

**Université de Montréal**

**L'Aperception pure ou la distance de l'objet : une étude sur la subjectivité  
dans la *Critique de la raison pure*.**

**par Azadeh Radbooei**

**Département de Philosophie, Arts & Sciences, Faculté des études supérieures**

Mémoire présenté en vue de l'obtention du grade de Maîtrise  
en Philosophie, option Recherche

Décembre 2017

© Azadeh Radbooei, 2017

## **Résumé**

Ce travail se donne comme tâche d'étudier la notion d'aperception pure dans la *Critique de la raison pure* d'Emmanuel Kant pour autant que s'y trouve impliquée une dimension de réflexivité. La première partie sera toutefois consacrée à situer l'aperception au sein de l'argument de la Dédution, visant la légitimation des concepts purs de l'entendement. L'aperception y sera définie comme principe d'intelligibilité de l'expérience. La seconde partie consistera en une tentative pour rendre compte du caractère de réflexivité attribué par Kant à l'aperception. Y seront examinées des interprétations divergentes pour aboutir finalement à une conception de la réflexivité qui signifie nécessairement l'altérité.

## **Mots-clés**

Philosophie ; Kant ; subjectivité ; aperception pure ; altérité

## **Abstract**

The present MA Thesis is a study of the notion of Apperception in Emmanuel Kant's *Critique of pure reason*, in so far as a dimension of reflexivity is therein implied. The first part will situate Apperception within the argument of the Deduction, which aims to legitimate the objective validity of the pure concepts of understanding. Apperception will be defined as the principle of intelligibility of experience. The second part will consist in an effort to explicate the characteristic of reflexivity attributed by Kant to Apperception. Divergent interpretations will be examined here, leading us finally to a conception of reflexivity which necessarily entails alterity.

## **Key words**

Philosophy ; Kant ; subjectivity ; pure apperception ; alterity

## Table des matières

Introduction .....	p. 1
Partie I : L'aperception comme condition d'intelligibilité de la connaissance .....	p. 10
Ch. 1 – L'enjeu et la nécessité de la Déduction .....	p. 11
Ch. 2 – L'aperception comme condition transcendantale .....	p. 19
a) L'argument pour l'unité numérique de la conscience .....	p. 20
b) Le problème d'une unité empirique de la conscience .....	p. 22
c) Le statut modal de l'aperception .....	p. 27
Ch. 3 – L'aperception comme condition de l'unité objective de la conscience ...	p. 32
a) Les catégories comme types de synthèses .....	p. 32
b) La détermination du sens interne par l'entendement .....	p. 37
c) L'équivalence entre les catégories et l'aperception .....	p. 43
Partie II : La réflexivité de l'aperception .....	p. 48
Ch. 4 – La réflexivité de l'objectivité .....	p. 50
a) Le lien entre l'objectivité et la forme du jugement – le §19 .....	p. 50
b) La lecture de Strawson .....	p. 52
Ch. 5 – Réflexivité comme « taking as such » - Lecture de Robert Pippin .....	p. 57
a) La nécessité d'une réflexivité transcendance .....	p. 58
b) La spontanéité et la conscience de soi implicite .....	p. 62
Ch. 6 – L'altérité de la réflexivité .....	p. 68
a) L'unité analytique et l'unité synthétique de l'aperception.....	p. 69
b) Le trait paradoxal du rapport à soi .....	p. 71
c) L'auto-affection comme altérité .....	p. 78
Conclusion .....	p. 81
Bibliographie .....	p. 83

*Mes remerciements à  
Augustin Dumont, mon directeur de recherche,  
MM. les professeurs D. Dumouchel et I. Macdonald  
pour leur encouragement pendant mes années d'étude à Udem,  
et à Antonin Mireault-Plante.*

*Je. Qui ça ?*

L'innommable, S. Beckett, p. 82

## Introduction

Si la révolution copernicienne de Kant consiste à déplacer les termes de la question concernant le rapport à la représentation, pour situer le principe même de l'unité de l'objet au sein d'une structure subjective, et attribuer ainsi une position centrale au sujet, il reste que cette revalorisation s'accompagne en même temps d'une destitution du sujet au niveau de son contenu. L'on pourrait même soutenir, tel que l'a fait par exemple Lachièze-Rey,<sup>1</sup> qu'il n'y a simplement aucune place pour une théorie du sujet dans le système critique orienté entièrement vers l'explication transcendantale du rapport à l'objet – ou tout au plus n'y aurait-il que le sujet vide *de* l'objet, comme simple condition d'intelligibilité de la représentation objective. Nous tenterons cependant de montrer dans ce travail, que la seule ambition gnoséologique de la Critique implique une théorie de la subjectivité<sup>2</sup>, et ce par la définition kantienne du sujet transcendantal comme « unité originellement synthétique ». En faisant de l'aperception transcendantale l'unité *du* divers sensible, Kant rend possible une théorie de la subjectivité ouverte d'emblée vers son autre : non pas la sensation pure qui reste une abstraction, ni encore l'activité pure de l'entendement qui doit être seulement supposée, mais plutôt dans le rapport à l'objet sous la seule forme qu'il peut prendre, c'est-à-dire l'affection.

---

1 Tel que l'a fait par exemple Pierre Lachièze-Rey : « Kant recule devant une philosophie du sujet, parce qu'elle est incompatible avec sa théorie de la justification du jugement et avec sa conception de la vérité ». *L'idéalisme kantien*. Paris : Vrin, 1931, p. 32n. Précisons que ce recul, que nous tenterons de dépasser dans ce travail en faisant ressortir des bases pour une théorie du sujet, concerne le niveau transcendantal, abstraction sera faite par conséquent de *l'Anthropologie* qui se situe au niveau empirique – ou plus précisément les implications, au niveau empirique, de la structure subjective transcendantale esquissée dans la Critique.

2 Sur la légitimité de cette démarche, cf. notamment Robert B. Pippin, « Kant on the Spontaneity of Mind ». *Canadian journal of Philosophy*. Vo. 17, n°2, June 1987, pp. 449-476. Kant's « denial that we have any intellectual intuition of a non-phenomenal subject, still left open another possibility for an a priori determination of what a subject of experience really must or could not be. » p. 471. Nous reviendrons sur cette question, et sur la lecture de Pippin, dans notre chapitre 5.

a) *La formulation générale de la problématique.*

La *Critique de la raison pure* qui constituera le texte principal de notre étude ne considère en effet la question du sujet en tant que tel de manière secondaire, et lorsque ce thème est abordé, celui-ci se trouve réduit à une « forme logique » (A117), à « une représentation simple et par elle-même totalement vide de contenu » (A345/B404)<sup>3</sup>. La forme de la pensée étant selon Kant essentiellement propositionnelle, de sorte que toute représentation est le résultat d'un jugement implicite et participe ainsi à la forme prédicative, il s'ensuit dès lors la supposition nécessaire d'un sujet logico-grammatical comme corrélat de l'objet. En effet, dès lors que la représentation est reconnue comme l'objet d'une prédication, et non pas comme une chose en soi indépendamment du sujet, ce qui s'ensuit de la thèse de la phénoménalité, il devient nécessaire de supposer un sujet auquel la prédication peut renvoyer. Ce dernier n'est donc rien d'autre que le sujet *de* la pensée.

Cependant, si une telle structure explique le rapport à la représentation quant à sa forme logique, elle ne peut à elle seule rendre compte du fait que les représentations sont *miennes*. Il faut encore distinguer la manière dont les données peuvent se contenir par exemple dans un ordinateur, et la façon toute différente dont elles m'appartiennent comme *mes* représentations, et en même temps comme des objets *distincts* de moi. Il est nécessaire, en d'autres termes, de rendre compte du caractère transcendantal<sup>4</sup>, et non simplement logique de la prédication. D'où alors le rôle bien plus important que Kant réservera dans la *Critique*, sinon au sujet, du moins à une relation qu'on pourrait éventuellement nommer la forme de la « subjectivité », à savoir une « conscience de soi » ou « aperception » « transcendantale », comme ce qui fait apparaître les représentations dans (et pour) une conscience.

Or la difficulté consiste à déceler le sens de ce que Kant nomme aperception ou conscience

---

3 Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*. trad. A. Renaut. Paris : GF-Flammarion, 2006. Nos références à la *Critique* se feront dans le texte, selon l'usage et d'après les deux éditions A et B.

4 Selon la définition du « transcendantal » comme ce qui concerne ou qui doit rendre compte du rapport à l'objet : « Je nomme *transcendantale* toute connaissance qui s'occupe en général moins d'objets que de notre mode de connaissance des objets, en tant que celui-ci doit être possible a priori » (A11-12, B25).



de soi pure<sup>5</sup>. Tout en la distinguant « scrupuleusement » d'une conscience de soi effective et empirique qu'il associe au sens interne, Kant réserve néanmoins ce terme d'aperception au principe transcendantal conférant à toutes nos représentations à la fois l'unité et leur appartenance à une conscience. Et puisque ce principe doit précisément servir de condition pour que les représentations apparaissent au sein de la conscience, et qu'il ne peut se situer sur ce niveau empirique de la conscience, Kant se voit forcé de lui dérober son effectivité<sup>6</sup> pour en faire une conscience de soi seulement « possible ».

L'aperception est alors dite « transcendantale » dans la mesure où elle rend possible l'aperception empirique, c'est-à-dire l'apparition des représentations à une et même conscience, sans que cela requiert qu'elle en possède les caractéristiques, et qu'elle corresponde à une conscience de soi effective. Deux questions se posent alors, auxquelles nous essaierons de répondre respectivement dans les première et seconde parties : 1) En quoi consiste cette structure si elle n'est pas une conscience de soi effective, et qui fonctionne comme la condition de possibilité de la conscience ? 2) Comment rendre compte de la dimension de la réflexivité que lui reconnaît néanmoins Kant ? La question de la subjectivité chez Kant, du moins dans la première Critique, dépendra entièrement des réponses que nous apporterons à ces questions.

### *b) La divergence entre les deux éditions*

Les deux éditions se distinguent sur deux points qui concernent directement notre problématique. D'abord, on peut noter la disparition des formulations à l'occasion de la seconde édition, qui dans l'édition de 1781 motivaient davantage une interprétation de l'aperception comme

---

5 Kant utilise les deux termes de manière interchangeable. §16 : « aperception pure...parce qu'elle est cette conscience de soi qui... » (B132). Il définit l'aperception dans l'ajout de la seconde édition à l'Esthétique transcendantale comme « la conscience de soi-même » (B68)

6 « ... n'importe pas non plus la réalité effective de ce Je », (A117) ; « bien qu'elle ne soit pas encore elle-même la conscience de la synthèse des représentations... » (B134).

une conscience de soi effective. On y trouve en effet des affirmations qui font dépendre l'unité de la conscience d'un acte réflexif originaire :

Cette unité de la conscience serait impossible si l'esprit ne pouvait, dans la connaissance du divers, prendre conscience de l'identité de la fonction par laquelle une telle unité lie synthétiquement ce divers dans une connaissance. (A108)

La « fonction » qui « lie synthétiquement » un divers correspond au concept pur de l'entendement qui intervient au niveau transcendantal, c'est-à-dire qui fonctionne comme une condition de l'apparition des représentations. Or ce texte affirme la nécessité pour l'esprit de prendre conscience de l'identité de cette fonction, afin que soit possible l'unité de la conscience. Y est ainsi posée une conscience de soi qui précède toute conscience empirique dans la mesure où elle la rend possible. Suivent alors des difficultés quant à la possibilité d'une telle conscience de soi, puisque dans la Critique la conscience est un *résultat* des opérations synthétiques de l'entendement sur l'intuition sensible, et non pas une *condition*. Ceux qui défendent néanmoins cette lecture, autant pour la défendre, comme Dieter Henrich<sup>7</sup>, que pour la critiquer tel que le fait Paut Guyer<sup>8</sup>, ont alors tendance à privilégier la première édition.

Il faut noter cependant que ce genre d'affirmations apparaît également dans la seconde édition. On y lit notamment que « l'identité complète de l'aperception d'un divers donné dans l'intuition contient une synthèse des représentations et n'est possible que par la conscience de cette synthèse » (B133). Ici encore la synthèse qui doit produire la conscience est dite dépendre de « la conscience de cette synthèse », produisant ainsi un effet circulaire que Kant récuse lui-même à plusieurs reprises. En revanche, ce qui distingue la seconde édition, c'est d'autres affirmations qui viennent corriger cet

---

7 D. Henrich comprend la conscience de soi pure comme une évidence cartésienne grâce à laquelle le sujet aurait en même temps accès aux conditions transcendantales de synthèse que sont les catégories. Cf. notamment «The identity of the subject in the transcendental Deduction », *Reading Kant: New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*. Eds. Eva Schaper and Wilhelm Vossenkuhl. New York: Blackwell, 1989, pp.250-80, où il écrit notamment que «self-consciousness [...] is analyzed with respect to those properties of its form which can be known with Cartesian certainty », où ces propriétés désignent les catégories.

8 Dans l'article « Kant on Apperception and "A Priori" Synthesis ». *American Philosophical Quarterly*, 1 July 1980. Vol. 17 (3), pp. 205-212, Guyer part de la lecture de Henrich pour critiquer précisément l'idée d'une conscience de soi pure qui donne en même accès aux catégories.

effet, en refusant à l'aperception le statut d'une conscience de soi effective, telles que « une conscience de soi [...] bien que je n'en aie pas conscience sous cette forme... » (B132) ou encore « bien qu'elle [l'aperception] ne soit pas encore elle-même la conscience de la synthèse des représentations [...] elle présuppose cependant la possibilité de celle-ci » (B135). Or sur ce point également, les deux éditions ne divergent pas tant, car on y trouve déjà cette précision : « Que cette représentation [Je, qui constitue la conscience transcendantale] soit alors claire (conscience empirique) ou obscure, peu importe ici, de même que n'importe pas non plus la réalité effective de ce Je... » (A117n).

Les deux éditions présentent ainsi, bien qu'à des degrés variés, ces deux tendances conflictuelles où d'une part est déclarée nécessaire une conscience de soi transcendantale, et d'autre part son effectivité est, sinon niée, du moins jugée comme sans importance. Trancher pour l'une ou l'autre de ces tendances devra alors se faire, non pas simplement en employant les citations ayant explicitement trait au statut de l'aperception, mais en fonction des thèses plus générales de la Critique. Nous pencherons, quant à nous, pour la lecture qui refuse à l'aperception le statut d'une conscience de soi effective, notamment en raison de la thèse de la phénoménalité et de la critique des paralogismes qui s'ensuit.

Deuxième point sur lequel la seconde édition se distingue concerne le rôle attribué à l'imagination transcendantale. Tandis que la première édition attribuait l'opération synthétique à celle-ci, l'édition de 1878 met au contraire toute synthèse au compte de l'entendement qui fait simplement usage de l'imagination transcendantale pour ses synthèses. Dès lors les commentateurs sont départagés en fonction des rôles qu'ils sont prêts à reconnaître dans la Critique à l'imagination et à l'entendement. Si Heidegger déplore le « recul » de Kant dans la seconde édition, où l'imagination serait minorée au profit de l'entendement<sup>9</sup>, H. Cohen et P.F. Strawson privilégient cette même édition dans la mesure où elle se serait débarrassée des considérations jugées trop psychologisantes pour un

---

<sup>9</sup> Cf. M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Trad. Alphonse de Waelhens et Walter Biemel. Paris : Gallimard, 1981. §§15, 31.

examen des conditions transcendantales de la connaissance<sup>10</sup>.

Car il faut dire que la dépréciation de l'imagination transcendantale dans la seconde édition s'accompagne d'une modification quant à la forme de l'argument. Dans la première édition Kant passe par une analyse minutieuse des divers éléments constituant l'objet : l'intuition, la reproduction par l'imagination et la synthèse conceptuelle, pour situer enfin la condition ultime dans l'unité de la conscience. La seconde édition, possiblement en réaction à la recension de Garve-Feder<sup>11</sup>, fait l'économie de ces considérations, pour poser d'emblée l'aperception pure comme condition de l'apparition des représentations. Or ces composants de la constitution de l'objet ne sont pas absents de l'édition de 1878; seulement, la relation entre l'entendement et l'imagination s'y précise davantage. Nous suivons ainsi B. Longuenesse, lorsqu'elle écrit:

Je ne crois pas, en particulier, que s'efface de la deuxième Déduction le rôle de l'imagination, mais bien plutôt que l'entendement lui-même, dans sa fonction transcendantale, s'y trouve plus clairement « sensibilité » ou rendu indissociable de l'exercice de l'imagination. [La seconde édition] prolonge ce qui, en 1781, constituait le point culminant de la déduction : le rapport de toute représentation à l'unité transcendantale de l'aperception, par ce qui devient le cœur de l'argument : l'explicitation du rapport entre formes logiques du jugement et synthèses sensibles et, par là l'explication de la nature des catégories<sup>12</sup>.

Nous privilégierons donc dans ce travail la seconde édition, précisément pour la clarté augmentée de l'argumentation. Un point exprimé succinctement par H. Allison :

The Second edition fits better with the problematic: in the B-Deduction, and not in its predecessor, one is able to discern the outlines of a single line of argument which, *beginning with an analytic account* of the understanding or apperception, and *proceeding by means of synthetic a priori claims* regarding the transcendental synthesis of the imagination, attempts to link the categories with the data of human sensibility, and through the data to experience<sup>13</sup>.

---

10 H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*. Hildesheim ; New York : Olms, 1987p. 315 ; P.F. Strawson, *The Bounds of sense*, pp. I-2, 31-32.

11 Sur ce : H.J. De Vleeschauer. *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, Paris : Leroux, 1936, Vol. II pp. 390-594.

12 B. Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*, Paris : PUF, 1993, p. 58.

13 H. Allison, « Reflections on the B Deduction ». *Idealism and Freedom*. Cambridge University Press, 1996, p. 32.

La dépendance de la synthèse transcendantale, ou la détermination apriori du sens interne par l'entendement est en effet mieux articulée dans la seconde édition. Néanmoins, nous aurons également recours à la première édition, et notamment lorsqu'il s'agit d'articuler le lien entre les concepts empiriques et les concepts purs de l'entendement.

*c) Organisation du mémoire selon les chapitres*

Notre premier chapitre aura la tâche de situer la notion de l'aperception pure au sein de l'argument de la Déduction. La possibilité des connaissances pures (tel que Kant envisage la physique et la métaphysique) nécessite la légitimation des concepts purs à s'appliquer apriori au divers sensible. La stratégie de Kant sera de démontrer qu'à défaut de synthèses conceptuelles apriori, les sensations ne sauraient prendre la forme d'objets, et que par conséquent l'expérience empirique même ne serait pas possible. Dès lors la légitimité des connaissances pures devra passer par l'explication de la possibilité du rapport à l'objet en tant que tel, ce qui à l'aune de la thèse de la phénoménalité dépendra de l'unité de la conscience.

Le second chapitre sera consacré à expliquer pourquoi l'unité de la conscience ne pourrait selon Kant se constituer temporellement, ni même recevoir son principe de la forme pure du temps, mais qu'elle le doive au pouvoir synthétique de l'entendement. Il s'ensuivra de ces considérations que l'aperception pure devrait être comprise comme une condition de possibilité et non pas une conscience de soi effective. Cette précision sera nécessaire dans la mesure où certains commentateurs ont pu lire la thèse de l'aperception pure comme affirmant la nécessité de l'auto-attribution effective de toute représentation.

