction transcendantale, et distinguer comme il l'a fait ici la conscience en soi, comme n'étant pas une représentation, et la conscience transcendantale pour nous, comme étant une représentation! Remarquons toutefois que "forme de la représentation en général" n'arrive pas à la cheville de "prisme produisant toute représentation spectrale, y compris de soi", mais constitue tout de même un progrès, que l'Opus postumum, semble-t-il, renchérit.

- 10- L'auteur emprunte lui-même à Spinoza sa terminologie.

Paragraphe 22

- 25- "Je suis simple ne signifie donc rien de plus, sinon que cette représentation: moi, ne contient en elle aucune diversité et qu'elle est une unité absolue (bien que simplement logique)" tiré de Kant, CRP, et cité par Lachièze-Rey, op.cit., p. 43; cf. Ibid., p. 129, note 1, consacrée à ce problème de la simplicité du je pense: Lachièze-Rey, toutefois, croit qu'il s'agit du moi du sens interne en tant que non divisible comme l'est l'espace.

Voici un extrait qui résume ce sixième chapitre de notre mémoire. Nous l'empruntons au premier chapitre de la Methodenlehre, troisième section: "Concevoir l'âme comme simple, cela nous est parfaitement permis, afin de donner, d'après cette idée, pour principe à notre appréciation de ses phénomènes internes une unité intégrale et nécessaire de toutes les facultés humaines, bien qu'on ne puisse pas l'apercevoir in concreto. Mais admettre l'âme comme une substance simple (ce qui est un concept transcendant), ce serait là une proposition non seulement indémontrable (comme le sont la plupart des hypothèses physiques), mais tout à fait arbitraire et aveugle, parce que le simple ne peut se présenter dans aucune expérience et que, si l'on entend ici par substance l'objet permanent de l'intuition sensible, la possibilité d'un phénomène simple ne peut absolument pas être aperçue."

p. 525-A.

CHAPITRE SEPTIEME

LE STATUT UNIVERSEL

ET

L'EXISTENCE DE LA CONSCIENCE

§ 23._ Le pseudo-problème du temps et la conscience "en général"

Dans ce chapitre, pour la première fois, notre intention d'interroger Kant visera à l'embarrasser, plutôt qu'à le suivre sans soulever des questions d'allégeance et de profit d'adhérer ou pas à ses thèses. Au lieu de suivre sa doctrine par obédience, nous cesserons de lui obéir afin de la mettre à l'épreuve. Face à un tel géant, nous nous sentons spontanément indignes de pareilles prétentions, mais quel tort pourrions-nous lui faire, puisque s'il était vivant, nous savons qu'il saurait probablement nous répondre? Allons-y donc tout de suite du "statut universel" de la conscience -- transcendantale, bien entendu --, et au prochain paragraphe, nous affronterons le problème

épineux de son existence.

Le moi transcendantal produit toutes les représentations, parce que dans la réalité absolue, indépendante de son intervention, il n'y a pas de représentations: intuitives, temporelles, catégoriales, empiriques et non empiriques, idéales, toutes, sans exception possible. Kant examine les conditions de possibilité d'assertions empiriques a priori, telles qu'on en retrouve en tant que principes des sciences de la nature. Autrement dit, toutes ces représentations peuvent se lier entre elles et permettre au sujet qui les transcende d'atteindre par leur biais des connaissances nécessaires. Chez Kant, la nécessité provient du pôle subjectif du procès cognitif, et ce, moyennant l'idée théorique et originale d'un pôle objectif dont le statut est phénoménal, et non plus nouménal. La nécessité est relative au sujet, et elle se compare étonnamment bien à des réfractions que ce dernier opère -- indépendamment de son vouloir -- en tant qu'il en est capable, c'est-à-dire en tant qu'il est conçu, c'est-à-dire posé (tacitement, chez Kant) comme étant un prisme. Ce système permet donc au sujet qui se conçoit comme tel de poser des a priori, à savoir chacune des réfractions qu'il effectue. La nécessité ne provient pas des phénomènes eux-mêmes, mais des réfractions constantes que produit le prisme. Si tout varie dans les phénomènes, les réfractions, elles, demeurent toujours les mêmes. Or, plusieurs questions se posent: est-ce que les réfractions sont changeantes, inconstantes, et qui peut nous garantir le contraire? Si l'instrument (le medium prismatique)

qui les produit change, même la nécessité rapatriée du côté subjectif est sujette à caution. Il faut donc poser des conditions de stabilité de cet instrument de réfraction qu'est le sujet prismatique, et qui se procure la nécessité de certaines de ses représentations. Cette fois, il ne suffit plus de s'assurer que rien ne varie grâce au concept de situation prismatique. Le sujet cognitif a beau en effet être (et non seulement avoir) une constitution prismatique, encore faut-il que cette dernière demeure la même. Le sujet ne peut pas, certes, en vertu de sa situation prismatique, cesser à volonté de réfracter la chose en soi et en produire un spectre phénoménal; mais qui, encore une fois, nous assure que les réfractions (les a priori) qu'il effectue ne varient pas, ne deviennent pas continuellement autres, entraînant des changements de constitution du spectre, et anéantissant tout espoir d'une science nécessaire des représentations? 1) Si la situation prismatique du je pense n'est pas absolument immuable, qu'elle est tantôt en vigueur, tantôt pas, comment pourrions-nous affirmer de ce sujet qu'il connaît toujours, a priori, par exemple, suivant le temps et l'espace? Cela pourra s'avérer vrai une fois, faux l'autre fois. 2) Si le sujet prismatique n'est pas simple, mais complexe ou composé, et comprend des parties qui ne sont pas prismatiques, ou plusieurs constitutions prismatiques concurrentes, de nouveau la science (entendue comme nécessaire) est compromise, la connaissance en tant que science est rendue douteuse. 3) Si le sujet prismatique varie en lui-même, change de structures

constitutionnelles d'un moment à l'autre, alors une représentation, pour lui, sera a priori en t et pourra ne plus l'être en t'.

Il est temps de crier "Hôlà!" devant autant de sophismes. N'y a-t-il pas une objection que le système pourrait invoquer pour sa défense, objection si solide que nous serions forcés de nous incliner? Remarquons en effet que si la constitution prismatique cesse d'être une structure immuable, simple et identique en tout temps, cela implique toujours le temps -- et la succession du temps n'est possible qu'en égard d'un permanent (cf. la première analogie de l'expérience). Aucun changement ne peut se produire sans le temps, aucune succession sans un permanent spatial (cf. notre § 26), Kant l'affirme. Dans 1), dans 2) et dans 3), le temps est toujours impliqué par la possibilité d'un changement -- voire, pour la possibilité d'un changement, en l'occurrence, du prisme. Le 2) n'est pas à craindre, car s'il y avait de multiples constitutions qui concourent à la connaissance, le sujet pourrait éventuellement (comme Kant l'a fait en ce qui en regarde une) toutes les recenser, de façon exhaustive, et se créer autant de sciences qu'il y a en lui de constitutions prismatiques concurrentes. Si le sujet n'est pas entièrement un prisme, alors les difficultés, sans doute, sont accrues, mais nous envisageons ici une possibilité que Kant n'a pas suggérée. (Nous avouons qu'elle nous embêterait beaucoup.) Le 3), d'après nous, contient implicitement le 1)

et le 2), parce qu'il pose de front la question du temps. Concentrons-nous donc sur lui.

Avons-nous le droit de soumettre le prisme lui-même à la condition de la temporalité, puisque le temps, d'après les résultats de l'Esthétique transcendantale, est une forme a priori de réfraction, et qu'il est donc engendré par le prisme lui-même? C'est une question redoutable. Le sujet transcendantal, autrement dit, est le fondement du temps. Sommes-nous donc autorisés, par conséquent, à le soumettre en tant que fondement à sa propre production? Nous pensons que non. Le prisme, qu'il ait telle ou telle structure constitutionnelle, et que l'une de ces structures soit la temporalité, ne peut pas changer de structure constitutionnelle, du moins en vertu du temps. La constitution prismatique, nous l'avons dit, est contingente. Kant en a proposé une et l'a déclarée inattaquable: 12 catégories, deux sources hétérogènes de représentations, 3 facultés de représentation, 2 formes pures de la sensibilité, 3 idées transcendantales, etc... Mais nous n'avons pas le droit de supposer que cette structure constitutionnelle est elle-même dans le temps, et par conséquent, de limiter à un seul moment du temps ($= t'$) la légitimité de la législation qu'elle impose aux représentations. Kant n'écrit-il pas, sans songer nécessairement à notre problématique actuelle:

De même, le sujet dans lequel la représentation du temps a originairement son fondement, ne peut pas

déterminer par là sa propre existence dans le temps, et, si cette dernière chose n'est pas possible, la première, c'est-à-dire la détermination de soi-même (comme être pensant en général), ne peut pas non plus avoir lieu au moyen de catégories." (1)

(Nous voyons par cet extrait pourquoi le moi pensant, échappant au temps, ne peut pas être assujetti aux catégories objectives. Nous l'avons vu au chapitre précédent.) Si nous admettons le principe que: "seul ce qui est soumis au temps (dans le temps) peut être soumis également au changement", alors le fondateur a-temporel du temps, en l'occurrence le je pense en tant que constitution prismatique (assortie d'une situation prismatique), ne peut pas changer -- en tous les cas, changer en vertu du temps -- et sa stabilité est assurée. Kant est sauf, et il s'en tire indemne cette fois-ci. Nous répondons ainsi au §7, et nous réalisons que nous avons indûment restreint à un seul temps t le concept de situation prismatique: être un prisme, disions-nous, c'est ne pas pouvoir, en un même temps t , être et ne pas être un prisme. Nous sommes forcés de reculer devant l'invention kantienne: être un prisme qui produit le temps, au sens métaphysique, exclut la possibilité de ne pas l'être, et ce, indépendamment du temps. ²

Si le système de Kant oppose une solide carapace à toute tentative de soumettre au changement (voire à la changeabilité) son fondement, voyons s'il est aussi bien blindé pour se parer

(1) Kant, CRP, pp. 309-310-B; la raison est hypostatique, et elle imite à la fois Dieu et l'entendement, à cet égard voir Nathan Rotenstreich, "Kant's Dialectic", in The Review of Metaphysics, pour le 150^e anniversaire de la mort de Kant, vol. VII, no 3, march 1954, Issue No 27.

contre une question beaucoup plus candide, mais non moins redoutable.

Cette question est la suivante: Comment la conscience individuelle (empirique) de Jean, de Louise et de tout individu particulier, peut-elle produire des représentations universellement nécessaires? Il faut bien expliquer comment l'individu "participe" à la conscience transcendante "en général"! Or, cela, Kant ne peut pas le faire. Remarquons tout de suite que ce problème ne l'effleure guère, parce qu'il prend pour point de départ la conscience transcendante en général, et non telle ou telle conscience individuelle. (3) Remonter de la conscience individuelle à la conscience transcendante est un chemin qui mène directement à l'associationnisme, son point ultime. Partir d'une conscience transcendante dont la conscience empirique (de Jean, de Louise et de quiconque) est le produit, camoufle le problème de la participation. Le rationalisme et le dogmatisme de Kant s'expriment par ce point de départ. La vraie question: qui nous assure que nous participons à la conscience en général (Bewußtsein überhaupt), notion contre laquelle fulmine Léon Chestov avec une admirable véhémence, lui qui se place en dehors de toute école pour aborder la question de la conscience? Si nous pouvons distinguer, en chacun de nous, le moi déterminant et le moi déterminé, qui nous

(3) "Dans cette analyse, il a été fait abstraction de tout contenu particulier, qui distinguerait un état de conscience d'un autre: il n'a été retenu que ce qui définit la conscience en général, dans sa nécessité et son universalité", B. Rousset, op. cit., p. 363, voir aussi pp. 371-3. La conscience en général désigne-t-elle la communauté humaine? Le lecteur pourra consulter Lucien Goldmann, Initiation à la philosophie de Kant, ainsi que La communauté humaine et l'univers de Kant, du même auteur -- nous n'avons pas lu ce dernier livre.

garantit, nous prouve que nous avons tous un même moi déterminant, à constitution prismatique identique? Qui me dit que mon ego transcendantal est le même que celui de mon voisin? Nous sommes une multitude, selon Kant, à réclamer le moi transcendantal comme notre propriété, comment pouvons-nous savoir si nous y participons tous comme à une entité commune? Ici on pourra répondre que notre langage commun assure le pont de la communauté des esprits. (4) On pourra rétorquer que le fait de se comprendre les uns les autres, grâce à un symbolisme quelconque, atteste de notre caractère commun qu'est la conscience en général. Mais qui nous dit que nous nous comprenons, etc? Le problème provient peut-être du fait que, tout comme chaque sujet ne peut se saisir lui-même (par une saisie cognitive) tel qu'il est en soi, mais seulement comme représenté à soi, de même chaque sujet saisit autrui en tant que phénomène ou en tant que représentation d'autrui. (Mais le mot "chaque", dans la phrase précédente, ne dénote-t-il pas que nous nous plaçons nous-mêmes au niveau des sujets "en général"!)

Radulescu-Motru a écrit un article excellent qui constitue à notre avis la plus sérieuse attaque qui soit du système kantien, tel qu'édifié autour de la notion centrale d'unité transcendantale de l'aperception. (Cf. "La conscience trans-

(4) On sera alors tenté de porter le langage (en général) aux nues, comme unique réalité qui puisse être garante de la supra-individualité, etc...

cendantale; critique de la philosophie kantienne", R.M.M. 1913.) D'après lui, Kant a voulu réaliser une synthèse de l'associationnisme et du rationalisme qui l'ont précédé. ⁵ Mais une fois que la synthèse a été réalisée, cela n'a pu empêcher deux radicalisations: le psychologisme et le panlogisme qui lui ont succédé. Pourquoi? Parce que, pense-t-il, la notion-clef d'unité de l'aperception procède d'une ambiguïté très profonde. A la fois conçue comme spontanéité organique, elle invite au psychologisme, à la fois conçue comme identité numérique ou mathématique, elle prête au logicisme. En tant qu'unité organique réelle, elle peut être considérée comme appartenant à la pensée d'un individu, soit Jean, soit Louise, mais en tant qu'unité abstraite, celle que nous avons mise au sommet (notre §15) de la déduction transcendantale en tant qu'unité analytique, elle est celle d'une conscience en général. Mais jamais la conjonction des deux n'est véritablement élucidée par sa philosophie, et:

Lorsqu'elle a à expliquer la coopération de l'apriorisme à l'organisation des impressions venues des sens, alors la philosophie kantienne recourt à la parenté qu'il y a entre l'unité de l'aperception et les autres genres d'unités que préparent les fonctions purement psychologiques, la fonction de l'imagination en premier lieu, -- et dans ce cas l'aperception se trouve inhérente à la conscience réelle individuelle; mais lorsqu'elle a à expliquer

la nature objective de l'apriorisme, c'est-à-dire le fait que les règles déduites de l'unité de l'aperception sont les seules règles possibles de l'expérience humaine, alors la philosophie de Kant recourt à l'identité numérique abstraite" (6)

Mais ce recours, répétons-le, n'est jamais justifié par Kant.

