

Considérations sceptiques sur la chose en soi

Author: J.-L. Solère

Persistent link: <http://hdl.handle.net/2345/4048>

This work is posted on [eScholarship@BC](#),
Boston College University Libraries.

Published in *Scepticisme et exégèse*, pp. 313-342

SCEPTICISME ET EXÉGÈSE

Hommage à Camille PERNOT

Tiré à part

Les Cahiers de Fontenay

CONSIDÉRATIONS SCEPTIQUES SUR LA CHOSE EN SOI

Jean-Luc SOLÈRE

Rien n'est plus instructif, pour connaître la pensée d'un auteur, que d'examiner, lorsque nous en avons le témoignage, les diverses rectifications qu'il est amené à produire en réponse aux lectures contemporaines de son œuvre. En-deçà de tous les commentaires possibles, c'est là que nous pouvons saisir ce que *lui* considère être une interprétation erronée, ou une exégèse correcte de sa pensée. Or, pour essayer de cerner ce que Kant affirmait être sa thèse sur la chose en soi, nous disposons d'un tel dossier. L'actualité philosophique postérieure à 1781 (mais antérieure au «post-kantisme») est faite des réactions à la «première *Critique*» venant de penseurs qui, s'ils ne sont plus tous illustres, n'en ont pas moins eu le mérite, par leurs doutes, leurs objections, et même par leurs incompréhensions, oserai-je dire, d'amener Kant à préciser certains points, et au premier chef sa conception de la chose en soi. Il sera donc intéressant de suivre cette polémique, dans laquelle Kant a pris explicitement position par rapport à ses adversaires, mais aussi par rapport à ceux qui se présentaient comme ses interprètes. Au terme de cette enquête, dont un des moments forts sera la critique sceptique de Jacobi, je conclurai moi-même par quelques réflexions dubitatives sur la notion de chose en soi.

I - Dès sa parution, la *Critique de la raison pure* s'est trouvée prise entre les feux croisés de deux reproches opposés : l'accusation d'idéalisme et l'accusation de réalisme, qui portaient toutes deux sur le même point : le passage de la représentation à la chose censée lui correspondre.

Garve et Feder, en leur récitation (1), furent les premiers à formuler contre Kant le reproche d'idéalisme berkeleyen (subjectiviste) : puisque la *Critique* dit que nous ne connaissons que des phénomènes, les choses telles qu'elles sont

dans notre représentation, et absolument pas les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, ils estimèrent que la thèse de Kant est que nous n'avons affaire qu'à des existences mentales, et pas du tout à des existences réelles hors de nous, que nous serions bien incapables de démontrer. Kant répondit à cette accusation dans les *Prolégomènes* (1ère partie, Remarques II-III (2), et Appendice). Ces textes sont bien connus, mais il n'est pas inutile de les rappeler, car nous aurons à les retenir tout au long de notre discussion :

«L'idéalisme consiste à soutenir qu'il n'y a pas d'autres êtres que des êtres pensants ; les autres objets que nous croyons percevoir dans l'intuition ne seraient que des représentations dans les êtres pensants auxquels ne correspondraient en fait aucun objet à l'extérieur (3). *Moi je dis au contraire : des objets (4) nous sont donnés, objets de nos sens et extérieurs à nous, mais nous ne savons rien de ce qu'ils peuvent être en eux-mêmes, nous n'en connaissons que les phénomènes, c'est-à-dire les représentations qu'ils produisent en nous en affectant nos sens. Je veux donc bien reconnaître qu'il y a en dehors de nous des corps, c'est-à-dire des choses (...)*» (5).

«*l'existence d'une chose qui apparaît n'en est pas supprimée pour cela comme dans l'idéalisme véritable (...)*» (6).

«(...) ce que j'ai appelé mon idéalisme ne concernait pas l'existence des choses (en effet, l'idéalisme, au sens traditionnel, consiste proprement à la mettre en doute) ; il ne m'est jamais venu à l'esprit d'en douter ; il ne concernait que la représentation sensible des choses» (7).

Il n'est pas encore temps de nous demander s'il en avait le droit, mais nous pouvons constater que Kant, en réponse à Garve et Feder, affirmait nettement son réalisme ; protestant presque avec véhémence de sa bonne foi, il pose clairement qu'il existe, au sens fort du terme, des choses autres que nous et indépendantes de nous, des choses en soi.

En raison, précisément, de ces déclarations répétées sur l'existence de choses en soi, des sceptiques, sans doute disciples de Hume (Tiedemann, Selle, Platner), qui auraient voulu que Kant suspendît au moins son jugement sur ce point, tant pour la cohérence de son système que pour l'aide qu'il pouvait apporter à leur propre doctrine, le taxèrent de dogmatisme, de réalisme irréflecti. La réponse de Kant bien évidemment consista à soutenir que son réalisme empirique est un réalisme critique, et non pas dogmatique. Cette distinction est assez connue pour que nous nous dispensions de nous y attarder.

Mieux vaut en arriver tout de suite à Jacobi, qui se révéla le plus redoutable des adversaires, en faisant la synthèse des deux reproches précédents. Toute sa subtilité consista à articuler les deux accusations contraires de scepticisme quant à l'existence des choses extérieures (c'est-à-dire d'idéalisme), et de dogmatisme (c'est-à-dire de réalisme), sous la forme d'un dilemme propre et fatal à la *Critique* : pour poser les fondements de sa doctrine, Kant doit être dogmatique : mais une fois sa doctrine établie, Kant doit devenir sceptique (idéaliste empirique) et contredire ses prémisses.

En effet, si l'on définit la sensibilité (une des sources de notre connaissance) comme passivité ou réceptivité, on doit nécessairement faire appel à l'idée d'une chose indépendante de nous pour expliquer le choc de la sensation en termes d'«impressions». Etre affecté suppose analytiquement qu'il y a quelque chose de réel qui affecte : «*Le terme même de sensibilité est totalement dépourvu de signification si on n'entend pas là un milieu distinct, réel, entre une réalité et une autre, un intermédiaire réel entre quelque chose et autre chose, et si, dans son concept, ne sont pas déjà renfermés les concepts d'extériorité et de liaison, d'action et de passion, de causalité et de dépendance, comme des déterminations réelles et objectives*» (8). Il ne s'agit là de rien d'autre que de l'application du principe classique : à toute passion correspond une action, et de l'argument illationiste que l'on trouve déjà chez Descartes. De fait, lorsqu'il établit dans l'Esthétique transcendantale la définition de la sensibilité comme réceptivité, Kant doit nécessairement poser la réalité, indépendante d'une chose qui vient affecter cette faculté : il ne peut alors qu'être réaliste (et dogmatique, ajoute Jacobi). Mais lorsque, plus tard, dans l'Analytique transcendantale, il limite l'usage des catégories aux phénomènes (dont il a dégagé le statut grâce à cette position dans l'existence d'une chose *en soi*, qui provoque en nous des représentations et nous *apparaît* d'une certaine façon), il entre en contradiction avec sa première thèse et doit nécessairement devenir sceptique quant à la réalité du non-moi, ou idéaliste. Car dire que la chose en soi nous affecte, c'est au minimum affirmer : 1) qu'elle existe ; 2) qu'elle *cause* en nous la matière de nos représentations. C'est, en d'autres termes, user illégitimement des catégories d'existence et de causalité (9) : illégitimement parce qu'elles s'appliquent précisément à ce qui n'est plus phénomène mais chose en soi. Kant était donc sorti du domaine de l'expérience, et son discours n'était pas valide, lorsqu'il donnait la chose telle qu'elle est en soi comme cause de notre affection. Pour rester conséquent avec ses conclusions, le criticisme doit être un idéalisme radical, réduisant toute affirmation d'existence à celle de la représentation, car il se retire tout moyen pour sortir du sujet et poser un être extérieur à la représentation, en sapant à la base la valeur de tout jugement portant sur un tel être (10).

D'une part, donc, Kant doit recourir à la chose en soi pour établir les fondements de sa théorie de la connaissance (qui repose sur la factualité d'un donné sensible), d'autre part il se prive des moyens théoriques de maintenir l'affirmation de l'existence réelle et indépendante de ce non-moi. D'où le frappant dilemme que formule Jacobi, et que l'on peut résumer ainsi : sans le concept de chose en soi, je ne peux entrer dans la Critique ; avec ce concept de chose en soi, je ne peux y rester. La *Critique de la Raison Pure*, dans ses conclusions, contredit ses propres prémisses.

C'est une des plus fortes objections jamais formulées contre Kant, bien qu'en fait elle procède de l'intention, non pas de *réfuter* le criticisme, mais de le porter à son achèvement, de le débarrasser des derniers vestiges de dogmatisme en montrant que la saisie de l'existence inconditionnée n'est pas

du ressort de la raison mais de la croyance : «déplacer le savoir pour laisser une place à la foi» (11). Une existence réelle indépendante de nous est effectivement indispensable à la connaissance théorique (de laquelle elle fournit le contenu), mais celle-ci est incapable de fonder en raison celle-là ; affirmer une chose en soi est *nécessaire*, mais impossible par la raison. On doit par conséquent admettre que c'est seulement par une *croyance* spontanée et irréprouvable (mais non fautive), dont Kant lui-même n'a pu se passer, que nous pouvons poser une existence réelle indépendante au fondement des phénomènes.

II - Venons-en maintenant aux défenses du kantisme que l'interprétation de Jacobi a suscitée, car c'est par rapport à ces contributions trop zélées que Kant a le plus clairement défini ce qu'il affirmait être sa propre doctrine. En effet, certains disciples de Kant tentèrent de faire obstacle à «l'irrationalisme», et de sauver la cohérence du système, selon eux ni sceptique ni dogmatique. Mais ces défenseurs du criticisme, même s'ils ne voulaient pas comme Jacobi le mener à son «achèvement», et pensaient rester plus fidèles au texte kantien, durent pourtant retoucher son concept de chose en soi, tant et si bien que le maître ne le reconnut plus à la fin.

Reinhold fut le premier à voir dans le criticisme une doctrine qui installe le problème de la conscience en un terrain spécifique, où ne se posent plus les questions traditionnelles sur la nature de l'âme et l'*origine* de ses modifications. La philosophie transcendante n'a pour objet que les conditions internes de la représentation, qui se laissent dévoiler avec certitude à partir de l'immédiateté du fait de conscience, et non pas ses conditions externes. Comme explique Cassirer : «De même qu'au physicien la détermination mathématique de la pesanteur se dévoile indépendamment de la question du fondement de la force de pesanteur, de même la «forme» de la connaissance de l'expérience en général devrait être établie sans se reporter aux causes dont elle procède» (12).