Enfin, une fois évacuée l'interprétation *conflationiste*<sup>14</sup> dans le deuxième chapitre, notre

---

<sup>14</sup> Tel qu'avancée par la lecture Guyer. La charge étant que Kant confond la conscience et la conscience de soi, en posant comme la condition de l'unité de la conscience, l'auto-attribution explicite des représentations.

troisième chapitre proposera une définition positive de l'aperception pure. En distinguant entre l'unité analytique de l'aperception et son unité synthétique, nous montrerons que la résolution de la déduction repose sur la nécessité des concepts purs de l'entendement à déterminer *a priori* le sens interne, nécessité qui s'exprime par l'appellation de « l'unité synthétique originaire de l'aperception ». En même temps, il s'agira de voir que cette auto-affection de l'esprit où une des facultés de connaissance détermine l'autre ne saurait constituer une conscience de soi originaire, c'est-à-dire à l'exclusion de toute intuition empirique. La conscience d'une synthèse transcendantale devra être comprise au sens purement épistémique, c'est-à-dire comme un principe qu'il faut supposer afin de rendre compte de la possibilité de l'expérience.

La seconde partie examinera la dimension proprement réflexive de l'aperception, si tant est qu'une telle dimension peut réellement être attribuée à ce principe d'intelligibilité de l'expérience. Dans notre chapitre quatre nous reviendrons sur le sens de l'objectivité dans la Critique pour expliciter le lien entre la forme du jugement et le rapport à l'objet, tel qu'exposé au §19 de la seconde édition. Ce qui nous permettra d'examiner la lecture de P.F. Strawson consistant à expliquer la réflexivité de l'aperception comme une *dualité nécessaire* entre les régimes objectif et subjectif, rendue elle-même possible par la forme du jugement. Selon cette lecture les représentations proprement subjectives seront axées sur les représentations objectives ; elles en sont dérivées, et non le contraire.

Cette lecture peut cependant être jugée trop formelle, dans la mesure où elle néglige les conditions subjectives de l'expérience, à savoir la manière dont l'entendement (sous l'appellation de l'aperception) doit déterminer le sens interne. Or c'est là précisément le rôle attribué à l'aperception dans son versant synthétique, et le négliger reviendrait à présenter un portrait incomplet. Ainsi notre chapitre cinq sera consacré d'une part à articuler cette critique en suivant Robert Pippin, et d'autre part à présenter et à examiner l'alternative proposée par ce dernier. En voulant rendre compte de la notion de spontanéité restée vague dans la Critique, Pippin dégage une caractérisation de l'aperception comme une conscience de soi *implicite*, tout en la distinguant d'une conscience de soi effective telle

qu'avancée par Guyer et Henrich.

Mais puisque cette alternative néglige ou plutôt minore à son tour certaines thèses fondamentales de la Critique tel que l'occasionnalisme selon lequel Kant ancre toute pensée dans une intuition empirique, notre chapitre six tâchera d'envisager la réflexivité d'une autre manière encore. Nous suivrons les lectures de Jocelyn Benoist et d'Antoine Grandjean pour ancrer l'auto-affection de l'esprit dans l'affection. C'est dire que la détermination du sens interne par les concepts purs de l'entendement, ou pour le dire autrement la schématisation des concepts purs, implique nécessairement la constitution de l'objet et sous l'unité du concept empirique. Il s'ensuivra une conception du sujet qui doit passer par la relation à ce qu'il n'est pas, à savoir l'objet. La réflexivité prendra dès lors la forme ternaire du sujet qui se saisit dans le rapport à l'autre.

## Partie I : L'aperception comme condition d'intelligibilité de la connaissance.

La question du sujet fait son entrée en scène dans la *Critique de la raison pure* au moment de la déduction des catégories, sous forme de l'aperception pure. Le problème de la légitimité des concepts purs de l'entendement à s'appliquer au divers sensible doit se résoudre par une condition ultime qu'est l'unité « objective » de la conscience (B139). La problématique de l'attribution des représentations à soi se noue en effet dans la Déduction à celle de la nécessité de conférer au divers sensible intuitionné une unité sans laquelle l'objet ne se présenterait pas en tant que tel, c'est-à-dire comme une entité unifiée et reconnaissable (qui se distinguerait des autres entités) dans le temps et l'espace. L'aperception transcendantale est présentée (dans les deux éditions et malgré les divergences) comme une conscience de soi possible, telle la condition/ la forme<sup>15</sup> de la conscience de soi empirique, conférant sa forme (= son unité) à l'objet. Cependant cette unification ne se fait pas de manière abstraite et selon le seul concept d'unité, mais en accord avec les concepts purs de l'entendement (les catégories) qui lui procurent les règles d'unification. Il nous revient alors dans cette première partie de rendre compte de la fonction de l'aperception comme la condition d'intelligibilité, non seulement de la connaissance scientifique, mais également de l'expérience tout court.

---

15 Kant n'utilise pas lui-même ce terme. Mais le parallèle qu'il trace entre les formes de l'intuition, le temps et l'espace, comme principes de la possibilité de toute intuition, et l'aperception comme principe « de cette même possibilité, relativement à l'entendement » B137, ainsi que sa définition comme une conscience de soi « possible » dont « l'effectivité » « importe peu » A117, mais dont « dérive » la conscience de soi empirique (B140), nous semble autoriser une telle caractérisation. C. Hermann produit une liste de références où tantôt l'aperception, tantôt les catégories sont caractérisées comme « forme ». *La théorie kantienne de l'expérience. Op. cit.* p.343. A. Grandjean reprend cette idée en définissant l'aperception comme « la forme des formes que sont les catégories ». *Discours et réflexion. Essai sur le discours kantien.* Paris : Vrin, 2009, p.113.



## Ch 1 – La nécessité et l'enjeu de la Dédution.

L'enjeu de la Dédution est de rendre compte de la légitimité<sup>16</sup> des concepts logiques à s'appliquer a priori au divers sensible, de démontrer en d'autres termes que ce ne sont pas des concepts « entièrement vide[s] » A90/B122 dans un contexte miné par la critique humienne. Seulement, Kant fera dépendre cet enjeu d'un autre : de la possibilité même de l'expérience, et il lui faudra dès lors démontrer que celle-ci serait inintelligible sans la subsumption a priori du divers sensible par les concepts purs. La solution « reposera sur le fait que par elles seules [les catégories] l'expérience (quant à la forme de la pensée) est possible » (A93/B126). La « valeur objective des catégories » sera donc déterminée de manière négative, selon la méthode régressive de la Critique que nous mettrons en évidence tout au long de ce travail, dans la mesure où 1) « il se trouve que toute expérience contient encore, outre l'intuition des sens [...] un concept d'un objet » par lequel cette intuition est unifiée. Et 2) puisque « la liaison (*conjunctio*) d'un divers en général ne peut jamais intervenir en nous par les sens » ni non plus « dans la forme pure de l'intuition sensible » (B129-130), il doit 3) y avoir des concepts purs de l'entendement qui s'appliquent a priori (donc de manière universelle et nécessaire) au divers sensible. La section intitulée « Dédution des concepts purs de l'entendement » devra rendre compte, premièrement, de la nécessité de l'unification conceptuelle comme condition d'intelligibilité de l'expérience, et deuxièmement, de la légitimité d'une telle subsumption du divers sensible, ce qui reposera *in fine* sur la détermination du sens interne par l'aperception, à savoir sur la synthèse transcendantale. Seulement alors sera légitimée la prétention des concepts logiques à subsumer le divers de l'intuition, et donc leur validité objective. Nous nous limiterons dans ce premier chapitre à expliciter l'enjeu et la nécessité de la déduction.

Précisons la spécificité de la déduction des concepts purs de l'entendement. Les formes pures

---

16 Kant explicite lui-même le sens du terme déduction, qui est emprunté au registre juridique, où un avocat devrait « faire apparaître le droit ou la légitimité de la prétention, sous le nom de *dédution* ». (A84/B116)

de la sensibilité, l'espace et le temps, font également l'objet d'une déduction dans la Critique, car doit être légitimé la thèse de leur idéalité transcendantale, à savoir « la valeur objective » à laquelle ils peuvent prétendre tout en étant des « conditions subjectives de la pensée » (A89/B122). Mais c'est une déduction que Kant dit avoir « pu facilement rendre compréhensible » dans l'Esthétique (A89/B121)<sup>17</sup>. La facilité relèverait de ce que « c'est uniquement par l'intermédiaire de ces formes pures de la sensibilité qu'un objet peut nous apparaître » ou pour le dire autrement, *rien* ne nous apparaîtrait en dehors de la forme spatio-temporelle que les objets prennent pour nous. En revanche, que les objets soient *pensés* tels qu'ils le sont, c'est-à-dire selon des lois nécessaires que nous constatons entre eux (mais aussi *en* eux), cela n'est pas essentiel à la seule *donation* des objets.

Relevons d'emblée une ambiguïté dans ces §§13 et 14 qui préparent à la Déduction. La difficulté de la déduction réside-t-elle dans le fait que les concepts de l'entendement ne soient pas donnés en tant que tels dans l'expérience ? Mais il en va de même pour les intuitions pures car l'espace et le temps ne sont pas donnés en tant que tels, mais ce sont des abstractions. La difficulté réside-t-elle alors dans ce que les phénomènes pourraient se présenter à la conscience sans l'intervention des concepts de l'entendement ? Une grande ambiguïté mine les affirmations de ces textes qui donnent autant d'appui à une réponse affirmative que négative.

D'une part, Kant semble en effet envisager l'apparition des phénomènes sous la seule condition des formes de l'intuition, et sans nulle intervention des concepts de l'entendement :

« car rien n'exclut vraiment qu'il pût y avoir des phénomènes ainsi faits que l'entendement ne les trouvât absolument pas conformes aux conditions de son unité, et que tout fût dans une confusion telle que par exemple, dans la série des phénomènes, rien ne s'offrît qui fournît une règle de synthèse et correspondît ainsi au concept de la cause et de l'effet, en sorte que ce concept serait donc totalement

---

17 Bien que dans le cas des formes pures de l'intuition, Kant se contente plutôt d'une « exposition », il n'hésite pas, dans la déduction, à prétendre avoir mené une déduction : « Nous avons plus haut suivi jusqu'à leurs sources les concepts de l'espace et du temps au moyen d'une déduction transcendantale, et nous en avons expliqué et déterminé la valeur objective a priori. » (A87/B119). Et en effet, cette appellation est justifiée dans la mesure où il s'agit de démontrer la valeur objective et donc légitime des formes subjectives.

vide, nul est dépourvu de signification. Les phénomènes n'en offriraient pas moins à notre intuition des objets, car l'intuition n'a en aucune manière besoin des fonctions de la pensée ». A90-A91

Que doit-on comprendre par « une confusion telle » où « les phénomènes n'en offriraient pas moins à notre intuition des objets » ? Kant semble suggérer que sans l'intervention des concepts purs de l'entendement qui fourniraient des règles d'unité au divers sensible spatio-temporel, des « objets » se présenteraient tout de même à la conscience. Seulement, ces objets ne seraient pas « conformes aux conditions » de l'unité de l'entendement. Faudrait-il imaginer des objets purement sensoriels auxquels on ne pourrait attribuer les caractéristiques par exemple d'unité ou d'existence ? Cela reviendrait à envisager la possibilité d'une expérience purement subjective où le sujet ne saurait à vrai dire reconnaître des objets en tant que tels, c'est-à-dire des entités qui se distinguent de lui, qui se tiennent devant lui (*gegen standen*), mais n'aurait que des sensations subjectives. Et réduits dès lors à des sensations, ces « objets » ne pourraient être considérés par des jugements affirmatifs, négatifs, catégoriques, etc.

Or cette possibilité que Kant envisage ici semble participer moins à un raisonnement concernant la possibilité de l'expérience empirique, et être motivée davantage par le projet de légitimer la nécessité et l'universalité des concepts purs de l'entendement dans leur prétention de produire des connaissances a priori – que ce soit dans le cadre de la physique newtonienne dite « pure », ou dans le cadre de la métaphysique. Car premièrement, étant donné l'exposition du temps et de l'espace dans *l'Esthétique transcendantale* comme des horizons infinis constitués de limites toujours divisibles et sans aucune possibilité de parties qualitatives, l'on ne voit pas comment des objets, ni même des sensations, pourraient y être distingués comme tels, sans l'intervention des « fonctions de l'entendement ». Deuxièmement, le *fait* de l'expérience, dont part à chaque fois Kant, est que les objets *se présentent en effet* comme doués de caractéristiques telles qu'unité ou pluralité, réalité ou négation, être causé ou être cause de, etc. Dès lors si la tâche de la Critique est de rendre compte des conditions de possibilité de l'expérience, une fois avoir émis la thèse de la phénoménalité,

l'on ne voit pas pourquoi il serait plus compliqué d'attribuer la détermination conceptuelle des objets au pouvoir de l'entendement, qu'il n'était de le faire, pour ce qui concerne leur aspect spatio-temporel, à l'intuition.

Ainsi l'enjeu doit vraisemblablement concerner, non pas la simple expérience empirique, mais un trait spécifique des concepts de l'entendement, à savoir la nécessité et l'universalité qu'ils imposent. Ils se distinguent en ce sens des formes pures de l'intuition, que les phénomènes prennent immédiatement une forme spatio-temporelle, tandis que, bien que nous puissions y distinguer certaines règles, nous ne pouvons le faire avec la nécessité et l'universalité impliquées par les concepts purs. Que l'on puisse constater dans l'expérience un rapport d'association entre deux événements, et même jusqu'à une universalité et nécessité seulement « relatives » ou « comparatives »<sup>18</sup>, n'est nullement nié par Kant : « sans doute les phénomènes fournissent-ils des cas qui rendent possible une règle selon laquelle quelque chose se produit de manière habituelle, mais jamais ils ne permettent d'établir que le résultat qui s'ensuit est nécessaire. » (A92/B124). C'est donc uniquement le caractère pour ainsi dire absolu de la causalité telle qu'opérante dans les sciences, qui est refusé aux acquis de l'expérience empirique. La relation de causalité que j'établis entre deux événements se distingue de la seule *association* que je peux en effet observer, dans la mesure où y est impliquée une nécessité qui, elle, n'est pas observable, et semble alors relever du simple *concept* de cause. Est soulevé dès lors le problème proprement humien : « il n'est pas clair a priori de savoir pourquoi des phénomènes devraient contenir quelque chose de ce type (car on ne peut en donner pour preuves des expériences, étant donné que la valeur objective de ce concept doit pouvoir être montrée a priori) ; et il est par conséquent douteux a priori de savoir si un tel concept ne risque pas d'être entièrement vide... » A90/B122. L'enjeu concerne donc bien la critique humienne de l'universalité et la nécessité du concept de causalité, que Kant étend aux autres concepts purs de l'entendement.

---

18 Selon la distinction dans l'Introduction entre une universalité relative car empirique, et absolue, où Kant admet en effet de telles universalité et nécessité relatives. (B3).

Il serait alors tentant de lire la tâche de la Dédution, mais aussi de toute l'entreprise Critique, comme une tentative de validation philosophique des sciences qui dépendent des concepts tels que la substance et la causalité comme ayant une valeur nécessaire et universelle. Il serait tentant donc d'épouser la lecture de H. Cohen qui comprend « l'expérience » comme *connaissance scientifique*, dans la mesure toutefois où la philosophie se donnerait la tâche d'en fonder *apriori* les concepts<sup>19</sup>. Cohen a sans doute raison de mettre l'accent sur l'enjeu de la validation de la science newtonienne en tant que science pure<sup>20</sup>, car ce qui semble orienter l'argument de Kant dans les lignes qui précèdent la déduction est bel et bien la nécessité de concepts tels qu'ils sont employés dans la physique. De même que la déduction des formes de l'intuition part du *fait* des mathématiques comme connaissance synthétique pure, la Dédution des catégories a comme point de départ, dans ces §§13 et 14, la « nécessité » avec laquelle les concepts de la physique, dont notamment la causalité, « s'imposent » à nous. La tâche de la Dédution semblerait donc être l'explication des concepts de la physique pure dans la mesure où la « pureté » de la science relèverait de l'ancrage de ses concepts dans l'entendement humain<sup>21</sup>. En revanche, l'expérience générale, non-scientifique, n'a nul besoin d'une telle exactitude, et pourrait se contenter de l'universalité relative qu'admet Kant lui-même dans l'Introduction.

Ainsi, contre un Hume qui en vient précisément à mettre la nécessité avec laquelle une règle « s'impose » ou « apparaît » à nous (pour ne prendre que les termes utilisés par Kant) au compte d'une illusion, d'une fiction construite selon l'habitude, Kant rétorque avec « la réalité des connaissances

---

19 La signification que Cohen donne à ce terme est cependant nuancée : « il ne faut pas penser, quand on emploie le terme d'expérience, à l'expérience ordinaire, *experimenta mater studiorum*, ni non plus uniquement à l'histoire naturelle qu'il faut distinguer de la science théorique de la nature ; mais [...] comme l'expression générale qui englobe tous les faits et toutes les méthodes propres à la connaissance scientifique, dont la question philosophique, en excluant l'éthique, doit s'occuper. C'est en ce sens englobant, pour ainsi dire encyclopédique, que Kant part du mot « expérience » : il cherche à déterminer le concept d'expérience à titre de concept de la connaissance de la nature ». *La théorie Kantienne de l'expérience, op. cit.* pp. 106-107.

20 Cohen note que « les termes dont se sert Newton montrent qu'il part de concepts philosophiques : espace, temps, mouvement, masse, cause, force, inertie... et c'est en eux qu'il établit le fondement de la physique... il souligne toujours qu'il examine des phénomènes dont il formule les lois, mais qu'il écarte les hypothèses qui devraient indiquer le fondement de ces lois. » C'est dans la mesure où Newton se sert de concepts philosophiques (et non empiriques) que sa physique peut être dite une science pure ; il n'en produit pas les fondements. *La théorie Kantienne de l'expérience, op. cit.* p.113.

21 Et tel que le note Claude Piché, « la connaissance [scientifique] en question n'a rien d'empirique. À proprement parler, expérience veut dire pour Cohen « physique mathématique » en tant que science pure ». « Heidegger et Cohen, lecteurs de Kant » *Archives de Philosophie*, 61. 1998, p.7.

scientifiques a priori dont nous disposons, la mathématique pure et la physique général ». L'hypothèse d'une « dérivation empirique » des concepts considérés « purs » ou de l'entendement serait donc « contredite par le fait » de la science (B128)<sup>22</sup>.

Or il reste que le fait de la science est précisément un point de départ sur lequel Kant s'appuie pour prouver, en premier lieu, l'idéalité transcendantale des formes de l'intuition et, en second lieu, la validité objective des concepts purs de l'entendement. Le fait de la science se met ainsi au service de la métaphysique. Plus précisément, la problématique de la validation de la physique pure se noue chez Kant avec la possibilité même de l'expérience et donc avec la question métaphysique du rapport à l'objet. Et cela dans la mesure où la thèse de la phénoménalité déplace les lignes, si bien qu'il ne s'agira plus de légitimer l'imposition des concepts purs à la Nature comme ensemble d'entités extérieures au sujet, ce que Kant reconnaît volontiers comme « absurde et étrange » (A114), mais à un divers sensible qui correspond à des données déjà mises en forme par l'intuition humaine, seulement non encore de manière « déterminée ». La nature ne correspondra dès lors qu'à « un ensemble de phénomènes », c'est-à-dire à l'ensemble de ce qui apparaît au sujet humain selon les formes de sa réceptivité spatio-temporelle. Or une fois dérobé aux objets leur statut de choses en soi pour en faire des simples « modifications de l'esprit », Kant leur retire en même temps leur principe d'unité. Il faudra par conséquent que les concepts interviennent non seulement dans les relations entre les objets sur lesquelles se fondent les sciences pures, mais déjà dans la seule perception d'un seul objet immobile : non seulement dans l'établissement de la relation de causalité entre la surface oblique de la table et la chute du stylo, mais encore dans la seule perception du stylo comme objet se distinguant de la table.