La véritable synthèse définitive poursuivie par Kant, aurait dû embrasser dans toute sa totalité le problème de la connaissance, c'est-à-dire qu'elle aurait dû nous expliquer comment sont possibles les vérités nécessaires et universelles dans une conscience humaine individuelle? (7)

Kant ne pose jamais ces questions par rapport à une conscience transcendante"en particulier". "Il se demande seulement: Comment sont possibles les vérités nécessaires et universelles dans une conscience en général, laissant entendre que le passage de la conscience en général à une conscience individuelle le résulte de soi!" (8)

La difficulté que pose l'auteur à Kant ne concerne pas

(6) R.-Motru, "La conscience transcendante; critique de la philosophie kantienne", R.M.M., vol. 21, n°6, nov. 1913, p. 762 et p. 763.

(7) Loc.cit., p. 766.

(8) Loc.cit., p. 766 "Si l'on pense que le passage d'une conscience en général à la conscience individuelle n'a pas besoin d'explication, alors, certes, la réponse est donnée; mais dans ce cas, quelle est la supériorité de Kant par rapport au dogmatisme religieux?"

le passage d'une conscience transcendantale à une conscience empirique. Ce n'est pas exactement de ce passage dont il est question ici, celui-ci étant un rapport producteur-produit. R.-Motru reproche au discours kantien de se placer d'emblée, lorsqu'il traite de la conscience non empirique, à un niveau général, sans vraiment nous apprendre comment les individus particuliers s'inscrivent dans ce contexte général. Le concept de conscience en général escamote des difficultés sans les résoudre. Que faut-il entendre, d'après ce commentateur roumain, par la notion de "conscience en général"? "Kant, dit-il, ne s'exprime jamais clairement sur cette question. Mais, à en juger par les définitions qu'il donne de l'aperception, il est probable qu'il a eu surtout en vue la conscience du génie définie comme le type parfait de la conscience humaine normale." (9) (Ce qui ouvre tout grand le champ de la marginalité possible, des aberrations que la nature peut engendrer chez certains individus d'une espèce, en l'occurrence humaine, et enfin du problème concernant l'impossible équation de l'a priori et des idées innées, qui laisse entendre que l'a priori relève plus d'une ontogénèse que d'une phylogénèse, etc...).¹⁰ Ainsi il s'est posté d'emblée au-delà de l'introspection psychologique, qui risque toujours de déboucher sur des observations difficilement généralisables, et en deçà du pan-anthropomorphisme selon lequel

(9) R.-Motru, loc. cit., p. 766; cf. W. Wallace, Kant, p. 155: "He made human knowledge anthropocentric, with normal humanity at the centre."

toute incarnation individuelle exprime une substance pensante préalablement hypostasiée. (11) En définitive, plusieurs questions risquent de demeurer sans réponse. Nous avons seulement essayé de montrer que si il y a moyen de se retrancher dans l'intemporel pour échapper à certaines questions (et les déclarer impertinentes), il n'est peut-être pas aussi loisible de se prévaloir d'une position mitoyenne, comme celle d'une conscience (transcendantale) en général, lorsqu'il s'agit d'expliquer l'entente (interindividuelle) des individus qui sont prisonniers de leur prisme cognitif -- et non seulement de leur prisme pensant, ce qui n'englobe pas la sensibilité --, et incapables de les comparer entre eux. Peut-être leur reste-t-il le langage et ses signes... Mais nos interrogations bouillonnent devant la présupposition que chaque individu, Pierrette, Jeanne et Jacqueline, est constitué du même prisme cognitif; nous sommes alors tentés de croire que Kant n'a pas dépassé Leibniz qui, lui, admettait le principe d'harmonie préétablie.

(11) Lachîze-Rey à cet égard écrit: "Le kantisme, contrairement aux interprétations les plus fréquentes de ses commentateurs et de ses disciples, n'est pas une doctrine panthéistique; la loi éternelle de réalisation est chez lui intérieure à la conscience; elle lui appartient tout aussi bien que la manifestation particulière dans laquelle elle se traduit en la dépassant; elle n'est pas à proprement parler participable par d'autres sujets, elle leur est seulement transférable, ce qui contre que chaque moi forme un système fermé et complet; et, s'il en est ainsi, nous pouvons bien dire que le kantisme nous permet réellement de saisir notre éternité" op.cit., p. 477.

§ 24. — L'existence du moi transcendantal

Ce paragraphe augure à vrai dire la problématique du prochain chapitre. Il n'en demeure pas moins que, côté difficultés imposées à Kant, il ne laisse pas sa place à celui qui précède. Si Kant n'a pas été dérangé, apparemment, par les questions qui nous ont inquiétés au § 23, si nous l'avons seulement acculé à reconnaître un principe d'harmonie préétablie à la base de son système, cette fois-ci nous n'aurons qu'à le regarder se démener à son tour comme un diable dans l'eau bénite! Nous avons contracté une dette au moment d'établir une table analytique qui partait de l'existence donnée d'une conscience transcendante (§ 22). Il faut maintenant rembourser, remettre ce qui est dû, rendre des comptes -- rien de mieux

pour dégriser rapidement! En effet, il nous faut maintenant, suivant notre habitude de suivre l'auteur dans sa démarche, élucider la question de l'existence de laquelle nous sommes partis. (12) "Que le moi soit donné à lui-même comme une chose en soi, comme une réalité absolue directement atteinte dans son activité, nous avons vu que le kantisme était, dans une certaine mesure, obligé de l'admettre." (13) C'est exactement ce que nous avons admis lors du titre 1) de la table analytique au § 22, p. . Avant 1787, nous pouvons (remontant à 1783) remarquer un fléchissement dans le traitement si orthodoxe et sans concession de 1781, alors que Kant rédigeait le chapitre des Paralogismes sans aborder encore notre problème. Un passage du § 46 des Prolégomènes a fait couler beaucoup d'encre parmi les nombreux exégètes de Kant. "Or, il semble que dans la conscience que nous avons de nous-mêmes (dans le sujet pensant), nous tenions cet élément et certes, dans une intuition immédiate.(...) Car le moi n'est pas du tout un concept (...) c'est seulement comme dans tous les autres cas, la relation des phénomènes internes à leur sujet inconnu." (14)

Nous référerons maintenant à une note infrapaginale que Kant a cru important d'ajouter à sa version de 1787. (Il y a des chances qu'elle exprime la pensée mûre de l'auteur. Elle a donc

(13) Lacnèze-Rey, op.cit., p. 377.

(12) De Muralto, op.cit., pp. 174-5.

(14) Kant, Prolégomènes à toute métaphysique future, trad. Gibelin, Vrin, pp. II4-5, une note de Kant ajoute une précision à ce passage: "Or, ce n'est rien de plus que le sentiment d'une existence sans le moindre concept, une représentation seulement de ce à quoi se rapporte toute pensée"; Kant se montre beaucoup plus conciliant qu'en 1781. Admettre de sa part un Gefühl comme indicateur immédiat de l'existence, c'est encourir néanmoins certains griefs quant à sa congruence. Cf. De Muralto, op.cit., p. 179; Jacques Havet, op.cit., p. 147 et E. Weil Problèmes kantiens, 1963, p. 39.

probablement figuré comme la dernière position de Kant sur la question en ce qui regarde la Critique de la raison pure.) (Au moins quatre de ces notes infrapaginales mériteraient d'être un jour examinées, car la pensée de l'auteur s'y livre en entier. D'abord, p. 111-B, celle du § 16 de la déduction transcendantale, inutile de réaffirmer son importance. Puis celle de la page 136-B, consacrée au je pense, qui commence ainsi: "Le "je pense" exprime l'acte qui détermine mon existence. L'existence est donc déjà donnée par là". Mais il ne s'agit pas de celle que nous comptons scruter ici. A la page 164, une note de nouveau figure en bas de texte, et nous renvoyons le lecteur au long examen que Serrus en fait dans sa préface, pp. XVI et suivantes. Celle que nous étudierons débute en bas de la page 310-B. Nous la reproduirons pour le bénéfice de ceux qui ne l'ont pas à leur disposition immédiate):

Le "je pense" est, on l'a déjà dit, une proposition empirique et renferme la proposition "j'existe". Mais je ne veux pas dire: Tout ce qui pense existe, car alors la propriété de la pensée ferait de tous les êtres qui la possèdent des êtres nécessaires. Aussi mon existence ne peut-elle pas non plus être considérée, ainsi que l'a cru DESCARTES, comme déduite de cette proposition: "je pense" (puisque, autrement, cette majeure: Tout ce qui pense existe, devrait précéder), mais elle lui est identique. Elle exprime une intuition empirique indéterminée, c'est-à-dire une

perception (par suite, elle démontre que la sensation qui appartient à la sensibilité sert de fondement à cette proposition d'existence), mais elle précède l'expérience qui doit déterminer l'objet (...) de la perception au moyen de la catégorie, par rapport au temps. L'existence n'est pas encore ici une catégorie, puisque la catégorie ne se rapporte pas à un objet donné d'une manière indéterminée, mais à un objet dont on a un concept et dont on veut savoir s'il existe ou non en dehors de ce concept. Une perception indéterminée ne signifie ici que quelque chose de réel est donné, mais seulement par la pensée en général et non, par conséquent, comme phénomène ni comme chose en soi (noumène), mais comme quelque chose qui existe en fait et qui est désigné comme tel dans la proposition "je pense". En effet, il est à remarquer que, bien que j'aie appelé la proposition "je pense" une proposition empirique, je ne veux pas dire par là que le moi, dans cette proposition, soit une représentation empirique, c'est bien plutôt une représentation purement intellectuelle (rein intellectuel), puisqu'elle appartient à la pensée en général. (...)

(C'est pour accommoder le lecteur et lui éviter d'avoir à consulter un texte en tournant les pages que nous avons décidé d'insérer ce long extrait dans notre développement, et non de le mettre en appendice.)

Kant connaît mal Descartes, et Alquié ne se gêne pas de le dire, lui qui vénère, autant l'un que l'autre, les deux philosophes. Lachière-Rey lui aussi prend le parti de Descartes: le "je suis" n'est pas la conclusion d'un syllogisme tacite, mais

il accompagne immédiatement le Cogito, le Cogito est un "contact direct avec l'être" (15), avec le sum. "Le je pense est un je suis sans réflexion préalable, sans retour sur soi au moyen du cadre spatio-temporel ou des catégories qui immobiliseraient le sujet en objet" (16); il est donc un je suis envers le second postulat de la pensée empirique, avant son entrée en force! Bien sûr, c'est une pure romance par rapport à ce qu'établit l'Analytique transcendentale! Qu'on songe en particulier au § 16 de la déduction objective, où l'hypothèse de retirer la synthèse nous mène à l'écoulement du moi déterminé, hypothèse qui est une preuve par l'absurde invoquée en faveur de la thèse adoptée: la supposition d'une synthèse catégoriale comme fondement de l'unité analytique de la conscience... Ici une existence est obtenue en trompant la vigilance de deux facultés qui se seraient comme assoupies. (Le lecteur pourra ici consulter, s'il n'est pas trop assoupi lui-même, une longue note où nous avons reproduit certains extraits appartenant à Lachièze-Rey et Nabert.) ¹⁷

Poursuivons l'examen de cette note où Kant avance et recule sans cesse, perd son latin, tant il s'y trouve embarrassé.

La proposition "empirique" (cf. infra) je pense exprime "une intuition empirique indéterminée". Ce type d'intuition rompt radicalement avec les résultats du chapitre consacré aux principes de la pensée empirique. (Le reste de la phrase a été

(15) Lachièze-Rey, op.cit., no. 7-8; cf. Soubroux, op.cit., pp. 178-9.

(16) Lachièze-Rey, op.cit., n. 206.

abondamment commenté par Lachière-Rey et Mabert.) A titre d'intuition empirique indéterminée, le sujet qui en est conscient, en tant que "perception" (18) de lui-même, se trouve averti de son existence grâce à une sensation (Empfindung), mais cette perception "précède, dit la note que nous avons reproduite, l'expérience qui doit déterminer l'objet". Kant, il nous semble, perd ses moyens. Il faut croire, pour le comprendre, que "expérience", ici, renvoie à tout autre chose que l'affection sensible, c'est-à-dire sans doute à la détermination catégoriale, la mise en forme d'objet au moyen de la synthèse.

Kant continue de déboires en déboires. Il est obligé de distinguer cette existence indéterminée de la catégorie d'existence, inscrite sous le titre de la modalité dans la table. Tout cela indique que les lois du système s'avèrent désuètes lorsqu'il s'agit de s'en servir pour poser les fondements du système. Et c'est au fond normal.

Il revient ensuite sur la notion de "perception indéterminée" -- au lieu d' "intuition empirique indéterminée". Cette perception, d'une espèce singulière dans le genre, signifie que quelque chose est donné. Seuls les sens peuvent donner du réel -- sans le créer, néanmoins. Mais ici, Kant pourrait être soupçonné d'admettre la possibilité de l'intuition non sensible, qu'il

(18) Cf. Lachière-Rey, op.cit., p. 320, note I qui s'étire jusqu'à la page 322: trois sens du terme "perception" chez Kant.

s'est pourtant toujours défendu d'accepter. La pensée en général fournit ici quelque chose de réel -- il n'est que de se souvenir du second postulat de la pensée empirique.

Et ça continue. Ce réel qui est donné, et Kant nous invite lui-même à développer cette question au prochain paragraphe (§ 25), ce n'est ni un phénomène, ni une chose en soi, "mais quelque chose qui existe en fait et qui est désigné comme tel dans la proposition "je pense" ". Nous comprenons que l'existence indéterminée du je pense ne soit pas celle d'une représentation (le spectre) ou d'un absolu (l'en-soi dont on ne peut rien affirmer), et ce, en vertu du modèle d'interprétation que nous avons posé au § 4, tableau A. Le prisme n'est pas l'en-soi, ni, surtout, le spectre. Kant ici l'affirme, à notre plus grande satisfaction, tout en se plaçant en dehors de sa propre théorie, qui elle concerne les objets, dont il n'est que deux classes: les sensibles et les intelligibles. Ici, nous avons affaire à une existence, celle du sujet transcendantal -- nous avons tous reconnu celle du prisme cognitif.

Enfin, Kant répète, contre toute vraisemblance, la thèse du tout début de la note. La proposition je pense est bel et bien empirique, mais dorénavant "empirique" ne voudra plus dire ce qu'il voulait dire jusqu'ici -- "je ne veux pas dire par là que le moi, dans cette proposition, soit une représentation empirique, c'est bien plutôt une représentation purement intellectuelle". A moins de nous leurrer complètement, il nous

semble que dans cette note, Kant progresse en boitant, et va de mal en pis. (19)

Il y a une raison à cette déconfiture humiliante. Comment l'existence du fondement d'une loi pourrait-elle être soumise à la loi qu'elle fonde? Il faut que le fondement se pose comme étant "hors la loi" qu'il fonde lui-même, du moment qu'il n'est pas contradictoire. Kant a besoin du je pense -- nous devrions dire, pour englober la sensibilité: je connais. Sans je pense, ou sans moi transcendantal, toutes les représentations qu'il produit, en "ralentissant" l'en-soi, ne pourraient pas exister. Le Cogito (ou le je pense, ou le moi formel, etc...) ne peut pas être lui-même assujéti aux lois qui régissent les représentations, parce que c'est le je pense qui produit les représentations (et non les choses en soi) et leurs lois empirico-a priori.