Cependant, même s'il veut substituer à l'analyse classique de la conscience une méthode purement transcendante d'exploration, Reinhold ne récuse pourtant pas radicalement le problème de la chose en soi. Le principe : «la représentation doit être différenciée, d'un côté, de l'objet représenté, de l'autre, du sujet représentant, et rapportée aux deux», signifie qu'il existe deux caractères de la représentation, tels que d'après l'un on la rapporte à l'objet, et d'après l'autre au sujet (13). Le premier est la *matière* de la représentation, le second est sa *forme*. Celle-ci est ce par quoi la représentation s'indique elle-même comme appartenant au sujet : celle-là est, selon Reinhold, *ce qui dans la représentation lui permet de représenter un objet existant hors d'elle*. Mais comment Reinhold pourrait-il éviter d'être accusé d'outrepasser ses droits? Son analyse éidétique de la conscience ne conduit à dégager qu'un élément *dans* la représentation, qui sans doute est facteur de particularité et de passivité, mais

qui ne s'indique pas lui-même comme venant d'un horizon transcendant. Il faut distinguer l'*être-donné* (le mode sur lequel elle *est* donnée) et le *devenir-donné* (le mode sur lequel elle *devient* donnée) de la matière. L'analyse de la représentation fait effectivement ressortir cet être-donné comme contingence indéductible à partir des pures lois formelles de la connaissance. Mais elle ne révèle pas la façon dont la matière devient donnée. Celle-ci ne me renvoie pas nécessairement à une existence autre que la mienne ; ce n'est pas impossible mais la question reste en suspens, et rien ne permet d'en décider. La déduction systématique de l'objet à partir du fait primitif de la représentation laisse planer le doute que l'édifice criticiste ne repose sur aucun fondement solide (une existence réelle), et n'est que cet «égoïsme spéculatif» dont parle Jacobi. Lorsque Reinhold explique que l'objet se définit de deux façons, comme «représenté» lorsque la représentation lui est rapportée, et comme «chose en soi» lorsqu'elle en est distinguée (14), sommes-nous plus renseignés sur l'existence, comme non-moi, de cet objet? Reinhold ne pourrait effectuer le passage au non-moi que par les procédés qui ont déjà été critiqués (il y a en moi de la contingence, *donc* il faut supposer quelque chose qui en soit la *cause*). Le voilà dès lors reconduit devant l'alternative où Jacobi avait placé Kant : ou bien l'on ne trouve pas de fondement à l'affection en nous, ou bien l'on outrepassa les limites de la représentation. C'est bien ce que lui ont objecté tout de suite des leibniziens tels que Flatt et Schwab (15). Donner comme cause de l'affection en nous une chose en soi, c'est faire un usage transcendant du principe de causalité. Et si l'on répond que c'est seulement la raison qui pense la chose en soi comme fondement, que le noumène, représentation de la chose en soi, n'est pas la chose en soi, l'on se prive alors de toute origine réelle de la matière contingente en nous, car il serait illusoire de considérer un simple concept comme cause de notre affection. Reinhold comble donc les vœux de Jacobi qui n'attend rien d'autre que cet aveu d'impuissance théorique à démontrer une existence autre, aveu qui accule au scepticisme épistémologique, et nous oblige à la croyance, à l'acte de foi au-delà de la raison, pour nous assurer cet appui solide et indispensable à notre équilibre philosophique qu'est la réalité du non-moi. Reinhold ne peut sortir de l'idéalisme subjectif, du monde de la représentation, à moins d'un «salto mortale». Jacobi ne voulait rien prouver d'autre.

C'est pourquoi, il suffit à Schulze, dans son *Enésidème* (1792), de reprendre l'argumentation principale de Jacobi : si le fondement réel de la représentation est dans la chose en soi, on n'en peut cependant rien dire et surtout pas l'affirmer ; s'il n'est pas dans la chose en soi, il ne peut plus être fondement réel. Son ouvrage, explicitement dirigé contre la *Philosophie Élémentaire* de Reinhold, constitue donc une *Défense du scepticisme contre les prétentions de la critique de la raison*, comme l'indique le titre complet. Le doute, en effet, est inamovible lorsqu'il porte non sur le savoir dans son ensemble mais sur le rapport de nos représentations à des choses extérieures à elles. Schulze réaffirme l'interdiction de passer du monde des représentations à un fondement supra-sensible. On ne

peut dépasser la signification première de l'opposition forme - matière chez Reinhold, qui est d'exprimer un double rapport intérieur à la représentation. Il est impossible d'en déduire l'existence *autonome* de deux éléments différents (le sujet et l'objet).

Les interprètes ultérieurs de Kant durent tenir compte de l'échec de Reinhold et des coups renouvelés du scepticisme. Mais pour les parer, Jacob Sigismund Beck, le plus intéressant d'entre eux, modifia le criticisme dans le sens d'un idéalisme qui, s'il ne pouvait plus être qualifié de «subjectif», n'en était pas moins très prononcé, et fort différent de l'idéalisme de Kant, idéalisme transcendantal et seulement transcendantal joint à un réalisme empirique. Si l'intention de Reinhold n'est pas sans rapport avec celle de Fichte, il semble que celle de Beck jette vraiment les bases du néo-kantisme.

Paradoxalement, Beck finit par renoncer complètement à l'idée de chose en soi. J'écris : «paradoxalement», car il pourrait sembler que ce soient les sceptiques qui aient poussé à cet abandon, en démontrant qu'on ne peut la démontrer, et que l'évolution du criticisme leur ait ainsi donné raison. Mais en fait il s'agit bien d'une tactique nouvelle pour contrer leurs arguments, au lieu de s'obstiner à leur opposer antinomiquement l'affirmation réaliste de l'existence absolue d'un non-moi. La renonciation à la chose en soi a pour signification, dans son intention, de manifester clairement que le criticisme inaugure une problématique tout autre de l'objectivité. La question qu'il veut dépasser est celle du lien entre la représentation et son objet réel, entre le représentant et le représenté, bref la manière ancienne de penser la connaissance comme relation d'extériorité entre un sujet et un objet. Les termes mêmes du problème sont récusés : l'objectivité ne consiste pas plus en l'adéquation de la chose à l'esprit que de l'esprit à la chose. Ce sont justement les notions de chose et d'esprit qui sont remaniées. Comme l'explique Cassirer : «la révolution copernicienne (...) n'est pas comprise et appréciée justement si on la considère comme un simple renversement de la relation de dépendance qui était auparavant entre le sujet et l'objet (...). Dans un tel retournement, les termes dont les relations sont en question resteraient simplement maintenus dans leur stabilité (...). Le concept de l'objet est remplacé par le problème du mode de connaissance au sein duquel, et lui seul, l'objectivité peut être atteinte et fondée» (16). «Le problème se déplace de l'être au savoir» (17) : il n'est plus d'atteindre un objet en soi, mais de dégager les conditions transcendantales de l'objectivité. Il n'y a d'objet que dans une connexion de relations. Mais cela ne signifie pas pour autant que l'objet appartient à la subjectivité, qu'il est seulement *subjectif*. Car le sujet n'est pas non plus un terme préexistant : lui aussi n'existe que par et dans cet ensemble de conditions, ce nexus de relations. L'objectivité n'est pas celle *du sujet*, car la subjectivité ne se définit plus que par rapport à l'objectivité. La pensée, en ses limites, constitue un absolu, à partir duquel sujet et objet sont posés simultanément. Ils n'existent que dans un rapport réciproque, qui est la connaissance (on reconnaît là déjà les thèses néo-kantiennes (18). Par

conséquent, renoncer à la chose en soi, existante indépendamment des conditions de connaissance, ne revient pas à n'accorder à l'objet qu'un statut phénoménal, une existence seulement subjective : le sujet n'est pas d'avantage indépendant des conditions de connaissance. *Il n'y a pas subjectivité de l'objectivité, mais plutôt une objectivité de la subjectivité.* L'objet est relatif à la pensée, et non au sujet.

L'idée directrice de Reinhold était donc, selon Beck, la bonne. Son tort a seulement été de ne pas récuser purement et simplement les objections des sceptiques, et de se placer sur leur terrain pour y répondre. Il aurait fallu leur opposer que cette question : savoir comment on pourrait prouver qu'une chose hors de nous nous affecte, n'a simplement pas de sens pour la philosophie transcendantale, puisqu'elle présuppose la réalité primitivement pour soi d'un sujet et d'un objet. Mieux : on peut leur rétorquer que conclure qu'il existe un sujet avec son monde de représentations sans qu'on soit sûr de son lien avec une chose autre que lui, est finalement aussi du dogmatisme, puisque c'est admettre sans critique préalable le concept de sujet. Le criticisme et sa méthode transcendantale n'avancent au contraire les concepts de sujet et d'objet que comme conditions de possibilité de l'acte de représentation. Et si les relations universelles constantes, fondatrices de l'expérience, sont attribuées au premier, et les déterminations particulières contingentes, au second, cette séparation n'est que méthodique, et n'exprime pas une séparation «chosique», car le «quod» de l'expérience ne se trouve jamais sans son «quomodo», et réciproquement (19). La connaissance est une totalité dont les moments se conditionnent réciproquement. C'est bien ce que comprend Beck lorsqu'il déclare que la question du lien entre le savoir et son objet ne porte en fait sur rien, est vide de sens (20).

Nous allons donc voir comment Beck essaie de réussir mieux que Reinhold à déduire systématiquement les éléments de la représentation à partir de l'acte de conscience, en se passant du recours à une chose en soi, de façon à pouvoir assurer la cohérence de la doctrine kantienne en la lavant de tout soupçon d'idéalisme subjectif, ou au contraire de réalisme dogmatique. Mais nous allons voir aussi que c'est en se séparant de Kant que Beck est arrivé à cette conception. Ou plutôt, c'est lorsqu'il la formula explicitement que Kant se sépara de lui. Et nous touchons là un point délicat. Ce que j'ai décrit jusqu'ici constitue une progression logique dans l'interprétation du criticisme, mais le problème est que le fondateur en personne finit par ne plus y reconnaître sa philosophie. Il eut même à se défendre autant de ses amis trop zélés que de ses ennemis.

Au début de leurs relations, c'est Kant qui a chargé Beck, jeune professeur de mathématiques, à Halle, de faire «un exposé continu [de la *Critique de la Raison Pure*] au moyen d'extraits de cette œuvre». Mais au cours de son travail, Beck a posé à Kant quelques questions sur des obscurités de l'Esthétique transcendantale. Ainsi, le 11 novembre 1791, il lui écrit : «La *Critique* appelle intuition [*Anschauung*] une représentation qui se rapporte immédiatement à

un objet. Pourtant, à proprement parler, une représentation ne devient objective que par subsumption sous les catégories (...) je ne trouve dans l'intuition rien de plus qu'un divers déterminé et accompagné de conscience (c'est-à-dire accompagné de l'identique «je pense») ; il n'y a point encore là-dedans de rapport à un objet» (21). De même : «J'estime que l'on ne devrait pas, en Esthétique transcendantale, expliquer l'intuition en disant qu'elle est la représentation qui se rapporte immédiatement à un objet, et qui surgit quand un objet affecte [afficit] nos facultés [das Gemürth], car c'est en logique transcendantale seulement que l'on pourra montrer comment nous obtenons des représentations objectives (...) l'intuition est une représentation complètement indéterminée relativement à une multiplicité donnée» (22). En d'autres termes, Beck hésite à reconnaître que l'intuition nous donne immédiatement accès à un objet, ou plutôt qu'elle est intuition d'un objet «hors de nous», qu'elle est provoquée par l'affection d'un non-moi sur nous, car le concept d'objet en général (ou de chose en soi) n'est pas encore constitué critiquement. Elle est seulement intuition d'éléments empiriques *en nous* ; elle est rapport à la matière de l'objectivité qui sera déterminée par les catégories. Ce que Beck refuse, en somme, c'est la position non-critique, dans l'Esthétique transcendantale, d'un non-moi qui affecte un sujet préexistant. A ce niveau de l'analyse, on ne peut affirmer que la factualité d'un donné *dans* les sens (et non *aux* sens) (23).

Kant lui répond : «la détermination complète doit être entendue ici objectivement [c'est-à-dire en tant que rejoignant l'objet], et non en tant que réalisée dans le sujet (...) ; et alors votre définition ne signifie rien de plus que ceci : l'intuition est la représentation d'un singulier donné» (24). Pour Kant, l'intuition reste la représentation immédiate de l'objet en un sens large (de la chose en soi, en fait, puisque dire qu'elle est représentation immédiate de l'objet dans son objectivité épistémique serait effectivement impossible, étant donné que celle-ci n'est constituée comme Kant le répète souvent, que par l'intermédiaire des catégories ; il s'agit ici du concept indéterminé d'objet, de tout ce qui n'est pas nous). Il voudrait le poser d'emblée comme fondement de notre affection, celle-ci étant alors accès immédiat à l'extériorité, conscience d'un non-moi, et il ne comprend pas que son correspondant hésite à admettre que l'intuition est «une représentation qui se rapporte immédiatement à un objet, et qui surgit quand un objet affecte nos facultés» (25).