La distinction opérée par Kant parmi les classes de catégories dans la seconde édition, entre

---

22 Cette précision est ajoutée lors de la seconde édition et tel que le remarque M. Puech, « le problème de Hume comme intégré au problème critique de la validité objective de la connaissance B5 ne se fait qu'avec les prolégomènes et ensuite dans la seconde édition » *Kant et la causalité, étude sur la formation du système critique*. Paris : Vrin, 1990 p. 364.

celles dites « mathématiques » et celles dites « dynamiques » exprime parfaitement *les* rôles des catégories. Certains des concepts purs de l'entendement, les catégories mathématiques, concernent l'apparition des objets en tant que tels : elles se rapportent « à des objets de l'intuition », tandis que les secondes, appelées dynamiques, se rapportent « à l'existence de ces objets (soit dans la relation qu'ils entretiennent les uns avec les autres, soit en relation avec l'entendement) » (B110). Ce sont les catégories de la seconde classe qui concernent les jugements a priori de la physique et de la métaphysique.

Ainsi la problématique de la fondation métaphysique des sciences « pures » se transcende au long du projet Critique, vers la problématique plus générale de l'apparition de l'objet en tant que tel. Ou pour le dire autrement, l'enjeu épistémologique est inséparable de la question métaphysique. J. Grondin a bien noté le décalage entre la tâche de fondation métaphysique que se donne l'Introduction et ce qui devient le problème de l'Analytique transcendantale : la question de l'intelligibilité de l'expérience empirique. Mais ce décalage, outre les raisons liées aux ambitions pédagogiques de Kant exemplifiées par les *Prolégomènes*<sup>23</sup>, indique aussi le développement et l'extension naturels de la fondation philosophique de la physique pure vers la refondation de la métaphysique (comprise comme rapport à l'objet). La thèse de Cohen ne s'éloigne donc pas tant de la thèse heideggérienne (du moins en ce qui concerne la tâche que se donne Kant dans la déduction) : la fondation philosophique de la science newtonienne revient à refonder la possibilité de la métaphysique<sup>24</sup>, désormais réduite à l'explication de la possibilité des objets de l'expérience. Ainsi que l'exprime J. Grondin : « Kant tâchera de montrer que les doutes quant à la validité des catégories sont injustifiés en établissant, dans sa déduction, *à quel titre il est possible et légitime de connaître quelque chose a priori* [...] Mais [...] le champ du connaître a priori deviendra très étroit, se limitant à l'explication de la possibilité de

---

23 Grondin avance en effet que cet écart peut en partie être expliqué par le « souci de vulgarisation » propre aux *Prolégomènes*. *Kant et le problème de la métaphysique : l'apriori*. Paris : Vrin, 1989, p.79.

24 Cohen reconnaît volontiers la tâche de Kant comme celle, *métaphysique*, de fondation de la science newtonienne. C. Piché a également remarqué les points en commun, notamment le transcendantalisme radical menant à un certain idéalisme dans les lectures de Cohen et de Heidegger. Cf. « Heidegger et Cohen, lecteurs de Kant. » *Archives de Philosophie*, (61) 1998, pp. 601-628.

l'expérience »<sup>25</sup>. D'où l'insistance de Kant sur cette limitation selon laquelle, « il n'y a de connaissance a priori possible pour nous que celle d'objets d'expérience possible ». (B166)

« Quelles sont les conditions nécessaires pour qu'un objet nous apparaisse en tant qu'objet ? », telle est la question posée par la Critique dans son penchant épistémico-métaphysique, et les concepts purs de l'entendement (leur existence et leur prétention à s'appliquer au divers sensible) seront légitimés dans la mesure où ils permettront de répondre à cette question. D'où le lien étroit entre la légitimité de ces concepts, et la notion de la conscience. Faisant dépendre l'unité de l'objet à celle de la conscience, les concepts de l'entendement deviennent nécessaires puisqu'ils produisent l'unité de la conscience grâce à laquelle seulement, quoique ce soit peut nous apparaître. En ce sens la Dédution s'avérera n'être rien d'autre que l'explication de la condition rendant possible l'unité de la conscience empirique, condition qui prendra le nom de l'aperception pure.

---

25 J. Grondin, *Kant et le problème de la métaphysique : l'apriori*. Op. cit. p.59



## Ch. 2 - L'aperception comme condition transcendantale

La déduction des catégories passe, autant dans la première que la seconde édition, par l'argument de l'inscription des représentations dans une seule et même conscience, que Kant désigne comme une « conscience générale de soi » (B132). L'apparition des représentations particulières dépend ainsi de leur appartenance à une seule conscience, pourtant parfaitement distinguée par Kant d'un sujet ou d'une personne dont la continuité se manifeste dans le temps. Il s'agit d'une unité transcendantale, qui rendra possible l'unité empirique de la conscience, et doit par conséquent s'en distinguer. Et les concepts purs de l'entendement seront légitimés dans l'exacte mesure où ils sont les modes d'inscription du divers sensible dans une telle conscience de soi, nommée également l'aperception pure ou transcendantale (B132). Kant doit montrer que les représentations n'apparaîtraient pas à la conscience si elles ne renvoyaient pas toutes à l'unité numérique de la conscience (l'aperception pure), renvoi qui requiert à son tour la synthèse du divers sensible selon les règles que sont les catégories<sup>26</sup>.

Ce chapitre aura comme première tâche d'élucider les raisons qui rendent nécessaire, selon le raisonnement de Kant, une unité transcendantale de la conscience, c'est-à-dire, selon la définition du « transcendantal » dans l'Introduction, une condition d'intelligibilité de l'expérience qui ne peut relever elle-même de l'expérience<sup>27</sup>. Il s'agira par la suite de préciser le statut modal de l'aperception comme précisément cette condition transcendantale requise, et qui par conséquent ne peut correspondre à une conscience de soi effective.

---

26 Et ainsi que nous le verrons plus bas, par l'intermédiaire de la synthèse transcendantale de l'imagination.

27 Kant fera référence à la circularité propre au statut d'une connaissance transcendantale : « puisque d'ores et déjà, à chaque fois, il nous fait nous servir de sa représentation pour énoncer à son endroit un quelconque jugement » (A346/B404).

a) *l'argument pour l'unité numérique de la conscience*

Que signifie que « les diverses représentations données dans une certaine intuition ne constitueraient pas toutes ensemble mes représentations si elles n'appartenaient pas toutes à une conscience de soi » ? (B132). Laissant de côté provisoirement la signification de la « conscience de soi transcendante », interrogeons le sens même d'une telle condition. Faut-il entendre par là que les représentations isolées, dont par exemple la représentation momentanée d'une chaise ou celle d'une table ne peuvent m'apparaître que si elles sont unifiées au sein d'un ensemble ? La seule apparition de la chaise à ma conscience nécessiterait alors son appartenance à un ensemble contenant toutes les autres représentations la précédant et la succédant. Or une précision de Kant dans cette phrase suggère une autre interprétation. Les diverses représentations dont il s'agit, et qui doivent être unifiées « sont données dans *une* certaine intuition »<sup>28</sup>. Rappelons que le terme « représentation » a une portée large chez Kant et peut signifier autant les sensations que les idées de la raison<sup>29</sup>. Ici « représentation » ne semble pas renvoyer à des objets identifiables telle la chaise ou la table, mais à un divers sensible, ces impressions reçues des sens mais qui en attente d'une unité, sont elles-mêmes, pour ainsi dire, informes.

Un principe intellectuel d'unité de la conscience ne serait pas nécessaire afin de rendre compte de l'apparition des objets, dans l'hypothèse d'un réalisme où les représentations se donneraient telles quelles au sujet. Il devient en revanche indispensable dès lors qu'on reconnaît 1) la réalité non-intellectuelle des sensations, mais 2) qu'en même temps, l'on ne voit dans l'affection, que la réception (l'intuition) des sensations disparates et en attente de forme. Premièrement donc, Kant partage, et part du point de vue humien selon lequel la réalité des impressions sensibles n'est pas mise en question. « Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, il n'y a là absolument aucun doute ; car par quoi le pouvoir de connaître devrait-il être éveillé et mis en exercice, si cela ne se produisait pas

---

28 Nous soulignons.

29 A320/B376 : « Le genre est la représentation en général (*repraesentatio*)... ».

par l'intermédiaire d'objets qui affectent nos sens... » (B1). Certes il ne s'agit pas pour Kant de se prononcer sur *ce qui* affecte nos sens ou cause les impressions, mais plutôt d'affirmer que celles-ci ont une source sensible, c'est-à-dire qu'elles dépendent des « sens ». Le scepticisme de Kant n'est donc pas celui de Descartes (où je serais trompé par une puissance supérieure à me croire comme ayant des sensations), ni celui de Berkeley (où même les sensations peuvent être réduites aux idées). Que j'aie des sensations reçues par les organes sensibles, cela est une évidence pour Kant : notons le pluriel dans le passage cité, qui ne désigne pas le sens externe (lui-même une faculté formelle de l'esprit), mais bien les sens (*unsere Sinne*) à savoir les cinq sens corporels nous donnant « les impressions sensibles » (B2)<sup>30</sup>. Si en revanche la sensibilité ne désignait pas chez Kant une faculté réceptive, indépendante de la spontanéité de l'esprit, si entre les perceptions sensibles et les idées ne se trouvait qu'une différence de degré, et non de nature, comme c'est le cas chez un Leibniz ou un Wolff, il n'y aurait pas lieu de justifier l'influence des concepts sur des impressions sensibles leur étant dès lors hétérogènes. Ni un principe d'unité de la conscience ni même la déduction des catégories ne serait nécessaire.

Or c'est plus précisément le deuxième point, à savoir l'atomisme des impressions et le schéma hylémorphique<sup>31</sup> que Kant reconnaît volontiers à notre mode de réception des données empiriques, qui appellent un principe d'unité intellectuel. Puisque « se rencontrent dans l'esprit des perceptions diverses, par elles-mêmes dispersées et isolées les unes des autres, il est nécessaire que s'instaure entre ces perceptions une liaison qu'elles ne peuvent posséder dans les sens eux-mêmes » (A120). C'est seulement alors qu'il devient nécessaire de rendre compte de la manière dont l'unité formelle de l'esprit confère au divers sensible son unité d'objet. Le thème de l'unité de la conscience ne compte donc dans la Critique que parce qu'elle s'avère nécessaire comme principe d'unité de l'objet,

---

30 Aussi, le début du §15 de la seconde édition marque bien la distinction entre « les sens » et « la forme pure de l'intuition sensible ». Que « le sujet est affecté [...] par les sens », Kant l'admet simplement et ne juge pas nécessaire de le prouver.

31 Dans la mesure où l'intuition est composée des sensations qui correspondent à la matière inerte, devant être mise en forme par la capacité synthétique de notre esprit.

désormais compris comme simple phénomène. « Dans la mesure où nous n'avons affaire qu'au divers de nos représentations [...] l'unité que l'objet constitue nécessairement ne peut être autre que l'unité formelle de la conscience dans la synthèse du divers des représentations ». (A105).

Dès lors les représentations « données dans une certaine intuition » et qui doivent être unifiées dans « une conscience », semblent correspondre au divers sensible qui ne trouvera son principe d'unité que dans les synthèses, et notamment dans la synthèse ultime qui prendra le nom d'aperception transcendante. Mais relevons encore une autre indication de Kant dans cette phrase : sans l'unité de toutes les représentations à un ensemble, non seulement elles n'auraient pas d'unité et n'apparaîtraient dès lors pas comme des objets identifiables, mais elles ne « constitueraient pas toutes ensemble *mes* représentations »<sup>32</sup>. Deux conditions indépendantes sont par-là identifiées : l'unité synthétique de l'objet et son appartenance à ma conscience comme *ma* représentation. Le texte n'est pas tout à fait clair sur le lien entre ces deux conditions, mais des indications sur lesquelles nous reviendrons en détails plus bas (dans nos chapitre trois et six) appuient l'hypothèse selon laquelle la possibilité d'une représentation à m'apparaître comme mienne *dépend* de sa détermination par les synthèses catégoriales (sous l'unité de l'aperception). En d'autres termes : pour qu'une représentation m'apparaisse comme mienne, elle doit d'abord apparaître, ce qui à son tour nécessite sa synthèse. Avant de tenter de démontrer cette hypothèse, il nous est indispensable de clarifier le point suivant : pourquoi l'unité de la conscience ne saurait être constituée empiriquement, c'est-à-dire dans et par le temps ?

#### *b) Le problème d'une unité empirique de la conscience*

L'unité de la conscience, Kant dit ne pas pouvoir la mettre au compte de la conscience empirique, car elle-même « toujours changeante » (A107), « dispersée et sans relation à l'identité du

---

32 Souligné par Kant.

sujet » (B133), et devant dès lors recevoir le principe de son unité d'ailleurs, au niveau transcendantal. Or ce sera non pas la forme transcendantale du temps qui jouera ce rôle, mais la source d'unité devra plutôt se trouver dans l'entendement humain (bien qu'elle passera par l'imagination transcendantale). A première vue cela peut étonner, car si la conscience empirique est caractérisée surtout<sup>33</sup> par sa forme temporelle, et donc par un passage de temps qui implique précisément *l'unité* d'un passé, d'un présent et d'un futur, alors il semblerait que la forme du temps contienne parfaitement le type d'unité requise. Kant aurait pu chercher le principe d'unité de la conscience dans la forme même du temps, comme sa condition transcendantale<sup>34</sup>. Or il découle de l'exposition du temps et de l'espace dans *l'Esthétique transcendantale*, comme à la fois continus et idéaux, qu'ils seraient incapables de produire une quelconque unité. Et c'est dès lors à l'entendement que reviendra la tâche de fournir à la fois et par le même acte, l'unité de l'objet et celle de la conscience.

Reconnaître une divisibilité infinie au temps et à l'espace tel que le fait Kant dans la Critique signifie pour lui leur incapacité à rendre compte de l'unité propre des corps physiques qui se tiennent pourtant dans le temps et l'espace. Déjà dans le texte pré-critique « *Monadologie physique* » (1756)<sup>35</sup> Kant tentait de réconcilier la divisibilité de l'espace qu'il attribuait à Newton et le monadisme leibnizien dont il retenait l'unité d'une substance. En réalité Newton et Leibniz défendaient tous les deux la divisibilité infinie de l'espace, ainsi qu'une certaine thèse atomiste. De sorte que pour l'un et pour l'autre la divisibilité infinie de l'espace ne contrevenait donc pas à l'atomisme des corps<sup>36</sup>. Or dans la mesure où la *Critique de la raison pure* fait du temps et de l'espace les formes de l'intuition

---

33 Dans sa conception ordinaire, mais aussi chez Kant, dans la mesure où le temps est la forme du sens interne, ainsi que de tous les phénomènes, donc de toutes les représentations dont nous sommes conscients.

34 Tel que le note Ameriks : « it is not immediately clear why someone would insist that Empirical apperception, requires Transcendental apperception ». « Fichte, Kant, apperception », p.240. C'est là aussi l'enjeu de la lecture heideggerienne qui finit par identifier l'aperception pure à la forme du temps, en raison précisément de cette structure unifiante. Depuis d'autres perspectives, les philosophies de Husserl et de Bergson critiquent également le caractère radicalement homogène que Kant attribue au temps et à l'espace. Cf. *Les données immédiates de la conscience* (1889) : « L'erreur de Kant a été de prendre le temps pour un milieu homogène... » in *Œuvre, Edition du Centenaire*, Paris : PUF, 1950, p.151. Il reste qu'en conséquence de cette caractérisation, Kant est forcé de chercher l'unité de la conscience ailleurs.

35 Titre complet: *Usage en philosophie naturelle de la métaphysique unie à la géométrie dont l'échantillon I. contient la monadologie physique*, 1756.

36 Chez Leibniz le problème trouvait sa solution dans la non-matérialité de la monade, dont l'unité absolument indivise ne contredisait pas la division à l'infini de l'espace et du temps au niveau phénoménal.

humaine et pose par là leur idéalité, les lignes du problème s'en trouvent déplacées : il ne s'agit plus d'expliquer la présence d'un atome, par définition, indivise (et par la suite celle d'un corps qui serait composé d'atomes), dans un espace qui lui, est infiniment divisible. La question est désormais et à l'aune de la thèse de la phénoménalité, de rendre compte, selon une instance tout aussi subjective que les formes de l'intuition<sup>37</sup>, de l'unité de l'objet telle qu'elle se présente à l'esprit.

La divisibilité infinie du temps et de l'espace et par conséquent leur défaut d'unité indivise implique en même temps une homogénéité absolue. Car la différence qui distingue une grandeur de l'autre n'est pas qualitative, chacune pouvant en impliquer d'autres et être impliquées par d'autres. Les grandeurs (spatiales et temporelles) s'incluent mutuellement de sorte que par elles-mêmes elles ne présentent que des différences quantitatives, et selon les « limitations » qui leur sont « imposées » (A32/B48). D'où la caractérisation par Kant de l'espace, ainsi que du temps, comme une « grandeur » (A25/B39). Encore faut-il préciser que même la possibilité de distinguer une quantité dépendra d'unités et donc en dernière instance des concepts de l'entendement. Plus particulièrement ce sera de la catégorie de « Quantité » que dépendra toute mesure quantitative<sup>38</sup>. Si bien qu'on ne devra même pas dire qu'il s'agit de différences quantitatives au sens strict, mais uniquement pour marquer le fait que l'espace et le temps présentent une homogénéité absolue, en manque de toute détermination. Ils doivent alors être conçus comme des horizons infinis, Kant dira « fondement », dont dépendra toute grandeur.

Notons cependant que Kant reconnaît bien une fonction de synthèse aux formes de l'intuition : la synthèse pure de l'appréhension. Il est vrai que l'édition de 1787 se débarrasse de la discussion détaillée de la triple synthèse (d'appréhension, de reproduction et de recognition) pour mettre toute synthèse au compte de l'entendement. Or cette discussion, bien que jugée trop psychologisante par

---

37 Nous disons « subjective » dans la mesure seulement où elle relève de la structure du sujet, puisque, tel que nous le verrons, les concepts purs et l'unité de l'aperception produisent l'unité « objective » de la conscience.

38 *La réflexion 1038* donne une indication supplémentaire pour d'éclairer ce point, faisant de l'espace « le quantum qui rend les quantités particulières susceptibles d'être déterminées, mais demeure lui-même indéterminé », cité in Renaut, note 45 à la *Critique de la raison pure, op. cit.*, p.697.

certain commentateurs, a l'avantage de montrer précisément que l'intuition et l'imagination dépendent de l'entendement, ce qui revient en même temps à expliciter les lacunes inhérentes à l'intuition et à l'imagination, nécessitant leur détermination par les concepts purs de l'entendement (ce qui concerne ni plus ni moins que l'enjeu de la déduction). Ainsi, y est-il écrit que la synthèse de l'appréhension consiste à « parcourir » (*das Durchlaufen*) et à « rassembler » (*die Zusammennehmung*) les sensations disparates reçues par les sens (A99). Mais ces processus ne parviennent qu'à produire un « divers » sensible, (*ein Mannigfaltig*), qu'il faudrait comprendre précisément comme un divers. Ceci n'est pas encore *l'unification* des perceptions dans une intuition, ce n'est pas *un* ensemble de perceptions, mais ce n'est pas rien, car il faut passer de l'« unité absolue » d'une perception isolée dans un instant à des perceptions rassemblées. C'est en ce sens que le temps est la forme de l'intuition (ou de la réceptivité) interne.