Nous voyons que tout plaide en faveur de notre schéma tripartite: en-soi, moi transcendantal, représentation.²⁰ Nous avons remis la dette que nous avons contractée au § 22 en considérant l'existence du je pense comme déjà acquise (pour ensuite l'analyser, la décomposer comme sujet, simple et identique). Il nous a coûté d'enfreindre plusieurs résultats.

(19) De Murlalt, op.cit., p. 176; faut-il distinguer, comme semble le faire Robert Scoon, la conscience pure (ou conscience a priori, c'est-à-dire la conscience non empirique) et le moi transcendantal, et affirmer: d'une part, "the statement that formal a priori consciousness lacks reality appears to be in direct conflict both with the assertion of the reality of space and with the contention that a priori cognitions have objective reality", d'autre part, "The ultimate subject of all conscious activity thus lies outside reality, if reality is limited to what can be objective to a consciousness. Such a position would seem to imply a thoroughgoing suspicion of subjectivity as such"? "Kant's Concept of Reality", in The Heritage of Kant.

CHAPITRE SEPTIEME: NOTES

Paragraphe 23

- 2- Cf. Lachièze-Rey, L'idéalisme kantien, p. 38 "de même que la conscience transcendante, qui fait l'unité du temps, ne saurait être dans le temps, de même l'entendement, qui organise l'expérience selon ses règles, ne saurait être, à son tour, considéré comme soumis à des règles que lui imposerait un entendement supérieur; dans les deux cas, si nous admettions la thèse contraire, nous serions nécessairement engagés dans une régression à l'infini."; p. 85 note 1, qui se poursuit à la page 86, "le temps qui est seulement en moi ne peut me servir de condition que dans la mesure où je sépare de lui mon moi pur"; pp. 118-9, "Le rôle qui, dans la philosophie kantienne, est attribué à la conscience transcendante paraît peu compatible, sinon avec les conclusions qui lui refusent la permanence mais laisseraient à la rigueur subsister la possibilité de son intemporalité, du moins avec les arguments qui la présentent comme entraînée dans une succession."; p. 122, autres passages trop longs pour que nous les reproduisions ici; pp. 369-70 "à travers les variations dans le mode d'exposition et dans le degré de précision de la pensée, une affirmation demeure constante parce que tout l'édifice de l'idéalisme transcendantal en dépend: le je de l'aperception ne peut être subordonné au temps." ; p. 371 "Mais le sujet de la connaissance n'est pas dans le temps; c'est le temps qui est en lui."; p. 374 "nous disons: la nature du sujet comme sujet pensant, en tant précisément qu'il est tel et qu'il pense, requiert nécessairement son intemporalité"; p. 379 "on ne saurait parler en réalité de l'apparition du sujet dans l'Univers à un moment du temps et comme si le temps avec tous les objets qui le remplissent ou tous les événements qui s'y succèdent était une chose en soi."; p. 387, même idée à propos du sujet de l'action. Agréée ou pas, cette thèse de l'intemporalité du sujet, de l'ego transcendantal, préserve le système contre toute attaque qui le considérerait comme soumis au changement. Nous devons à Lachièze-Rey de nous l'avoir rappelée; p. 470: "Si le je n'est pas soustrait à la loi du temps, si le temps n'est pas inséré dans le moi comme pouvoir de représentation tandis qu'il n'englobe le moi qu'à titre de représenté, si nous abandonnons le dualisme essentiel du «continens»

et du «contentum», si en un mot nous réintroduisons dans le monde sensible l'activité spirituelle, nous perdons tout le bénéfice de la révolution kantienne, car Descartes lui aussi avait fait du je pense une puissance constructive et toutes les difficultés du cogito provenaient uniquement chez lui du caractère absolu du temps, de l'intégration du je à l'Univers qu'il aurait dû constituer." Enfin, signalons la position inverse défendue par Bernard Rousset, La doctrine kantienne de l'objectivité, selon qui il n'y a pas lieu de faire un traitement de faveur au je pense en le soustrayant au temps, pp. 382-383. Il invoque l'argumentation du § 16 de la déduction objective, que nous avons critiquée au chapitre 4, à l'effet que le je pense n'existe qu'en fonction de la synthèse. Et celle de Jacques Havet, op.cit., qui affirme d'abord son intemporalité, p. 20, p. 44, p. 46, mais qui peu à peu le place dans une temporalité originaire, agie, distincte d'une temporalité dérivée, subie, temporalité qui "n'est pas déterminée par les Analogies de l'Expérience", p. 134.

- 5- "Dès que l'adepte de cette philosophie ne tient plus le juste équilibre entre l'unité psychologique de la conscience individuelle et l'unité logique de la conscience en général, se produit un penchant soit vers l'associationisme psychologique de la philosophie de Locke, de Berkeley et de Hume, soit vers le rationalisme d'un Descartes, d'un Spinoza ou d'un Leibniz." C. Radulescu-Motru, "La conscience transcendante; critique de la philosophie kantienne", in R.M.M., vol. 21, n° 6, nov. 1913, pp. 763-4. Voir Wallace, op.cit., chap. X, pp. 138-155.

- 10- "Un excellent article de Maurice Gagnon, "La critique piagetienne de l'apriorisme attaque-t-elle le criticisme kantien?", in Philosophiques, avril 80, touche ces questions: "Si les pensées de Kant et de Piaget sont opposées, ce n'est pas parce que le premier aurait soutenu, contre le second, un innéisme cognitif. Chacun n'affirme qu'un innéisme instrumental dont la nature n'est cependant pas la même dans les deux cas." p. 52, "Le kantisme ne contient aucune opposition de principe à une ontogénèse de la connaissance. Même si Kant ne parle jamais de l'histoire, du développement ou du progrès de la science ("jamais" est peut-être trop fort, S.P.), nous ne croyons pas

que sa problématique les rende impossibles, mais à condition qu'ils restent contenus dans les limites définies par les catégories. C'est précisément les catégories que font éclater la physique relativiste, la mécanique quantique et les géométries non euclidiennes. Ici encore, la logique formelle semble constituer le seul cadre stable." (p. 53). Cf. F. Enriques, La théorie de la connaissance de Kant à nos jours, 1938, avec qui on voit comment Kant a été dépassé au niveau scientifique. Cf. également l'ouvrage de Arthur Pap, The A Priori in Physical Theory, Russell and Russell, New York.

Paragraphe 24

- 17- Lachièze-Rey, L'idéalisme kantien, p. 164, "Une seule solution nous semble dès lors possible: l'unité du moi est originaire; elle doit être donnée dans une conscience primitive; on ne la conclut pas, mais elle est, au contraire, la réalité la plus profonde au-delà de laquelle on ne saurait remonter; pp. 181-2 "L'orientation de la Critique ne laisse aucun doute: le je pense révèle, il est vrai, une existence, mais cette révélation, totalement indéterminée du côté du sujet opérant et précisément dans la mesure où on reste à l'intérieur de la pensée pensante, ne peut conduire à aucune connaissance"; p. 185; pp. 205-6 "Sans doute le je pense n'est-il pas un je suis, si le je qui est dans le je suis l'objet du jugement d'existence appartient à l'ordre des phénomènes déterminés selon les principes de la connaissance expérimentale; sans doute ne l'est-il pas non plus si le je suis doit concerner un objet en général pour lequel nous ne possédons aucun instrument conceptuel ou intuitif de construction; mais il se pose néanmoins comme existence aussi bien que comme essence, il se révèle dans une conscience et non pas seulement dans une pensée, et, même si on voulait en faire une pensée, il reparaîtrait comme être dans la genèse de cette pensée"; p. 206. Cf. aussi Jean Habert, loc.cit., p. 212; pp. 215 et 216; p. 217; pp. 217-8; pp. 219-20; p. 222 "Mais Kant ne parvient pas, entre le moi inaccessible de l'aperception et le moi connu dans le sens interne, à justifier le sum du Cogito. S'il n'avait pas été soucieux de préserver le moi nouménal de l'aperception de tout contact avec le moi empirique, il n'aurait pas eu besoin de recourir à l'idée d'une intuition empirique indéterminée"; p. 223.

- 20- Ce schéma tripartite: en-soi, moi transcendantal, représentation, recoupe celui de notre métaphore optique: source en soi, sujet prismatique et objet spectral, ainsi que la trilogie des idées transcendantales, comme trois hypostases constituant un inconditionné de la synthèse catégorique dans un sujet, un inconditionné de la synthèse hypothétique des membres d'une série, un inconditionné de la synthèse disjonctive des parties dans un système (CRP, p. 267-A). N'avons-nous pas, grâce à notre métaphore de la partie un, une explication du fait que la Metaphysica specialis se soit imposée à la philosophie occidentale, au grand désespoir de Heidegger, semble-t-il, lui qui a cherché à renouer avec la Metaphysica generalis?

CHAPITRE HUITIEME

L'UNIVERS ONTOLOGIQUE

ET LA CONNAISSANCE

§ 25. — Une ontologie kantienne

La psychologie rationnelle apporte une leçon de modestie, elle nous apprend que: le je pense (ou je connais) ne peut pas être saisi comme un objet au moyen de la catégorie de la substance, faute de matière intuitive. A plus forte raison, il ne peut pas être en soi un phénomène puisqu'il sert de fondement aux phénomènes. N'avons-nous pas appelé "moi déterminant" le je pense pour mieux indiquer son irréductibilité au phénomène? Il nous reste donc à essayer de bien l'intégrer dans l'économie de l'ontologie kantienne -- du criticisme théorique. Ce sera l'objet de la première tranche de ce dernier chapitre, au § 25 -- qui aura deux parties. Dès la deuxième partie de ce même paragraphe, nous envisagerons le problème du solipsisme kantien,

pour enfin vérifier, au § 26, comment Kant a tenté de le conjurer lors de ses réfutations de l'idéalisme problématique. Ainsi va se clore le dernier chapitre de ce mémoire.

La philosophie première, affirment certains métaphysiciens, dont Aristote, consiste en la science de l'être en tant qu'être. Heidegger, lui, écrira: "La philosophie recherche ce qu'est l'étant en tant qu'il est." (1) Mais chez Kant la séparation d'avec l'être est insurmontable au point de vue de la raison théorique. Alquié s'inspire de Morot-Sir pour écrire: "connaître n'est pas devenir l'être, mais le penser". (2) Nous pourrions également considérer ici Sartre, pour qui l'en-soi est en quelque sorte co-extensif au phénomène. Mais contentons-nous de comprendre en quoi une science de l'être en tant qu'être, comme savoir de l'être en soi, qu'une onto-logie, bref, est une voie dogmatique et théoriquement illégitime aux yeux de Kant. Notre auteur n'ignore pas complètement le concept d'être de l'étant, il n'est pas un positiviste radical qui n'admet que le niveau ontique de la réalité. Mais il se contente de déclarer l'en-soi inconnaissable par les sens. Si nous tenons à conserver le terme "ontologie", il faut exclure toutefois la possibilité d'une science (au sens large d'un savoir) positive. Ainsi Kant a eu le bon-heur de délivrer la métaphysique de

(1) Martin Heidegger, Qu'est-ce que la philosophie?, trad. K. Alexos et J. Beaufret, 1965, p. 28.

(2) Ferdinand Alquié, La nostalgie de l'être, chap. V, p. 123, l'ouvrage en question de Morot-Sir est La pensée négative, Aubier, 1947.

la science empirique -- et vice versa. "Je dus donc abolir le savoir afin d'obtenir une place pour la croissance." (3)

Elargissons le sens du terme "ontologie". Il désignera plutôt une économie globale de ce qui est, de ce qui est requis comme réalité par le système de la raison théorique. Faisons-le non pas dans le but de connaître ce qui est, puisque la leçon critique de Kant nous dissuade d'adopter un tel dessein. Essayons de saisir quels sont les types irréductibles de réalités que le système requiert -- en vue d'élucider la possibilité de la connaissance scientifique.

D'abord, nous considérons que le dualisme est préjudiciable à la compréhension de la doctrine kantienne, qui polarise toute la réalité de l'univers kantien autour de l'opposition des plans phénoménaux et nouméniaux. (La question n'est pas, bien sûr, de stigmatiser le dualisme qui, en fin de compte, nous semble moins totalitariste que toute forme de monisme, ou de tendance au monisme, par exemple, le spinozisme!) Le dualisme admet une quelconque transcendance, un quelconque absolu, mais la partie se joue-t-elle pour autant à partir de notions corrélatives? Suffit-il de poser des couples de termes opposés pour éviter toute réduction induite de la réalité? Phénomène/noumène, immanence/transcendance, apparence/réalité, connaissance/être, conditionné/conditionnant, déterminé/déterminant, etc..., ces

(3) Kant, CRP, seconde préface, p. 24.

pinces conceptuelles sont-elles des instruments adéquats pour saisir (en théorie) toute la réalité?

Pour connaître, un troisième être irréductible nous semble requis: c'est le sujet. (Espérons que ce mémoire a contribué à l'adoption de ce résultat -- en ce qui regarde la perspective kantienne.)⁴

Un bref rappel de la première partie suffirait à exclure tout doute. Nous avons soutenu un modèle ternaire, inspirés par une analogie avec une expérience élémentaire de la science optique. L'en-soi est irréductible au prisme subjectif et au phénomène spectral, le prisme subjectif est lui aussi irréductible au phénomène spectral. Inutile d'insister ici, au risque de nous répéter inutilement. (4-a)

Mais mobilisons d'autres arguments en faveur d'une économie ontologique comprenant trois êtres sui generis. Il suffit de relire la longue note que nous avons examinée au paragraphe précédent. Kant lui-même y déclare que le sujet déterminant fournit une perception indéterminée de son existence (de sa réalité), ni à titre de noumène, ni à titre de phénomène. Nous nous sommes alors réjouis de trouver sous sa plume une confirmation de notre modèle ternaire.

Il y a chez Kant la présence nécessaire d'un moi nouménal. N'est-ce pas paradoxalement ce que nous enseigne le chapitre des Paralogismes, du moins dans sa deuxième version? "Car le

(4-a) Le lecteur gagnerait à consulter le très suggestif ouvrage de Lane (Gilles) intitulé Notre monde apparent. Lane a tendance à placer l'unité dans une provenance autre que le sujet pur, p. 30, dans une réalité fondamentale, mais qui n'est pas coupée de "sa" face apparente.

moi de l'aperception pure n'est pas seulement une fonction qui surmonte l'opposition du monde externe et du monde interne: il est aussi substantia noumenon" (5). Tout l'ouvrage de Lachize-Rey consiste à nous imposer ce point de vue à l'effet que: "le sujet n'est pas la chose en soi = X totalement inconnaissable, mais l'activité unifiante gouvernée par une loi éternelle qui se manifeste dans l'unité d'aperception" (6).

Il y a aussi cette fameuse trilogie des idées transcendantes qui plaide en faveur de notre modèle ternaire. Nous pensons en effet qu'il y a lieu d'interpréter ces trois idées comme autant de visées à vide, pour emprunter à la nomenclature de la phénoménologie. Mais ces visées, si elles ne procurent jamais une signification ou un objet de connaissance, n'en demeurent pas moins l'indication d'une réalité qui ne peut pas être circonscrite (intégralement) d'une autre manière qu'en poursuivant trois inconditionnés. La cosmologie rationnelle s'occupe de l'ensemble inconditionné de la série des phénomènes conditionnés; la psychologie rationnelle vise l'inconditionné subjectif ou prismatique. La théologie rationnelle recherche l'inconditionné suprême de tout ce qui peut être pensé (l'en-soi).