Mais précisément, Beck refuse d'utiliser cette notion d'objet sans catégorisation, parce que l'on ne trouve dans l'analyse de l'affection aucune notion ni même indication de l'opposition (*Gegen-stand*) au moi qu'est l'«extériorité» : la simple affection brute est un «choc», un pur donné dans les formes de la sensibilité, d'où la distinction sujet-objet ne sera démêlée que par la déduction transcendantale ; il n'y a dans la sensation ni conscience de soi ni conscience d'altérité. Beck voudrait en fait effectuer une *déduction* purement immanente de l'objet à partir de l'unité synthétique de l'aperception, de telle manière que référence ne soit pas faite à une chose en soi. Pour expliquer la

représentation dans son ensemble, il suffirait de dériver, suivant une démarche descendante à partir de l'unité synthétique, la présence d'une diversité pure empirique seulement en nous, sans que ce «nous» doive s'entendre comme une sphère subjective déjà là et possédant des représentations, et sans avoir besoin de postuler que ce divers résulte de l'affection de notre sensibilité par une chose transcendante. Kant, ayant suivi la démarche inverse, ascendante ou analytique, a commencé par poser ce pur donné, et puisque, étant premier, il n'a pu le déduire, il l'a posé comme résultat d'une affection de la sensibilité. C'est pourquoi il a recouru à un objet affectant, c'est-à-dire à une chose en soi. Cependant Kant a donné lui-même l'exemple, et a commencé à mettre en œuvre cette méthode de déduction immanente pour renforcer l'unité systématique de l'idéalisme transcendantal : dans la deuxième édition de la *Critique de la Raison Pure*, la «représentation de l'unité synthétique d'une diversité» joue un rôle déterminant dans la constitution de l'objet d'expérience (26).

Beck en arrive donc à l'idée que l'ordre dans lequel est écrit la *Critique de la Raison Pure* n'est pas le bon. Mieux vaudrait la réexposer selon un mode déductif, et non analytique, afin d'éviter la postulation injustifiée d'une chose en soi. Beck pense pouvoir partir du fait que, pour construire un objet, «la liaison des représentations dans un concept ne suffit pas» (par exemple : «homme noir»). Il faut y ajouter la détermination spontanée du concept dans un jugement («l'homme est noir»), c'est-à-dire «un acte de référence objective» (*Handlung der objectiven Beziehung*) (27). Beck souligne cette fonction objective de l'acte synthétique, lorsqu'il précise : «En réfléchissant aux conditions qui nous permettent de penser des objets, on voit aisément que la dignité, conférée aux représentations par leur référence aux objets, consiste en ceci que la liaison du divers est pensée comme nécessaire» (28). L'objectivité n'est pas la relation de la représentation à une chose en soi, mais la relation de la représentation à une chose en soi, mais la *constitution de l'objet par un acte de pensée*. L'effectivité de l'expérience ne consiste que dans ces rapports. A la différence de ceux, écrit Beck, pour qui juger «c'est unir des représentations objectives», la *Critique* «enseigne tout autre chose : juger, c'est soumettre des représentations à l'unité objective de la conscience, par quoi l'on désigne l'action de nouer une liaison représentée comme nécessaire» (29). C'est donc, selon Beck, cette attribution d'unité qui est primitive. Il faut partir de cet acte de conscience originaire, qui ne se contente pas d'unir des représentations déjà objectives (comme pourrait le laisser croire une lecture superficielle de «l'unité synthétique de l'aperception»), mais est fondateur de l'objectivité même.

C'est ce que Beck explique à Kant, lorsqu'il lui écrit que dans la *Critique* il a dirigé l'attention du lecteur «d'abord sur la conscience d'un donné, puis sur les concepts par lesquels quelque chose est pensé», et que : «tout à la fin seulement, vous amenez votre lecteur à voir que la catégorie est, à proprement parler, l'activité même par laquelle l'entendement se construit originairement le concept d'un objet, et engendre le jugement : je pense un objet. J'ai l'habitude

d'appeler cette production de l'unité synthétique de la conscience : l'acte originare d'attribution [die ursprüngliche Beylegung] (...) selon moi, le postulat : se représenter un objet dans un acte spontané d'attribution est le principe suprême de toute la philosophie» (30). Si on n'accepte pas de se placer de ce seul point de vue possible, poursuit Beck, des énigmes insolubles surgissent : à quelle cause faut-il rapporter l'affection qui inaugure en nous l'expérience, à une chose en soi, ou à une idée transcendante, ou à l'objet empirique, le phénomène? La *Critique* ne repose-t-elle pas alors sur un cercle vicieux en plaçant au fondement des jugements synthétiques a priori la possibilité de l'expérience, tandis que cette notion de possibilité même suppose le jugement synthétique a priori de causalité? «Une preuve, signale Beck, que les amis de la *Critique* ne s'y retrouvent qu'imparfaitement réside déjà dans le fait qu'ils ne savent trop où situer l'objet qui donne naissance à la sensation» (31).

En réponse, Kant admet qu'il existe un «acte originare d'attribution», qui est «le rapport d'une représentation, comme détermination du sujet, à un objet distinct d'elle, de manière à devenir une connaissance et non plus seulement un sentiment». Mais il ajoute : «Des ramifications de pensée aussi excessivement ténues ne sont plus faites pour moi ; je ne parviens déjà pas à saisir distinctement les subtilités du professeur Reinhold. Un mathématicien tel que vous, cher ami, doit-il être averti de ne point s'aventurer au-delà des bornes de la clarté?» (32)! Dès janvier 1792, Kant avait prévenu son «disciple» que celui-ci, en poussant la déduction jusqu'à une «intuition pure» de la sensibilité, postulerait implicitement, «ipso facto», une «affectio ab extra» : «Peut-être pouvez-vous éviter de définir dès le début la sensibilité par la réceptivité, c'est-à-dire par la manière dont les représentations sont dans le sujet en tant qu'il est affecté par les choses ; vous placeriez alors le caractère distinctif [de la sensibilité] dans ce qui, à l'intérieur même d'une connaissance, marque spécialement la relation de la représentation au sujet [c'est-à-dire dans le caractère purement subjectif de cette représentation], de manière que la forme de cette représentation, rapportée sous cet angle à l'objet de l'intuition, n'offre rien à connaître que le phénomène de cet objet. Mais, que le dit aspect subjectif ne soit autre chose que la manière dont le sujet est affecté par des représentations, ni par conséquent autre chose que la pure réceptivité du sujet [ce que Beck voulait éviter], cela résulte déjà du seul fait que l'aspect en question n'est qu'une détermination du sujet» (33).

Dans la même lettre, Kant réaffirmait sa doctrine constante : «Par l'application des catégories à l'intuition sensible, les choses nous sont connues seulement comme objets phénoménaux, *non selon qu'elles subsistent en elles-mêmes* ; sans intuition d'aucune sorte, elles ne sont pas connues du tout, mais seulement pensées ; et si l'on se borne à faire abstraction de toute espèce particulière d'intuition, mais qu'on exclut l'intuition comme telle, alors aucune garantie de réalité objective n'entoure plus les catégories, on ne sait si elles représentent encore quoi que ce soit et si elles ne sont pas des concepts vides» (34). Il est clair que Kant distingue ici quatre cas de figure, qui se

définissent ainsi, à commencer par le dernier présenté dans le texte : 1) en excluant toute intuition, sensible ou intellectuelle, les catégories et les concepts sont alors vides, on ne pense rien du tout, aucun objet, quel qu'il soit, on ne se représente rien, même à titre problématique ; 2) avec une intuition indéterminée, une intuition considérée en général, c'est-à-dire fournissant un contenu indéterminé, on peut *penser des objets*, selon leur simple possibilité, sans les connaître : ce sont des *noumènes* ; 3) avec une intuition sensible et l'application des catégories, on peut connaître des choses en tant qu'elles nous apparaissent : les phénomènes (et c'est le domaine de l'objectivité) ; 4) mais Kant distingue encore ces choses «selon qu'elles subsistent en elles-mêmes», et non selon qu'elles nous apparaissent et nous sont connues, c'est-à-dire les choses en elles-mêmes, qui sont donc posées comme existantes indépendamment de nous. Ainsi, Kant maintient fermement dès le début cette notion de chose en soi, et refusera inévitablement l'innovation de son disciple, qui est de s'en passer.

Mais pour sa part, Beck se prévaut de la déclaration de Kant présentant «l'unité synthétique de l'aperception» comme le principe suprême auquel doit être rattaché tout usage de l'entendement, afin d'essayer de dépasser définitivement la logique de l'inhérence du prédicat à la substance. L'application des catégories ne revient pas à l'attribution de prédicats à une chose déjà constituée, fixée en son existence, même si ces prédicats sont reconnus comme des formes de pensée du sujet, que ce soit la substantialité ou la couleur. Selon la formule néo-kantienne, les catégories ne sont pas des énoncés sur des choses, mais des exigences, propres à la pensée, d'effectuer certaines liaisons. C'est ainsi seulement que l'universalité des jugements peut être déduite, et pas seulement affirmée (35) : «Le représenter originaire, l'usage originaire de l'entendement dans les catégories n'est pas un représenter quelque chose, mais purement la production de l'unité objective synthétique par quoi j'ai un objet que je me représente dès lors en lui attribuant certaines déterminations (...)» (36).

Conséquence inévitable de ses méditations, Beck annonce à Kant en 1794 que pour son exposé synthétique du criticisme, il abandonne la «fiction didactique» d'un lien entre représentations et prétendues «choses en elles-mêmes» (37). Cette fois il n'y a plus d'ambiguïté. Mais pourquoi Beck parle-t-il de «fiction didactique»? C'est parce qu'il pense toujours, non pas produire une philosophie personnelle, mais n'expliquer que le criticisme et rester fidèle à Kant. Par conséquent, il est bien obligé de tenir compte des déclarations indubitablement réalistes (au sens ancien) du maître, qui se trouvent non seulement dans les *Prolégomènes*, mais dans la *Critique de la Raison Pure* elle-même. Mais c'est en interprétant ces textes que Beck innova encore une fois, et d'une façon si habile qu'elle sera reprise par Cassirer et inspirera la compréhension contemporaine de la chose en soi (38). Son idée est que la *Critique de la Raison Pure* est un parcours qui commence par le point de vue de l'entendement commun, naïf, dogmatique, accessible à tout lecteur, mais s'élève

peu à peu au véritable point de vue transcendantal, critique, où les concepts n'ont plus le même sens qu'au début, et peuvent éventuellement entrer en contradiction apparente avec leur définition première. Ainsi dans l'Esthétique transcendantale (où se trouvent essentiellement les passages «compromettants»), Kant s'adresse à l'esprit qui en principe ne sait rien encore de la méthode critique, et, pour introduire à la «révolution copernicienne», parle comme s'il y avait un sujet donné, et des choses données qui l'affectent, lesquelles fournissent à sa sensibilité une matière brute que les formes de sa réceptivité et de sa pensée se chargent de structurer, de telle façon qu'il ne connaît pas ces choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, mais seulement telles qu'elles lui apparaissent. C'est là le rôle didactique de la chose en soi, dont l'usage permet de limiter la sensibilité et d'indiquer la passivité, la finitude du sujet. Mais ce concept n'est pas encore un concept critique. C'est seulement dans l'Analytique transcendantale, et plus précisément dans la «Déduction transcendantale des catégories», qu'est établi le véritable statut critique du non-moi, qui n'est plus celui d'une «chose en soi» indépendante, résidu mystérieux, dont l'existence ne peut être affirmée qu'en infirmant la limitation qui vient d'être apportée à l'usage des catégories. Nous n'avons plus affaire qu'à l'objet transcendantal, corrélat de l'unité synthétique de l'aperception, sans qu'une primauté ontologique soit accordée à l'un ou à l'autre, puisque les deux extrêmes sont déduits de ce qui est dorénavant placé en premier et au centre : l'objectivité elle-même, l'acte de la pensée. La chose en soi n'est donc, comme le dit Cassirer, qu'un «reste aconceptuel», le résultat d'une formulation primitive du problème, qui est dépassé par une nouvelle approche et cette chose devient inintelligible si de ce point de vue ultérieur, on la considère encore comme un élément réel, une pièce indispensable de la doctrine. Ce n'est qu'un échafaudage, appelé à disparaître une fois que la construction est achevée. Installés dans le principe suprême de l'usage de l'entendement, nous comprenons que le divers donné de l'intuition sensible, dont parle Kant, présuppose le poser originaire d'un quelque chose, l'acte originaire d'attribution. Les oppositions qu'établit la *Critique* en son commencement ne sont pas définitives, mais sont supprimées par cette nouvelle perspective.