Il reste que la divisibilité à l'infini et l'homogénéité conséquente du temps et de l'espace mènent en effet Kant à faire dépendre les propriétés spatio-temporelles (telles la succession, la simultanéité, etc.) de la synthèse transcendantale de l'imagination, celle-ci fonctionnant comme l'opérateur de liaison entre les perceptions disparates. L'enjeu est celui de la continuité des points discrets. La continuité requiert non pas la seule juxtaposition ou le rassemblement des points (ce qui est opéré par la synthèse de l'appréhension), mais un *passage* d'un point à l'autre. En ce qui concerne le temps, son passage requiert la liaison, ou plus précisément la synthèse (*der Synthesis*) du présent et du passé, c'est-à-dire une synthèse qui « retiendrait », selon un terme (husserlien) anachronique, les moments passés, pour en faire précisément *du* passé. Sans une telle opération qui connecterait les moments qui se succèdent, avec chaque nouvel instant le précédant tomberait, pour ainsi dire, dans le néant, n'ayant pas été retenu. Au lieu de rétention, cependant, Kant dit « reproduction » (Reproduktion) :

« ...il me faut nécessairement en premier lieu saisir dans ma pensée ces diverses représentations l'une après l'autre. En revanche, si je laissais toujours les précédentes (...) disparaître de mes pensées et si je ne les reproduisais pas en passant aux suivantes, jamais ne

pourrait se produire une représentation complète [...] pas même les représentations fondamentales qui sont les plus pures et les premières, celles de l'espace et du temps » (A102).

Ainsi le seul *passage* du temps dépend de la synthèse opérée par l'imagination transcendante. Car la possibilité même que le passé en tant que tel existe<sup>39</sup>, dépend du maintien pour ainsi dire virtuel des instants en tant que l'imagination en reproduit l'image. Et le passage du temps requiert à son tour qu'il y ait *du* passé dans la mesure où celui-ci reproduit les premiers instants, les maintenant en quelque sorte contemporains de ceux qui suivent, rendant ainsi possible la continuité parmi les moments isolés. De même, la possibilité de tirer « une ligne par la pensée » nécessite que les premières parties de la ligne soient reproduites afin de ne pas « disparaître de mes pensées... en passant aux suivantes ». (A102). Il s'ensuit dès lors que les représentations de l'espace et du temps « qui sont les plus pures et les premières » dépendent de cette synthèse reproductive, « ne peuvent être produites que par la synthèse du divers que fournit la sensibilité ». (A100).

La synthèse de l'appréhension est ainsi « combinée inséparablement avec la synthèse de la reproduction » (A102), dans la mesure où la première est impossible sans la seconde. Mais celle-ci est à son tour strictement déterminée par la synthèse de reconnaissance dans le concept, et donc par l'entendement. Nous n'entreprenons pas ici une analyse de cette dernière synthèse, mais nous y reviendrons dans notre chapitre 3. Il suffit pour le moment d'avoir montré que les formes de l'intuition ne contiennent pas en elles-mêmes leur principe d'unité.

Et c'est donc dans cette perspective que la conscience empirique, prise en elle-même et définie essentiellement comme temporelle, devient synonyme d'un « flux de phénomènes » (A107), « sans relation à l'identité du sujet ». C'est à l'aune de la définition du temps comme infiniment divisible et donc comme homogène qu'il faut comprendre la dépendance de la conscience empirique, quant à son unité, d'une condition relevant (non pas des formes transcendantales de l'intuition, mais) de

---

39 Comme le dira Bergson, seul le passé *est*, tandis que le présent *passé*. Cf. *Les données immédiates de la conscience* (1889).



l'entendement. Plus encore, la conscience empirique devient exactement le résultat de la détermination du sens interne (qui a le temps comme forme) par l'aperception pure<sup>40</sup>.

*c) Le statut modal de l'aperception.*

L'unité de la conscience, dont dépendra également celle de l'objet, a comme principe l'aperception pure :

« Je l'appelle *l'aperception pure* pour la distinguer de l'aperception empirique, ou encore *l'aperception originaire*, parce qu'elle est cette conscience de soi qui, en produisant la représentation : je pense, laquelle doit pouvoir accompagner toutes les autres et est une et identique dans toute conscience, ne peut être accompagnée d'aucune autre ». (B132).

Ou selon la première édition :

« toute conscience empirique entretient une relation nécessaire avec une conscience transcendante (précédant toute expérience particulière), c'est-à-dire avec la conscience de moi-même en tant qu'aperception originaire. » (A117n).

Le principe d'unité de la conscience, nous dit alors Kant, serait un type de conscience de soi, mais originaire, dans le sens où elle rend possible la conscience de soi empirique, et « précédant toute expérience particulière » ne peut par conséquent contenir des représentations empiriques. Afin de fournir une définition de l'aperception chez Kant, il est nécessaire d'en déterminer au prime abord le statut : s'agit-il d'une conscience de soi effective, ou bien simplement de la condition de possibilité de la conscience de soi ?

Si l'on conçoit l'aperception comme une conscience de soi effective, il en résulte immédiatement une première difficulté, celle de la confusion entre la conscience et la conscience de soi. C'est la difficulté que met en avant Paul Guyer, pour suggérer quant à lui une autre interprétation

---

40 Et nous verrons plus bas que la solution même de la Dédution dépendra de cette caractérisation du temps et de l'espace, car la légitimité des catégories ne sera démontrée qu'en raison de leur action nécessaire sur les formes pures de l'intuition.

plus modeste de l'aperception, comme uniquement a posteriori et donc empirique. Car placer la condition de la conscience dans une conscience de soi (transcendantale ou pas) reviendrait à dire que sans la conscience de soi, l'apparition de la représentation à la conscience ne serait pas possible. Et pour maintenir une telle thèse, il faudrait prouver, comme l'exprime Guyer, que « we are self-conscious whenever we are conscious »<sup>41</sup>, ce qui est impossible, car la conscience de soi comme moment réflexif n'accompagne pas la majorité de nos représentations. Mais notons que cette critique de Guyer ne vaut que si nous concevons la conscience de soi transcendantale comme une conscience de soi effective, ce qui ne va pas soi.

Car Kant fournit d'amples indications pour préciser la non-effectivité de l'aperception. Ainsi dans la première édition écrit-il « que cette représentation soit alors claire (conscience empirique) ou obscure, peu importe ici, de même n'importe pas non plus la réalité effective de ce Je... » (A117n). Et dans la seconde édition, les représentation doivent appartenir toutes à une conscience de soi « ...(bien que je n'en aie pas conscience sous cette forme)... » ; et « bien qu'elle ne soit pas encore elle-même la conscience de la synthèse des représentations, elle présuppose cependant la possibilité de celle-ci ». (B132, 134). La possibilité de l'apparition des représentations à une et même conscience ne dépend donc pas d'une conscience de soi effective où je m'attribue toutes et chacune de mes représentations. La conscience de soi transcendantale doit au contraire être comprise comme la condition qui rend possible la conscience de soi. Tel que l'exprime succinctement H. Allison : « being conscious of one's activity is not another thing that one does when one judges or reasons ; it is rather an ineliminable component of the first-order activity itself. »<sup>42</sup>.

Les premières lignes du §16 de la seconde édition précisent davantage le statut modal de l'aperception comme la possibilité de la conscience de soi empirique : « le : *je pense* doit nécessairement *pouvoir* accompagner toutes mes représentations, écrit Kant, car, si tel n'était pas le

---

41 P. Guyer, *op. cit.* p. 211.

42 Allison, « Kant's refutation of materialism », *Idealism and Freedom*, Cambridge : Cambridge U Press, p. 95.

cas, quelque chose serait représenté en moi qui ne pourrait aucunement être pensé – ce qui équivaut à dire que la représentation ou bien serait impossible, ou bien ne serait du moins rien pour moi ». (B132). La double modalité de la formule « doit ... pouvoir » exprime la méthode régressive de Kant : quelle structure les représentations doivent-elles avoir, à quel principe doivent-elles obéir, afin d'avoir la forme qui leur permettrait nécessairement de pouvoir être accompagnées par *je pense*? Cette première phrase est donc moins une conclusion ou un principe articulé entièrement, qu'un point de départ, une prémisse à partir de laquelle déterminer les conditions permettant aux représentations d'être accompagnées par un *je pense* empirique, c'est-à-dire les conditions de leur unification au sein d'une conscience.

Si donc la première édition divisait l'argument en deux : 1) les représentations doivent appartenir à une conscience empirique, et 2) cette appartenance dépend de leur relation à l'aperception comme principe (A117n), la seconde édition unit les deux étapes. Le *je pense* qui doit pouvoir accompagner toutes les représentations, en d'autres termes, l'attribution à soi de toutes ses représentations, n'a de sens qu'au niveau empirique, mais elle indique une condition transcendantale : les représentations doivent être *apriori* telles que le sujet puisse les accompagner *a posteriori* par un « Je pense que... » ; telle est la condition de l'apparition des représentations à la conscience, ou plutôt la forme que doit avoir une telle condition. C'est uniquement la *réalisation* de sa possibilité qui se fait de manière *a posteriori*, mais que cette possibilité soit nécessaire, cela relève d'une condition que nous ne pouvons apprendre de la seule expérience, et que nous devons par conséquent énoncer de manière *apriori*. Tel que l'exprime J. Benoist, c'est « l'aperceptibilité » de la représentation qu'énonce la Critique, contrairement à une aperception de fait. Si le terme Apperception apparaît chez Leibniz comme une perception claire et distincte et par contraste aux petites perceptions inconscientes<sup>43</sup>, chez

---

43 Dans la mesure où ces petites perceptions ne sont pas perçues comme perceptions. « J'aimerais mieux distinguer entre perception et entre s'apercevoir. La perception de la lumière ou de la couleur par exemple, dont nous nous apercevons, est composée de quantifié de petites perceptions, dont nous ne nous apercevons pas... » cf. Leibniz, *Nouveaux Essais*, II, 9, §7, Gerhardt, V121-122.

Kant l'aperceptibilité devient une question « de droit et non de fait »<sup>44</sup>.

Il est cependant possible de reprocher à Kant l'arbitraire de cette condition : il n'est pas clair ce qui élève la possibilité d'auto-attribution empirique des représentations au rang de condition de l'apparition des objets en tant que tels. Car l'auto-attribution des représentations présuppose déjà l'apparition des représentations à la conscience, et ne consiste en réalité qu'à expliciter (analytiquement) un fait implicite : à savoir que « je pense ce que je pense », ou plus précisément, que « ma représentation est consciente ». L'auto-attribution présuppose, disons-nous, déjà la possibilité de l'apparition des représentations à la conscience, et elle ne pourrait par conséquent fonctionner comme la condition de celle-ci.

Précisons la nuance entre la difficulté que nous relevons ici et l'analyse de Guyer. Dans sa critique de l'aperception comprise comme introspection donnant lieu à la connaissance a priori des catégories, Guyer cite une ligne de la première édition : « c'est uniquement dans la mesure où j'inscris toutes les perceptions au compte d'une seule conscience (l'aperception originare) que, de toutes les perceptions, je peux dire être conscient » (A122), pour aussitôt rétorquer que: « but this, while perhaps true, proves Kant's point only if it is already assumed that I can say I am conscious of whatever states I am in fact conscious »<sup>45</sup>. D'où également la charge d'une confusion entre les notions de conscience et de conscience de soi. Or tandis que cette critique prend son sens uniquement dans une perspective où l'inscription *effective* des représentations dans une conscience fonctionne comme condition d'apparition des représentations à la conscience, la difficulté que nous relevons persiste même si nous ne concevons pas l'aperception pure comme une conscience de soi effective, et où l'auto-attribution empirique des représentations (je pense que...) ne constitue qu'un *indice* renvoyant à une condition transcendante. La difficulté réside cette fois dans la considération du “je pense” comme simple indice de continuité de la conscience. En quoi la possibilité de l'auto-attribution empirique des

---

44 J. Benoist, *Kant et les limites de la synthèse*, op. cit., pp.151-152.

45 P. Guyer, op. cit., p.210.

représentations, à savoir le constat analytique de l'identité (ponctuelle) de soi doit-il fonctionner comme un indice vers une unité formelle de la conscience, et, par la suite, vers des règles synthétiques de cette unité servant comme conditions du rapport à l'objet ?

La stratégie de Kant consiste à faire dépendre la possibilité d'un tel constat analytique des conditions synthétiques du divers sensible. Puisqu'il est possible de dire "je pense que", puisque le sujet est, en d'autres termes, doué d'une telle réflexivité, est nécessaire, propose Kant, une unité synthétique et a priori de la conscience. L'unité de la conscience *s'exprime* essentiellement dans le rapport réflexif et analytique du sujet envers lui-même où ce dernier peut constater son identité sous la forme *je pense*, mais cette identité suppose une synthèse préalable et peut dès lors fonctionner comme l'indice. Ainsi Kant écrit que « l'unité analytique de l'aperception [l'expression empirique « je pense »] n'est possible que sous la supposition de quelque unité synthétique » (B133).

Cette supposition d'une unité synthétique nécessaire a un sens et une raison sur lesquels nous reviendrons dans notre chapitre 6 : elle dit l'impossibilité d'une réflexivité purement analytique pour le sujet humain *sans* « la supposition » d'une médiation ; médiation que Kant comprend comme la synthèse du divers sensible par les concepts purs de l'entendement. Mais il nous faudra en premier examiner le lien entre l'aperception et les catégories, afin de sonder l'hypothèse d'une équivalence entre la première et les secondes. Nous avons tenté de montrer dans cette section que l'aperception doit être comprise comme une condition transcendantale, celle qui rend possible la conscience de soi, et qui ne peut, pour cette raison, prétendre au statut d'une conscience de soi effective. Il s'agit à présent d'en fournir une détermination plus positive dans la mesure où elle garantit l'unité objective de la conscience.

### Ch. 3 – L'aperception comme condition de l'unité objective de la conscience.

Tout en précisant la non-effectivité de la conscience de soi originaire, Kant en note l'équivalence avec les conditions d'unité formelle de la conscience. Les représentations « doivent *en tout cas*, avec nécessité, se conformer à la condition sous laquelle seulement elles peuvent se réunir dans une conscience générale de soi, étant donné que, sinon, elles ne m'appartiendraient pas complètement. » (B132-133, nous soulignons). Et ces conditions, nous dit Kant, sont précisément les règles d'unification ou de synthèses relevant des concepts purs de l'entendement. Tel qu'exprimé dans la première édition : « tout doit être nécessairement conforme aux conditions de l'unité générale de la conscience de soi, *c'est-à-dire* être soumis aux fonctions universelles de la synthèse – j'entends : la synthèse d'après des concepts, qui est celle seulement où l'aperception peut démontrer sa complète et nécessaire identité a priori. » (A111-112, nous soulignons). Dans ce chapitre nous tenterons d'éclairer le sens de cette équivalence.

#### a) *Les catégories comme types de synthèses.*

Le pari de Kant dans la Dédution est de démontrer la validité des catégories à unifier le divers sensible selon le même modèle observable dans le jugement empirique<sup>46</sup>, une unification qui rendrait possible la constitution de l'objet en tant que tel, ou l'objectivité même. Or avant même d'entamer la démonstration d'une telle validité, se pose la question de l'obtention des concepts purs *sur le modèle* des formes logiques du jugement. La charge portée contre cette démarche est celle de calquer le transcendantal sur l'empirique, car cela reviendrait à se prononcer sur une structure dont dépend la

---

46 Mais si les catégories prennent la forme du jugement, elles constituent, en tant que fonctions universelles de synthèse, la possibilité même de tout jugement. Autrement dit, bien que l'analyse transcendantale de Kant parte de la connaissance logique/phénoménologique des jugements pour poser la nécessité des catégories, celles-ci doivent en revanche fonder la possibilité des jugements empiriques. C'est le sens de la connexion entre l'aperception et la forme logique du jugement évoqué à la page 117 de la première édition, et développée au paragraphe 19 de la seconde.

possibilité de l'expérience, et qui ne peut par conséquent être l'objet de l'expérience (ni donc de la connaissance), et dès lors elle devrait être *imaginée* à partir de l'expérience empirique<sup>47</sup>. Et c'est là une charge importante qui concerne la légitimité de l'entreprise critique en son intégralité pour autant qu'elle prétende se prononcer sur la structure transcendantale de la connaissance (et de la subjectivité), tout en restreignant le domaine de la connaissance à celui de l'empirique.

Cependant, il importe de noter la transformation qu'apporte la thèse de la phénoménalité – et son corollaire chez Kant qu'est la thèse d'une pensée discursive – à la question de la légitimité des formes logiques du jugement comme fil conducteur pour l'obtention des catégories. Dans la mesure où dans l'expérience empirique la structure synthétisante de l'entendement humain n'a pas à s'appliquer à autre chose qu'à la matière *de* la pensée (à savoir le divers sensible), il est du moins plausible (« it seems at the very least plausible »), tel que l'exprime H. Allison, d'avoir recours aux formes du jugement : « to look to the nature of judgment in order to uncover the intellectual conditions of such cognition »<sup>48</sup>). Nous ajouterons également à la suite de H. Allison que, quand bien même il y aurait dans cette démarche une dimension d'arbitraire dans le choix des formes considérées comme les formes fondamentales de la pensée discursive, cela n'accable pas le projet général de partir de telles formes afin d'obtenir les conditions logiques de l'expérience.

Si donc on accepte cette démarche, il nous revient à clarifier le sens d'une telle analogie entre les fonctions de synthèse et les formes du jugement logique. Dans la section dite déduction métaphysique où Kant présente simplement les catégories sans en produire une justification en bonne et due forme, il donne les termes de l'analogie : « La même fonction qui fournit de l'unité aux diverses représentations *dans un jugement*, écrit-il, donne aussi à la simple synthèse de diverses représentations *dans une intuition* une unité qui, exprimée de façon générale, s'appelle le concept pur

---

47 Une charge portée depuis de diverses perspectives, dont notamment Strawson, dans *The Bounds of Sense*, où il juge cette démarche dépourvue de validité, d'où la formulation « imaginary subject of transcendental psychology », *op. cit.*, p.32.

48 H. Allison, *Kant's Transcendental Idealism*, New Haven & London, Yale University Press, 2004, p. 147.

de l'entendement » (A79/B105). Les catégories unifient le divers sensible de manière analogue et selon « la même fonction » que l'unification des représentations dans un jugement. C'est-à-dire qu'elles y déterminent *le type de synthèse*. Un jugement peut être, par exemple selon sa « qualité », affirmatif, négatif ou infini<sup>49</sup>, tandis qu'il sera, selon la modalité, assertorique, problématique ou apodictique. Ce sont donc des fonctions servant à préciser le mode selon lequel les diverses représentations se rapportent les unes aux autres, et c'est en ce sens qu'elles sont dites synthétiques. Selon l'exemple repris souvent par Kant, dans le jugement « le corps est pesant » (B142), l'affirmatif exprimé par la copule « est » constitue le type de synthèse selon laquelle la représentation « corps » se trouve unifiée (ou synthétisée) avec la représentation « pesant ».

Or de même qu'un jugement logique peut être, par exemple selon la qualité, affirmatif, négatif ou infini<sup>50</sup>, aussi une intuition aura une réalité, ou sera nié, ou bien sera nié partiellement (limité), ce qui revient à dire que le divers sensible sera *synthétisé* en accord à une règle permettant de distinguer (*de juger*) entre sa réalité, sa négation et sa limitation. Ou encore, de même qu'un jugement sera universel, particulier ou singulier, une intuition sera synthétisée *de manière* à produire une unité, une pluralité ou une totalité. Les concepts purs de l'entendement ou les « fonctions universelles de la synthèses » devront donc être distingués des concepts empiriques, dans la mesure où non seulement ils sont dépouillés de tout contenu et qu'ils ne relèvent pas de l'expérience, mais aussi parce qu'ils ont une forme telle qui répugne essentiellement à tout contenu, car ils ne concernent que le type de liaison du divers sensible. Le concept empirique, en revanche, bien qu'il synthétise également les diverses représentations tout en leur fournissant une unité analytique, il ne dispose pour ainsi dire que d'un seul type de liaison. La liaison se fera toujours de la même façon : diverses représentations ayant une « qualité » ou une « caractéristique » en commun sont d'abord synthétisées pour qu'ensuite y soit

---

49 *Unendliches Urteil*, qui, tel que le note A. Renaut, désigne un jugement affirmatif, mais dont le prédicat est une détermination accompagnée d'une négation. Notes de Renaut à la *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p.699.