Laissons cette question aux experts et envisageons maintenant la possibilité d'un scepticisme radical: qui nous dit que l'en-soi est réel, puisque jamais nous ne pouvons en avoir

(5) Jean Habert, "L'expérience interne chez Kant", p. 227, l'auteur faisant allusion à Benno Erdmann, Reflexionen Kants, II, n° 1322.

(6) Lachize-Rey, L'idéalisme kantien, p. 156.

une expérience cognitive immédiate? Aborder ce problème dès maintenant peut faire plisser les sourcils de certains lecteurs un peu plus réveillés. D'une main, on tente de nous passer une ontologie à trois termes, et de l'autre on veut nous retirer la réalité de l'un deux. Nous dirons, qu'après l'orthodoxie, nous réservons une place à la "para-doxie" ou à "l'allo-doxie" -- qu'on nous pardonne ces termes barbares et pédants!

Prenons les choses par leurs noms, si peu jolis qu'ils soient. Le scepticisme qui révoque en doute la réalité de la chose en soi s'appelle le phénoménisme. C'est Charles Renouvier qui l'aurait défendu en France. La position orthodoxe se nomme plutôt le phénoménalisme. Le Lalande le décrit comme suit:

"Doctrinè qui prétend que les hommes ne peuvent connaître que les phénomènes et non les choses en soi, mais qui ne nie pas que celles-ci existent, ou même qui l'admet expressément." (7)

Il va sans dire que le phénoménalisme, ainsi décrit, correspond assez exactement à la position qui fut celle de Kant. En dépit de l'agnosticisme concernant l'en-soi, jamais la réalité de la chose en soi n'a été mise en doute par Kant! Au risque de multiplier exagérément les "ismes", nous dirons que le phénoménisme constitue une sorte d'idéalisme et une sorte de solipsisme. Mais c'est assez de "ismes"!

(7) André Lalande, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, 13^e édition, 1980, pp. 764-5; ce dictionnaire est une véritable "friendise" pour celui ou celle qui étudie la philosophie kantienne!

Redescendons pour la xième fois dans la caverne de Platon, et nous comprendrons ce qu'il en est. Les captifs ont le cou enchaîné et ne peuvent tourner la tête pour regarder derrière eux. Ils sont condamnés à ne connaître que des ombres, tant d'eux-mêmes que des choses réelles dont les ombres devant eux ne sont que les apparences. Si, d'aventure, un des captifs s'ingénie à inventer une théorie qui pose que les ombres dépendent d'une réalité in-apparaissante (pour emprunter un terme à Gérard Granel, L'équivoque ontologique de la pensée kantienne), jamais néanmoins il ne pourra attendre d'une expérience (de captif) la moindre confirmation (et infirmation) de son hypothèse. Ses compagnons pourront toujours lui confesser leur perplexité, tant et aussi longtemps qu'ils demeureront "encarcanés", et lui, jamais, ne pourra leur présenter un argument aussi coercitif que pourrait l'être une expérience directe. Or, selon notre compréhension de Kant, nous sommes comme ces captifs d'un monde souterrain. "C'est à nous qu'ils ressemblent". L'en-soi n'est pas connaissable directement: nous l'avons posé dès le § 1. Même si nous l'entendons comme la source de la matière sensible, jamais nous ne pouvons le saisir directement avec nos sens (externes et internes), et nous écrire: "Indubitablement, l'en-soi existe." Nous sommes ainsi faits que nous donnons crédit à nos sens quand il s'agit de confirmer une existence -- sinon nous sommes portés à croire. Roger Verneaux, bien qu'il s'emploie à critiquer le phénoménisme défendu par Renouvier, réussit à formuler en quoi il consiste:

Kant oppose le noumène au phénomène comme l'intelligible au sensible. La distinction est classique et n'entraîne aucun agnosticisme dans toute philosophie qui admet une intuition intellectuelle analogue à l'intuition sensible. Mais, si avec Kant on nie la possibilité d'une telle intuition, le noumène se vide et devient une forme «pure», simple projection de l'unité originaire de la conscience: il ne correspond plus à aucune connaissance. Et si l'on admet une intuition intellectuelle? On n'échappe pas pour autant au phénoménisme. Car, si le noumène est connu, il apparaît, il est un phénomène dans son ordre. On aura donc un phénomène intelligible, qui aura ceci de commun avec le phénomène sensible qu'il apparaît. L'alternative est inéluctable: un phénomène ou rien. (8)

Le raisonnement de Kant est connu: si quelque chose apparaît, il faut bien qu'il y ait quelque chose qui apparaisse. "On voit que, chez Kant, phénomène ne veut pas dire apparence, mais apparition." (9) Ce raisonnement ne prouve néanmoins qu'une seule chose: l'existence de ce qui apparaît, et non celle du noumène.

Dans une de ses lettres à Beck, Kant fait mention d'un dénommé Aénésidème (pseudonyme de Gottlob Ernst Schulze?) qui aurait révoqué en doute toute existence non phénoménale, c'est-à-dire non relative à un sujet qui connaît, soutenant que Kant n'a pu réfuter le scepticisme de Hume et l'idéalisme de

(8) Roger Verneaux, "Être et paraître; critique du phénoménisme néocriticiste", in Revue philosophique de la France et de l'Étranger, 1948, janvier-mars, p. 70.

(9) Gilles Deleuze, La philosophie critique de Kant, p. 10; cf. De Muralet, op.cit., p. 134.

l'évêque Berkeley, sinon de façon dogmatique. Kant écrit: "we cannot know at all whether our representations correspond to anything else (as object), which is as much as to say: whether a representation is a representation (stands for anything)." (1) C'est bien en tous les cas le sort de l'habitant enchaîné de la caverne. Il a beau inventer une théorie qui pose que les ombres sont des représentations, que les ombres, en fait, sont des ombres, ses compagnons peuvent toujours lui opposer le fait qu'il est impossible de le vérifier. Même si Kant l'a certainement renié, du moins avant son grand âge (l'époque de l'Opus postumum), qui nous dit qu'Aénéside n'a pas finalement raison, et Kant tort? Le concept de situation prismatique étant en vigueur, toute notre connaissance est spectrale. Qui nous dit qu'En-soi il y a? que nos esprits n'inventent pas de A à Z ce que nos sens perçoivent?

Bien sûr, cela nous ramènerait à la perspective d'une conscience créatrice. Mais, encore une fois, qui nous dit que tel n'est pas le cas en ce qui concerne la conscience transcendante humaine?

D'abord une chose. La meilleure réfutation du solipsisme et du scepticisme, en effet, ne nous est-elle pas donnée par la notion d'a posteriori? Le fait, que parmi l'ensemble de nos représentations certaines soient par nature in-anticipa-

(10) Cf. Kant; Philosophical Correspondance 1759-99, trad. A. Zweig, p. 198, lettre à T.S. Beck du 4/12/1792; cf. Lachièze-Rey, op.cit., p. 399; cf. S.F. Barker, loc.cit., qui écrit: "Since he insists that we can know nothing about things-in-themselves, how is it that he thinks we can know that there are such things? Would it not have been more consistent with his rejection of transcendent metaphysics for him to have said instead that we cannot even tell whether there are things-in-themselves? What is puzzling here is that it is difficult to see what could have led Kant to feel so sure that there are things-in-themselves. (p. 284)"

bles, nous invite à repousser l'hypothèse d'une pure invention de la réalité, sensible à tout le moins, par le sujet -- indépendamment d'un en-soi. Cet aspect de non contrôle de notre expérience cognitive ne tend-il pas à confirmer l'existence d'une altérité absolue? (11) Mais est-ce une preuve? Nous pourrions toujours en douter, et le scepticisme est une attitude philosophique et humaine qui n'est pas prête de s'éteindre. Sachons d'ailleurs que Kant a toujours considéré la chose en soi comme étant problématique, non impossible sans plus. Kant a toujours refusé l'intuition intellectuelle au sujet cognitif humain, car, dans sa perspective, "accepter l'intuition intellectuelle, c'est refuser la chose en soi" (12). Si la chose en soi s'estompe, les phénomènes eux aussi s'estompent en tant qu'ils sont l'apparition de ce qui s'estompe.

Autre chose. Il est peut-être contraire à la compréhension profonde de la pensée de Kant de croire que sa philosophie repose sur de multiples inventions -- sans liens internes entre elles. Kant n'a pas décidé un matin de séparer le phénomène du noumène, et l'autre matin, la sensibilité de l'entendement. Une séparation implique l'autre intimement. Accepter l'intuition intellectuelle c'est peut-être précisément refuser le langage

(11) Cf. De Muralt, op.cit., p. 123 et 128, lui, parle d'autonomie du phénomène.

(12) De Muralt, op.cit. p. 126; l'ouvrage de Kant intitulé Le Progrès de la métaphysique en Allemagne depuis Leibniz et Wolff trad. Guillermit, permet de comprendre pourquoi la notion de chose en soi est indispensable dans son système et permet de lever des difficultés sur lesquelles achoppaient les systèmes qui l'ont précédé. Il y a aussi le mémoire de maîtrise de Denis Dubois, de l'U.M., mai 1979, Le statut épistémologique du concept de chose en soi chez Kant.

de la séparation. Que la plus fructueuse décision de Kant ait été de considérer l'intuition humaine comme étant seulement sensible et, corrélativement, l'entendement humain comme incapable d'intuitionner, cela s'avère de plus en plus plausible d'après nous. Sa plus grande découverte, celle qui a fait de sa philosophie critique ce qu'elle est, rien de tout à fait pareil à ce qui l'a précédée, est sans doute cette décision théorique de séparer la sensibilité et l'entendement, d'en faire deux sources tout à fait hétérogènes de représentations -- appelant déjà une source intermédiaire homogène à chacune... Un être chez qui la connaissance par l'intellect procure la réalité qu'il pense n'a plus besoin du concept de chose en soi, de chose in-apparaissante-et-manifestée. De même, un être cognitif chez qui la sensibilité serait pensante n'aurait plus à distinguer le phénomène et l'en-soi. Un entendement "vide" et une sensibilité "aveugle", contrairement à un entendement intuitif et une intuition créatrice, se doivent de coopérer ensemble afin de réaliser une connaissance. Séparés, ils ont besoin d'être deux: quelle différence peut-on faire entre un entendement qui intuitionne et une sensibilité qui pense? Aucune. L'entendement est activité de liaison, pure activité; il suffit qu'une autre faculté l'alimente. Mais cette autre faculté complémentaire est nécessairement passive -- il n'y a là aucune décision supplémentaire et ad hoc de la part de l'auteur du criticisme. Si elle ne pense pas, elle est passive. Ça va de

soi. Au lieu de faire, cette sensibilité reçoit. Comme l'entendement, qui est son corrélatif (son complément), n'intuitionne pas, elle reçoit nécessairement ce qu'elle lui donne d'ailleurs. C'est ici qu'intervient la nécessité de parler d'un en-soi. Cette sensibilité non créatrice ne tire pas spontanément d'elle-même ce qu'elle offre à l'entendement vide. Ce qu'elle lui soumet, afin qu'il s'y applique comme étant ce qui lie, n'est pas un donné originaire, mais un donné dérivé. C'est un enchaînement de conséquences dont Kant devait avoir une parfaite lucidité.

Pourquoi cette décision initiale de séparer radicalement les deux sources, de ne plus mettre une simple différence de degré entre l'intuition et le concept? La réponse la plus probable est qu'il tentait de résoudre les antinomies de la Dialectique -- sans doute le chapitre le plus primitif de la Critique. Sa solution a été précisément la séparation. (13)

(13) Cf. Joseph Combès, L'idée critique chez Kant, 1971, chapitre premier, p. 14 et passim.

§ 26._ La réfutation de l'idéalisme problématique

En fait de section sur-étudiée et peu comprise de la Critique, nous sommes choyés. Feron-nous grossir le tas? Souhaitons que non. Plus nous approfondissons la difficulté de cette réfutation, et plus nous y découvrons l'objet d'un mémoire complet. Nous essaierons d'être concis, chose difficile lorsque le sujet est aussi brûlant et aussi obscur. "The Refutation of Idealism is Kant's chef d'oeuvre of compressed obscurity" (14). Kant, d'ailleurs, a fourni trois versions (sans compter le §49 des Prolégomènes) de cette fichue réfutation de l'idéalisme problématique -- visant Descartes avant Ber-

(14) J. Bennet, Kant's Analytic, p. 202.

keley, soit dit en passant. (15) La première apparaît à la fin du quatrième Paralogisme, dans la Dialectique, la seconde édition l'ayant reportée dans le chapitre du second postulat de la pensée empirique, cette fois dans l'Analytique, et enfin dans la seconde préface, sous prétexte de retoucher une bévue, mais refondant l'argumentation en entier. Il n'est pas oiseux d'affirmer qu'après 1781 Kant a surtout eu à coeur, suite à des "accusations"¹⁶ d'avoir professé un idéalisme matériel semblable à celui de Berkeley (avec Feder en tête), de contrer cette interprétation qui constitue, selon lui, une humiliation pour toute philosophie. (17)

Il peut être difficile, de prime abord, de comprendre Kant, qui appelle la doctrine défendue dans l'Esthétique transcendantale un "idéalisme transcendantal". C'est l'idéalisme empirique (ou matériel) qu'il veut rejeter, lui qui professe précisément un idéalisme transcendantal (ou formel). Mais le terme "idéalisme" ne signifie jamais ici "poursuite d'un idéal" -- que nous pourrions appeler le sens "romantique" du terme. (Kant est un Aufklärer.) Il rejette également le réalisme transcendantal qui confond la chose en soi et le phénomène subjectif de la chose en soi, professant en revanche un réalisme empirique --

(15) Deux articles d'intérêt moyen démentent cette question: voir Henry E. Allison, "Kant's Critique of Berkeley", in Journal of the History of Philosophy, january 1973, vol. XI, n. I; et dans la même revue, Margaret D. Wilson, "Kant and the Dogmatic Idealism of Berkeley", october 1971, vol. IX, n. 4.

(17) Cf. B. Rousset, op.cit. Première partie, première section, chap. V, p. 139, note 4.

dans cette Réfutation de l'idéalisme que nous examinons ici.(18)
 Tout cela présente malgré tout une certaine symétrie, que nous
 pourrions présenter de façon un peu moins austère, en nous
 inspirant d'une vieille règle concernant la distribution des
 rimes:

ALTERNEES	PLATES	EMBRASSEES
L'idéalisme transcendantal:		soutenu
Le réalisme transcendantal:		refusé
L'idéalisme empirique:		récusé
Le réalisme empirique:		retenu (19)

D'abord, débarrassons-nous d'un malentendu que le vocabulaire de Kant (pas toujours des plus judicieux, surtout en ce qui regarde la Réfutation)(20) rend presque fatal. Cette argumentation, en effet, ne change rien au résultat du § précédent. Il faut en effet dépasser le stade d'une lecture superficielle pour vite constater que Kant n'entend aucunement y démontrer la réalité de la chose en soi. Lorsqu'il écrit "la chose hors de nous", "hors de nous" signifie "dans l'espace", et non dans le non-moi. (21) Donc, tout ce qui a été dit au sujet du caractère problématique de la chose en soi, dans la seconde partie de notre paragraphe précédent, demeure tout à fait intact, sauf erreur, après cette Réfutation.

Ainsi contrairement à ce que l'on pense d'ordinaire, la Réfutation de l'idéalisme est, non pas

(18) Kant, CRP, pp. 298-A et suivantes.