On reconnaîtra dans cette interprétation de Beck l'idée contemporaine qu'il existe «une histoire du concept de chose en soi au sein de la *Critique de la Raison Pure*» (39), idée destinée à éviter le dilemme de Jacobi, que l'on peut dénoncer puisqu'il se formule à partir d'une séparation dogmatique du sujet et de l'objet. Le point de vue contraire à ce dogmatisme est adopté par une raison qui a élucidé ses propres méthodes, et défini la chose en soi transcendantalement, c'est-à-dire descriptivement, en tant que concept fonctionnel. Et c'est pourquoi sa définition, son statut, pourront varier en fonction du degré d'approfondissement de l'analyse transcendantale, en fonction du besoin qu'à la raison dans son auto-examen qui est une auto-limitation, de recourir à cette notion. Il n'y a pas de fixation définitive et dogmatique de la chose en soi, mais diverses significations de l'utilisation de ce concept, en relation avec les

diverses façons de limiter l'usage de l'entendement et de la raison. Ainsi il faudrait distinguer trois figures de la chose en soi, suivant les trois grands moments de la *Critique*. Dans l'Esthétique transcendantale, la sensibilité ne se limite pas elle-même : c'est la raison qui la restreint du dehors, et lui assigne comme borne la chose telle qu'elle est en elle-même, indépendante des conditions de notre réceptivité ; d'où la position dogmatique de la chose en soi. Dans l'Analytique transcendantale au contraire, elle n'est plus une borne («Schranke»), mais une limite («Grenze»), car c'est la raison qui s'auto-censure. Plus exactement, on passe de la chose en soi au sens strict, c'est-à-dire d'une existence inconnaissable telle quelle et que nous appréhenderions seulement subjectivement, au noumène, «pris seulement probléma-tiquement», concept (et non existence autonome) destiné à exprimer que l'usage cognitif de l'entendement est nécessairement lié à la sensibilité. Il ne s'agit de rien d'autre que d'un concept purement méthodologique, signifiant la finitude de notre pensée. Il a un usage seulement négatif, il marque le fait que nous ne possédons pas d'intuition intellectuelle. Dans la Dialectique transcendantale, la chose en soi subit une dernière transformation : les phénomènes se donnent toujours conditionnés par d'autres, et leur connaissance n'est jamais complète ; par opposition à cet inachèvement, nous *pensons* l'inconditionné. Notre objet est alors l'Idée transcendantale, qui est un problème, une tâche («Aufgabe»), l'Idée régulatrice du savoir comme totalisation infinie.

C'est ainsi que les néo-kantiens veulent donner à la chose en soi un statut non pas dogmatique, mais une signification critique, c'est-à-dire en rapport à l'examen des facultés du sujet transcendantal.

III - Cependant, cette signification critique de la chose en soi a été, nous l'avons vu, proposée du vivant même de Kant par son disciple immédiat, Beck. Or, le résultat de toute cette interprétation a été qu'il fut excommunié par le maître dans la déclaration de 1797 de l'*Allgemeine Litteratur Zeitung*, à la suite de la demande d'éclaircissement de la *Lettre publique de J. A. Schlettwein à Kant* du 11 mai 1797 (40). Kant y affirme solennellement que ni Fichte ni Reinhold ni Beck ne sont ses interprètes autorisés. Le 7 août 1799, il précise : «Puisque le recenseur (41) affirme que la *Critique*, dans la considération de ce qu'elle enseigne à la lettre sur la sensibilité n'est pas à prendre littéralement, mais qu'au contraire quiconque veut comprendre la *Critique* doit s'emparer avant tout du fameux point de vue (de Beck ou de Fichte (42), parce que la littéralité kantienne comme l'aristotélicienne tue l'esprit, je déclare ici encore une fois que *la Critique est absolument à entendre selon la lettre, et à comprendre selon le point de vue de l'entendement commun*, mais seulement cultivé longuement pour entreprendre de telles recherches abstraites».

Cet appel à l'entendement cultivé mais «commun», auquel Kant s'adresse, ne fait-il pas obstacle à la distinction des degrés d'«initiation» au criticisme que

présupposent les solutions que nous venons d'examiner ainsi que les solutions proprement post-kantiennes? Même si l'on estime que cette condamnation de Kant est due à un malentendu, que ni Beck ni Fichte n'ont voulu jouer les mystagogues mais seulement dégager des niveaux d'approfondissement critique, la déclaration de Kant n'est-elle pas cependant formelle? Toutes les thèses de la *Critique de la Raison Pure*, y comprises donc celles de l'Esthétique transcendantale sont à prendre à la lettre.

Or, si nous ouvrons la *Critique de la raison pure* au début de l'Esthétique transcendantale, en essayant de rendre notre entendement le plus «commun» et le plus «cultivé» qu'il est possible, nous y trouvons, je crois, que Kant affirme sans ambiguïté l'existence de choses en soi (i.e. existant indépendamment de la pensée), mais aussi qu'il le fait au prix d'une contradiction avec la suite de ses analyses. Kant y nomme l'intuition «eine Art der Erkenntnis» (43), «un mode de la connaissance», ce qui n'est guère compatible avec la thèse souvent répétée (44) selon laquelle seule la collaboration de la sensibilité et de l'entendement produit la connaissance («Erkenntnis»). Comme le remarquait Beck, il faut entendre la logique transcendantale pour comprendre comment nous atteignons des représentations objectives, c'est-à-dire des connaissances, et on ne voit pas comment l'intuition pourrait à elle seule en fournir. Peut-être répondra-t-on qu'il faut distinguer un sens restreint et un sens large de «Erkenntnis», correspondant à un sens restreint (et propre) de «Gegenstand» (l'objet résulte d'une objectivation du donné par les catégories) et à un sens large du même mot (qui conviendrait à la rigueur pour l'intuition sans les catégories). Mais un peu plus loin Kant écrit : «[uns wird] der Gegenstand gegeben (...) nur dadurch (...), dass er uns [afficiert]» («L'objet nous est donné (...) seulement par cela qu'il nous affecte») (45). Ici, que l'on prenne «Gegenstand» au sens large ou au sens restreint, dans la première partie de la phrase l'objet est le contenu de l'intuition, alors que dans la deuxième partie il en est la cause. C'est ce passage du contenu à la cause qui est illégitime : il y a extrapolation du contenu, facilitée par le fait que «Gegenstand» signifie aussi bien le donné que l'«affectant», le «produit» que le «produisant», la cause que l'effet.

On trouve ensuite : «Die Fähigkeit, Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficiert werden, zu bekommen, heisst Sinnlichkeit» («La capacité de recevoir des représentations grâce à la manière dont nous sommes affectés par les objets, se nomme sensibilité») (46). Dans cette définition de la sensibilité, qui fait écho à celle de la *Dissertation de 1770* (§ 3) : «Sensualitas est receptivitas subjecti, per quam possibile est, ut status ipsius representativus objecti alicujus praesentia certo modo afficiatur», l'existence de la chose en soi nous affectant est analytiquement contenue. Elle n'est pas une présupposition supplémentaire, du moins si elle est à prendre «à la lettre», tout comme cette formule de la Dialectique transcendantale où Kant présente la «sensibilité réceptive» et la «cause intelligible des phénomènes» comme des corrélats nécessaires, dans une liaison expresse : «Vermittelst der

Sinnlichkeit werden uns Gegenstände gegeben» («Par l'intermédiaire de la sensibilité, des objets nous sont donnés») (47). Le contexte montre bien que, pour lui, le fait que nous ayons des intuitions empiriques que nous ne nous sentons pas produire, même si leur forme dépend de notre nature, indique l'existence d'un quelque chose, un être autre, dont l'action sur nous fournit la matière de nos représentations. Cette action sur nous est vécue consciemment comme ne venant pas de nous, et c'est un indice suffisant pour en affirmer le caractère transcendant. Tel est aussi le raisonnement que l'on trouve dans les *Fondements de la Métaphysique des Mœurs* : «(...) toutes les représentations qui nous viennent autrement qu'à notre gré (telles sont les représentations des sens) ne nous font connaître les objets que comme ils nous affectent, de telle sorte que ce qu'ils peuvent être en soi nous reste inconnu (...). Cette distinction une fois faite (et il suffit pour cela de la différence déjà observée entre les représentations qui nous viennent du dehors, dans lesquelles nous sommes passifs, et celles que nous produisons de nous-mêmes, dans lesquelles nous manifestons notre activité), il en résulte naturellement qu'il faut reconnaître et supposer derrière les phénomènes quelque chose d'autre encore qui n'est pas phénomène, à savoir les choses en soi (...)» (48).

En dernier lieu, je citerai de la page initiale de l'Esthétique transcendantale la formule suivante : «Die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden, ist Empfindung» («L'action d'un objet sur notre capacité de représentation, en tant qu'il nous affecte, est la sensation») (49). Cette notion de «Wirkung» de l'objet lui présuppose bien une indépendance réelle, telle qu'on puisse dire qu'il agit sur nous. Elle est continuellement utilisée au cours de l'Esthétique transcendantale, associée à la notion de présence («Empfindung setzt die wirkliche Gegenwart des Gegenstandes voraus» (50)). Davantage : elle trouve un écho tout au long de la *Critique*, lorsque lui est substitué explicitement le concept de cause, de telle manière que les conclusions de l'Esthétique semblent définitivement acquises et demeurer valides jusque dans les ultimes thèses critiques. Ainsi, en plein cœur de la Dialectique transcendantale (2e livre, 6e section : «L'Idéalisme transcendantal comme clef de la résolution de la dialectique cosmologique») : «Die nichtsinnliche Ursache dieser Vorstellungen Ursache der Erscheinungen überhaupt das transcendante Object nennen» («La cause non sensible de ces représentations nous est complètement inconnue. C'est pourquoi nous pouvons nommer la cause intelligible des phénomènes en général l'objet transcendantal») (51). Qu'il faille une cause à la matière de nos sensations, n'est-ce pas la doctrine de l'Esthétique? Il est incompréhensible que nous soyons affectés s'il n'y a pas quelque chose qui nous affecte ; à toute passivité il faut une activité correspondante. C'est d'ailleurs au début de cette sixième section que Kant effectue la distinction célèbre entre son «idéalisme transcendantal» (ou «formel») et l'«idéalisme empirique» (ou «matériel»), distinction dont la signification est identique aux déclarations des *Prolégomènes*.

Certes, dans tout le passage, la tendance générale est de se limiter à dire

que «les phénomènes n'existent pas indépendamment de nos facultés de connaissance», qu'«ils sont de simples représentations». Kant semble s'efforcer de ne plus employer la formule de l'Esthétique : «nous ne connaissons pas les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes», qui affirme implicitement l'existence de ces dernières, et de n'utiliser que des tournures négatives et purement transcendantales (les objets de connaissance ne peuvent être conçus indépendamment de leur rapport à nos facultés de connaissance). Mais : 1) Le début de la phrase citée («Die nichtsinnliche Ursache dieser Vorstellungen ist uns gänzlich unbekannt» : «la cause non sensible de ces représentations nous est complètement inconnue») me paraît poser le problème suivant : y aurait-il sens à dire qu'une chose nous est inconnue tout en croyant que cette chose n'existe pas? Le prédicat «inconnu» s'applique-t-il à l'inexistant ? Parlerait-on de l'inconnaissabilité de ce que l'on sait ne pas être? Il semble bien que Kant désigne tout simplement une chose dont nous ignorons la nature, mais qui est bien réelle. 2) On trouve dans le texte en question une autre phrase qui recèle un sens réaliste : «(...) uns selbst ist die innere und sinnliche Anschauung unseres Gemüth (als Gegenstandes des Bewusstseins) (...) auch nicht *das eigentliche Selbst*, so wie an sich existirt, oder das transcendante Subject, sondern nur eine Erscheinung, die der Sinnlichkeit dieses uns unbekanntes Wesens gegeben worden» («et de même l'intuition sensible et interne de notre esprit (comme objet de la conscience) (...) n'est pas non plus *le véritable moi, tel qu'il existe en soi*, ou sujet transcendantal, mais seulement un phénomène qui est donné à la sensibilité de cet être à nous inconnu») (52). Cela ne sonne-t-il pas comme si Kant affirmait qu'il y a un moi réel et en soi, inconnu de nous, et un phénomène de ce moi, i.e. moi-même tel que je m'apparais dans le temps, le moi empirique? Nous avons alors bel et bien affaire à une chose en soi au sens le plus réaliste du terme, et ce qui vaut de cette chose en soi particulière qu'est le moi pur doit valoir également de toute chose en soi.