50 *Unendliches Urteil*, qui, tel que l'explique A. Renaut, désigne un jugement affirmatif, mais dont le prédicat est une détermination accompagnée d'une négation. Notes de Renaut à la *Critique de la raison pure*, *op. cit.*, p. 699. cf. Longuenesse, *Kant et le pouvoir de juger*, p.225 sq. Exemple : l'âme est non mortelle (A72-73).



pensée leur unité analytique. Ce qui veut dire en même temps que le concept empirique (*concept communis*) présente une richesse par rapport à la catégorie, au sens où il produit une signification, par exemple : le concept de *rouge* (B133n). Le concept empirique détermine un *contenu* et c'est ainsi qu'il renvoie à un objet spécifique, tandis que les concepts purs déterminent les types de synthèse du divers, en vue de lui donner la *forme* de l'objet en tant que tel, ou l'objectivité.

Cette distinction nous permet d'éclairer la structure de l'argument de la déduction, en y situant l'unité de la conscience. Car si la définition de l'objet est « ce dans le concept de quoi le divers d'une intuition donné se trouve *réuni* », et que cette réunion requiert « l'unité de la conscience » (B137), il faut noter que l'unité de la conscience dépend à son tour de l'« unité transcendante qui est pensée dans les catégories »<sup>51</sup> (B151). Ou selon la terminologie de la première édition, la « synthèse de recognition dans le concept » (A103) n'est qu'un processus empirique qui dépend de l'unité de la conscience, elle-même nécessitant « l'unité générale de la conscience de soi, *c'est-à-dire* [les] fonctions universelles de la synthèse – j'entends : la synthèse d'après des concepts » transcendants<sup>52</sup> (A111-112, nous soulignons).

Avant d'entamer l'explication de cette équivalence, posée ici par la formule « *c'est-à-dire* », entre « l'unité générale de la conscience de soi » et « la synthèse d'après des concepts », une explicitation de l'argument esquissé serait utile. Le premier point, à savoir que l'objet soit « ce dans le concept de quoi le divers d'une intuition donnée se trouve *réuni* », découle de la thèse de la phénoménalité, où nous n'avons pas affaire aux choses en soi, mais simplement à des modifications de notre esprit, par le biais des sensations corporelles ; sensations qui requièrent, pour prendre la forme unifiée de l'objet, une unité conceptuelle. Une maison ne serait pas une maison sans le concept

---

51 Et il serait contradictoire avec le statut transcendantal et donc non-effectif de cette condition de la pensée, d'imaginer que « pensées » signifie ici une pensée effective.

52 Il s'agit bien des concepts transcendants ici, et non pas des concepts empiriques, ce qui est indiqué d'abord par ce qu'ils sont nommés les « fonctions universelles de la synthèses », et ensuite, par l'exemple que donne Kant immédiatement après : « ainsi le concept de cause... », qui est proprement un concept transcendantal. (A112)

qui la détermine<sup>53</sup>. Tel que l'explique la première édition, la synthèse de l'appréhension « porte directement sur l'intuition qui présente sans doute un divers, mais qui ne peut jamais, sans l'intervention d'une synthèse produire ce divers comme tel, et précisément comme contenu dans une représentation » (A99). La synthèse par concept confère donc à la représentation son contenu. Mais aussi, en un sens, le concept empirique opère déjà l'unification de la conscience, car les diverses représentations de la conscience sont unifiées sous un concept. Mais ce n'est là qu'une unité se faisant de manière empirique et qui nécessite, nous dit Kant, une unité originaire de la conscience<sup>54</sup>.

Plus radicalement donc, sans l'idée même d'un objet ou, ce qui revient au même, sans un principe d'unité de notre esprit qui unifierait le divers sensible selon *certaines règles spécifiques*, rien ne nous apparaîtrait sous forme d'objet. Le concept d'objet, ou ce que Kant nomme « la représentation de l'objet = x » (A105), dépend de ces règles d'unité, ou plus précisément, est le corollaire de l'unité de l'acte dans et par lequel est pensé un objet, ce qui nous amène aux deuxième et troisième points, impliquant l'unité originaire de la conscience. Il s'agit de montrer que les diverses perceptions instantanées (des parties d'une maison par exemple), doivent être rassemblés dans l'esprit (dans la conscience) *afin de* pouvoir recevoir l'unité analytique du concept empirique « maison ».

Nous avons vu plus haut que les formes transcendantales du temps et de l'espace n'opèrent (selon la terminologie de la première édition) qu'une synthèse d'appréhension, et que le passage du temps et la continuité spatiale nécessitent une détermination supplémentaire. Mais la synthèse de l'imagination, bien que fournissant la reproductibilité des instances, et donc par-là, la possibilité d'un rassemblement qui sera unifié sous un concept empirique, est déterminée à son tour par les règles de synthèses que sont les catégories. C'est dire que la reproduction des instances (ou des perceptions)

---

53 Ou tel que l'exprime H. Allison: « this reflects Kant's "copernican turn": first-order talk about objects is replaced by second-order talk about the concept of an object and the conditions of the representation of an object ». *Kant's Transcendental Idealism, op. cit.*, p.173.

54 Tel que l'exprime Benoist : « La synthèse de l'objet lui-même en est certes une condition [de la possibilité de la connaissance, ou du rapport à l'objet] mais qui présuppose ce rapport au lieu de le fonder ». *Kant et les limites de la synthèse*, Paris : Puf, 1996, p.161.

isolées par la synthèse de l'imagination ne se fait pas n'importe comment, mais d'après des règles précises qui donnent aux objets les caractéristiques formelles que nous leur reconnaissons, à savoir l'unité, la substantialité, etc. Comme souvent, Kant donne en exemple le concept de la causalité : « ainsi le concept d'une cause n'est-il rien d'autre qu'une synthèse (de ce qui suit dans la série du temps, et cela avec d'autres phénomènes) d'après des concepts » ; elle constitue une « *unité*, qui possède ses règles a priori et se soumet les phénomènes » (A112, nous soulignons). Les catégories sont donc des synthèses *apriori*, c'est-à-dire qu'elles s'appliquent universellement et nécessairement à toute expérience, dans la mesure où elles s'appliquent d'abord au temps et à l'espace. Bien qu'elles ne soient que « de simples *formes de la pensée* par lesquelles aucun objet déterminé n'est encore connu » (B150), elles fournissent à l'imagination transcendante des règles a priori d'unification *en vue* de la constitution de l'objet. Si bien qu'un objet n'est, quant à sa forme, rien d'autre qu'« un espace [et un temps] déterminé[s] ». (B138)

La question se pose cependant, si les catégories s'appliquent d'abord et avant tout au temps et à l'espace – qui ne sont eux-mêmes que des formes de l'esprit humain – cela signifie-t-il que la synthèse s'y fait sans aucune intuition empirique ? En d'autres termes, faut-il comprendre ce que Kant nomme la *synthèse transcendante*<sup>55</sup> comme une opération de l'esprit auto-initiée et constituant dès lors une auto-affection où l'entendement affecte la sensibilité ?

*b) La détermination du sens interne par l'entendement.*

Dans la section précédente nous avons parcouru la triple synthèse (d'appréhension, d'imagination et de concept) telle que présentée dans la première édition. L'édition de 1787 exprime également l'articulation nécessaire entre ces trois synthèses, mais cette fois avec l'assimilation de la

---

<sup>55</sup> Est dite « transcendante la synthèse du divers dans l'imagination, quand, abstraction faite [de son contenu empirique] elle n'a trait a priori à rien d'autre qu'à la liaison du divers, et l'unité de cette synthèse s'appelle transcendante quand, relativement à l'unité originnaire de l'aperception elle est représentée comme nécessaire a priori... » (A118).

synthèse de l'imagination par l'entendement, le rapport se fait binaire et le sens de la détermination du sens interne par la synthèse catégoriale se précise. Ce qui dans la première édition semblait un recours aux processus psychologiques afin d'expliquer l'unité de la conscience, se révèle avec plus de clarté en 1787 concerner la détermination transcendantale de la conscience empirique (et de tous les processus temporels qu'elle comporte) par les concepts purs de l'entendement. Plus exactement, la conscience empirique est présentée comme le résultat de la détermination du sens interne par les catégories. Il s'agira de la nécessité d'une auto-affection de l'esprit, où les formes de l'intuition sont a priori déterminées par l'entendement, et qui servira *in fine* de résolution à la Déduction, tel qu'explicité au §26. Comme nous le verrons dans notre chapitre six, la problématique du trait paradoxal, car passif, de la conscience de soi émerge précisément dans ce contexte.

Au §24 qui marque dans la seconde édition le début de la section dite « déduction subjective », Kant pose la question du « comment » de l'application des catégories au divers sensible. La réponse concerne le sens interne et sa détermination par l'entendement : « parce que au fond de nous-mêmes se trouve une certaine forme de l'intuition sensible a priori qui repose sur la réceptivité de la capacité de représentation (sensibilité), l'entendement peut, comme spontanéité, déterminer le sens interne par le divers de représentations données » (B150). L'objectivité des catégories dépend de leur applicabilité au divers sensible, et donc en dernière instance, de la condition de cette application, à savoir la « forme de l'intuition sensible » « au fond de nous-mêmes » qui peut *recevoir* la détermination des concepts purs de l'entendement. « De fait, continue immédiatement Kant, est-ce ainsi que les catégories, comme simples formes de la pensée, obtiennent de la réalité objective » (B150). Le §26 explicitera ce point en plaçant la résolution ultime de la déduction dans la nécessité des formes pures de l'intuition à être déterminées par l'entendement, et le chapitre sur le schématisme constituera une élaboration de ce point.

Nous reproduisons ici une esquisse de l'argument du §26 qui se fait en trois étapes : 1) Le divers sensible ne nous est donné que par le biais des formes de l'intuition, l'espace et le temps, tel

que vu dans l'Esthétique transcendantale. 2) Or le temps et l'espace, étant des continuum homogènes et infiniment divisibles ne détiennent pas en eux-mêmes leur principe d'unité. 3) Par conséquent les formes de l'intuition elles mêmes doivent être déterminées par les catégories, et c'est ainsi que le divers empirique qui s'y trouve est également, par là, soumis aux concepts purs de l'entendement. « Les catégories sont les conditions de la possibilité de l'expérience [i.e. du temps et de l'espace] et elles valent donc aussi a priori pour tous les objets de l'expérience ». (B161)

Dans la seconde édition la synthèse transcendantale de l'imagination ne correspond donc plus à une instance distincte de l'entendement, tel que le laissait entendre la première édition, mais elle est explicitement définie comme « l'influence synthétique de l'entendement sur le sens interne » (B154), c'est la « synthèse qui est un effet de l'entendement sur la sensibilité et la première application de celui-ci (en même temps que le fondement de toutes les autres) à des objets de l'intuition qui est possible pour nous ». (B152). La première application de l'entendement se fait donc sur la forme de l'intuition interne elle-même, prenant le nom de la « synthèse figurée » (*synthesis speciosa*) (B151).

Le chapitre intitulé « du schématisme des concepts purs de l'entendement » ne fait que développer cet argument en précisant comment chacun des concepts détermine le temps. « Une application de la catégorie à des phénomènes sera possible par l'intermédiaire de la détermination transcendantale du temps, qui, comme schème des concepts de l'entendement, médiatise la subsomption des phénomènes sous la catégorie ». (A139/B178). Certes le temps est la forme de l'intuition humaine, dans ce sens il est déjà donné, mais pour autant qu'il ne contienne pas ses propres règles de synthèse, il doit néanmoins être déterminé par les concepts de l'entendement. « La succession et la simultanéité temporelles des phénomènes », bien que relevant des relations proprement temporelles, dépendent des règles fournies par les concepts de l'entendement. La substance, par exemple, en tant que concept de l'entendement, fournit « un substrat de la détermination empirique du temps en général », et cela dans la mesure où un substrat « demeure, tandis que tout le reste change ». (A144/B183). La « succession et la simultanéité » dépendent donc

en dernière instance d'une permanence propre aux phénomènes rendue possible uniquement par un concept de l'entendement.

Si par conséquent la synthèse transcendantale fonctionne comme le « fondement » de toute synthèse empirique, c'est parce qu'elle détermine la condition d'apparition de tout phénomène : les « concepts purs a priori, outre la fonction qui est celle de l'entendement dans la catégorie, doivent contenir encore a priori des conditions formelles de la sensibilité (notamment du sens interne) qui renferment la condition générale sous laquelle seulement la catégorie peut être appliquée à quelque objet. » (A139-140/B178-179).

Nous pouvons dès lors distinguer les synthèses empiriques des synthèses transcendantales, ou comme le dit Gilles Deleuze, la synthèse et le schème. Tandis que la synthèse concerne la « détermination d'un certain espace et d'un certain temps, par laquelle la diversité est rapportée à l'objet en général conformément aux catégories », le schème consiste en « une détermination spatio-temporelle correspondant elle-même à la catégorie, en tout temps et en tout lieu. » Le schème consiste en des « relations spatio-temporelles qui incarnent ou réalisent des relations proprement conceptuelles. »<sup>56</sup>

S'éclaircit également par cette distinction (entre l'unité empirique de la conscience par le concept, et son unité originare par les fonctions universelles de synthèse), la note obscure du §17<sup>57</sup>.

Nous y lisons que

« l'espace et le temps [...] ne sont donc pas de simples concepts [i.e. empiriques] à travers lesquels la même conscience est trouvée contenue dans de nombreuses représentations : au contraire de nombreuses représentations se trouvent-elles ici [dans l'unité originarement synthétique] contenues en une seule et dans la conscience que nous en avons [...] ce qui fait que l'unité de la conscience ainsi trouvée est *synthétique*, mais pourtant *originare*. » (B137).

---

56 Gilles Deleuze, *Philosophie critique de Kant*, PUF, 1963, pp. 28-29.

57 L'obscurité de la note a été remarquée notamment par François-Xavier Chenet. *L'assise de l'ontologie critique : l'esthétique transcendantale*. Lille : Presses universitaires de Lille, 1994, p. 162.

L'obscurité vient du fait que la note semble comparer l'unité propre au temps et à l'espace, à l'unité du concept. Or c'est plutôt le mode opératoire des concepts purs de l'entendement, pour autant qu'ils déterminent le temps et l'espace, qui est comparé à celui du concept empirique. D'une part, en ce qui concerne le *concept communis* « la même conscience est trouvée contenue dans de nombreuses représentations », c'est l'unité analytique de la conscience qui sous forme de concept se trouve dans de diverses représentations. D'autre part, de nombreuses représentations se trouvent unifiées par les fonctions de synthèses, afin de possibiliser ne serait-ce que la simple apparition d'une perception, d'une instance isolée du rouge, en amont de toute unification empirique par concepts (et en l'occurrence, du concept « rouge »).

Mais est-ce à dire que le schème peut se *réaliser* sans aucune intuition empirique ? Pour que les objets m'apparaissent en tant que tels, nous dit Kant, est requise comme sa condition, que l'esprit s'auto-affecte puisque l'entendement doit déterminer le sens interne. Mais 1) cela revient-il à poser l'effectivité d'une synthèse auto-initiée et donc sans aucune sensation empirique ? Et 2) en est-il alors impliquée une relation de réflexivité où le sujet se scinde en deux et *s'aperçoit* (légitimant ainsi l'appellation de l'aperception originaire) ?

Attribuer à l'esprit une capacité de s'auto-affecter sans en recevoir l'occasion par une affection sensible se heurte à une difficulté de taille puisque Kant ancre non simplement l'usage, mais également la signification des catégories dans l'intuition empirique. Cette difficulté bien notée par les commentateurs a l'effet de radicaliser les lectures, de forcer l'interprète à rejeter un aspect de la philosophie de Kant pour l'autre. Ainsi ces lignes devenues célèbres de Strawson qui rejette la doctrine de la synthèse transcendantale comme « an essay in the imaginary subject of transcendental psychology » en la distinguant de la philosophie épistémique de Kant<sup>58</sup>. A l'autre extrême, Robert Pippin, tout en reconnaissant l'occasionnalisme de la Critique, il le juge infondé, car contredisant le trait spontané de l'esprit : « Kant seems perfectly willing to admit that all the mental states of the

---

58 P.F. Strawson, *The Bounds of Sense* (London, 1966), p. 32

empirical subject (including its judging) occur because caused to occur ». Mais, continue-t-il, « this generous admission appears flatly inconsistent with the claim that mind must be represented as Spontaneity. »<sup>59</sup>

Cette alternative entre l'acceptation d'une opération auto-initiée de l'esprit et le rejet total de la synthèse transcendantale ne s'impose pourtant pas si l'on n'attribue pas à la synthèse transcendantale une effectivité indépendamment de l'affection sensible. Kant présente en effet la constitution de la conscience en tant qu'*une* conscience unifiée comme l'exact corollaire de la constitution de l'objet : « pour connaître une chose quelconque dans l'espace, par exemple une ligne, il faut que je la *tire*, et donc que je mette en œuvre synthétiquement une liaison déterminée du divers donné, en sorte que l'unité de cet acte est en même temps l'unité de la conscience (dans le concept d'une ligne)... » (B138). L'unité originaire de la conscience ne précède donc pas (effectivement) son unité empirique sous le *concept communis*, elle lui est « originaire » au sens strictement transcendantal : c'est une condition de possibilité qui ne s'effectue qu'« en même temps » que « l'unité de la conscience (dans le concept [empirique] d'une ligne...) ». Le concept pur ne *s'actualise* qu'en présence d'une affection sensible, impliquant toujours déjà – c'est la leçon des trois synthèses dans la première édition – l'unification par le concept empirique ; mais celui-ci ne serait pas *possible* sans l'opération synthétique du concept pur qui fournit la forme de l'objet.

Or cela revient à dire que l'unité de la conscience se fait précisément en accord avec ces règles de synthèse, car la conscience (empirique) n'est pas un réceptacle où viendraient loger les représentations, elle est produite en même temps que les diverses représentations, et par le même acte synthétique qui unifie le divers sensible en des objets. Il y aurait donc un sens positif dans les caractérisations négatives de la conscience empirique : sans un principe d'unité transcendantale, elle serait « en elle-même dispersée » (B133), c'est-à-dire qu'elle ne serait rien. « J'aurais un moi aussi

---

59 R. B. Pippin, Kant on the Spontaneity of Mind ». *Canadian journal of Philosophy*. Vo. 17, n°2, June 1987, pp. 465-466.



bigarré et divers que j'ai de représentations dont je suis conscient » (B134). La conscience n'est donc rien sans la détermination de l'entendement qui la constitue, *en même temps* qu'elle constitue l'objet.

Est-ce alors en ce sens qu'il faudrait comprendre l'équivalence entre les catégories et l'aperception pure ? Puisque d'une part chaque catégorie est un principe d'unification de la conscience, et que l'aperception est considérée comme la condition transcendantale de cette unité « sous laquelle » les catégories opèrent leurs synthèses, elle peut bien en effet correspondre à l'unité des catégories. Nous abordons à présent l'examen de cette équivalence entre les catégories et l'aperception pure.