(19) Cf. R. Verneaux, Le vocabulaire de Kant: doctrines et méthodes, chap. III, passim, qui comporte des précisions sur chacune de ces expressions.

(20) A l'avenir, au lieu de "Réfutation de l'idéalisme problématique".

(21) Kant, CRP, p. 302-A, Kant est lui-même conscient de l'équivoque, il propose de parler d'objets "empiriquement extérieurs".

une démonstration de l'existence de la chose en soi, mais une démonstration de la réalité immédiate du phénomène spatial extérieur par une mise en oeuvre empirique de l'unité d'aperception. (22)

Celui qui tient le solipsisme (non méthodique) comme la seule attitude valable en ce qui concerne l'en-soi n'est donc pas atteint par cette Réfutation.

Il faut tout de suite saisir un principe qui, tacitement, oriente la démarche de Kant durant cette triple reprise de la Réfutation. Il pourrait s'énoncer à peu près comme ceci: seule l'immédiateté est garante de certitude en ce qui concerne une existence. L'inférence logique, ou toute forme quelconque de médiation, est toujours passible de suspicion. C'est ce principe de l'immédiateté qui, d'ailleurs, a directement guidé notre postulat du §1. (Voir aussi l'Analytique des principes, troisième section, le texte qui vient immédiatement avant et après la table des principes, où Kant distingue deux types de certitude, celle des principes mathématiques (intuitive), et celle des principes dynamiques (discursive), l'une apodictique et l'autre médiate et indirecte.) Nous touchons peut-être ici un des motifs éventuels de sa décision de réinsérer la Réfutation là où se trouve le second postulat de la pensée empirique. (23) Mais ne perdons

(22) De Muralt, op.cit., p. 118; cf. Ginette Dreyfus, "Réfutation kantienne de l'idéalisme", in Revue philosophique de la France et de l'Etranger, vol. 93, 1968, meilleure étude, à notre connaissance, de la Réfutation, pour cette équivoque voir page 441; cf. aussi Herbert W. Blunt, "La réfutation kantienne de l'idéalisme", in R.M.M., vol. 12, 1994, p. 484; cf. Erling Skorpen, "Kant's Refutation of Idealism" in Journal of the History of Philosophy, january, 1968, vol. VI, n.1, p. 25 et suivantes, pour lui "hors de nous" signifie "chose en soi"...

(23) Dreyfus, loc.cit., p. 446 et son explication de la chose.

pas de vue ce principe tacite de l'immédiateté comme source d'évidence, et, partant, de certitude -- permettons-nous toutefois de souligner que la Réfutation se présente sous la forme d'un raisonnement (qui est une médiation, jusqu'à preuve du contraire) invoquant ce principe!

Le raisonnement est le suivant:

Majeure _ J'ai conscience de mon existence comme déterminée dans le temps.

Mineure _ Toute détermination du temps suppose quelque chose de permanent dans la perception.

(Principe sous-entendu: seconde préface, "ce permanent ne peut pas être une intuition en moi" et "La perception de ce permanent n'est donc possible qu'au moyen d'une chose hors de moi et non au moyen de la simple représentation d'une chose extérieure à moi." CRP. p. 206-A)

Conclusion_ "Par conséquent, la détermination de mon existence dans le temps n'est possible que par l'existence des choses réelles que je perçois hors de moi." (24)

En fait, même si Kant ne l'a pas présenté ainsi et qu'aucun de ses spécialistes ne semble s'en plaindre, il nous semble qu'il serait plus convenable de permuter l'ordre des prémisses.

Prenons la première des deux prémisses. Elle signifie que, faute d'une intuition intellectuelle qui nous permettrait de saisir le je pense immédiatement et instantanément, l'expé-rien-

(24) Kant, CRP, p. 206-A.

ce interne nous met en présence d'un moi temporel et discursif, d'un moi inscrit et déterminé dans le temps. Ici il y a lieu de menacer Kant, et de nous rappeler la note examinée au § 24, à l'effet qu'une perception indéterminée (c'est-à-dire non soumise au temps et à la détermination catégoriale) nous donnait immédiatement, comme le ferait une intuition intellectuelle, l'existence du moi transcendantal! Ce qui faisait dire à Jean Nabert:

Bien plus, le système de la psychologie rationnelle, en supposant que les êtres pensants peuvent non seulement avoir conscience de leur existence indépendamment des choses extérieures, mais encore la déterminer, méconnaît la démonstration que l'analyse de l'expérience interne mettra en lumière, à savoir qu'il n'y a pas de détermination de notre propre existence dans le temps, qui ne présuppose l'existence des choses extérieures. (25)

La première prémisse nous place manifestement en face du moi empirique, du moi coextensif à sa représentation, celui de l'expérience interne proprement dite.

N'est-ce pas, dans la Réfutation, l'expérience interne qui est la plus immédiate, or la plus indubitable? C'est elle qui est le fait primitif dont la possibilité, étant donnée primitivement, exige une condition -- puisque toute

(25) Loc.cit., pp. 225-6.

possibilité donnée implique une condition. Et la condition, en l'occurrence, l'argumentation de la Réfutation s'emploie à nous la montrer dans le sens externe. Ainsi, le principe d'immédiateté est irrémédiablement faussé -- et, d'après nous, seule la rhétorique peut nous faire la démonstration du contraire, comme nous le verrons. (26) Nous sommes prêts pour aborder la seconde prémisse.

Pourquoi faut-il que le permanent se trouve dans la perception? N'est-ce pas anticiper gratuitement la conclusion, s'orienter vers elle, n'est-ce pas, bref, une pétition de principe? Qui nous dit que le permanent n'est pas le sujet transcendantal lui-même?

Nous nous sommes spontanément ralliés à l'opinion d'André de Muralt, contre celle que Kant défend dans sa deuxième préface.²⁷ Le raisonnement de Kant est le suivant: le permanent ne peut pas se trouver en moi, être une intuition en moi, puisque ce moi lui-même l'implique. Si nous voulons une autre argumentation, nous n'avons qu'à retourner à la première analogie de l'expérience:

Majeure: Le temps, dans lequel peut être pensé tout ce qui change, demeure et ne change pas: il est permanent.

Mineure: Or, le temps ne peut pas être perçu en lui-même (principe d'immédiateté -- mais qui vaut autant pour l'espace).

(26) De Muralt, op.cit., p. 125: "il veut montrer la nécessité et l'immédiateté du phénomène spatial".

Conclusion: Par conséquent, il faut chercher le substrat permanent dans les phénomènes extérieurs, dans le réel des phénomènes. (28)

De Muralt rétorque:

Mais c'est là faire reposer le raisonnement sur une étape intermédiaire de la réflexion critique: car nous savons que le permanent ne peut être attribué aux phénomènes qu'en tant qu'ils sont donnés au sujet originairement pur. Faire des phénomènes le permanent recherché, c'est opérer un renversement de perspective qui correspond à un niveau de conscience psychologique. Car au point de vue critique et transcendantal les phénomènes n'ont quelque chose "de fixe et de permanent" que parce que le sujet pur est lui-même permanent et fixe. Il est donc incomplet d'attribuer la permanence aux phénomènes. (29)

Nous avouons notre sympathie spontanée à l'égard de cette façon de voir, plus conforme en tous les cas à nos vues globales! De Muralt distingue ici, à propos de la détermination du temps, deux questions: qu'est-ce qui la rend possible et qu'est-ce qui la réalise? (30) Quel est le bien-fondé d'une pareille distinction? Nous éviterons de nous prononcer: sachant qu'elle recoupe, chez lui, la distinction aristotélicienne:

(28) Kant, CRP, p. 178-B.

(29) De Muralt, op.cit., p. 125.

(30) "La première nous fait conclure à une permanence dans le sujet et la deuxième à l'action déterminante des phénomènes." op.cit., pp. 125-6, lire la suite de ce texte pour comprendre en quoi il fonde sa conviction d'être conforme à la Réfutation.

puissance et acte. Mais chose certaine, dans son esprit, l'acte est un moment provisoire d'analyse par rapport à la puissance (la condition de possibilité). Les phénomènes externes ne sont-ils pas eux aussi variables et divers, dit-il? Et comme le permanent ne peut être placé dans la chose en soi, puisqu'on n'en peut absolument rien affirmer, il nous reste à remonter jusqu'au sujet transcendantal. De Muralt souscrit à la seconde prémisses du raisonnement de la première analogie, à l'effet que le temps ne soit pas perceptible sans l'espace, mais cela ne change rien au fait que la condition de possibilité ultime du temps, la permanence, est celle du moi transcendantal. Soulignons de nouveau en passant que ce raisonnement de la première analogie de l'expérience (que nous avons formulé deux pages en arrière) trouve son nerf principal dans ce que nous avons convenu d'appeler le principe de l'immédiateté. Le temps n'est pas immédiatement perceptible, donc il faut chercher à le percevoir (= de façon immédiate) dans les phénomènes extérieurs (ou externes). (31)

Selon Dreyfus, l'interprétation qu'André de Muralt propose, qui nous présente la Réfutation comme une autre preuve de l'unité d'aperception, est incorrecte. Nous lui donnons cré-

(31) Ginette Dreyfus s'emploie à révoquer toute l'argumentation d'André de Muralt dans la note 3 de la page 452 de son article mentionné plus haut. Mais elle ne réussit qu'à lui opposer la position de Kant, sans le contraindre logiquement à renoncer à sa position.

dit au nom du principe de l'immédiateté, que manifestement le moi-pur-permanent ne satisfait pas.³² Kant a besoin d'une intuition du permanent: mais l'intuition intellectuelle est toujours interdite -- sauf, peut-être, à la note de la page 310-B! (Nous rencontrons ici l'éternel problème du moi pur qui ne nous est jamais donné, c'est-à-dire connu immédiatement. Il faut toujours y remonter par analyse et par médiation -- mais c'est peut-être, insuffisant, encore une fois, pour le destituer de sa fonction de fondement permanent. (33) Le principe de l'immédiateté peut prévaloir lorsqu'il s'agit de prouver qu'une existence est donnée, c'est le cas de la Réfutation. Mais de Muralt a raison de déclarer qu'au point de vue strictement critique: l'évidence (le "voir" immédiatement porteur de sa vérité) ne peut être qu'une étape provisoire et psychologique dans la recherche analytique du fondement. De même, à la partie précédente de ce mémoire, nous avons soutenu que l'unité de l'aperception n'a pas à être perçue (même perceptible) psychologiquement pour être, et aussi qu'elle n'est pas, en soi (en elle-même), synthétique, comme elle peut sembler l'être en ce qui regarde les conditions psychologiques de sa perception et de sa représentation.)

Passons maintenant à la conclusion de la Réfutation. Si

(33) Kant, CRP, p. 138-A.

le permanent est une représentation en moi, comme toute représentation, le permanent peut alors s'évanouir et disparaître, ce qui est absurde. Il faut donc que la chose permanente soit la chose extérieure elle-même et non sa représentation. (Nous devrons revenir plus bas sur cette dernière distinction.) Mais Kant reconnaît que si l'intuition intellectuelle était possible, la preuve qu'une chose extérieure existe serait, elle, impossible. (34)

Récapitulons. La Réfutation nous apprend que, d'une part, la chose extérieure elle-même, et non sa représentation, est requise comme tenant lieu de permanent par rapport auquel le changeant peut être perçu comme changeant, et d'autre part, ce permanent doit être donné par l'intuition, et enfin, que cette intuition ne peut pas être en moi. (35) Ginette Dreyfus pose trois difficultés et propose une façon de les lever:

- 1^e Difficulté: L'intuition n'est-elle pas elle-même une représentation (cf. l'Esthétique transcendantale)?
- 2^e Difficulté: Comment une représentation peut-elle être ailleurs qu'en moi? Pourquoi Kant prétend-il que le permanent est la chose extérieure elle-même?
- 3^e Difficulté: Comment la connaissance de la chose extérieure pourrait-elle ne pas être la connaissance, en moi, de la chose extérieure? Pourquoi prétendre que l'intuition de cette chose n'est pas une intuition en moi?

(34) Kant, CRP, seconde préface, p. 28.

(35) Ibid. C'est bien ce qu'affirme Kant dans la deuxième préface.

La solution générale que propose Dreyfus consiste à démêler ce qu'elle appelle un "imbroglio terminologique". Nous croyons qu'elle parvient à niveler la première et la troisième, et que la deuxième, elle, est insurmontable.(...) (36)

En réponse à la première difficulté. La Réfutation emploie le terme "intuition" et le terme "représentation" comme signifiant qu'elles ne peuvent pas toutes les deux procurer la chose elle-même. "L'intuition, (...), me donnant la chose même, il est impossible de douter de cette chose puisqu'elle est en chair et en os dans ma conscience." (37) Kant est aux prises avec des difficultés qu'a découvertes Descartes, et il tend à confondre de multiples acceptions de chaque terme. Ainsi, quand "représentation" renvoie au sens classique de tableau (souvenir, fantaisie, rêve, illusion, etc...), l'incertitude règne et la chose extérieure n'est pas indubitablement atteinte par elle. Quand elle est prise au sens transcendantal, la représentation et la chose extérieure coïncident parfaitement, sont parfaitement coextensives. C'est bien d'ailleurs la position que nous avons adoptée dans ce mémoire, en ce qui concerne les représentations sensibles. Ainsi, ce que la conclusion du raisonnement de la Réfutation stipule (38), ce n'est rien d'autre que ceci: le per-

(36) Voici comment elle règle la troisième difficulté: "on observera que l'expression: "Ce permanent ne peut être une intuition en moi" signifie: ce permanent ne peut être en moi l'intuition de la permanence de mon moi" (p. 462); est-ce satisfaisant? Nous voyons qu'elle fait dire à Kant que de Muralt a tort...

(37) Dreyfus, op.cit., p. 463.

(38) Kant, CRP, pp. 205-6-A.

manent n'est possible qu'au moyen d'une chose hors de moi (c'est-à-dire d'une représentation au sens transcendantal usuel, et toute représentation est bel et bien en moi), et non au moyen de la simple représentation (au sens classique d'une image-copie) de la chose extérieure à ma représentation. Nous voyons de nouveau que la représentation au sens transcendantal possède cette immédiateté qui fait défaut à la représentation entendue au sens littéral de ce qui "re-présente" autre chose qu'elle-même, de ce qui est signe-pour-autre-chose. (39) Ce caractère d'immédiateté de la représentation, en tant que coextensive à la chose (ou au sens d'être la même chose que la chose extérieure), fait dire à Dreyfus que la représentation au sens transcendantal est plus une présentation (Darstellung) qu'une représentation (Vorstellung).