Il me semble donc hors de doute : - que Kant n'a pas admis la mort de la chose en soi : il estimait qu'il existe un non-moi indépendant et bien réel, qui n'est pas construit ou posé par le moi, ou posé en même temps que lui, bref un monde «extérieur» au sens ancien du terme ; - mais aussi que cette thèse et son argument traditionnel ne sont pas soutenables par le criticisme, et y deviennent bien une aporie en offrant prise au dilemme de Jacobi.

L'interprétation néo-kantienne est justement une interprétation, qui évite l'objection fondamentale en sacrifiant la littéralité du texte. Il est, de ce point de vue caractéristique que Cassirer ait été contraint d'expliquer, comme nous l'avons vu, que la fameuse «révolution copernicienne» n'en était pas une (c'est-à-dire une inversion pure et simple des perspectives), alors que Kant a choisi cette image lui-même et en connaissance de cause, pouvons-nous présumer. Mais c'est également sur le fond que Cassirer, à mon avis, déborde largement ce que Kant connaissait de ses propres découvertes. Le point fondamental est le suivant. Cassirer résume en ces termes ce qu'il a expliqué sur la modification de la problématique de la représentation : «L'authentique méthode

transcendantale de Kant ne déplace pas simplement dans la sphère de la conscience des éléments qui jusqu'ici avaient été situés dans la sphère des choses ; mais elle repose sur l'idée que la séparation et la division globales qui sont ici prises comme bases sont le produit d'un concept faux et rempli de contradictions» (53). Ne s'oppose-t-il pas alors à ce passage des *Prolégomènes* où Kant explique que lorsqu'il démontre l'idéalité du temps et de l'espace, il ne fait que s'inscrire dans, et poursuivre plus avant un mouvement de pensée qui, depuis que Descartes l'a fait naître, restitue au sujet ce que l'on croyait naïvement appartenir à l'objet ? «Que, sans faire tort à l'existence réelle des choses extérieures, on puisse dire de quantité de leurs prédicats qu'ils n'appartiennent pas à ces choses en elles-mêmes, mais à leurs phénomènes seulement et qu'ils n'ont en dehors de nos représentations aucune existence propre, voilà qui était généralement accepté et accordé bien avant l'époque de Locke, mais surtout depuis. On trouve parmi ces prédicats la chaleur, la couleur, le goût, etc. Mais si, en outre, pour des raisons importantes, je mets aussi au nombre des simples phénomènes les autres qualités des corps, appelées premières, l'étendue, le lieu et en général l'espace avec tout ce qui lui est inhérent (impénétrabilité ou matérialité, forme, etc.), on ne peut invoquer le moindre motif pour ne pas l'admettre ; et comme celui qui ne veut pas voir dans les couleurs les propriétés inhérentes à l'objet en lui-même mais simplement au sens de la vue, en tant que modification de celui-ci, ne peut être considéré comme un idéaliste, ma doctrine ne peut pas davantage s'appeler idéaliste pour cette unique raison qu'à mon avis encore plus de propriétés, disons toutes les propriétés qui composent l'intuition d'un corps appartiennent à son seul phénomène ; en effet, l'existence d'une chose qui apparaît n'en est pas supprimée pour cela comme dans l'idéalisme véritable, mais on montre seulement ainsi que nous ne pouvons pas du tout la connaître par les sens comme elle est en soi» (54).

Certes, on pourrait objecter que les *Prolégomènes* ne sont qu'un exposé «populaire» et synthétique de sa philosophie ; mais ils offrent l'avantage d'avoir été publiés par Kant lui-même, au contraire de l'*Opus Posthumum*, sur lequel sont bâties les interprétations idéalistes de Kant. Lorsque donc Cassirer explique que le criticisme ne consiste pas dans le simple transfert, à l'intérieur de la sphère subjective, d'éléments qui avaient été considérés comme appartenant à la sphère des choses, il semble, s'il faut lire les *Prolégomènes* aussi «à la lettre et selon le point de vue de l'entendement commun», qu'il dise plus que ce que Kant pensait pour sa part avoir découvert. Ce dernier estimait simplement ôter aux objets leurs qualités premières (espace, temps), après que d'autres avant lui leur eussent ôté leurs qualités secondes, et achever ainsi la restitution au sujet de ce qui lui revient de droit dans l'acte de connaissance. D'après ce texte des *Prolégomènes*, il apparaît clairement que la méthode transcendantale, selon Kant, dépouille la chose existante hors de nous de toutes ses caractéristiques (qui ne naissent que de son contact avec les formes de notre connaissance), sauf de sa position hors de nous, de sa subsistance indépendante de nous. Ce ne serait pas la première fois que la portée d'une idée géniale

échappe à son auteur, mais s'il est vrai que le criticisme inaugure l'âge moderne de la pensée, Kant se situe plutôt en-deçà qu'au-delà de cette fracture : suivant les critères de Cassirer, il est encore un homme du dix-huitième siècle, qui approfondit la notion de subjectivité, et en renforce le primat, même s'il est exact qu'elle n'est pas une subjectivité individuelle mais transcendante. Cassirer, pour sa part, serait plutôt néo-beckien que néo-kantien.

Par ailleurs, le statut de l'altérité, du «non-moi» dans le système «néo-beckien» ne me laisse pas moins sceptique que l'affirmation kantienne de l'existence des choses en soi. Peut-être Beck lui-même ou d'autres assumeraient-ils la dénomination d'«idéaliste», si elle désigne une opposition à la manière ancienne de poser la réalité avant la pensée. Mais, même s'ils partent de l'acte simple de conscience, au lieu de dédoubler la chose et de la représenter à l'esprit, aucun d'entre eux ne voudrait toutefois renoncer à scinder cet acte pour en dériver la reconnaissance d'une chose réelle, c'est-à-dire d'un non-moi authentiquement autre. Or, il me semble que cette voie est impraticable, et qu'ils ne peuvent aller plus loin que poser une existence représentative, une représentation d'existence. L'existence est certes un fait extra-conceptuel, cela est une des pierres d'angle du criticisme, et poser un phénomène auquel on confère «l'être-là» revient du même coup à poser la chose en soi comme non-moi (et inversement, lorsqu'on pense comme Kant qu'il existe une chose en soi, on applique sans hésiter cette catégorie d'effectivité au phénomène, puisqu'il existe en même temps comme chose ne nous apparaissant pas). Mais les kantien ont-ils encore le droit, après avoir choisi leurs prémisses, de donner l'«être-là» à un phénomène, et à travers lui, à la chose qui apparaît en lui? A quelles conditions peut-on reconnaître l'existence? La question reste entière.

Précisons encore cette question, ou plutôt les différents sens qu'elle peut revêtir. Pour qu'un contenu de conscience soit dit objectif, il faut non seulement qu'il participe à l'unité formelle de la conscience, mais encore que sa relation à l'unité de conscience se trouve elle-même représentée dans la conscience, de telle manière qu'il soit distingué de cette conscience, et que surgisse le couple sujet-objet (toutefois dans l'immanence de la conscience seulement). Le problème qui se pose alors est le suivant : comment des contenus de conscience peuvent-ils se rapporter à des objets? Cette question peut s'entendre en deux sens : - comment sont possibles des contenus de conscience objectifs au sens d'un rapport d'objectivité immanent à la conscience (accord de l'esprit avec lui-même), comment ces contenus ont-ils une valeur d'objet? - comment sont possibles des connaissances réelles, c'est-à-dire rapportés à des objets en soi, effectivement autres que la conscience? (c'est la question qu'on est en droit d'adresser au criticisme).

Le néo-kantisme, et les lectures inspirées par lui, ne peuvent répondre, me semble-t-il, qu'à la première question, sans jamais aborder la deuxième. Or, même si l'on avance que le sujet ne préexiste pas à l'objet, que les deux extrêmes sont posés corrélativement, il reste que doit être garanti à la chose un

statut d'altérité véritable, une indépendance réelle par rapport à la conscience et à ses formes de connaissance. Si la disjonction sujet-objet se fait à l'intérieur de l'acte de conscience, c'est-à-dire s'il n'y a de «choséité» de la chose que parce qu'elle est pensée, on demeure en fin de compte du côté de l'idéalisme empirique, car, peut-on dire en adaptant l'exemple célèbre de Kant, une chose en pensée n'est pas aussi riche qu'une chose réelle. Tout réalisme doit pouvoir assurer qu'il y a des choses indépendantes de la pensée, qu'il y a des choses même en l'absence de toute pensée. Qui ne peut le garantir est idéaliste.

Argumentons. Face au problème posé, la méthode critique consiste à analyser la «composition transcendantale» des objets, c'est-à-dire le rapport simultané de la représentation à des principes constitutifs divers : à un élément de passivité, réceptrice d'un donné, et à un élément de spontanéité, la synthèse aperceptive de ce donné. Examinons d'abord ce second rapport. La réflexion analytique, s'exerçant sur les contenus objectifs de la conscience, y dégage une hiérarchie de rapports reliant ces contenus de conscience aux conditions «a priori», qui en fondent la possibilité, dans le sujet connaissant. Au sommet des conditions «a priori» se place l'unité formelle de la conscience : la représentation d'un rapport au «je» accompagne toute connaissance d'objet. Cette unité analytique de l'aperception n'est elle-même possible que par une unité synthétique qui la fonde. Cette dernière est l'exercice d'un pouvoir universel de synthèse, «un acte de la pure spontanéité du sujet», car «ce pouvoir est l'entendement même» et cette condition transcendantale ultime est le sujet non tel qu'il s'apparaît empiriquement mais dans son inséité (il est établi ici comme corrélat du noumène). On voit donc que du côté de la spontanéité ou des conditions formelles de l'objectivité, rien n'exige, bien au contraire, que l'on sorte de la conscience. L'altérité, à soi seule, n'est pas garante d'objectivité : elle n'a au contraire pas de statut sans l'intervention de l'activité spontanée du sujet (plus exactement de l'entendement, de la pensée en acte, mais il reste que la chose n'en est pas indépendante, puisque sans leur opération on ne peut même pas parler de chose).

Si maintenant on considère, par abstraction, l'«objet conscient» sous le premier de ses aspects transcendants, c'est-à-dire en tant qu'il est «un donné reçu dans les formes sensibles», on le définira comme «un quelque chose qui apparaît dans la conscience», un phénomène. Mais, nous l'avons vu, cette notion d'apparition appelle, tout naturellement, la notion corrélatrice, terme opposé de la relation, d'un «quelque chose qui apparaît à la conscience», d'un en soi de cet objet qui est aussi pour nous. La chose en soi n'est pas un autre être que le phénomène, c'est le même être mais considéré indépendamment des conditions de notre réceptivité. C'est à partir de l'analyse de l'acte de connaissance objective qu'est posé ce domaine extérieur à notre connaissance et inaccessible, cet être-autre du connu, cet envers de la phénoménalité (mais, d'après les kantien, l'usage et le caractère descriptif de cette notion sont avant tout négatifs : c'est la négation du caractère absolu de notre connaissance). Ce disant, on espère éviter l'aporie établie par Jacobi, parce qu'on ne procède pas

dogmatiquement d'une chose préalablement posée en soi à laquelle on attribuerait un pouvoir causal pour qu'elle produise en nous une impression.