*b) L'équivalence entre les catégories et l'aperception pure.*

Kant emploie plusieurs formules qui suggèrent non pas une équivalence stricte entre les catégories et l'aperception, ce qui signifierait une redondance inexplicée dans l'économie générale de la Critique, mais plutôt un rapport entre le général et le particulier faisant de chaque catégorie une « espèce de l'aperception », selon la formulation de H. Cohen<sup>60</sup>. Ainsi pouvons-nous lire dans la seconde édition, que « le pouvoir de lier a priori » qui désigne exactement l'opération des catégories, doit se faire « sous l'unité de l'aperception » (B135). Et selon la première édition, « les pures catégories [...] expriment, *sous chaque titre*, l'unité absolue » de la conscience (A402, nous soulignons). Ou encore « l'aperception traverse toutes les classes des catégories » et « s'accomplit » dans celles qui servent « à fonder l'unité inscrite dans une perception possible, soit : subsistance, réalité, unité (non-pluralité) et existence ». (A 403/AK IV 251). Il est alors tentant, à l'instar de Cohen, d'identifier l'aperception à la forme générale des catégories. De même que le temps et l'espace constituent la forme de toute intuition, et que les catégories elles-mêmes fournissent les formes de synthèse du divers à l'imagination transcendantale, à son tour l'aperception semble détenir la « forme des

---

60 *La théorie kantienne de l'expérience*, Trad. Dufour, *Opus*. p.409.

catégories »<sup>61</sup>.

Quelle est cette forme ? Une première manière de répondre serait de relever le caractère unificateur des catégories. Si, tel que l'écrit Cohen, « l'aperception synthétique est la forme qui caractérise et constitue ce qui est commun à toutes les espèces singulières d'unités qui sont pensées dans les catégories »<sup>62</sup>, ce trait « commun » ne peut être que l'unification. Kant distingue en effet entre l'opération synthétique de l'imagination transcendantale et l'unité de synthèse : « le concept de liaison contient en lui, outre le concept du divers et de sa synthèse, aussi celui de l'unité de ce divers » (B130). Non seulement la synthèse doit se faire selon certaines règles spécifiées par les catégories, mais encore ces règles concernent toutes l'unité de synthèse que l'imagination transcendantale ne serait à même d'assurer. Les concepts purs fournissent chacun une règle particulière de liaison, mais ils ont tous en commun le trait de fournir une règle *d'unification*. La caractérisation de l'aperception comme « véhicule » des catégories, dans le chapitre sur les paralogismes, semble également aller dans ce sens. « On voit aisément qu'il [le jugement : *Je pense*] est le véhicule de tous les concepts en général, et par conséquent aussi des concepts transcendants, qu'ainsi il s'y trouve toujours compris » (A341/B399).

Une seconde manière de répondre découle cependant de ce qui vient d'être dit. Car le jugement comme forme a précisément la propriété d'unifier un sujet et un objet. Et faire du jugement *Je pense* le véhicule des catégories, « où l'on dit : je pense la substance, la cause, etc. » (A343/B401), revient à expliciter le caractère transcendantal des catégories, pour autant qu'elles se distinguent de simples concepts logiques. Les concepts de l'entendement n'ont de signification, Kant le répète à plusieurs reprises<sup>63</sup>, que dans leur application au divers sensible. Et leur dépendance<sup>64</sup> par rapport au *Je pense*, où il s'agit à chaque fois d'un « je pense un x », signifie précisément qu'elles sont entièrement axées

---

61 Tel que l'exprime H. Cohen, *opsit.* p. 343.

62 *La théorie kantienne de l'expérience.* Opsit. p.344

63 Non seulement n'ont-elles d'autre « usage » que dans leur application au divers sensible (§21), mais leur signification et leur réalité objective dépendent également du rapport à l'intuition sensible (§24).

64 « *Je pense*, laquelle justement rend possibles tous les concepts transcendants » (A343/B401).

sur leur rapport à un objet. J. Benoist exprime ce point dans les lignes qui suivent :

Que signifie en effet qu'il faille adjoindre le « je pense » à la liste des concepts transcendants, sans pourtant y voir un concept de plus, si ce n'est que s'y exprime la *transcendentalité* même de ces concepts ? Le « je pense » est précisément ce qui sauve les catégories de la pure et simple apophantique formelle, et porte le projet aristotélicien revisité par Kant au niveau transcendantal, c'est-à-dire du rapport à l'objet.<sup>65</sup>

Ainsi, il serait sans doute plus juste de poser l'équivalence de l'aperception, non pas avec les catégories, mais avec ce trait qui les lie inmanquablement avec la constitution de l'objet dans la synthèse d'un divers sensible. Autrement dit, l'aperception peut être jugée équivalente à l'entendement, mais dans la mesure où ce dernier dépend, pour ses opérations, de l'intuition sensible.

Cela dit, comment rendre compte des formulations de Kant où est jugée nécessaire « la conscience de la synthèse » transcendantale ? Là encore, la notion de l'équivalence joue un rôle important. Non seulement l'aperception doit être saisie comme équivalente à l'entendement, mais encore, son articulation comme « conscience d'une synthèse » est présentée à plusieurs reprises, comme *l'équivalent* (soviel als) de la nécessité d'une synthèse catégoriale, c'est-à-dire comme la *pensée* équivalente de celle qui exprime la condition d'intelligibilité de l'expérience. Ainsi au §16, « la pensée selon laquelle ces représentations données dans l'intuition m'appartiennent toutes équivaut par conséquent (*heisst demnach soviel*) à dire que je les réunis dans une conscience, ou du moins que je peux les y réunir ». (B134). Ou encore, « cela équivaut à dire (*das is ober soviel als*) que j'ai conscience d'une synthèse nécessaire a priori de ces représentations, qui est l'unité synthétique originaire de l'aperception, à laquelle sont soumises toutes les représentations qui me sont données... » (B135-6).

Et plus loin au paragraphe 24, « L'entendement peut [...] penser a priori l'unité synthétique de l'aperception du divers de *l'intuition sensible* comme la condition à laquelle tous les objets de notre intuition (de l'intuition humaine) doivent nécessairement être soumis » (B150). L'entendement (c'est-

---

65 J. Benoist. *Kant les limites de synthèses. opsit.* p.86

à-dire, le philosophe dans la mesure où il fait abstraction des contenus empiriques de sa pensée) « pense » l'unité synthétique de l'aperception « comme la condition » de la possibilité de l'expérience.

Et au §25, lorsque Kant affirme pourtant la « conscience du fait que je suis », il précise immédiatement que « cette *représentation* est une *pensée*, et non pas une intuition. (B157, souligné dans le texte). Cette « pensée » exprime la légitimité des catégories, c'est à dire leur objectivité dans la mesure où elles doivent se distinguer de simples concepts logiques : « de fait est-ce ainsi que les catégories, comme simples formes de la pensée, obtiennent de la réalité objective, c'est-à-dire [par] une application à des objets qui peuvent nous être donnés dans l'intuition, mais uniquement comme phénomènes » (B150). Ce dont j'ai effectivement conscience, ce n'est donc pas de la synthèse catégoriale, mais de cette équivalence que je dois supposer, entre la possibilité d'une conscience empirique unifiée et s'exprimant par la formulation analytique de l'identité à soi (*je pense* ou encore *je = je*), et la synthèse catégoriale.

S'explique dès lors la phrase citée plus haut soulignant cette équivalence : « l'unité générale de la conscience de soi, c'est-à-dire [les] fonctions universelles de la synthèse – j'entends : la synthèse d'après des concepts » transcendantaux<sup>66</sup> (A111-112). L'unité générale de la conscience de soi, ou la conscience d'une synthèse transcendantale, équivaut à saisir, en tant que philosophe transcendantale, la nécessité épistémique de poser un tel principe d'intelligibilité de l'expérience. Tel que l'exprime J. Benoist « la conscience de Soi identique n'est pas la conscience de quoi que ce soit d'identique [...] mais la conscience d'une synthèse possible, comme possibilité de la synthèse en général »<sup>67</sup> S'éclaircit également par là la caractérisation de l'aperception comme « unité objective de la conscience ». Car si la conscience ne reçoit son unité que dans l'acte par lequel les concepts purs de l'entendement déterminent le divers sensible pour en faire un objet ; mieux, pour autant que la conscience consiste

---

66 Il s'agit bien des concepts transcendantaux ici, et non pas des concepts empiriques, ce qui est indiqué d'abord par ce qu'ils sont nommés les « fonctions universelles de la synthèses », et ensuite, par l'exemple que donnera immédiatement Kant : « ainsi le concept de cause... » qui est proprement un concept transcendantal. (A112)

67 *Kant et les limites de synthèse, opsit.* p.157. A. Renaut définit à son tour la conscience de soi pure comme une « structure qu'il faut supposer, [qui] n'est jamais perçu comme tel ». Introduction à *l'Anthropologie*, p. 23.

précisément en une continuité unifiée et n'est produite que par cet acte objectivant, dès lors son unité doit à juste titre être désignée d'« objective ».

Cela dit, comment faudrait-il comprendre la dimension de réflexivité véhiculée néanmoins par cette notion ? Il est certes possible d'évacuer entièrement cette dimension, en n'y voyant que des restes d'une conception héritée du sujet moderne conscient de soi telle qu'articulée (ou « inventée ») par Locke<sup>68</sup>, ou bien, comme le fait par exemple Patricia Kitcher<sup>69</sup>, en y détectant des anticipations mal placées de la théorie morale de Kant. Or il n'est pas futile d'examiner la possibilité d'une réelle structure de réflexivité qui résiderait au fondement même de la subjectivité. C'est à cet examen que sera consacrée la seconde partie de notre travail.

---

68 C'est la thèse que présente Etienne Balibar, en faisant de Locke, et non pas Descartes, l'inventeur de la conscience. *Locke, John. Identité et différence: l'invention de la conscience; An essay concerning human understanding. II, xxvii, Of identity and diversity.* Paris: Seuil, 1998.

69 Dans *Kant's Transcendental Psychology*, pp.111 et 126-127 Kitcher écarte en effet l'idée d'une conscience de synthèse qu'elle baptise de "synthesis watching", comme l'infiltration illégitime de la philosophie morale de Kant dans la première Critique.

## Partie II – La réflexivité de l'aperception.

Après avoir écarté l'hypothèse d'une conscience de soi pure et effective, tel que nous l'avons fait dans notre chapitre deux, il reste cependant à considérer le scénario d'une *structure* de réflexivité, où il ne s'agirait pas de la conscience de soi telle qu'elle est attribuée au sujet empirique. Dans les chapitres qui suivent nous examinerons trois lectures distinctes qui proposent chacune une manière différente de saisir la dimension de la réflexivité à l'aperception pure. Avec P.F. Strawson la réflexivité sera réduite à la distinction qui doit pouvoir se faire entre les représentations subjectives et les jugements objectifs. Cette distinction ou *dualité nécessaire* légitimera pour Strawson la caractérisation des synthèses catégoriales comme une structure de réflexivité, sans pour autant constituer une réelle conscience de soi.

Or nous relèverons dans notre chapitre cinq, et par la suite de R. Pippin, l'omission dans cette lecture des « conditions subjectives de la conscience ». Pippin entend par cette critique d'une part signaler l'insuffisance des structures formelles de l'objectivité à rendre compte du rapport à l'objet, et d'autre part, situer la condition défailante dans la spontanéité du sujet. Sa critique concerne donc l'impuissance de la lecture objectiviste à expliquer la possibilité de transcendance, tandis que la condition proprement « subjective » du rapport à l'objet sera comprise par lui comme la part spontanée du sujet, au sens où elle échappe à la passivité de l'intuition sensible.

Pippin pose la question dans des termes que nous trouvons utiles : quel est le trait essentiel du sujet ? La réponse qu'il fournit c'est une spontanéité dont dépend tout rapport à l'objet. Or une fois cela dit, il reste à déterminer le statut de la spontanéité : signifie-t-elle nécessairement la *conscience* de spontanéité, tel que Pippin semble le supposer, ou bien doit-elle seulement être *supposée* (du moins pour nous sujets humain), pour autant que la finitude de l'humain implique un rapport nécessairement phénoménal (et donc marquée par la passivité) ?

Comment passer des seules structures formelles (en l'occurrence la forme du jugement) à une transcendance qui définit le rapport à l'objet en tant que tel ? Tel est le souci de Pippin et la raison de son objection à une lecture formaliste. Dans la perspective d'articuler une conception de subjectivité depuis la thèse gnoséologique de la Critique, l'erreur serait, tel que l'exprime à son tour Benoist, « de rechercher cette subjectivité de la pensée dans la seule forme de la prédication, donc dans la simple logique formelle »<sup>70</sup>, et cela au risque de n'y trouver « que la forme de l'être-sujet », c'est-à-dire une forme logico-grammaticale. Or d'une part la critique des paralogismes, interdit une saisie directe de soi comme sujet pensant. D'autre part, le sens interne ne nous présente, dit Kant, que comme phénomène. Afin d'articuler une théorie de subjectivité digne de ce nom il est donc nécessaire de dépasser l'alternative entre 1) un sujet purement grammatical, 2) le sujet comme pure activité que l'on ne peut que supposer et 3) un sujet-phénomène conçu comme objet de la connaissance (et tel qu'examiné dans l'Anthropologie). C'est ce que nous tenterons de faire dans notre dernier chapitre.

---

70 *Ibid.*, p.145.

#### Ch. 4 – L'aperception et la réflexivité.

Kant nomme l'aperception pure l'unité *objective* de la conscience de soi dans la mesure où elle exprime les conditions de l'unité de l'objet, mais aussi en tant que condition de l'objectivité, c'est-à-dire des connaissances objectives se distinguant de l'expérience subjective. Ce ne sont là en réalité que deux différentes manières de dire la même chose, dans la mesure où l'unification du divers sensible donnant lieu à la constitution de l'objet revient exactement à distinguer un objet des sensations subjectives. C'est cette distinction qui motive P.F. Strawson à expliquer la réflexivité attribuée à l'aperception par la possibilité de distinguer entre les régimes de l'objectivité et de la subjectivité. L'aperception pure, sans correspondre à une conscience de soi effective, désignerait *la possibilité de la réflexivité*, pour autant que le sujet saura distinguer sa propre expérience subjective des objets qui se tiennent indépendamment de lui.

##### a) *Le lien entre l'objectivité et la forme du jugement – le §19.*

Notre premier chapitre visait déjà à préciser le sens de l'objectivité qui n'est pas univoque dans la Critique. Afin d'examiner la lecture strawsonienne de la réflexivité, il est utile de revenir sur cette notion en l'articulant cette fois-ci avec la forme du jugement. D'une part, la distinction entre les représentations subjectives et objectives implique un double rapport à l'expérience, qui n'est au demeurant pas loin de la conception commune qu'on s'en fait. Il y aurait d'abord des représentations subjectives, c'est-à-dire « personnelles », et par la suite, en s'appuyant sur des associations empiriques, il y aurait l'élévation de ces représentations à des lois objectives, voire scientifiques. D'autre part, l'objectivité signifie le rapport à l'objet et concerne la possibilité métaphysique de ce rapport.

L'exemple fourni au §19 le montre suffisamment bien : « en suivant ces dernières [lois de



l'association], je pourrais dire seulement : quand je porte un corps, je sens une impression de pesanteur, mais non pas : en lui-même, le corps est pesant – ce qui équivaut à dire que ces deux représentations sont liées dans l'objet, c'est-à-dire sont indifférentes à l'état du sujet ». (B142). A première vue l'exemple semble distinguer d'un côté entre des règles que je peux obtenir par associations empiriques me permettant de dire que « quand je porte un corps, je sens une impression de pesanteur », et de l'autre côté des lois scientifiques du type « le corps est pesant ». Cependant, la suite de la phrase indique bien qu'il s'agit également d'autre chose. La distinction concerne les sensations d'une part et les propriétés que le sujet attribuerait volontiers à un objet indépendamment de lui. Sans « la fonction logique des jugements » (B143), je ne pourrais pas dire qu'« en lui-même » le corps est pesant, où les représentations « corps » et « pesant » seraient « indifférentes à l'état du sujet ». Il ne s'agit donc pas uniquement de la distinction entre les règles empiriques de la nature, obtenues par observation, et les lois absolues de la science pure. Cet enjeu est dépassé, pour concerner d'abord et avant tout la possibilité (métaphysique) que les sensations se présentent sous forme d'objets, qu'elles s'élèvent au rang d'objets empiriques.

*L'objectivité signifie donc avant tout l'objectivité.* Si bien que la possibilité de la science dépendra en dernière instance de celle du rapport à l'objet. C'est là exactement le sens du §19 où il est affirmé que la forme du jugement propre à toute connaissance « procède » du rapport à l'aperception, se fait « grâce à l'unité nécessaire de l'aperception dans la synthèse des intuitions, *c'est-à-dire* d'après des principes opérant la détermination objective de toutes les représentations en tant qu'il peut en résulter une connaissance ». (B142, nous soulignons). Ce qui renvoie à la formulation de la première édition, « la possibilité de la forme logique de toute connaissance repose nécessairement sur le rapport à cette aperception comme constituant un pouvoir » (A117). Dans ces deux formulations la forme logique concerne bien les jugements empiriques, tels « les corps sont pesants ». Mais sa possibilité, écrit Kant, relève des conditions transcendantales de l'objectivité. Sans la détermination du divers sensible par des règles qui rendent possible l'objet en tant que tel, aucun jugement ne saurait

synthétiser à son tour les représentations, car en constituant l'objet, l'acte catégorial pose quelque chose indépendamment des sensations subjectives. Le jugement empirique, dans la mesure où elle est la synthèse des représentations qui doivent se tenir indépendamment des états mentaux du sujet, dépend précisément de la possibilité de l'objet. Ce qui revient à dire que la forme du jugement dépend de l'aperception comprise comme la détermination du sens interne par les concepts purs de l'entendement.

Kant entame le §19 en dénonçant un défaut de détermination dans la définition traditionnelle (logique) du jugement, dans la mesure où elle est définie comme un rapport entre deux concepts, mais sans que soit précisé « en quoi consiste ce rapport » (B141). C'est ce défaut que veut combler Kant en y situant le vecteur de l'objectivité. L'explication est la suivante : deux concepts forment un jugement lorsque le rapport qui les lie se caractérise par une *distance* par rapport au sujet. Tel corps ne *me* paraît pas lourd, mais il *est* lourd, indépendamment ou au-delà de mes impressions. Or si le jugement empirique – et plus précisément la copule « est » – peut être marqueur de distance, c'est d'abord parce que le jugement transcendantal est opérateur de synthèse. Le jugement distancie, parce qu'il synthétise.