La seconde difficulté. Si des rectifications sémantiques suffisent à expliquer d'apparents paradoxes, il demeure toujours que la représentation (= la chose externe) est produite par le sujet. A cet égard, le premier texte de la Réfutation, tel qu'il apparaît à la fin du quatrième Paralogisme, nous semble sans issue. Kant se paye de mots et de rhétorique. Est-ce parce qu'une représentation (qui en vertu du § 1 se présente immé-

(39) Voir Roger Verneaux, Le vocabulaire de Kant..., chap. III, qui, à la page 74 et suivantes, propose la solution de Vaihinger à notre problème, solution à laquelle ressemble celle de Dreyfus. Verneaux conclut: "Les phénomènes étant de simples représentations, on n'est pas sorti de la conscience et le principe d'immanence reste sauf: nous ne pouvons jamais connaître que nos représentations." (p. 76) Le lecteur averti reconnaîtra, dans ce que Verneaux appelle ici le principe d'immanence, une version (moins précise) de notre postulat du § I.

diatement) "indique" une extériorité qu'elle est plus extérieure pour autant? Et, du reste, chez Kant le sens externe n'est-il pas toujours subordonné en quelque sorte au sens interne? Ce dernier, étant plus immédiat, sert par conséquent de média aux phénomènes du sens externe, et il est la forme (le temps) de tous les phénomènes (externes et internes) sans exception. De plus, il y a un schématisme seulement par rapport au temps. Sort-on réellement du sujet qui fonde la représentation, en se payant d'expressions comme hors de nous, externe, et le verbe déictique indiquer? Pas du tout!

Pour réfuter l'idéalisme empirique comme une fausse incertitude portant sur la réalité objective de nos perceptions extérieures, il suffit déjà que la perception extérieure prouve immédiatement une réalité dans l'espace, -- et cet espace, bien qu'il ne soit en lui-même qu'une simple forme des représentations, a cependant la réalité objective (40)

Décidément, nous voyons mal en quoi de s'appeller extérieures cela pourrait changer quelque chose, car l'extérieur en question ne peut être connu, immédiatement, qu'en nous! ⁴¹
 "Le phénomène spatial (qui n'est rien d'autre qu'une représentation, S.P.) est hors de moi, mais simplement parce qu'il est représenté comme extérieur." (42)

(40) Kant, CRP, p. 305-A; à propos des représentations dont nous avons conscience immédiatement, Kant écrit, gratuitement: "qui s'appellent extérieures parce qu'elles appartiennent au sens que nous nommons le sens externe" (p. 306-A). "Appeler" et "nommer" indiquent, il nous semble, qu'il s'agit d'une nomination d'extériorité, conventionnelle sans plus.

(42) A. de Muralt, op.cit., p. 121.

Il fallait saisir immédiatement la chose extérieure, seule façon d'en assurer l'existence certaine. Réponse: la chose extérieure en elle-même est une représentation, c'est-à-dire la représentation, qu'elle est, ne tient pas lieu d'autre chose. Mais nous achoppons sur le fait de pouvoir maintenir le qualificatif "extérieur", cela nous paraît, encore une fois, une simple convention d'appellation. Il n'y a pas, autrement dit, ces trois niveaux de réalité: l'en-soi; la chose hors de nous dans l'espace -- qui n'est pas un espace en soi; et la chose en nous dans le temps en nous. Je puis être certain d'avoir une représentation qui se dit être une chose extérieure, mais elle reste, comme toute représentation, dépendante de moi. C'est une chose extérieure (indiquée) qui ne me fait pas sortir de moi. La chose dite "extérieure dans l'espace" est spectrale et phénoménale. Cependant je sais qu'en sa présence je ne rêve pas, voilà tout le mystère! Kant n'arrête pas de nous présenter l'espace comme une forme a priori de la subjectivité, et il voudrait ensuite nous faire admettre que les choses sont extérieures à nous, dans l'espace -- au sens qu'avait le terme avant la révolution copernicienne. D'une part, il pose l'idéalité transcendante de l'espace et, d'autre part, la réalité empirique de la chose dans l'espace extérieur. Il faudrait se "brancher". Lachièze-Rey n'a pas été dupe en affirmant: "il montre la nécessité du permanent, il prouve que ce permanent doit

être en dehors de nous, qu'il doit être perçu et non conclu, mais cette série de démarches n'aboutit en somme qu'à la position du problème et non à sa solution" (43). Se pourrait-il que le dernier mot soit d'affirmer: "L'espace (...) n'est pas "en nous", mais il n'est pas davantage "hors de nous". " (45)

Curieuse est donc la situation de l'homme dans ce monde dont il est à la fois l'habitant, le créateur, et le contemplateur: habitant, puisqu'il est objet sensible parmi les objets sensibles; créateur, sa spontanéité s'infusant dans sa réceptivité constitue l'univers des phénomènes; contemplateur, puisqu'il n'est pas conscient de sa création et que le créé ne lui apparaît que comme donné. (46)

(43) Lachèze-Rey, op.cit., p. 228. ⁴⁴

(45) Maurice Clavel, Critique de Kant, p. 270. Cf. Appendice D.

(46) Roger Daval, op.cit., p. 386.

CHAPITRE HUITIEME: NOTES

Paragraphe 25

- 4- "Thus, regarding those things as they are in themselves which affect our faculty of outer sense to yield awareness of spatial items, we cannot affirm that they are the same as, or of the same nature as, ourselves as we are in ourselves. We cannot affirm this, and we cannot deny it either." Strawson, op.cit., p. 55, note 1.

Paragraphe 26

- 16- Roger Verneaux affirme avoir vérifié le contenu de cette recension qu'ont effectuée Garve et Feder, et soutient que l'accusation d'idéalisme ne se trouve que dans l'interprétation qu'a faite Kant de cette recension, du moins Garve n'est jamais allé aussi loin que Kant le prétend, cf. Vocabulaire, chapitre III, passim. Cf. William Wallace, Kant, 1972, pp. 60-3.
- 27- Cette opinion défendue par André de Muralt a été celle de H.W.B. Joseph, lors d'une lecture qu'il a faite en 1929 -- et que de Muralt n'a vraisemblablement jamais entendue ou lue. "But why may not the permanent be the self which is not any of its states? (...) It is fair enough to say that the perception of this permanent is

not possible through the bare presentation of a thing without me. For the bare presentation, or Vorstellung, would be a state in me; and when Kant argues that the consciousness of my successive states is only possible through something permanent in perception, i.e. (as we have seen) through perceiving something permanent, he means through being aware of a permanent that is none of my states. But why must it therefore be a thing without me? Why may it not be myself? This is the crucial point." p. 5, A Comparison Of Kant's Idealism With That Of Berkeley, 1975.

- 32- Lachière-Rey, qui a consacré tout son ouvrage à l'étude de cette Réfutation, a bien saisi le problème. Il s'assure, après 40 pages (pp. 60 à 104), que le permanent est, a priori, requis par le "changement", mais il conclut qu'on ne peut le trouver dans les concepts, mais seulement dans l'intuition (p. 104) et ajoute à propos du moi formel: "nous voyons (...) que l'impossibilité de trouver dans le moi la permanence que nous cherchons ne vient pas de ce que le moi serait une simple succession de phénomènes mais de ce qu'il ne comporte pas de représentation intuitive; il n'est qu'un terme d'ordre idéal" (p. 106). Ainsi, de Muralt a peut-être raison, mais contre la critique de la psychologie rationnelle, qui nous a appris (enfin, exception faite de la note du § 24) qu'il n'y a pas d'intuition du moi formel qui permettrait à la catégorie de la permanence de s'y appliquer. De Muralt a sûrement raison au point de vue théorique, mais la certitude psychologique ne peut pas provenir seulement d'une cohérence théorique: il faut pouvoir effectuer une constatation immédiate. C'est pourquoi le permanent est cherché du côté de l'espace. Malgré tout, Lachière-Rey semble lui aussi insatisfait de cette solution: "On ne peut (...), semble-t-il, éviter le problème de la permanence du moi comme puissance constituante; or, ce problème n'a jamais été traité, ni même nettement posé par le kantisme." pp. 134-5; voir p. 148; p. 150; p. 207; p. 214; pp. 228 à 233; pp. 239-40; p. 445 note 1, où Vaihinger est cité, qui affirme l'idéalité de l'espace; pp. 452-3.

41- "On peut donc conclure en toute sécurité que, pour avoir conscience du changement de mes représentations, je dois avoir la conscience immédiate (c'est-à-dire l'intuition) d'une chose hors de moi; que cette chose, quoique externe, est de ce fait présente elle-même en moi, sans l'intermédiaire d'une "représentation"; qu'elle est intuition de la matière, substance permanente dans l'espace; qu'elle est nécessairement en moi, qu'elle est en même temps hors du moi percevant, puisque le contenu de cette perception s'indique (nous soulignons) immédiatement au moi comme une chose extérieure dans l'espace; qu'elle est hors de la succession des représentations, d'abord parce qu'elle la conditionne, ensuite parce qu'elle est un permanent, enfin et surtout parce qu'elle n'est pas elle-même une représentation, -- c'est-à-dire une image (Bild), une copie de la chose, -- étant la même chose, savoir le phénomène extérieur en chair et en os, la matière permanente dans l'espace, et non son tableau ou sa peinture dans notre esprit." Ginette dreyfus, loc.cit., p. 466.

44- "Mais cette analyse reste défectueuse: à propos de la matière empirique, du sens externe, de la réceptivité sensible, etc., elle suppose admises toutes les thèses critiques et, si elle rejette nettement, au nom du système, les accusations d'idéalisme portées contre lui, elle ne prouve pas suffisamment par elle-même ce qu'elle affirme, elle ne réfute pas vraiment l'idéalisme." Bernard Rousset, op.cit., p. 150. Au fond, la réfutation de l'idéalisme nous apprend sûrement le refus de Kant de soutenir un idéalisme empirique.

CONCLUSION

La traduction française de la Raison pratique, qu'a effectuée François Picavet, est précédée d'une admirable introduction (une trentaine de pages) signée Ferdinand Alquié. Et voici comment se termine ce grand texte:

Si, seulement, il nous était permis, avant de quitter le lecteur, de lui donner ici un conseil, nous l'engagerions à se défier de l'esprit de discussion et de réfutation qui empêche si souvent de découvrir dans les textes les richesses qu'ils contiennent. (...) Le difficile n'est pas de découvrir les insuffisances d'une pensée: c'est d'en apercevoir toute la profondeur. Une bonne lecture suppose toujours l'amour du texte, et quelque volonté d'approbation. Mais cet amour et cette volonté sont rares, surtout à notre époque de culture hâtive, où la mémoire d'une formule est prise fréquemment pour la compréhension d'une idée, où le goût du nouveau nous interdit de méditer longtemps les pensées éprouvées, et où l'impatience

d'être nous-mêmes nous fait souvent quitter trop
tôt l'école des maîtres. (1)

Nous n'avons certainement pas toujours été à la hauteur de ce sage conseil, mais néanmoins nous avons quand-même essayé de le suivre. Si nous avons paru quelque fois "opposés" à Kant, et pas seulement à propos de simples détails, ce n'était jamais sous l'inspiration d'une quelconque aversion, capable d'entraîner un véritable acharnement à détruire. Qui aime bien châtie bien! (Nous ne croyons pas ceux qui prétendent faire leur "devoir" de lire un texte qu'au fond d'eux-mêmes ils méprisent, et osent nous faire croire ensuite qu'ils se sentent prêts à bien le critiquer. Autant nous pardons notre temps à ne pas relire les textes que nous aimons, autant nous nous méprenons sur le compte des textes que nous lisons avec dédain ou, au pire, avec condescendance!) Mais venons-en à notre véritable propos, sur lequel se terminera notre mémoire: la sagesse de Kant.

Kant était-il un sage? Oui, et sans doute l'un des plus sages d'entre les sages, lui qui se demandait: "Que puis-je savoir?" (Nous n'avons pas directement touché aux deux autres questions, ou interrogations, qui l'animait: "Que dois-je faire?" et "Que m'est-il permis d'espérer?". (2) Il défendait

(1) Kant, Critique de la raison pratique, P.U.F., 1966, l'Introduction d'Alquié, p. XXXII.

(2) La raison pure au niveau du moi, la raison pratique à celui du sur-moi, et la critique du jugement esthétique au niveau du ça: il faudrait, bien entendu, approfondir...

un agnosticisme, comme Socrate. Sans doute l'un des plus grands savants de son siècle, Kant savait qu'il vivait dans un monde apparent (fait d'ombres, comme dans le mythe de Platon), et qu'il ignorait tout du monde en soi. Mais Kant aurait-il devancé Socrate? Cette question a de quoi nous faire rugir, surtout ceux qui parmi nous se délectent davantage à imaginer Socrate en train de ficeler un Sophiste prétentieux qu'à suivre péniblement l'exposé critique de Kant, si peu populaire! "La conscience de mon ignorance (si cette ignorance n'est pas en même temps reconnue comme nécessaire), au lieu de mettre fin à mes recherches, est, au contraire, la vraie cause qui lesprovoque."⁽³⁾ "Si cette ignorance n'est pas en même temps reconnue comme nécessaire", voilà peut-être l'enseignement ultime de la première Critique: non pas seulement que nous ignorons l'en-soi, mais pourquoi nous l'ignorons et pourquoi, par conséquent, nous n'avons pas à continuer, en vain, de vouloir le connaître. Kant est-il le plus sage d'entre les hommes, non pas parce qu'il ligote le Sophiste en le confondant, en le rendant tout à coup conscient qu'il ne sait rien, mais parce qu'il fait de Socrate et du Sophiste un tout indivisible? Le premier sait qu'il ne sait rien, mais il ignore pourquoi, alors qu'en vérité c'est peut-être le second (le Sophiste) qui détient, sans le

(3) Kant, CRP, p. 518.

savoir, l'explication de son ignorance en soutenant que
l'homme est la mesure de toute chose.

Sylvain Paillé

avril 1981

Cap de la Madeleine

APPENDICE A

Dans la revue Philosophy, en juillet 1960, à Reverside en Californie, Oliver A. Johnson présentait un court article dont nous résumerons de notre mieux le déroutant contenu. (1)

Johnson rappelle brièvement, au début, la position de l'empirisme logique concernant les soi-disant jugements (propositions) synthétiques a priori. Ces auteurs qui se disent empiristes n'admettent pas la possibilité de propositions synthétiques a priori. Il cite Feigl et Schlick -- et réfère à des ouvrages de Ayer, Carnap et Reichenbach. Mais à qui s'opposent ces penseurs? Johnson prétend qu'ils s'en prennent à une tradition métaphysique mieux connue sous l'étiquette "rationalisme", courant qui admet des vérités de raison (truths of reason). "These"truths" purportedly convey information about the world but they are in principle incapable of being confirmed by an appeal to empirical evidence." (P. 255, nous nous permettrons pour être brefs d'insérer les renvois, toujours aux coordonnées mentionnés au début, dans le texte.) Nous reconnaissons les vérité a priori de Kant. Mais les empiristes n'y souscrivent pas. "Rather than being truths, these assertions of the rationalists are mere "pseudo-propositions", lacking cognitive significance." (p. 256)

Johnson propose de s'entendre au préalable sur la définition des termes qu'il entend utiliser: analytic et synthetic, a priori et a posteriori.