Seulement, il me semble que cette distinction établie à l'intérieur de l'acte de connaissance ne nous met pas en mesure de poser catégoriquement l'existence d'un non-moi indépendant. Je voudrais d'abord opposer une certaine méfiance aux images qui sont employées pour décrire cet au-delà de la connaissance et du langage. Ainsi Hartmann, dans *Diesselts von Idealismus und Realismus*, soucieux de faire comprendre que le phénomène est le même être que la chose en soi mais en tant qu'il apparaît, écrit qu'ils sont les deux côtés d'un seul et même objet, aussi inséparables que l'endroit et l'envers d'un même corps. La chose en soi serait en quelque sorte la face constitutionnellement cachée du phénomène. Mais mieux vaut éviter cette métaphore spatiale, car elle met sur le même plan d'étendue le phénomène et la chose en soi, ce qui est une extension illégitime à l'en soi de la forme de notre intuition externe, valable uniquement et précisément pour les phénomènes (et toute la difficulté réside bien là, en ce que notre langage est irrémédiablement lié à la phénoménalité, que la chose en soi nous est inconnue, inconnaissable et ineffable, et qu'il faut pourtant en dire l'existence). Il me semble que l'on serait mieux fondé à faire valoir que phénomène et chose en soi sont deux notions indissociables au même titre que vallée et montagne, c'est-à-dire, au-delà de la comparaison, qu'elles sont liées logiquement (pour descendre, il faut être monté, et réciproquement). Auquel cas, l'affirmation de la chose en soi pourrait effectivement être une proposition *analytique* (l'ex-plication du concept de «chose telle qu'elle est pour nous» montrerait qu'il renferme celui de «chose telle qu'elle n'est pas pour nous»), et non pas un jugement synthétique, prétendant augmenter notre savoir, et l'étendant illégitimement à l'en soi. Mais je crois que l'ordre des pensées, l'ordre d'apparition des concepts (qui, Bergson l'a montré pour celui de néant, a son importance) n'est pas celui-là. On utilise en fait les concepts de «chose pour nous» et de «chose en soi» comme deux concepts subordonnés à un concept plus général, la «chose» tout simplement, qu'il faut bien poser d'abord. En d'autres termes, on partirait de ce concept primitif de chose, auquel on adjoindrait deux déterminations, deux différences spécifiques, «pour nous» et «en soi» (il est vrai que parler de la face nord d'une montagne revient à dire implicitement qu'il y a également une face sud ; mais il faut avant tout admettre l'existence de la montagne, toutes faces comprises). Or, c'est présupposer ce qui est à démontrer, car le problème est bien de savoir si nous avons le droit de poser dans l'existence ce dernier concept, si nous pouvons en distinguer l'existence ce premier concept, si nous pouvons en distinguer réellement de nous le contenu, en tant qu'autre. Il semble que non, car ce serait à nouveau appliquer «a priori» la catégorie d'existence. Si l'on maintient que l'on ne part pas de ce concept général, mais de celui de phénomène, et que, la réalité de ce dernier étant incontestable, on pose par induction celui de chose en soi et l'existence de celle-ci, alors, de toute façon, la proposition étant, comme on le suppose, analytique, elle ne nous permet pas de

progresser dans la connaissance (suivant la définition même de Kant), ce qu'elle devrait pourtant faire, car il s'agit de poser en dehors de nous l'existence d'une chose, et non l'existence mentale d'un phénomène (à vrai dire sa réalité - «Realität» -). Cette «Realität» du phénomène n'est en effet pas la «réalité» d'un non-moi indépendant. Les concepts n'ont de valeur objective que dans la connexion spatio-temporelle, par le schématisme, ce qui veut dire que nous ne reconnaissons la «Realität» d'une chose que selon l'espace et le temps, et comme ces conditions dépendent du sujet, cela signifie encore que la chose apparaissante n'est que pour le sujet, d'où nous ne pouvons conclure que le monde existe en soi : il reste à traverser la sphère subjective du conditionnement, et à appliquer la catégorie de «Wirklichkeit» au-delà de ses frontières.

En un mot, nous ne pourrions conclure analytiquement à l'existence de la chose en soi que si l'existence était déjà posée avec le phénomène ; mais exister (en tant que fait non-prédicatif, non-conceptuel) signifie précisément être indépendant des facultés du sujet ; or le phénomène, par définition, n'a pas cette indépendance, on ne peut donc d'emblée lui reconnaître l'existence (l'«être-là»). Vouloir tirer analytiquement l'existence de la chose en soi à partir du phénomène, c'est démontrer, à savoir qu'il y a une chose en soi qui fait exister le phénomène. Une existence phénoménale, c'est-à-dire saisie sous les mêmes conditions subjectives qui ne sont précisément pas celles de l'en soi (55). On ne peut donc sortir de la phère des existences représentatives par une simple démarche analytique, qui ne nous permet pas de dépasser les requisits empiriques d'affirmation de l'existence. Si enfin l'on avance que le phénomène et la chose en soi sont à ce point le même être, qu'affirmer que le premier existe c'est identiquement l'affirmer de la seconde, non pas même par un développement analytique, mais par simple substitution de termes, l'on reconnaîtra du même coup que l'on dit de l'être en soi au moins *une* chose que l'on dit de l'être qui nous apparaît, et que c'est une exception à la règle que l'on s'est imposée.

Il reste maintenant à débattre de l'élaboration ultérieure de l'altérité dans l'approfondissement critique de l'objectivité. On sait que l'Analytique transcendantale indique comme *limite* réflexive de la connaissance d'entendement le *noumène*. Ce concept est obtenu par l'usage pur, «a priori», des catégories, qui sont des concepts indéterminés de choses, «la pensée d'un objet en général» : il est le contenu possible des catégories pures, autre que sensible, qui pourrait leur être donné par une intuition autre qu'empirique (si nous en avons une). Plus exactement, ce n'est rien d'autre que la chose en soi (56), mais considérée maintenant comme objet intelligible (Kant lui donne comme équivalent latin : «intelligibilium») d'une intuition intellectuelle. Kant le répète à plusieurs reprises, il ne faut lui accorder aucune valeur objective, et il n'a qu'une fonction subjective et problématique, «un usage négatif» (57). Cette précision est apportée pour éviter que nous croyions avoir fait un pas dans la connaissance de la chose en soi depuis l'Esthétique, comme si nous avions

appris de sa nature qu'elle est l'objet d'une intuition intellectuelle. Il s'agit d'un simple *concept formel*, sans aucun contenu : il n'est rien d'autre qu'une pensée de l'entendement, en aucun cas un être réel (nous ne pouvons du moins l'affirmer).

Dès lors, on voit mal, à ce niveau également, comment pourrait être assurée l'indépendance de l'altérité (pour Kant cette question ne se posait plus ici, car, nous l'avons vu, l'existence de la chose en soi ne faisait pas pour lui problème et il n'avait plus à y revenir ; cette question n'est suscitée que par et pour les interprétations modernes). En effet, ou bien ce concept de Noumène est l'occasion d'un glissement subreptice vers la position rétrospective de la chose en soi dans l'existence, sous couvert de la fiction d'une intuition intellectuelle qui serait créatrice de son objet : on passe rapidement - ou on le risque - de l'hypothèse à l'affirmation. Ou bien on réaffirme que ce n'est qu'une supputation, on prend toutes les précautions pour ne pas passer du *concept* d'objet en soi créé par une intuition intellectuelle à l'*existence* de cet objet ; mais alors qu'à-t-on gagné par rapport à la notion seulement négative de la chose telle qu'elle n'est pas soumise aux conditions de notre sensibilité (la chose en soi de l'Esthétique transcendantale), et sur laquelle tout le poids de la discussion reposera de nouveau ? Car le noumène ne nous apportera pas de ce point de vue de certitude plus grande (nous l'avons déjà vu dans les critiques adressées à Reinhold) : il faut même présupposer que la chose en soi existe pour que cette chose en soi conçue comme objet intelligible puisse jouer son rôle. S'il n'est introduit que pour limiter la sensibilité et le phénomène, pour éviter de le faire considérer comme un absolu, il n'en doit pas moins être (et avant lui la chose en soi) supposé réel, car un simple concept ne saurait limiter et relativiser une existence, selon la doctrine même de Kant dans la critique de l'argument ontologique. Concept et existence sont de deux ordres tout à fait différents. Prétendre qu'il garantit la contingence et l'indéductibilité du contenu de nos représentations serait se payer de mots, puisque ce serait le rendre contingent seulement en pensée, dirait encore Kant. Pas plus que cent thalers en pensée ne deviennent cent thalers sonnants et trébuchants, un concept d'altérité ne peut se transformer en altérité réelle. Nous sommes donc renvoyés au problème précédent. Là encore, l'analyse immanente de la connaissance ne peut produire de miracle ontologique, et nous désigner le non-moi que nous cherchons.

Il en sera de même pour la chose en soi devenue Idée. L'impossibilité du passage de la pensée à l'être rendra aussi vaine toute tentative d'y déceler l'indice d'une altérité indépendante. La raison, d'après Kant, peut se donner un pseudo-objet par le moyen de l'imagination transcendantale, qui dote les Idées d'une façon d'être pensées (mais non complètement déterminées) en leur fournissant un schème. Les Idées donnent donc lieu à des représentations qui ont la forme d'un objet, mais qui ne peuvent être rapportées aux règles de construction d'un objet d'expérience possible ni aux règles de constatation empirique d'un objet. Ces représentations ont une apparence d'objectivité,

apparence inévitable, qu'il ne faut pas confondre avec l'illusion de la raison pure, et qui est légitime pourvu que l'on fasse un usage immanent et non transcendant de ces Idées. Mais je réitérerai ici simplement mon observation : jamais un objet seulement de pensée et en pensée ne peut, par la seule plénitude de son concept, devenir un être réel. Si celui-ci ne nous est pas donné d'emblée comme tel, l'analyse des exigences du savoir, si impératives soient-elles, ne pourra nous le restituer. La raison pure tend peut-être à l'en soi en tant qu'unité formelle maximum inconditionnée, mais il demeure seulement une espérance d'être, et non l'être présent ici et maintenant que nous recherchons. Ceux des jugements synthétiques «a priori» qui expriment les besoins constitutifs de la rationalité, n'ordonnent que du devoir-être, et ne prescrivent pas de l'être, lequel ne saurait pourtant attendre la venue du règne des fins.

Le décorticage de l'acte de connaissance ne transformera donc jamais l'élément matériel en l'indice sûr d'un non-moi, à moins d'un «salto mortale», auquel le rationalisme kantien se refusera toujours. Par conséquent, nos «représentations» ne représentent rien à proprement parler. Nous restons enfermés dans la sphère des conditions de la connaissance : «Il n'y a donc pas, en toute rigueur, d'être absolu, il n'y a que de l'être relatif [au savoir]» (58), reconnaît Cassirer. Certes, il précise aussitôt que cela «n'entraîne pas une dépendance physique à l'égard des sujets pensants pris dans leur existence singulière» (59). Mais il reste qu'il y a bien relativité de l'être au sens d'une «dépendance logique à l'égard du contenu de certaines prémisses universellement valides de toute connaissance en général» (60). La chose n'est pas indépendante de la connaissance, au-delà du sujet, mais est un «projet d'objectivité qui prend corps au cours de l'expérience» (61). Le «sujet» connaissant lui-même est inclus dans ce projet, puisque par «objectif» Cassirer entend les éléments de l'expérience qui en fondent le caractère permanent (donc les structures de la connaissance), et par «subjectif» les éléments qui relèvent de la seule individualité du «hic et nunc» occasionnel. Ces éléments ne sont d'ailleurs pas fixes, et sont seulement séparés par «une limite mobile qui se déplace en même temps que la connaissance elle-même», de sorte que «seul subsiste l'acte mutuel de rectification» (62). Le sujet et l'objet ne sont en quelque sorte que des variables des énoncés scientifiques. La chose dont Cassirer parle n'est pas celle que nous rencontrons dans l'expérience perceptive, mais ce qui, dans l'acte de pensée, occupe, en un certain état du savoir, le pôle objectif. Le sujet cassirérien semble ne pas percevoir une pelouse verte ou un stylo bleu, mais uniquement des champs magnétiques, des intensités électriques (63). Epistémologue, il ne paraît pouvoir surmonter les apories de la représentation qu'en se vouant aux seuls énoncés scientifiques, qui résorbent les choses offertes dans l'expérience première en simples corrélats d'un réseau de rapports. L'existence n'est pas un prédicat, mais n'est non plus rien d'autre, dans cette théorie, que la copule du jugement. Elle n'a pas de signification

intentionnelle qui déborde l'acte de pensée pour rejoindre quelque chose d'autre. Elle n'a qu'une fonction à l'intérieur des propositions positives, et ne renvoie à rien d'extérieur à ce réseau de relations (64).