*b) La lecture de Strawson.*

Or si le lien entre la forme logique et l'objectivité s'explique ainsi, l'on ne voit pas encore en quoi ce processus objectivant peut être qualifié comme réflexivité. C'est alors que nous trouvons la lecture de Strawson particulièrement fructueuse, car elle permet de donner un sens à la réflexivité impliquée par le terme d'aperception, tout en la liant à l'objectivité de l'expérience. Le raisonnement est le suivant. La distance opérée par le jugement crée une dualité dans la mesure où le sujet devient capable de distinguer l'ordre objectif « thus and so is how things objectively are », de l'ordre subjectif, « this is how things are experienced as being ». Le point crucial noté par Strawson est que la forme

du jugement rend possible le point de vue subjectif *parce qu'elle* rend possible (« *because* it provides room for ») le point de vue objectif<sup>71</sup> :

What is necessary is that there be a *distinction*, [...] between how things are in the world which experience is of and how they are experienced as being, between the order of the world and the order of experience. This necessary doubleness is the real point of connexion between what Kant refers to as « original (or transcendental) self-consciousness » on the one hand and the objectivity-condition on the other. *Bounds of Sense*, pp. 107-108

La réflexivité peut donc être dite une dimension essentielle de toute conscience, et qui plus est, la condition transcendantale de la conscience empirique, dans la mesure où elle désigne la dualité comprise dans tout jugement. Le jugement, en tant qu'il pose un rapport entre diverses représentations comme « indifférentes » par rapport au sujet, donc en tant qu'il établit cette distance que nous avons identifiée à l'objectivité même, rend possible *en même temps* la dimension subjective de l'expérience. C'est parce que je pose un objet en dehors de moi, que « moi » prend un sens. Et cette dualité, « this necessary doubleness » entre les deux régimes, propose Strawson, est ce que nous devons comprendre par conscience de soi originaire. Or on l'aura compris, il n'y est pas question dans cette lecture d'une conscience de soi dont on pourrait faire l'expérience, mais d'une structure transcendantale qui correspondrait à celle-ci. Et c'est uniquement dans ce sens, conclut Strawson, qu'il est « legitimate, though it may be misleading » d'exprimer cette dualité en termes de conscience de soi.<sup>72</sup>

L'aperception pure y est donc définie comme la possibilité transcendantale de l'expérience, dans la mesure où elle désigne la forme discursive de la pensée qui fait advenir une réflexivité départageant l'expérience objective et subjective. Il en ressort également qu'il serait erroné d'imaginer que le sujet détient d'abord des impressions subjectives pour ensuite les élever au statut de représentations objectives (c'est-à-dire renvoyant à des objets) ; ce ne serait qu'une reconstruction et

---

71 Strawson, *The Bounds of Sense. Opit.* p. 107-108.

72 Et bien que dans *The Bounds of Sense* Strawson finira par poser la nécessité d'une condition temporelle (et donc empirique) pour l'unité de la conscience, et présenter par conséquent une critique radicale à la notion de l'aperception pure, il reconnaît néanmoins par cette lecture que l'aperception « really does represent the fundamental basis of the possibility of self-ascription of experiences. » *Ibid.*, p. 107-108.

une opération d'abstraction a posteriori. C'est plutôt dans le sens inverse qu'il faut voir les choses : la représentation objective rend possible la représentation subjective. Tel que l'exprime Strawson : « when one objective judgement is corrected by another : what remains unaltered when the correction is made, is the subjective experience, the "seeming" ». <sup>73</sup> Le caractère proprement subjectif des représentations surgirait, dans ce scénario, de la confrontation des jugements objectifs. Autrement dit, *pour que les représentations soient miennes, il est d'abord nécessaire qu'elles soient distinctes de moi*, distinction produite par la forme du jugement (qui rappelons-le, selon Kant est la forme de toute pensée). Le rapport à soi nécessite alors cette distance par rapport aux représentations.

Comment juger cette explication de la réflexivité impliquée dans la notion de l'aperception ? Certains commentateurs y voient une confusion de l'enjeu de la déduction, avec celui de la réfutation de l'idéalisme. Tel est le cas de Robert B. Pippin qui écrit : « this interpretation confuses where and how the issue of skepticism about the external world arises for Kant », une confusion qui aurait empêché Strawson de se prononcer sur « the nature of consciousness or 'subjective conditions for the possibility of experience'... » <sup>74</sup>.

Analysons cette critique. L'objectivité signifie avant tout chez Kant le rapport à l'objet, la possibilité que le sujet attribue des caractéristiques à un objet qui serait « indifférent » de son état, tout en n'ayant, comme seul accès à cet objet, ses impressions, c'est-à-dire les modifications de son propre esprit. Il nous semble alors justifié de voir liée à la question de l'unité de la conscience celle du scepticisme kantien, tel que nous l'avons défini plus haut. Rappelons que le scepticisme devient chez Kant synonyme du doute porté sur la légitimité des catégories à s'appliquer au divers sensible, et se distingue de l'enjeu de la réalité des objets à l'extérieur du sujet. Il ne s'agit plus de rendre compte du lien entre les représentations à l'intérieur du sujet avec des choses à l'extérieur, mais plutôt du rapport entre les concepts de l'entendement avec le divers sensible se trouvant pour ainsi dire déjà à

---

<sup>73</sup> Strawson, *opcit.* p.106.

<sup>74</sup> Robert Pippin, B. « Kant on the Spontaneity of Mind ». *Canadian journal of Philosophy*. Vo. 17, n°2, June 1987, p.460.

l'intérieur du sujet. Que le sujet soit affecté par des sensations externes ne pose pas problème à Kant, mais qu'il puisse y voir des déterminations a priori, telle la causalité, c'est ce qui fait l'enjeu du scepticisme kantien. Et si au demeurant Kant entame la question du scepticisme en son sens classique dans la section « réfutation de l'idéalisme », cela est fait de manière tout à fait secondaire : au cas où l'on exige une preuve contre l'idéalisme, dit-il, mon explication de la possibilité de l'expérience peut la fournir<sup>75</sup>. La charge d'une confusion de l'enjeu de la déduction ne nous semble donc pas tenir ici<sup>76</sup>.

Une autre critique de Pippin était que la « nature de la conscience » n'y était pas expliquée. Or même si Strawson n'aurait pas explicité ce point, il se peut toutefois que sa lecture implique une certaine caractérisation de la conscience. Si le lien entre l'aperception pure en sa détermination réflexive et les conditions de l'objectivité s'explique par la possibilité de distinguer les régimes subjectif et objectif, et si c'est d'abord l'objectivité qui donne lieu à la réflexivité, il nous semble esquissé là toute une théorie de la subjectivité. Car cela reviendrait à dire que le rapport à soi dépend du rapport à l'objet, et à placer alors le fondement même de la subjectivité dans l'altérité<sup>77</sup>.

Qu'en est-il par rapport aux conditions subjectives qu'aurait négligées Strawson dans sa lecture ? Kant distingue des conditions objectives relevant de l'entendement, « les sources subjectives qui constituent le fondement a priori de la possibilité de l'expérience » (A97), ce qui a pris le nom de la déduction subjective dans l'une et l'autre des éditions<sup>78</sup>. Dans les deux éditions il s'agit d'élucider la manière dont la synthèse de l'imagination (relevant en partie de la sensibilité, et consistant pour cette raison en une source subjective de la connaissance) se trouve orientée et déterminée par les concepts purs de l'entendement.

---

75 Sur ce point, voir Claude Piché qui explique, contre l'attaque heideggerienne, que Kant, loin de s'obstiner à juger nécessaire une telle preuve, ce qui indiquerait chez lui la persistance d'une erreur isolant le sujet de « son monde », ne fait en réalité dans cette section, que produire une preuve qu'« on exige ». « Heidegger et Cohen, lecteurs de Kant. » *Archives de Philosophie*, 61. 1998, pp. 601-628.

76 Et tel que le note Renaut à sa note 92, de la Critique : « l'enjeu de la réfutation se situe-t-il clairement au niveau de la théorie du sujet : il n'y a pas de conscience de soi sans conscience d'objet... ».

77 Nous reviendrons sur ce point dans notre chapitre six.

78 Il s'agit des trois synthèses (pp. 99 à 114) dans la première édition, et des §§ 24 et 25 dans la seconde.

Dans l'édition de 1787 cette exposition aboutit notamment à la distinction de l'aperception pure d'avec le sens interne, où Kant fait remarquer le caractère *paradoxal* de la conscience de soi. Il s'agit du paradoxe que « le sens interne ne nous présente nous-mêmes à la conscience que tels que nous nous apparaissions de façon phénoménale » (B153). La conscience de soi empirique où le sujet porte son attention sur ses états mentaux serait ainsi caractérisée par une passivité, et qui devrait par conséquent être distinguée de l'aperception définie essentiellement comme *l'activité* de l'esprit. Ce qui est jugé défaillant par Pippin dans l'analyse strawsonienne concerne donc la relation entre les concepts purs de l'entendement et le sens interne. C'est à cette critique, ainsi qu'à la solution offerte par Pippin que sera consacré le chapitre suivant.

## Ch. 5 – Réflexivité comme « taking as such » - lecture de Robert Pippin

Nous prenons Robert B. Pippin comme le représentant d'une troisième voie interprétative car, tout en se distinguant à la fois d'une lecture qui pose la nécessité d'une conscience de soi effective représentée par Henrich et Guyer, et d'une lecture « austère » attribuée à Strawson qui ne tiendrait compte que de la condition formelle d'auto-attribution des représentations<sup>79</sup>, il entend défendre un juste milieu. Il maintient que selon Kant nous devons être d'une certaine manière *implicitement* conscients de notre position objectivante envers le monde de nos représentations. Aussi entend-t-il donner un sens plus riche à la réflexivité impliquée dans l'aperception, tout en se limitant pour ce faire, aux conditions mêmes de l'objectivité, et sans avoir recours aux réflexions relevant de la philosophie morale de Kant. Le but est accessoirement de montrer que la lecture post-kantienne ne défigure pas tant les thèses critiques, qu'elle n'en explicite la portée. Seulement, bien qu'il s'inspire de l'esprit de l'idéalisme allemand, Pippin se restreint à la philosophie théorique, jugeant non-justifiée l'exploitation, dans le domaine moral, d'une notion de spontanéité exigée par la structure de la connaissance objective<sup>80</sup>. Nous verrons cependant que cette lecture se tient sur une ligne très fine, et éventuellement problématique, démarquant les deux domaines philosophiques. Nous choisissons également Pippin comme interlocuteur dans ce chapitre car d'autres commentateurs importants, tel que notamment Henry Allison, qui tâchent pourtant de se distancer d'une lecture suscitée par la philosophie morale de Kant, se sont inspirés de lui afin de rendre compte de la réflexivité de l'aperception pure<sup>81</sup>.

---

79 « This approach, built around the problem of scepticism, makes no general claim about the nature of consciousness or 'subjective conditions for the possibility of experience'... » R.Pippin, *opcit.* p. 460.

80 Tel qu'il l'indique à la fin de son article : « Proving that reason in one context must be assumed spontaneous does not prove that in other contexts, so no noumenal payoff in Kant's moral theory, from these arguments about transcendental spontaneity. » *Ibid.* p. 473

81 H. Allison utilise la notion d'« interprétation », pour exprimer une idée assez proche de celle articulée par Pippin. Le sujet, écrit-il dans *Idealism and Freedom*, pp. 65-66, doit être d'une certaine manière conscient qu'il interprète le monde.

Dans l'article « On the spontaneity of Mind », Pippin aborde la question de l'aperception dans la perspective de préciser le sens de la spontanéité de l'esprit tel que Kant l'évoque, mais sans déterminer tout à fait le sens. La détermination de cette notion se veut en même temps l'éclaircissement de certains passages que Pippin nomme « spontaneity passages », où Kant présente en effet l'aperception pure comme spontanéité, allant jusqu'à désigner l'humain comme un être intelligible<sup>82</sup>. Malgré la restriction phénoménale de toute connaissance, selon laquelle il serait un non-sens que de se prononcer sur la nature nouménale du sujet, ces passages indiqueraient, selon Pippin, que du moins un trait de la subjectivité devrait avoir une source non-phénoménale : la spontanéité<sup>83</sup>. Et ce composant nécessaire de la subjectivité s'annonce par le trait nécessairement réflexif de toute conscience.

a) *La nécessité d'une réflexivité transcendantale.*

Qu'est-ce qui nécessite, en droit, une dimension de réflexivité chez le sujet *au niveau transcendantal*, et non pas simplement comme une relation empirique à soi dont la condition de possibilité seule résiderait au niveau transcendantal, tel que le présente par exemple Strawson<sup>84</sup> ? C'est suivant un tel questionnement que Pippin explique la conscience de soi implicite comme la condition de possibilité de l'erreur par rapport aux jugements :

Kant appears to believe it is criterial that we must be implicitly aware of our having taken the world to be such and such and thereby of its possibly not being such and such. The veridicality of, say, our sensory perceptions, must be able to be, at least in some weak sense, held open, in cognitive consciousness, and that feature of such consciousness requires, Kant appears certain,

---

82 Déjà au §25 : « cette spontanéité fait que je m'appelle intelligence », et surtout dans les Antinomies : « l'être humain [...] relativement à certains pouvoirs, il constitue un objet simplement intelligible, puisque l'action qu'il exerce ne peut aucunement être imputée à la réceptivité de la sensibilité. » (A546-7/B574-5)

83 Ces indications révèlent simplement, dit Pippin avec une extrême prudence, que le sujet de l'expérience ne peut être exclusivement phénoménal, ce qui n'est pas équivalent à prouver qu'il s'agit d'un sujet nouménal : « Not equivalent to proving that it is a thing in itself. » p. 459.

84 Comme nous l'avons évoqué plus haut, la condition transcendantale ne suffit pas pour Strawson pour l'explication de l'unité de la conscience, mais en constitue du moins le fondement.



that consciousness be apperceptive. "On the spontaneity of Mind", p. 462.

La possibilité de l'erreur, ou que la vérité attribuée à nos perceptions et jugements puisse être questionnée, constituent une condition de l'objectivité, ou ce qui revient au même, de la connaissance. Et cela, dans la mesure où selon le vieil argument socratique, l'impossibilité de l'erreur, c'est-à-dire sans la capacité de discriminer entre le vrai et le faux, la vérité elle-même perdrait son sens et la connaissance en général serait impossible<sup>85</sup>. Or Pippin nous dit que l'objectivité, dans la mesure où elle présuppose la possibilité de l'erreur, nécessite que nous soyons conscients, bien qu'implicitement, d'avoir *pris* le monde d'une certaine manière (« of our having taken the world to be such and such »), ce qui implique à son tour la possibilité que notre perception du monde n'y corresponde pas. H. Allison quant à lui et en s'inspirant de cette lecture, évoque la notion d'interprétation : le sujet devrait être implicitement conscient d'avoir interprété le monde d'une certaine manière<sup>86</sup>. Autrement dit, une distance est nécessaire par rapport à nos perceptions et nos jugements ; une distance qui laisserait ouverte (*held open*) la valeur de vérité que nous accorderions à nos représentations.

Or une conscience implicite d'une éventuelle erreur dans nos représentations, ou du trait interprétatif de nos représentations, requiert, écrit Pippin, « that consciousness be apperceptive »<sup>87</sup>. C'est dire que dans la mesure où toute représentation empirique présuppose le partage entre les représentations subjectives et objectives, elle doit inclure une dimension de réflexivité permettant un tel partage. Et une telle réflexivité, dans la mesure où elle rend possible ce partage, et par conséquent le précède, ne peut être elle-même empirique, mais doit correspondre à la spontanéité du sujet :

« This supreme condition for knowledge can be called 'absolute' spontaneity because Kant takes it as criterial for knowing whether this sequence [...] is a causal sequence, that I be able to

---

85 Entre autres, *Euthydème*.

86 Et tel qu'il l'écrit dans *Kant's Transcendental Idealism*, en suivant Pippin : « a certain consciousness of the act of synthesis is an eliminable feature of Kant's doctrine of apperception ». p.169. Et il renvoie ici à la critique de Ameriks et Dieter Sturma de la reflection theory de Henrich dans "Fichte's original insight" : « this theory holds that self-consciousness is to be explained as the result of a subject making an object of itself, and Henrich, following Fichte, claims that any such account is viciously circular ». Et plus loins, « Kant was not committed to such a theory but, more interestingly, he anticipated the germ of Fichte's insight, namely, that consciousness is primarily self-referential ».

87 Pippin, *opsit*. p. 462.

distinguish objective from subjective succession, and this condition could not be satisfied if I were simply *caused* to represent some succession as objective. (That *could* occur, but it would not be *judging*.) » p. 467.

La catégorie de causalité est employée ici comme exemple paradigmatique de toute autre relation ou caractéristique objectives : afin de distinguer entre une série de représentations subjectives et objectives, est requise la réflexion du sujet, et elle doit provenir *du* sujet lui-même. L'idée est que la condition permettant de détecter une relation (objective) de causalité, en la distinguant d'une simple association empirique (subjective), ne peut elle même être causée. Car la distinction entre l'association subjective et la causalité objective requiert un jugement (réflexif), qui place le sujet en dehors de la chaîne causale propre aux phénomènes. Comment justifier en effet la légitimité d'un jugement à légiférer sur l'objectivité d'une relation de causalité, si cet acte est lui-même « causé » à produire un tel jugement. Et puisque l'acte qui doit juger de l'objectivité ou pas d'une séquence de représentations ne peut lui même être causé, il doit être mis au compte d'une spontanéité où le sujet (sans y être causé) *réfléchit* ses représentations. C'est donc une spontanéité qui signifie *réflexivité originare* puisqu'il s'agit d'un pouvoir spontané de l'esprit à considérer<sup>88</sup> sa pensée, nonobstant la source sensible de la matière des représentations.

Notons qu'à l'instar de Strawson, Pippin définit l'aperception pure en référence à la possibilité de distinguer entre le subjectif et l'objectif. Cependant, tandis que Strawson fait dépendre la subjectivité, des représentations objectives, Pippin situe l'aperception dans la possibilité même d'une distinction entre les registres objectif et subjectif, et donc comme un moment préalable à l'un et à l'autre. Tandis que selon Strawson la réflexivité (empirique) est rendue possible par l'objectivité, c'est au contraire la réflexivité qui se tient au fondement de l'objectivité dans la lecture de Pippin. Afin que s'opère la distance nécessaire établissant l'objectivité d'une représentation, est requise une réflexivité qui se penche sur les représentations et *crée* cette distance. Si donc la forme discursive du jugement

---

88 Et encore «considérer» est sans doute un mot trop fort, car cette possibilité ne doit s'agir que d'une conscience implicite et non pas une pensée isolable, tel que Pippin le réitère (à juste titre) plusieurs fois.

implique une distance nécessaire pour l'objectivité, tel que nous l'avons vu avec Strawson, Pippin maintient que le jugement à son tour requiert une spontanéité qui fait advenir *l'acte* du jugement. A défaut de quoi, écrit-il, il ne serait pas possible de rendre compte du rapport à l'objet, le jugement demeurant à l'état formel.

Précisons que cette objection vaut autant pour une lecture formelle que psychologisante, comme celle avancée par P. Kitcher. Celle-ci place la possibilité de l'apparition des représentations dans leur interdépendance au sein d'une même conscience, ou tel que l'écrit Kitcher, à un « contentually interconnected system of mental states, an I that thinks »<sup>89</sup>. La thèse de Kitcher est motivée par la condition que donne en effet Kant pour l'unité des représentations objectives, à savoir, l'unité de la conscience. Dès lors, excluant, par égards aux critiques présentées dans les Paralogismes, un sujet nouménal précédant l'expérience empirique, Kitcher identifie le Je pense non pas à une instance isolable, mais simplement à un système d'états mentaux interconnectés. Or cette explication peine à rendre compte de la distinction des représentations objectives et subjectives, ou au rapport à l'objet en tant que tel. Ainsi que l'exprime Pippin: « nothing about that relation of dependence accounts for M2 being a representation of an object. The dependence of M2's occurrence on other mental states is one thing, the M2's being a representation of, say, *m* is quite another. »<sup>90</sup>.

Le problème soulevé par Pippin est pertinent, car en effet la connexion des diverses représentations n'explique pas la possibilité de la transcendance : une telle connexion pourrait tout à fait être défendue par une perspective idéaliste, du type Berkeleyien, sans prétendre fonder le rapport à l'objet. Le problème concerne le passage d'un jugement purement logique ou alternativement des représentations subjectives, à un jugement ayant une valeur objective (ce qui n'est rien de moins que l'enjeu de la Déduction). Car il serait possible d'établir des cadres dans un système logique permettant

---

89 P. Kitcher « Kant's real self », p.113, cité in Pippin, p. 468.

90 « Nothing about that relation of dependence accounts for M2 being a representation of an object. The dependence of M2's occurrence on other mental states is one thing, the M2's being a representation of, say, *m* is quite another. » p. 468.

de produire des valeurs de vérité, mais cela ne procurerait pas une connaissance empirique impliquant l'attribution des caractéristiques à des objets indépendamment du sujet. De même il serait possible d'expliquer la continuité de la conscience par les relations synthétiques entre les représentations, mais cela ne suffirait toujours pas à élever une représentation au rang d'objet se distinguant du sujet.