"A proposition (I use Schlick's term here) is analytic if it is non-informative or vacuous (...). A synthetic proposition, on the other hand, is informative or non-vacuous." (p. 256)
 "An a priori proposition is non-empirical. It is not a hypothesis to be confirmed or disconfirmed by empirical evidence but a necessary truth, known through reason. An a posteriori

(1) Son titre: "Denial of the Synthetic a priori".

proposition is empirical." (p. 256)

Les empiristes déniaient donc la possibilité qu'une proposition puisse être à la fois informative et nécessairement vraie. Le débat entre empiristes et rationalistes (post-kantiens) est donc le suivant: peut-il y avoir des propositions synthétiques a priori? L'auteur mentionne, parmi l'abondante littérature concernant la question: C.H.Langford, "A Proof that Synthetic A Priori Propositions Exist", The Journal of Philosophy, 46 (1949) et Ewing, "The Linguistic Theory of a priori Proposition", in Proceedings of the Aristotelian Society, New Series XL (1939-40). (p. 257, note 1)

Ceux qui défendent la tradition rationaliste "must provide us with a proposition that satisfies two conditions: (1) It must be informative and (2) its contradictory must be self-contradictory." (p. 257) S'ils recouraient à l'intuition, les rationalistes ne pourraient pas contraindre leurs adversaires. Aussi ils doivent montrer logiquement le caractère a priori et synthétique de pareilles propositions. Le défenseur du rationalisme objectera peut-être que Johnson exige l'impossible: "For a proposition whose contradictory is self-contradictory is, by definition, analytic (or vacuous)." (p. 257) Johnson répond qu'il écarte cette définition, puisque, dans le débat, elle constituerait une pétition de principe: on poserait, au départ, par définition, l'impossibilité d'une proposition d'être à la fois a priori et synthétique. "If the issue is stated in the form, Are there synthetic a prioris? and we define analytic in such a way that all a priori propositions must be analytic by definition, then the original issue is not an open question at all. It has been begged in our definition." (p. 258)

Maintenant, après ces préambules, Johnson examine la position des empiristes, laquelle "can be stated formally in the universal negative proposition "No synthetic propositions are

a priori". (p. 258) Essayons de la classer, soit, d'une part, comme proposition a priori ou comme proposition a posteriori, soit, d'autre part, comme proposition analytique ou comme proposition synthétique.

Est-ce que la proposition "No synthetic propositions are a priori" est a priori ou a posteriori? On pourrait, poursuit l'auteur, en appeler directement à la réponse d'un empiriste, Schlick par exemple, qui la déclarerait sûrement a priori. Mais d'autres empiristes pourraient ne pas être de son avis, aussi il est préférable de ne pas invoquer ici l'opinion d'un empiriste en particulier. Recourons à une autre procédure, et supposons que la proposition est a posteriori. "It would thus be an empirical hypothesis, capable of being disconfirmed by empirical evidence." (p. 258) Est-ce la production d'une proposition synthétique a priori qui, alors, pourra l'infirmar? Demandons-nous d'abord ce que pourra être en l'occurrence une "empirical disconfirmation". (p. 259) Prenons l'exemple d'une hypothèse empirique: "All swans are white". (p. 259) Cette hypothèse est infirmée quand quelqu'un voit un cygne qui n'est pas blanc. Si la proposition "No synthetic propositions are a priori" est a posteriori, c'est une réfutation analogue, en faisant recours au témoignage des sens, qui pourra en venir à bout -- c'est-à-dire le recours à un quelconque sense datum. Mais il ne peut pas exister de critères sensibles, répond Johnson, qui puissent permettre d'observer par les sens une proposition synthétique a priori, c'est impossible pour la bonne et simple raison que "the notion, a priori, cannot, like colours, be empirically observed." (p. 259) Un observateur, poursuit Johnson, pourrait examiner une infinité de propositions synthétiques, muni du meilleur équipement scientifique, il ne pourra jamais empiriquement en trouver une qui soit, de plus, a priori.

Quelqu'un pourrait prétendre qu'il peut y avoir une

observation empirique d'une proposition synthétique a priori. "All that would be necessary would be for someone to write a synthetic a priori proposition on a piece of paper and let us all look at it." (p. 259) Mais un tel argument serait beaucoup trop fort, il implique que toutes les propositions peuvent être infirmées par l'expérience. "If I were to advance the hypothesis, say, that the Absolute is two-headed, a critic could disconfirm this simply by writing on a piece of paper (or by saying, etc.), "The Absolute is three-headed"." (p. 259) Johnson souligne aussi qu'un tel argument confond "a proposition and its empirical manifestation" (p. 259). Une proposition ne s'observe pas, comme cela peut être le cas en présence d'un cygne que nos yeux voient. Une observation empirique pourrait infirmer la proposition "No synthetic propositions are written in blue ink", mais aucune observation empirique ne pourrait infirmer la proposition "No synthetic propositions are a priori". (p. 260) La proposition "No synthetic propositions are a priori" ne peut pas être infirmée empiriquement: elle n'est donc pas une proposition a posteriori; elle est donc une proposition a priori. (p. 260)

Continuons de tenter de classer notre proposition: à quel ensemble appartient-elle, celui des propositions analytiques ou celui des propositions synthétiques?

Supposons que la proposition "No synthetic propositions are a priori" est analytique. Elle est alors vide (vacuous) et ne nous apprend rien au sujet du monde (non informative). Au moins deux conséquences s'ensuivent. Premièrement, la proposition en question est alors conventionnelle: "Because it does not give us any knowledge of the world, nothing in the world necessitates our accepting it." (p. 260) Aussi l'empiriste, qui soutiendra que la proposition "No synthetic propositions are a priori" est analytique, ne pourra pas contraindre le ra-

tionaliste qui voudra en produire à volonté. Tout ce qu'il pourra déclarer à son opposant sera: "You cannot do that if you accept my proposition denying synthetic a priori". (p. 260)

Deuxièmement, si notre proposition à l'étude est analytique, toute conclusion qui dérive logiquement d'elle sera elle aussi vide et non informative, ne nous apprendra rien au sujet du monde. "For from an analytic proposition only further analytic propositions can be derived." (p. 261) Mais les empiristes, se dit Johnson, n'ont-ils pas voulu dériver toutes sortes de conclusions informatives à partir de cette proposition, justifier notamment leur "elimination of metaphysics", selon l'expression de Ayer, et leur thèse selon laquelle seules les sciences empiriques peuvent nous donner des renseignements à propos de notre monde? (p. 261) Si ces conclusions sont véridiques, elles sont informatives, ce qu'elles ne pourraient pas être si leur proposition originale, "No synthetic propositions are a priori", était analytique.

Une objection peut être faite. Le fait que des propositions informatives soient tirées de cette proposition n'établit aucunement qu'elle ne puisse pas être analytique. "All that it establishes is that it cannot be analytic and the basis for informative conclusions." (p. 261)

Johnson rétorque: le refus des propositions synthétiques a priori, s'il a quelque signification (au plan théorique ou au plan historique), est le refus de l'existence de propositions qui soient et informatives et nécessairement vraies à la fois. Ce dernier refus est, d'après Johnson, informatif. Par conséquent, ce refus (denial) ne peut pas être analytique, et la proposition qui l'exprime, "No synthetic propositions are a priori", est synthétique.

Rassemblant les résultats de son analyse, Johnson aboutit à un paradoxe. La proposition des empiristes "No synthetic propositions are a priori" est une proposition synthétique a priori!

Cette proposition est donc elle-même une "truth of reason", mais elle se contredit elle-même, et est donc impossible. En faveur de qui peut-elle être rejetée?

Logiquement, poursuit l'auteur, "the contradictory of a self-contradictory proposition is necessary." (p. 261) Ce sera la proposition "Some synthetic propositions are a priori" (p.261) qui sera nécessaire, c'est-à-dire a priori.

Cette dernière proposition est-elle analytique ou synthétique? Si elle est analytique, elle est conventionnelle. Celui qui la refusera sera libre d'accepter "its contradictory", qui est "No synthetic propositions are a priori" (p. 262). Mais cette dernière proposition est "self-contradictory", c'est-à-dire impossible, du moins Johnson prétend l'avoir démontré dans son article. Ainsi la proposition "Some synthetic propositions are a priori" est synthétique et a priori: c'est donc une proposition à la fois nécessaire et informative.

Johnson envisage ensuite certaines objections, dont celle-ci: "If the proposition in question is a priori, it is logically necessary hence universally true (i.e. true in all possible universes). Being true in any possible world, it can tell us nothing about our actual world. It is, thus, vacuous, so analytic." (p. 263) Johnson admet qu'une telle proposition ne puisse fournir aucune information exclusive (unique) à notre monde, mais comment en déduire qu'elle ne nous apprend rien au sujet de notre monde? (p. 262) Tout ce que l'objection établit est que l'information acquise par cette proposition nécessaire, concernant notre monde, vaut aussi pour tout autre monde possible.

Et cette objection (assertion), à l'effet que la proposition "Some synthetic propositions are a priori" est vide et non informative, repose sur une assumption. Cette assumption est la suivante: "all universally true propositions are vacuous" (p.263).

Cette assumption doit être elle-même ou informative ou vide. Si elle est vide, elle ne peut pas rien nous apprendre à propos de notre proposition a priori: "Some synthetic propositions are a priori". Si, au contraire, l'assumption "all universally true propositions are vacuous" est informative, elle est "self-contradictory", "being a universally true informative proposition" (p. 263). Donc, Johnson se dit en droit d'affirmer que: "Some universally true propositions are informative" est nécessairement vrai. Ainsi nous avons une autre proposition synthétique a priori qui s'ajoute à la première.

Laissons aux experts en logique le soin de critiquer Johnson. Nous avons cru pertinent de rapporter les principales articulations de son article -- sans avoir, par lui, la prétention de causer des insomnies à qui que ce soit!

Signalons, enfin, cette classification qu'a effectuée Brittan:

To summarize, I have suggested that we can distinguish between analytic, synthetic, and synthetic a priori sentences in terms of numbers and types of the "worlds" in or of which they hold. A sentence is analytic if it is true in or of all possible, i.e., consistently describable, worlds. A sentence is synthetic just in case it is not analytic. A sentence is synthetic a posteriori true in case it is true in or of the actual world (and perhaps in or of some other really possible worlds as well) but not in or of all really possible worlds; it is in this sense an accidental or contingent truth. A sentence is synthetic a posteriori false just in case it is true in or of some really possible worlds and false in the real world. A sentence is synthetic a priori true just in case it is true in or of all really possible worlds, including the real world, but it is not true in or of all merely possible worlds, for example, the propositions of Euclidean geometry. A sentence is synthetic a priori false just in case it is false in or of every really possible world, for example, the propositions of non-Euclidean geometry. (Kant's Theory of Science, 1978, p. 24.)

Inutile de répéter que nous avons reproduit ce passage afin de le soumettre à la perspicacité des experts en la

matière! Cette classification de Brittan exploite une distinction que la révolution copernicienne a mise de l'avant: entre: "really possible world" et "merely possible world". Peut-être que cet extrait, tiré d'un autre auteur, pourra élucider cette distinction, sans pour autant la fonder -- puisque l'enjeu est l'ensemble de la philosophie critique de Kant:

Logic supplies the necessary and sufficient conditions for the logical possibility of concepts and judgements, but Kant will prove that it supplies only the necessary condition of the real possibility of concepts and judgements. The real possibility of a concept consists in its possession of objective validity, which is the possibility of supplying an object for the concept -- an object that is independent of the way in which it is conceived and that can provide its own evidence of the way it is to be conceived. This Kantian distinction between logical and real possibilities is grounded in his distinction between intuitions and concepts. (Richard, A. Smyth, Forms of Intuition, 1978, p. 51.)

APPENDICE B

Voici, reproduit en allemand à partir du livre d'A. de Coninck, L'analytique transcendantale de Kant, tome premier, ce que nous avons convenu d'appeler, par politesse ou par euphémisme, le paralogisme du § 16 de la déduction objective:

Majeure: diese durchgängige Identität der Apperzeption eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen enthält eine Synthesis der Vorstellungen und ist nur durch das Bewußtsein dieser Synthesis möglich. (1)

Mineure: Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle (2)

Conc. : die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgendeiner synthetischen möglich. (3)

(1) A de Coninck, op. cit., T.I, p. 197.

(2) Ibid. pp. 197-8. Le verbe vorsellen, qui termine cet extrait à la première personne de l'indicatif présent, indique bien que je peux, grâce à la liaison..., seulement me représenter l'identité de la conscience; ce qui est contingent pour l'identité de la conscience pure et ce qu'elle est en soi -- c'est-à-dire en elle-même.

(3) Ibid. p. 198. Dans la conclusion, il n'est plus question que de l'identité elle-même, et non de sa représentation.

Appendice C

Michel Prieur, dans un court article qui s'intitule "La référence optique de la topique chez Kant", in Archives de philosophie, t. 35, 1972, exploite, comme nous, une analogie qu'il a aperçue, à l'oeuvre chez Kant, avec le phénomène optique de réflexion de la lumière. Nous avons deux raisons majeures qui nous incitent à reproduire des extraits de cet article. D'abord, c'est parce que nous développons nous-mêmes une analogie avec un autre phénomène d'optique, à savoir la réfraction de la lumière.(...) Ensuite, nous désirons faire bénéficier le lecteur de lignes tirées d'un document introuvable à l'U.Q.T.R., non pas que notre bibliothèque ne possède pas la revue d'où il est tiré, mais bien parce que la collection en question accuse au moins un "trou", en l'occurrence le tome 35 -- incident qui n'a rien d'exceptionnel, soit dit en passant! Voici donc des extraits:

Ce que nous voudrions tenter ici, c'est d'élucider, à travers l'usage philosophique que Kant assigne aux notions topiques, la nature de l'expérience originelle où l'analogie -- qui sera développée systématiquement -- prend naissance et emprunte son modèle constitutif.

1. Nous notons d'abord que la détermination du lieu transcendantal des concepts s'obtient par une réflexion. Si l'on peut définir la réflexion comme « la conscience du rapport des représentations données à nos différentes sources de connaissance » (Prieur donne la référence à notre traduction de la Critique, celle de Tremesaygues et Pacaud, p. 232, l'Appendice à l'Analytique des principes), il existe un acte que Kant nomme réflexion transcendantale « par lequel je rapproche la comparaison des représentations en général de la faculté de connaître où elles se placent, et par lequel je distingue si c'est comme appartenant à l'entendement pur ou à l'intuition sensible qu'elles sont comparées entre elles » (il renvoie encore à CRP, p. 232). Il ne faudra pas oublier la structure de cette notion analogique de l'acte réflexif lorsque nous voudrons la confronter au modèle de la réflexion. Notons pour l'instant que cet acte est constitutif de la Topique: c'est par lui que des places se distinguent. Sans réflexion aucun lieu n'apparaît distinct d'un autre, c'est le règne de l'amphibologie, c'est-à-dire de la « confusion de l'objet de l'entendement pur avec le phénomène » (p. 237). (...) Par contre la philosophie transcen-

dantale évite l'amphibologie et fait apparaître les lieux en établissant une table des concepts de la réflexion (...). C'est pourquoi toute comparaison intellectuelle des choses reste en défaut sans le recours à l'intuition qui donne nécessairement ces différences et c'est pourquoi en conséquence l'opération discriminatrice et différenciatrice de la réflexion introduit dans la connaissance, par analogie avec l'intuition où la différence est a priori, la différence des lieux de provenance des concepts.