Dès lors, et ce sera ma conclusion, il me semble qu'il faut souscrire aux constatations d'E. Gilson, qui remarque que le point de départ choisi ne laisse jamais d'alternative, et qu'il n'y a d'autre philosophie criticiste qu'agnostique quant à la réalité du monde : «Aller de la pensée aux choses, en quelque sens que ce soit, est suivre une méthode idéaliste. C'est donc se condamner, soit à l'idéalisme, soit à la contradiction» (65). Ne peut-on en effet appliquer au criticisme le constat que Kant lui-même établissait au sujet du système de Fichte : «on ne trouve devant soi aucun objet, jamais rien que le moi lui-même ou mieux, dans le moi, rien que la main tendue pour saisir l'objet» (66)? L'analyse de l'acte de connaissance ne peut le scinder suffisamment jusqu'à obtenir l'établissement d'une altérité vraie : nous restons dans la sphère de l'existence représentative, sans pouvoir en sortir. La «réduction psychologique d'immanence» (67), qui ramène tout objet à un phénomène du sens interne *dans* la conscience, et la réduction transcendantale, qui lie les objets connus aux conditions de connaissance (aux conditions d'objectivité tout court puisque, à défaut de l'être pour notre connaissance, un objet n'est point du tout objet), forment à l'évidence une barrière hermétique entre un éventuel en soi de la réalité connue et, je ne dis pas le sujet, mais la connaissance (étant entendu encore une fois qu'une réalité pensée ou une réalité dans la pensée n'est pas forcément une réalité réelle). On n'affirme bien sûr plus que la réalité est relative au sujet ; mais, relative à la pensée, elle n'est toujours pas indépendante. Comme l'écrit encore avec justesse E. Gilson : «le criticiste sait fort bien que son monde de l'expérience est un décor, et que derrière ce décor il y a autre chose ; mais il ne peut pas regarder de l'autre côté du décor pour voir ce qui s'y passe, puisque, chaque fois qu'il tente de le faire, les conditions a priori de l'expérience changent en un nouveau décor ce qui se cachait derrière l'ancien. Cette substitution constante de nouveaux décors aux anciens, c'est le progrès même de la science, mais la critique implique par définition que, si le décor peut toujours reculer devant nous, nous ne puissions jamais passer au travers» (68). Pour proposer à mon tour une métaphore, je dirai que choisir un point de départ transcendantal pour essayer de rejoindre l'existence singulière, revient à imiter quelqu'un qui s'évertuerait à observer un objet tel qu'il est lorsqu'il n'est pas éclairé : sans lumière, il ne voit rien du tout ; avec de la lumière, l'objet n'est plus tel qu'il voulait le voir. Qu'il n'y ait de sujet (voyant) et d'objet vu que dans l'acte de la lumière, cela ne change rien : le second ne sera alors jamais sans éclairage.

NOTES

- (1) Dans la «Göttinger Gelehrten Anzeigen», janvier 1782.

- (2) P. 52 à 59 de la trad. de J. Gibelin (9e éd., Paris, 1974).
- (3) Cette extériorité est bien sûr à entendre en un sens absolu, c'est-à-dire comme non-moi, et non simplement au sens de l'extériorité spatiale.
- (4) «Dinge».
- (5) Edition de l'Académie de Berlin [= Ak] (réimpr. Berlin, 1968), t. IV, p. 289 ; trad. fr. p. 52. Je souligne, ici comme pour les extraits suivants.
- (6) Id. p. 53.
- (7) Id. p. 58. On peut également juger de la (bonne) foi réaliste de Kant à ce qu'il parle souvent de choses en soi, au pluriel, comme si tout naturellement à chaque objet phénoménal distinct, tel arbre perçu, correspondait une chose en soi distincte, produisant une impression sensible particulière. C'est la manière de voir la plus proche possible du sens commun. Mais, en concédant même, malgré Jacobi (cf. *infra*) que l'on puisse attribuer l'existence et la causalité à l'en soi, c'est demander encore davantage que de vouloir lui conférer la pluralité, plutôt que l'unité (ou inversement). C'est à nouveau faire un usage transcendant des catégories. Qu'est ce qui permet alors de soutenir légitimement qu'il y a *des* choses en soi, et non une seule, une sorte de substance spinoziste, diffractée à travers les phénomènes comme autant de modes? Hors du discours véridatif, toutes les hypothèses sont permises et se valent. Pourquoi pas aussi un dieu trompeur, ou la Volonté, ou même le Vide, ou encore l'imagination transcendantale du sujet (Maïmon)? Pour qu'une chose en soi devint logiquement nécessaire à cause du «donné», il faudrait que celui-ci fût matière par rapport au sujet dans son intégralité, et non pas seulement par rapport aux lois générales de la conscience, qui ne sont pas nécessairement *tout* le sujet. Il peut exister en nous une source inconsciente de production des images, par exemple l'imagination transcendantale. La présence du «donné» peut s'expliquer aussi bien, sinon mieux, par cette activité cachée du sujet que par l'hypothèse d'une chose en soi. Non-moi ou en-moi, une chose en soi ou plusieurs : d'une manière générale la raison dans son usage transcendant produit des thèses antinomiques et également soutenables.
- (8) «Von Transcendental Idealismus», appendice de *David Hume, über den Glauben, oder Idealismus and Realismus* [1787], dans *Jacobi's Werke*, Darmstadt, 1976, t. II, p. 303-304. Je souligne.
- (9) On s'étonnera peut-être qu'on puisse reprocher à Kant d'utiliser une catégorie de l'existence, alors que pour lui, comme chacun sait, «l'existence n'est pas un prédicat». Une mise au point est donc nécessaire. Il faut distinguer trois notions : 1) l'«Existenz» ou «Dasein», dont il y a «Position» ou «Setzung», qui est le fait brut d'être, «esse», de la chose ; c'est elle qui n'est pas un prédicat, une note contenue dans le concept de la chose, mais la position extra-intellectuelle de la chose dans l'être avec toutes les déterminations comprises dans son concept ; cet état de fait injustifiable par nous ne peut être déduit *a priori* mais seulement rencontré dans l'expérience ; - 2) la «Realität» (traduite d'habitude par «réalité»), qui est une catégorie du titre de la qualité ; - 3) le «Dasein» mais aussi et surtout la «Wirklichkeit» (traduite d'habitude par «existence», mais que l'on peut rendre par «effectivité» si on veut la distinguer de la première notion), qui est une catégorie du titre de la modalité. La différence entre réalité et effectivité est la suivante : la première de ces catégories est l'affirmation d'un contenu objectif de connaissance, la seconde est celle de la position absolue, sans rapport à un concept. Quand je dis qu'un triangle est une figure à trois côtés, je pose la réalité

ou le contenu objectif du concept de triangle par rapport à celui de figure. La catégorie d'effectivité est utilisée lorsque je pose cette essence absolument : il y a un triangle (cf. H. De Wieschauer, *La Déduction Transcendantale dans l'Oeuvre de Kant*, Londres-New-York, 1976, t. 2, p. 110). Par la modalité d'effectivité, je n'indique pas la subordination du sujet au prédicat, mais cette liaison logique étant donnée, j'affirme qu'elle est actuelle. Nous voyons alors que si l'existence (l'être-là) n'est pas un concept, nous avons néanmoins un concept de l'existence, qui peut être attribué à juste titre ou non.

Regardons de plus près comment s'opère cette attribution, qui ne consiste pas à donner un prédicat à la chose. D'une manière générale, les catégories de la modalité sont les formes que peut prendre le rapport reliant la copule du jugement à la faculté de connaissance. Elles mesurent la valeur scientifique que nous accordons aux indications fournies par les catégories des trois titres précédents. Un jugement est une certaine affirmation déterminée mais formelle de l'être (la liaison du sujet et du prédicat) ou du non-être, la modalité détermine la signification, la portée réelle de la copule «est». Quelles sont les portées possibles de cette affirmation? L'être annoncé par le jugement y est modalement ou bien considéré comme possible, ou bien constaté, ou bien enfin considéré comme nécessaire. Ainsi, l'être-là ne peut certes pas être une détermination *a priori* d'un objet, et n'est donc pas une fonction de l'entendement : l'appréhension de l'existence est réservée à l'intuition empirique (rencontre du «Dasein»). A partir de cette rencontre, toutefois, il s'élabore comme un jugement spontané (un jugement de perception, pour reprendre la terminologie des *Prolégomènes*), qui me fait par exemple affirmer la réalité («Realität», qualité, ce qui n'est pas encore prédiquer l'existence d'un objet : «ceci est un arbre». - Mais la modalité, remarque L. Brunschvicg, «n'appartient pas au jugement considéré dans son expression spontanée : elle est due à la réflexion critique, à une sorte de jugement sur le jugement : *Beurteilung* et non *Urteil*, comme disent les Allemands» [*La Modalité du Jugement*, 3e éd., Paris, 1964, p. 28]. Alors, même si l'existence n'est pas un prédicat, il n'empêche que nous pouvons juger de cette existence rencontrée dans l'expérience en redoublant en quelque sorte l'information de l'impression brute, ou en l'annulant, en la confirmant ou en l'infirmant : je modalise le jugement spontané suivant que l'existence sentie n'est qu'une impression d'existence, impossible et inexistante, ou qu'elle est seulement possible mais incertaine, ou au contraire bien réelle («wirklich»), voire nécessaire.

Pour en revenir à notre problème, il y a donc bien usage d'une catégorie pour attribuer l'existence, et ce sont bien les catégories de la modalité qui nous intéressent, afin de savoir si un non-moi peut être affirmé ou non. L'existence par elles attribuée ne peut être un prédicat, car elles n'augmentent d'aucune manière le contenu objectif, de nos connaissances : «Possibilité, existence effective et nécessité sont des prédicats c'est-à-dire des déterminations, non pas métaphysiques, mais logiques. Nous ne connaissons pas par là les choses, mais le rapport de leurs concepts au pouvoir qu'à l'âme de poser ou de supprimer» (*Reflexionen*, n° 5828 ; Ak XVIII, 125-126. - Il reste que, si ce n'est pas attribuer un prédicat à la chose, c'est tout de même dire quelque chose d'elle, dire qu'elle existe. Nous *connaissons* alors son existence). L'impression sensible (encore qu'élaborée par les catégories des trois premières rubriques, et rapportée à l'unité synthétique de l'aperception) nous présente un certain contenu comme distingué de nous. Nous jugeons spontanément que nous avons affaire à un objet qui peut

avoir son «quant à soi», être indépendant de nous, donc à un non-moi. Il s'agit maintenant de savoir quelle est la valeur objective de cette représentation d'un non-moi, de cette affirmation d'être, par les catégories de la modalité. On peut lui attribuer l'effectivité (ce que dit Kant selon Jacobi, et qui n'est pas en faire un prédicat de l'objet, mais juger le jugement), ou la nécessité (mais pour qu'un objet soit dit nécessaire, il faut a fortiori qu'il soit effectif : la discussion porte donc essentiellement sur l'effectivité), ou au contraire lui dénier toute valeur réelle (impossibilité, ce que diront Reinhold et Maïmon), ou l'admettre comme possible, simple hypothèse, mais non prouvée ni prouvable, ce qui est mon interprétation du kantisme. C'est en effet ainsi que j'entendrai la «catégorie d'existence», et mon but sera de démontrer que le criticisme ne peut modaliser le jugement de perception en un jugement d'existence assertorique ou apodictique (d'où sont dérivées l'effectivité et la nécessité) affirmant la réalité du non-moi, et que l'altérité reste pour lui une simple possibilité, une hypothèse, mais que bien d'autres valent (cf. la note n° 7) : rien n'empêche qu'il y ait un non-moi mais rien ne l'assure.

- (10) Op. cit., p. 294. Les mêmes arguments que Jacobi emploie contre la chose en soi en général valent aussi bien contre la doctrine du sujet, plus précisément de l'âme («Gemüth»). L'*Enésidème* (cf. *infra*) demandera : doit-on prendre l'âme comme une chose en soi, ou comme un noumène (simple objet de pensée) ou comme une Idée? Si l'on tient l'âme, source des jugements synthétiques nécessaires, pour une chose en soi, cela contredit les thèses critiques car on applique abusivement les catégories de cause et d'existence à quelque chose qui n'est donné comme phénomène ni dans le sens interne ni dans le sens externe, ce qu'interdisent les «Paralogismes de la Raison Pure». Si on la tient pour un noumène ou une Idée, toute la *Critique* repose sur le vide, puisqu'il n'y a plus de sujet pensant effectif : qui écrit alors la *Critique*? Il apparaît donc que Kant a laissé sans examen au fondement de sa théorie le concept métaphysique de sujet. De plus, tout comme la chose en soi en général, il n'est pas certain si le concept de «Gemüth» est commun ou particulier, c'est-à-dire s'il y a autant d'âmes que d'individus empiriques, ou s'il y a un seul esprit pour tous les hommes (les néo-kantiens diront bien sûr que le moi transcendantal n'est ni individuel ni supra-individuel, mais une conscience devenue objective dans la connaissance, une fonction).
- (11) L'enjeu ultime du problème est évidemment la foi au sens religieux, et il s'agit pour Jacobi de la défendre, en montrant que tout rationalisme est en fin de compte un athéisme et un fatalisme, c'est-à-dire du spinozisme.
- (12) *Les Systèmes Post-kantiens*, Lille, 1983, p. 38.
- (13) *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Wissensverständnisse der Philosophie* (Iena, 1790), I, p. 204 sqq., et *Versuch einer Neuen Theorie der Vorstellungsvermögens*, Prag-Iena, 1789 (réimpr. Bruxelles, 2968), § XVIII, p. 256.
- (14) *Versuch...*, § XVII, p. 248 sqq.
- (15) Cf. M/. Guéroult, *L'évolution et la Structure de la Doctrine fichtéenne de la Science*, Paris, 1930, t. I, p. 104 sqq.
- (16) Op. cit., p. 15.
- (17) Id. p. 17.
- (18) Cf. p. ex. Cassirer, *Substance et Fonction*, Paris, 1977.
- (19) Cf. Cassirer, *Les Systèmes post-kantiens*, p. 17.
- (20) *Einzig möglicher Standpunkt, aus welchem die Critische Philosophie beurtheilt werden muss*, t. III de l'*Erlauternder Auszug aus den Critischen Schriften des Herrn Professor*

- Kant, Riga, 1793 (réimpr. Bruxelles, 1968), pp. 23 sq., 84 sq., 104 sq.
- (21) Ak XI, 311. Pour l'histoire de ces relations entre Beck et Kant, je suis le «cahier III» du *Point de Départ de la Métaphysique* de J. Maréchal (Paris-Bruxelles, 1947).
- (22) Le 31-V-1792 (Ak XI, 338).
- (23) Beck ne suit pas l'analyse de Jacobi, pour qui le sens commun nous oblige à poser ce non-moi qui affecte à partir de l'affection - le problème étant que l'analyse critique vient ensuite contredire ce mouvement spontané, qui est pourtant indispensable.
- (24) Le 3-VII-1792 (Ak XI, 347-348).
- (25) Beck à Kant, le 31-V-1792 (Ak XI, 338).
- (26) Voir aussi la lettre du 20-I-1792 (Ak XI, 313-314).
- (27) Ak XI, 339.
- (28) Ak XI, 384-385.
- (29) Ibid.
- (30) Le 17-VI-1794 (Ak XI, 509).
- (31) Id. p. 510.
- (32) Le 1-VII-1794 (Ak XI, 514-516).
- (33) Ak XI, 315.
- (34) Ibid. Je souligne.
- (35) Ak XI, 248.
- (36) Ak XI, 407.
- (37) Le 16-IX-1794 (Ak XI, 523-525).
- (38) Cf. par exemple *L'Oeuvre de Kant* d'A. Philonenko (2e éd., Paris, 1975).
- (39) A. Philonenko, op. cit., t. I, p. 125.
- (40) Ak XII, 364.
- (41) Recension dans l'«Erlanger Litteratur Zeitung» du 11-I-1799 d'un texte de Buhle : «Entwurf der Transcendental Philosophie».
- (42) Allusion directe à l'ouvrage de Beck, *Seul Point de Vue Possible...*
- (43) A [=1ère éd.] 19, B [=2e éd.] 33 ; T.P. [trad. fr. Tremesaygues et Pacaud, 9e éd., Paris, 1980] p. 53. Je m'inspirerai souvent du *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft* de H. Vaihinger (Stuttgart, 1881-1892).
- (44) Par exemple en A 51.
- (45) A 19 (l. 9-10), B 33.
- (46) Ibid. ; T.P. 53.
- (47) A 494, B 522.
- (48) Trad. fr. V. Delbos revue par A. Philonenko (Paris, 1980), p. 133. Cette page n'étant pas unique, je ne fais pas porter sur elle seule la critique de la notion de chose en soi, comme le demande A. Philonenko dans sa note n° 133.
- (49) A 19, B 33-34.
- (50) A 50.
- (51) A 494, B 522 (Ak IV, 340, l. 32-33).
- (52) B 520 (Ak III, 339, l. 24-39) ; T.P. 373. Je souligne.
- (53) Les Systèmes post-kantiens, p. 61.
- (54) Trad. fr. p. 523. Je souligne.
- (55) C'est pourquoi je pense que les principes synthétiques de l'entendement pur ne peuvent pas non plus être invoqués pour démontrer l'existence de la chose en soi. Même ceux qui sont l'application des catégories de la modalité, les «Postulats de la pensée empirique en général», n'opèrent qu'«horizontalement» entre

phénomènes. Je peux affirmer la réalité («Wirklichkeit») d'un objet dont je n'ai pas d'intuition empirique, si cette réalité est requise par les lois de la liaison empirique des phénomènes. Mais il demeure un objet phénoménal, compris dans les conditions formelles de l'expérience et soumis à l'espace et au temps. Il n'est pas directement le contenu d'une appréhension sensible, mais il n'est pas un noumène (Kant lui applique la catégorie de «Wirklichkeit», parce qu'il pense que derrière ce phénomène existe une chose en soi, à laquelle on peut attribuer l'indépendance. - Mais nous débattons de la question de savoir s'il en a le droit). Vouloir appliquer la même méthode au problème de la chose en soi ne ferait que reconduire les mêmes difficultés. Regardons de plus près. Dans l'«Eclaircissement», Kant rappelle le rôle de la modalité du jugement : «Les catégories de la modalité comportent ceci de particulier qu'elles n'augmentent nullement, comme détermination de l'objet, le concept de l'objet auquel elles sont jointes comme prédicats, mais qu'elles expriment seulement le rapport à la faculté de connaître» (A 219, B 226, Ak III, 186 ; trad. fr. F. Marty et J. Delamarre, Paris, 1980, p. 948-949). On pourrait donc penser que l'existence («Dasein» ou «Existenz») d'une chose en soi peut être affirmée au moyen du deuxième postulat de la pensée empirique («Ce qui est en cohésion avec les conditions matérielles de l'expérience - la sensation - est réel»), mais son rapport à nos facultés de connaissance : la chose en soi l'altérité rencontrée dans notre expérience. Seulement, «le postulat relatif à la connaissance de la réalité [en fait : existence, «Wirklichkeit»] des choses exige une perception, par conséquent une sensation, accompagnée de conscience, non immédiate, il est vrai, de l'objet dont l'existence doit être connue (...) la perception, qui fournit au concept la matière, est le seul caractère de l'effectivité» (A 225, B 272 ; Ak III, 189 ; tr. fr. p. 953). Ce postulat ne s'applique pas à un concept pur. Une fois le concept constitué (et je peux certainement en former un, complet, de la chose en soi ou du noumène), je me demande si un objet y correspond ; pour cela j'ai besoin du remplissage de l'intuition. C'est l'expérience sensible déterminée qui me fournit l'indice de la présence d'un objet. Le «choc» d'un contenu sensible rapporté au moi comme distingué de lui est la condition de l'application de ce principe. Mais cette présence n'est celle que du phénomène, une de mes représentations, une des déterminations de ma conscience et je ne puis sans cercle vicieux affirmer que cette présence, qui est le «signal déclencheur» du postulat, est aussi celle de la chose en soi, et que donc le postulat doit s'appliquer à celle-ci au travers du phénomène, car ce serait présupposer ce qui est à démontrer, à savoir que celle-ci existe et m'est présente. Ce principe de l'entendement pur ne peut nous mener à une existence que si celle-ci lui fournit une matière pour son fonctionnement, et je ne puis lui faire atteindre la chose en soi qu'en admettant d'office que c'est elle qui la lui fournit.. Autrement dit, la prolongation de l'expérience à partir d'une matière phénoménale ne me conduit qu'à une autre réalité phénoménale. De plus, dans la «Réfutation de l'idéalisme», qui suit l'exposé du deuxième paralogisme de l'extériorité : prendre le «hors de nous» spatial pour un «hors de nous» absolu (cf. P. Lachière-Rey, *L'Idéalisme Kantien*, Paris, 1972, pp. 207-249, et B. Rousset, *La doctrine kantienne de l'objectivité*, Paris, 1967, pp. 145, 153-154, 158-159). Il me semble aussi présupposer ce qui est à démontrer : que «le sens externe est déjà en soi une relation de l'intuition à quelque chose de réel hors de moi» (trad. fr. p. 956, note).

(56) « Or notre entendement reçoit de cette manière une extension négative, c'est-à-dire

qu'il n'est pas limité par la sensibilité, mais qu'il la limite plutôt en appelant noumène les choses en soi [les choses] prises autrement que comme phénomènes» (T.P. 229).

- (57) Ibid.
- (58) *Substance et fonction*, p. 336.
- (59) Ibid.
- (60) Ibid. Cf. encore : «La raison et la validité universelle de ses règles constituent ainsi le cadre à l'intérieur duquel nous esquissons le concept même d'être» (ibid.) - alors que le réalisme requiert que le principe d'identité lui-même soit fondé sur l'appréhension de l'être.
- (61) Ibid.
- (62) Id. p. 310.
- (63) Cassirer dit encore : «Ce n'est pas la vitalité sensible de l'impression, c'est sa fécondité relationnelle qui lui confère le signe distinctif de l'objectivité véritable» (p. 319). On peut penser au contraire que l'expérience ontologique se joue dans la «vitalité sensible» de l'impression, et non dans l'expérience scientifique qui dissout la chose en un réseau de relations.
- (64) On pourrait mener exactement la même analyse sur le néo-kantisme français d'un Léon Brunschvicg, pour qui le mode fondamental de l'activité intellectuelle est le syllogisme de la 3ème figure, celui qui conclut par un jugement unissant les prédicats des prémisses (alors que la conclusion de la 1ère figure rapporte le prédicat de la majeure au sujet de la mineure, et que celle de la 2ème figure attribue le sujet de la majeure au sujet de la mineure). Dans cette perspective, les mathématiques sont la science archétypique parce qu'elles procèdent au moyen de jugements d'identité dont les termes sont des prédicats qui se substituent les uns aux autres. L'activité judiciaire ne consiste pas à attribuer un prédicat à un sujet premier, mais uniquement à lier des prédicats entre eux. En conséquence, le jugement de réalité repose, non sur la matière de l'affirmation (ce que Brunschvicg appelle «l'extériorité», l'élément hétérogène à la pensée, qui offre une résistance à l'action intériorisante de celle-ci ; - cette action s'exprime au contraire parfaitement dans le lien intérieur du jugement mathématique), mais sur la forme, c'est-à-dire sur le tissu de conditions, de dépendances, par lequel nous pensons le monde. Le jugement demeure dans la sphère de l'intériorité. Il n'y a pas de jugement d'extériorité pure, puisque cela consisterait à établir une existence qui ne serait pas déjà un concept. Mais on voit alors qu'un vrai jugement d'existence (qui nous fait atteindre le non-moi) est impossible, car : s'il est jugement, c'est-à-dire formel, il ne peut appréhender l'existence autre, extériorité irréductible ; s'il veut saisir l'existence, il n'est plus jugement, à cause de l'opacité de l'extériorité, de sorte que le réel est indiqué comme le donné irrationnel et l'indéductible dans notre pensée, sans plus (la «passivité» fondamentale et inexplicable).
- (65) E. Gilson, *Réalisme thomiste et Critique de la Connaissance*, (réimpr. Paris, 1983) p. 49.
- (66) Lettre à Tieftrunk, 5-IV-1798 ; Ak XII, 239.
- (67) B. Rousset, op. cit., pp. 43-47, et A. Philonenko, *Etudes kantienne*s (Paris, 1982), pp. 164-165.
- (68) Op. cit., p. 174.