2. Le concept de réflexion est emprunté à l'optique. Que désigne-t-il dans son terrain sémantique d'origine? On peut définir la réflexion, dans une structure optique donnée comportant un objet lumineux (ou éclairé), des rayons d'émission se propageant dans l'espace environnant (que ces rayons soient déterminés mathématiquement seulement ou considérés comme physiques), un miroir, l'image apparaissant dans le miroir, comme l'opération de production d'une image à titre de "reflet" de l'objet. L'image est produite par la propriété du miroir de renvoyer selon des lois bien connues les rayons incidents et de faire apparaître l'objet là où il n'est pas. C'est ce processus optique qui constitue très précisément la réflexion rétrograde vers une direction qu'ils n'avaient pas et qui, lorsqu'ils sont recueillis par un oeil se trouvant sur cette nouvelle direction, réfléchissent l'objet, c'est-à-dire le renvoient sinon à son lieu d'origine, ce qui a lieu lorsque l'oeil se regarde lui-même dans le miroir (incidence normale) tout au moins à un lieu voisin où il est reconnaissable et identifiable. Supposons maintenant que l'image est vue comme étant l'objet lui-même, ce qui se produit si l'on ne retient du processus optique total que la production de l'image, abstraction faite de l'objet dont elle est l'image, il y aura illusion d'optique. On peut appeler apparence cette usurpation illusoire de l'objet par l'image, de la source par son reflet. Or en régime optique d'apparence les lieux effectifs des choses sont brouillés, confondus; l'apparence exhibe le même là où se dessine pourtant, tout en s'occultant, la différence: les choses apparaissent sur le mode de ce qu'elles ne sont pas, et là où elles ne se trouvent pas. Le mirage dissout l'ordre optique. Toute détermination topique passe donc par une critique des apparences et c'est la réflexion considérée dans son double processus d'émission et de retour, d'objectivation et de subjectivation qui effectue la discrimination optique.

3. Retrouvons maintenant la philosophie kantienne. Nous y décelons une exacte homologie structurale et fonctionnelle avec la réflexion optique. Qu'est-ce en effet, à un premier niveau, que l'intuition sensible, sinon la condition de possibilité de la différence. "Nous ne pouvons faire comprendre, écrit Kant dans les Prolegomènes (§ 13) la différence des choses semblables et égales et cependant non coïncidentes par aucun concept mais uniquement par le rapport à la main droite et à la main

gauche qui porte immédiatement sur l'intuition". De même on pouvait lire dans la Dissertation de 1770 que "ce qui, dans un espace donné, va vers une même direction et ce qui va en sens contraire, ne peut pas être défini discursivement, c'est-à-dire ramené à des caractères intellectuels opposés par aucune finesse mentale... On ne peut caractériser que par une intuition pure la diversité, à savoir la superposition impossible" (référence donnée à la trad. P. Moury, Vrin 1964, p. 53). L'intuition pure représente donc pour Kant le concept théorique d'explication de la différence topographique. L'intuition, comme forme pure de la sensibilité comporte un pouvoir topogénique qui pour être subjectif n'en est pas moins nécessaire et a priori. Et la sensation implique cette distribution constitutive. (...) On peut donc dire de l'intuition qu'elle fonctionne et qu'elle est constituée comme une réflexion en tant qu'elle donne la forme pure de tout phénomène et qu'elle le situe nécessairement à droite ou à gauche. Kant avait du reste nettement souligné la référence optique de cette topique de la sensibilité dans les Prolégomènes où se trouve l'exemple du miroir avec la critique de l'apparence sans laquelle on pourrait confondre la main et son image.

A un second niveau, celui de l'entendement, règnerait l'amphibologie des concepts comme illusion sur leur provenance sans l'opération de différenciation que Kant appelle précisément réflexion transcendante. Cette opération, expressément identifiée comme réflexive aboutit à la dissolution de l'apparence par l'analyse du processus de rayonnement (la direction des concepts) qui, sans elle, donne une apparence au noumène (un reflet à l'objet) et confond leur lieu véritable en attribuant au sensible les propriétés et le statut d'un intelligible (plus ou moins obscurci). Par la constitution d'une topique critique, la réflexion établit une sorte de paysage diversifié dans la connaissance. Seulement cette réflexion n'est plus une simple structure a priori du sujet, comme dans l'intuition; elle exige une activité de la pensée, une opération qui sera la cheville ouvrière de la Critique.

A un troisième niveau, celui de la raison, nous trouvons aussi comme une réflexion. A la dialectique comme Logique de l'apparence, qui plonge la raison dans l'illusion de connaître quelque chose qui, par nature, se trouve hors des limites de son pouvoir, la critique répond par la détermination des «bornes» et l'assignation de «limites» dont le résultat patent sera de définir un système topique aux frontières clairement marquées. C'est légitimement que la raison s'étendait dans la région identifiable de l'expérience; mais c'est avec extravagance qu'elle se perd dans la région océanique qui entoure son entendement: la critique apporte la discrimination des lieux repérables de la législation théorique d'avec les lieux indéterminés des idées rationnelles.

Mais l'apparence subsistant dans la raison, même lorsqu'elle a été dénoncée, le statut de la "réflexion" critique au niveau de la raison retrouve les caractères d'une structure qu'elle avait dans l'intuition; mais en poursuivant la critique de la Dialectique transcendantale, la réflexion a aussi le statut d'une activité, qu'elle manifestait avec l'entendement. De sorte qu'on pourrait dire de la réflexion philosophique qu'elle est chez Kant enracinée dans et cernée par une structure analogue à la structure optique où se produit la réflexion, sans solution de continuité dans toute l'étendue de la subjectivité (de la sensibilité de la raison): mais alors que par les intuitions et les idées la réflexion est inscrite dans leur simple présence (à l'état de discrimination topique pour les unes, de production d'illusions pour les autres), lorsqu'elle s'exerce volontairement dans la pratique de l'analyse, elle discerne clairement et consciemment les éléments intellectuels purs des éléments sensibles purs; elle dissipe tout mirage pendant qu'elle se rend intellectuellement maîtresse par l'action des philosophes, de la structure de la subjectivité humaine. Aux trois niveaux où on la rencontre (et où elle peut selon le cas, s'exercer volontairement) la réflexion a pour fonction de fixer le statut des objets en distinguant la diversité là où l'apparence donne l'identité, en découpant des lieux dans le champ morne et indifférencié d'une manifestation homogène où l'être se présenterait dans une unité ne parvenant pas à dissiper la confusion. Là s'arrête le processus réflexif; il n'y a pas de réflexion qui remonte jusqu'au Cogito (on ne voit pas pourquoi, S.P.) et qui, telle l'incidence normale de l'oeil qui se verrait lui-même, produirait la propre vision de soi; il n'y a pas d'intuition absolue de soi, mais une intuition sensible et la connaissance de soi ne recouvre pas l'aperception originaire du Je pense. Il reste toujours la pure spontanéité de la conscience de soi qui, dans son unité transcendantale et son identité en toute conscience, accompagne toutes les représentations. On ne peut pas dire que le sujet transcendantal se réfléchit lui-même dans l'aperception qu'il prend de soi; la réflexion s'arrête avec le découpage critique des zones de sa topique, car la topique est liée à l'intuition sensible (même pure), tandis que la spontanéité originaire du sujet qui coïncide avec l'unité transcendantale du Cogito échappe à tout lieu assignable c'est-à-dire à la diversité d'une structure topique. La réflexion kantienne n'aboutit ainsi ni à l'introspection ni à l'intuition originaire: elle n'accrédite nullement le spiritualisme qui pour Kant ne saurait être que le fruit de l'illusion spéculative du parelogisme psychologique.

Appendice D.

photo ratée, extraits du
 Livre de Maurin

avec :

Critique de l'air,

qui se
 poursuivent
 sur les
 pages
 suivantes.

quement kantien qu'une science du monde doit comporter une part fondamentale a priori, toute dans l'esprit(...). Là, pas de salut." (p.240) "Le mal, la perte, la catastrophe, c'est tout ce qui intéresse la subjectivité transcendante" (p.240) et Clavel propose une "génétique de l'incarnation humaine -- comme fuite de l'Être, par mon être, passée par le néant et reconstituée en matière formelle et charnelle d'espace-temps, et plus tard, au contact de la chose, en monde sensible" (p.258). "On voit que j'ai horreur, en philosophie, de l'esprit. Je n'y peux rien, c'est ainsi. Je ne l'ai pas encore une seule fois introduit. J'ai -- critiquement je crois -- éliminé le Gemüth, et j'irais même jusqu'à faire sauter -- non moins critiquement il me semble -- le "je pense je suis", surtout le je suis du je pense -- car enfin nous pouvons toujours avoir l'idéale impression de penser hors de tout, qui n'engage à rien." (p.266) "Pour en finir une bonne fois avec cette conscience, je dirai, au prix d'une légère anticipation, que dans la Déduction transcendante notre pouvoir suprême de synthèse cognitive en acte, pouvoir qui est l'entendement même, peut être accompagné de conscience ou non. Dès lors, quel rapport originel avec la conscience si cette dernière facilité est facultative?" (p. 266) En plaçant l'unité originelle dans le je pense "nous attribuerions au pur esprit ce qui appartient au pur espace" (pp. 268-9).

3- "Mais que savez-vous de l'a priori? Pour l'instant, à ce point de l'oeuvre kantienne, pas grand-chose. Mais l'extraordinaire, le scandaleux peut-être, c'est, nous le répétons, que Kant n'en dira jamais plus qu'ici et nous laissera toujours en panne avec nos questions pendantes." (p.87)

4- "Mis à part ce psychisme -- qui n'a rien à faire dans la Critique --, quel sera le statut de cette faculté représentative en général, antérieure à ses divisions en facultés secondaires, donc universelle et en quelque sorte suprême? Pourra-t-on se passer de parler de son existence éventuelle? En fait Kant s'en dispensera soigneusement, selon moi, jouant justement, en fraude, jouant peut-être avec lui-même, sur l'apparente bénignité du vocable. Car enfin quels seront les résultats de ce non-traitement, de cette non critique du Gemüth? Incalculables!" (p.179)

5- "la conscience est plutôt le fruit de la synthèse et ne peut être en aucun cas son opératrice." (p. 213)

- 6- "la bonne vieille psychologie rationnelle, que Kant détruira plus loin dans la Critique, et dont on sait qu'il hésitera longtemps à la détruire. On le sait, mais on ne sait apparemment pas qu'il en garde ici l'essentiel -- et même, anticipons un peu, que c'est pour cette raison qu'il n'arrivera pas à la détruire parfaitement, d'où les deux éditions successives des Paralogismes, aussi embarrassées l'une que l'autre" (p.278).

- 7- Et Clavel écrit en italique: "le temps n'est pas et ne peut pas être la forme du sens interne, pour cette bonne et suffisante raison qu'il n'y a pas de sens interne." (pp.280-1 et passim)

- 8- "Au fond, nous le vérifions encore, le sens interne comme réfraction phénoménale de l'esprit, et seule possible, répond à un souci qui a dû hanter Kant longtemps." (p.296)

- 9- "la Critique tout entière n'est cohérente que si le temps ne nous est rien de plus que l'espace, et notamment ne nous est pas intérieur" (p.300)

- 10- "la Critique n'a pas de sujet! Il n'y a pas de sujet de la Critique" (p. 302)
 "Kant se sert du Gemüth pour interioriser l'espace"(p.322).

- 11- "nous allons essayer au contraire de démontrer, par des textes critiques, profonds et difficiles qu'il n'y a rien à chercher hors de l'objet sensible" (p. 325). Toute la critique qu'effectue Clavel se ramène à cela: un gigantesque décapage pour retrouver la synthèse originaire(ment) sensible.

- 12- "Il n'y a pas de«condition de possibilité de l'espace et du temps». Ils sont. Ils sont notre condition même." (p. 331)

- 13- "il n'y a pas de Logique transcendantale" (p.377)!

- 14- "Je finis par croire que la «représentation» chez Kant ne veut à peu près rien dire ou tout..." (p.434)

15- "Il s'agit d'établir que dans cette première édition, l'origine, le fondement du monde et de notre connaissance, n'est ni la conscience ni l'imagination, ni l'entendement, ni l'esprit, ni l'aperception, mais la synthèse, entendue au sens que nous avons déjà entrevu dans l'Esthétique à partir d'elle, ainsi que dans les premiers mots de l'Analytique sur l'appréhension. C'est dire que cette synthèse est une synthèse originaire sensible, ou synthèse du sensible, que les autres notions ou réalités primordiales sont secondes et en fait s'inscrivent sur tout sujet, à titre de dérivation ou de péripéties, ou encore de ce qu'on appelle en optique des foyers virtuels ou imaginaires." (p.452)

16- "la Critique de la raison pure en termes de conscience et d'objet, termes qu'elle vient de justifier relativement à nous dans un éclair inouï, est l'équivalent des mythes socratiques -- encore, je l'avoue, que beaucoup plus ennuyeuse..." (p.476)

17- "La synthèse n'est pas faite par nous. La synthèse, c'est nous." (p. 497)

18- "Encore une fois, moi je veux bien qu'en dehors du sensible, et même de la synthèse originaire du sensible, je pense. Mais alors malheureusement on est forcé d'hypostasier. Alors on ne peut plus éviter la question du statut métaphysique de la pensée, ou chose en soi ou substance.(...) Il sait qu'il va vers le moi substance ou vers le moi chose en soi. Or le moi substance ferait crouler toute la Critique." (p.498)

19- "Certes ce double mouvement peut sembler intéressant, qu'on trouve là et plus loin, par lequel la sensibilité limite dans leur usage des catégories qui en soi ont signification au-delà quant à l'objet en général, cependant qu'à leur tour, et par le concept de cet objet même (objet transcendantal, choses en soi ou humaines), elles limitent la sensibilité qui sans elles aurait tendance à considérer que l'existence sensible est un en-soi. Mais c'est là une belle harmonie scolastique" (p.503).

20- "Le couple concept-intuition, dans la mesure où il témoigne chez Kant d'une séparation possible, relève d'une très grave et

15- "Il s'agit d'établir que dans cette première édition, l'origine, le fondement du monde et de notre connaissance, n'est ni la conscience ni l'imagination, ni l'entendement, ni l'esprit, ni l'aperception, mais la synthèse, entendue au sens que nous avons déjà entrevu dans l'Esthétique à partir d'elle, ainsi que dans les premiers mots de l'Analytique sur l'appréhension. C'est dire que cette synthèse est une synthèse originaire sensible, ou synthèse du sensible, que les autres notions ou réalités primordiales sont secondes et en fait s'inscrivent sur tout sujet, à titre de dérivation ou de péripéties, ou encore de ce qu'on appelle en optique des foyers virtuels ou imaginaires." (p.452)

16- "La Critique de la raison pure en termes de conscience et d'objet, termes qu'elle vient de justifier relativement à nous dans un éclair inouï, est l'équivalent des mythes socratiques -- encore, je l'avoue, que beaucoup plus ennuyeuse..." (p.476)

17- "La synthèse n'est pas faite par nous. La synthèse, c'est nous." (p. 497)

18- "Encore une fois, moi je veux bien qu'en dehors du sensible, et même de la synthèse originaire du sensible, je pense. Mais alors malheureusement on est forcé d'hypostasier. Alors on ne peut plus éviter la question du statut métaphysique de la pensée, ou chose en soi ou substance.(...) Il sait qu'il va vers le moi substance ou vers le moi chose en soi. Or le moi substance ferait crouler toute la Critique." (p.498)

19- "Certes ce double mouvement peut sembler intéressant, qu'on trouve là et plus loin, par lequel la sensibilité limite dans leur usage des catégories qui en soi ont signification au-delà quant à l'objet en général, cependant qu'à leur tour, et par le concept de cet objet même (objet transcendantal, choses en soi ou humaines), elles limitent la sensibilité qui sans elles aurait tendance à considérer que l'existence sensible est un en-soi. Mais c'est là une belle harmonie scolastique" (p.503).

20- "Le couple concept-intuition, dans la mesure où il témoigne chez Kant d'une séparation possible, relève d'une très grave et