La force de cette lecture réside dans sa critique d'une explication du rapport à l'objet qui se ferait uniquement par les structures formelles de l'objectivité. Autre chose, semble-t-il, est nécessaire, afin de mettre en marche ces structures, et Pippin propose de chercher cette condition supplémentaire du côté de la *spontanéité du sujet dans le jugement*. C'est le sens de sa critique à l'adresse de Strawson, dans la mesure où ce dernier n'aurait pas pris compte des « conditions subjectives » de la conscience. Ainsi, sans prétendre se prononcer sur un quelconque sujet nouménal ou substance, Pippin entend rendre compte d'une structure de réflexivité que Kant aurait estimé nécessaire à l'objectivité. Il propose de considérer cette condition d'objectivité comme révélant un certain trait de la subjectivité (ne serait-ce que réduite à la structure du sujet de connaissance), et ce trait correspondrait à la spontanéité. C'est au demeurant ainsi qu'il comprend le but des idéalistes post-kantiens : de s'enquérir sur ce qu'est *être un sujet*, « what it is to be a subject, and not as a claim about a thinking being or substance. »<sup>91</sup> Or la difficulté présentée par cette lecture concerne précisément la détermination de la spontanéité kantienne, ou ce qui revient au même, du statut du Je de la réflexion originaire. Nous abordons ce point dans la section qui suit.

*b) La spontanéité du sujet et la conscience de soi implicite.*

Afin que s'opère la distance nécessaire établissant l'objectivité d'une représentation, nous écrivions plus haut en résumant la pensée de Pippin, est requise une réflexivité où le sujet se penche sur les représentations et *crée* cette distance. Il s'agit à présent d'examiner avec plus de rigueur la

---

<sup>91</sup> It « is a necessary introduction to understanding later idealist reflections on the subject, and to seeing them as following in this Kantian spirit... » Pippin, *opsit*. p. 469.

teneur du sujet de la réflexivité originaire. La possibilité de la transcendance, selon la thèse de Pippin, dépend de ce que *je considère* (« I take ») une telle représentation *comme* étant objective.

for a judgmental representing to be an epistemic claim... *I* must take up the contents of intuition and the mental states that can be said to be produced by such intuitions, and *make* such a claim. It cannot both be said simply to occur in a relation of existential dependence on other mental states, and to be 'objective' (possibly true or false) representing of mind, unless I so 'take' it<sup>92</sup>.

Que désigne ce « I », dans « I must take up the contents of intuition [...] and make such a claim », s'il doit se distinguer du Je empirique ? Que peut signifier « un sujet » qui précède la conscience empirique ? Pippin précise à plusieurs reprises qu'il n'entend pas se prononcer sur un sujet nouménal, mais plutôt extraire de la condition de la réflexivité une dimension nécessaire de la subjectivité : sa spontanéité. Or il n'est pas certain que la spontanéité, bien que nécessaire à toute connaissance selon Kant, puisse être reconnue comme le caractère fondamental de la subjectivité, et pas simplement comme la forme essentielle de l'entendement.

Afin d'y apporter une réponse, commençons par noter que Pippin ne définit pas la réflexivité originaire comme simplement un pouvoir *déclenché* par l'affection ; autrement dit, il refuse de placer *l'occurrence* de l'aperception au compte de la sensibilité : « Kant is not only claiming that thinking is not a kind of sensibility (contra both, say, Locke and Leibniz), but it cannot be said to owe its *occurring* to sensibility, and is therefore 'spontaneous' »<sup>93</sup>. Que l'esprit ait une *dimension* de spontanéité, cela est en effet nettement marqué dans la Critique<sup>94</sup>, et n'est contesté par aucun des commentateurs<sup>95</sup>. Ce point constitue même le point de départ de la Dédution, dans la mesure où il s'agit de justifier la légitimité des concepts *de* l'entendement, qu'il ne tient nullement de l'expérience et qu'il possède donc de manière spontanée. Qu'il y ait alors une dimension de spontanéité dans toute

---

92 *Ibid*, p.468

93 *Ibid*, p. 464.

94 Entre autres : « les concepts se fondent donc sur la spontanéité de la pensée, tout comme les intuitions sensibles se fondent sur la réceptivité des impressions ». (A68/B93)

95 Pour autant que nos recherches ont pu le montrer.

expérience ne pose pas problème. Mais c'est alors une compréhension « métaphorique »<sup>96</sup> de la spontanéité, qui ne désigne rien d'autre que certains pouvoirs propres à l'esprit humain ; or la question dont dépend toute interprétation de l'aperception, concerne plutôt la spontanéité du sujet dans un sens plus riche. La question est de savoir si la pensée, quant à son *occurrence* dépend-t-elle d'une affection sensible, ou bien si elle doit être considérée comme jouissant d'une spontanéité s'approchant du sens strict que Kant donne à la liberté dans les antinomies<sup>97</sup>.

C'est pour la seconde possibilité qu'opte Pippin, non pas en reniant la source sensible et donc réceptive de la matière des représentations (il ne s'agit certes pas d'affirmer la capacité du sujet à produire des représentations *ex nihilo* tel un entendement intuitif) ; mais plutôt pour ancrer la passivité même dans l'activité. C'est une chose, laisse entendre l'argument de Pippin, que de recevoir (passivement) les sensations par les organes corporels, c'est tout autre chose que de sentir (être conscient de) cette passivité. Et même que le sens exact de la passivité correspond plutôt au second, car y est entendu proprement un pâtir (un sentir) faisant défaut dans le premier. Or la conscience de la passivité, comme la conscience de toute autre représentation, nécessite une détermination qui ne peut être occasionnée par la sensibilité. Elle ne le peut selon ce raisonnement, en raison de l'argument présenté dans la section précédente : y est nécessaire la spontanéité de l'acte de l'entendement, c'est-à-dire qu'il ne peut être *causé*, puisqu'il sert de condition pour discriminer entre les séries causales (objectives), et les associations empiriques (subjectives).

La question qui se pose alors à cette lecture concerne le lien entre une telle spontanéité de l'esprit et la matière sensible de la représentation. Si l'activité de l'entendement n'est pas occasionnée par la sensibilité, n'y a-t-il pas risque d'une in-intelligibilité du lien entre l'entendement et la

---

96 En évoquant la fluidité du concept de spontanéité chez Kant, Pippin note ce sens tout à fait métaphorique de la spontanéité chez Kant : « Sensory impressions, it would appear, cannot be said simply to engage the mind in the sense of producing representations... We (any thinker) produce something 'from ourselves,' and it is this initially somewhat metaphorical notion of spontaneity that Kant introduces so casually ». *opcit.* p. 453.

97 « la question portant sur la liberté [...] porte uniquement sur le fait de savoir si l'on doit admettre un pouvoir de commencer de soi-même une série de choses ou d'états successifs. » A448/B476

sensibilité ? Ou doit-on considérer l'entendement comme une activité continue qui, loin d'être occasionnée par la sensation, va pour ainsi dire à sa rencontre ? C'est en effet une telle réponse qu'offre Pippin. Son explication du rapport à l'objet implique une caractérisation de la spontanéité qui, pour autant que la pensée n'est pas entièrement affranchie de la sensibilité, prend la forme d'un « effort » : « an attempt at knowledge, or free action »<sup>98</sup>. Et c'est une telle caractérisation de la spontanéité qui devrait remédier à la défaillance des interprétations formelles ou psychologisantes à rendre compte de la transcendance comme sortie de soi vers l'objet.

Il reste que cette conception du lien entre l'entendement et la sensibilité ne suffit toujours pas pour justifier une conception de la *subjectivité* comme spontanéité. La thèse défendue ici concerne précisément la nature de ce qu'est un sujet. Or la qualification de la spontanéité (et donc de l'aperception) comme « effort » ne demeure-t-elle pas confinée à un trait de l'entendement qui devrait être *supposé* ? Pour le dire autrement, la caractérisation *du sujet* relevant du registre pragmatique (comme effort spontané *en vue de* la connaissance) ne doit-elle pas être entendue *in fine* au sens « métaphorique » que récusait Pippin ? Tout en admettant la thèse selon laquelle la structure de l'objectivité requiert une activité continue et donc spontanée (de l'entendement) comme allant à la rencontre des sensations, il n'est pas sûr qu'on puisse étendre cette caractérisation à la subjectivité même. Car fait problème le statut du Je à qui cet effort, et aussi la conscience implicite de spontanéité, devraient être attribués.

Cette difficulté apparaît de manière plus transparente dans les exemples offerts par Pippin afin d'illustrer la conscience de soi implicite comme condition transcendantale de l'objectivité. Tout en disant la nécessité d'un certain type de réflexivité dans toute représentation, Pippin la qualifie d'implicite : « consciousness itself is inherently even if not explicitly self-conscious »<sup>99</sup>. D'une part, il définit l'aperception comme conscience de la continuité du sujet dans le temps : les jugements ne

---

98 Pippin, *opcit.* p. 475.

99 *Ibid.*, p. 461.

seraient pas possibles « unless there is one continuous subject of experience over time, aware of its continuity in any conscious act». <sup>100</sup> D'autre part, il précise que cette conscience ne doit pas nécessairement faire l'objet de *l'attention* du sujet : « this apperceptive characteristic does not mean that the fact that I am perceiving [...] is itself directly attended to. » <sup>101</sup> Afin de clarifier le trait « implicite » qu'il introduit, Pippin donne plusieurs exemples :

« In trying to recollect the name of a friend who is approaching me, I am aware that I, the subject of all past instances of contact with the friend, am trying to recollect, without a second order judgment, 'I am recollecting,' occurring. One could say that without my continuous act of recollecting *somehow* being 'held in mind' the pursuits undertaken within that context would be unintelligible ».

Ou encore :

« I can 'consciously follow' a rule without 'always consciously applying' a rule » <sup>102</sup>.

Il faut, nous dit Pippin dans le premier exemple, que l'acte continu de remémorer soit d'une certaine manière, « somehow », tenu à l'esprit (« held in mind ») sans pourtant que cela constitue une conscience explicite. Et la caractérisation d'implicite devrait empêcher l'aperception de sombrer dans l'empirisme (d'une conscience de soi explicite). Mais c'est toute la difficulté de cette lecture dans la mesure où elle ne fait que répéter la tension énigmatique présente dans le texte de la Critique, où la conscience de soi pure ne comporte pas, comme trait essentiel, le caractère d'être conscient. Comment, est-on alors en droit de demander, est-il possible d'avoir une représentation (la continuité de soi dans le temps) à l'esprit, de manière toutefois implicite ? Même la notion d'*Inconscient* (si l'on fait abstraction de l'anachronisme) ne saurait fournir une solution car bien qu'elle puisse pour ainsi dire déterminer la perception, il n'est pas sûr qu'elle fonctionne comme principe d'unité de la conscience. Dès lors nous nous retrouvons, semble-t-il, au point de départ : une conscience de soi implicite ne s'identifie-t-elle pas *in fine* avec des opérations synthétiques (non-conscientes et

---

100 *Ibid.*, p. 459.

101 *Ibid.*, p. 460.

102 *Idem.*, nous soulignons.



formelles) de l'entendement ?

La lecture de Pippin a le mérite de souligner la dimension de réflexivité inhérente dans toute représentation. Non pas que la conscience devrait à tout moment être une conscience de soi effective, mais qu'elle comporte de manière inhérente un rapport à soi. Et cela dans la mesure où l'hétérogénéité radicale de la sensibilité et de l'entendement posée par Kant implique nécessairement une dualité interne au sein de la structure de la subjectivité : toute pensée nécessite l'activité de l'entendement sur la sensibilité. Cependant la difficulté interprétative concerne la caractérisation de la subjectivité résultant d'une telle dualité. Si la spontanéité du sujet doit être *supposée* afin de rendre compte de la possibilité de l'expérience, il n'est pas sûr qu'une telle spontanéité puisse être considérée comme le trait fondamental de la subjectivité. Car pour cela est requise la conscience de la spontanéité *en tant qu'elle*, et bien que certains passages baptisés par Pippin de « spontaneity passages » semblent aller dans ce sens, une telle lecture se heurte à plusieurs difficultés présentées par 1) la thèse phénoménalité induisant un rapport à soi nécessairement paradoxal, 2) l'évacuation de tout élément proprement subjectif par la notion de « sujet transcendantal », et 3) la présentation de l'aperception selon ses deux versants : analytique et synthétique. Dans le chapitre qui suit nous tenterons de préciser ces difficultés tout en tenant compte de l'objection contre une lecture qui réduirait la subjectivité à la seule fonction logique du sujet d'une proposition. Il s'agira de distinguer, selon les termes succincts de Jocelyn Benoist, entre le « sujet de l'objet », et un sujet qui ne peut apparaître que « dans le rapport à l'objet »<sup>103</sup>. Nous tenterons donc d'articuler la possibilité de la subjectivité avec le rapport à l'objet, possibilité qui nous conduit vers l'hypothèse d'une caractérisation de la réflexivité qui passe nécessairement par l'altérité.

---

103 J. Benoist, *Kant et les limites de synthèses*. *Opus*, p. 280.

## Ch. 6 – L'altérité de la réflexivité.

Qu'une conception kantienne de la subjectivité doive passer par la réflexivité semble indéniable<sup>104</sup>, nous suivons donc R. Pippin ainsi que H. Allison pour reconnaître dans toute conscience une dimension de réflexivité ; c'est au contraire le sens et la teneur de cette réflexivité qui doivent être déterminés. Rappelons l'argument du §16 de la seconde édition : l'identité de la conscience, la capacité de dire Je = Je, dépend de son unité originairement synthétique. « L'unité synthétique du divers des intuitions, en tant que donnée a priori, est donc le fondement de l'identité de l'aperception elle-même, qui précède a priori toute ma pensée déterminée » (B134). Or cette unité originaire « donnée a priori », nous l'avons vu, concerne la détermination a priori du sens interne par l'entendement ou ce que Kant nomme la synthèse transcendantale de l'imagination. La doctrine de l'auto-affection exposée aux §§8 et 24 correspond ainsi à une structure de réflexivité originaire au sens où l'esprit s'affecte soi-même. Mais cette réflexivité due à la dualité des facultés de connaissance implique nécessairement un troisième terme, à savoir l'affection sensible. Nous tenterons dans ce dernier chapitre, et par la suite de J. Benoist, d'explicitier l'ancrage de l'auto-affection dans la théorie de l'affection. La subjectivité devra être définie dans ce contexte non seulement comme l'ouverture (selon la lecture heideggerienne<sup>105</sup>), mais comme « un reste » de la constitution de l'objet.

---

104 Et cela simplement en raison du rôle primordial que Kant reconnaît à la conscience de soi.

105 Le cadre de ce travail ne nous permet pas d'aborder l'analyse heideggerienne. Nous nous contentons simplement de noter le contraste entre une lecture qui voit dans la détermination du sens interne par l'entendement une ouverture interne *au* sujet, et une lecture qui en revanche situe cette détermination sous la condition de l'affection sensible. Sur l'idéalisme de la lecture heideggerienne, nous renvoyons aux analyses de C. Piché qui renvoie Heidegger et Cohen dos à dos en révélant leur idéalisme respectif, « Heidegger et Cohen, lecteurs de Kant. » *Archives de Philosophie*, 61. 1998, pp. 601-628, et à celles de J. Benoist, *Les limites de la synthèse. le sujet sensible*. Paris : PUF, 1996.

a) *L'unité analytique et l'unité synthétique de l'aperception.*

Nous avons expliqué plus haut (au chapitre 3) l'unité originellement synthétique de l'aperception par la nécessité des catégories de fournir des règles déterminantes à l'opération synthétique de l'imagination. L'unité analytique de l'aperception où le sujet peut se référer à soi comme « moi », suppose, écrit Kant au §16 de la seconde édition, une telle synthèse. Nous entendons à présent éclaircir davantage le lien entre l'unité analytique de l'aperception et son unité originellement synthétique, afin d'élucider par la suite la structure de l'altérité impliquée dans l'auto-affection de l'esprit.

L'unité analytique de la conscience désigne l'identité de la conscience avec elle-même, ce que nous tenterons de mieux définir à présent. Nous avons évoqué plus haut la complicité entre les concepts empiriques et l'unité originelle de la conscience, pour autant que la synthèse transcendantale du divers sensible rendait possible la synthèse empirique des représentations sous l'unité du concept. Or l'identité du concept a également sa raison dans l'identité de la conscience : c'est « l'unité analytique de la conscience, qui transforme [la synthèse des représentations] en *concept communis* » (B134). « L'unité analytique de la conscience vient s'attacher à tous les concepts communs en tant que tels », c'est-à-dire en tant que concepts identiques à soi, par exemple « la pensée du rouge en général », indépendamment des variations qu'elle peut subir (B133). Une fois saisi tel quel, et bien que supposant la synthèse préalable de différentes représentations ayant cette même qualité, le *concept* « rouge » reste identique dans toutes ses instances<sup>106</sup>.

Et c'est précisément par analogie avec la formation des concepts que Kant articule le lien, et la distinction, entre l'unité analytique de la conscience et son unité synthétique supposée : de même

---

106 Kant reprend ce processus à deux étapes de la formation des concepts dans la *Logique* : « l'origine des concepts quant à leur simple forme repose sur la réflexion et sur l'abstraction de la différence des choses qui sont désignées par une certaine représentation ». *L.*, §5 *AK IX*, 94. Tel que le note A. Grandjean, la « réflexion » désigne ici l'acte de comparaison décrit également dans la Critique en B133-134 : « une représentation qui doit être pensée comme commune à des choses différentes est considérée comme appartenant à des choses qui, hors de cette représentation, ont encore en elles quelque chose de différent ». cf. Grandjean, *Critique et réflexion*, opsit. pp.80-81.

que les différentes représentations contenant une même caractéristique, telle la couleur rouge, doivent en premier lieu être synthétisées afin de recevoir ensuite l'identité du concept, aussi l'identité de la conscience où le sujet peut dire « je pense » ou « je = je » dépend-t-elle d'une synthèse préalable du divers sensible.

Si donc l'unité analytique de la conscience doit être comprise par analogie avec celle du concept, c'est qu'elle désigne le pouvoir de l'entendement à *abstraire*, au sein d'une synthèse, une relation d'identité. Le « je pense » est exactement l'expression de ce pouvoir, bien qu'il soit produit, et qu'il suppose le pouvoir synthétique de l'entendement. Nous dirons donc avec Béatrice Longuenesse que « davantage qu'à l'unité synthétique, le Je pense doit être assimilé à ce que Kant appelle unité analytique de la conscience ». <sup>107</sup> Le Je pense est une proposition empirique relevant du pouvoir analytique de l'entendement. Son *effectivité* dépend d'un acte d'abstraction où le sujet, faisant abstraction du contenu de sa pensée, y fait surgir la forme analytique. Sa *possibilité* en revanche réside dans la synthèse transcendantale, à savoir dans la détermination du sens interne par l'entendement.

Quel est le sens de cette double qualification de l'aperception comme analytique et synthétique ? <sup>108</sup> A un premier niveau, la dualité s'explique aisément ; elle est articulée clairement par Kant : il s'agit d'exposer (de dénoncer) la formalité des concepts de l'entendement humain, pour autant que celui-ci, contrairement à un entendement divin, n'est pas intuitif : « Un entendement dans lequel, par la conscience de soi, tout le divers serait en même temps donné intuitionnerait ; le nôtre ne peut que penser et il lui faut chercher l'intuition dans les sens ». (B135). Faire dépendre la possibilité de la réflexivité (le « je pense »), de la synthèse préalable d'un divers sensible, où « l'unité *analytique* de l'aperception n'est possible que sous la supposition de quelque unité *synthétique* » (B133), revient

---

107 *Kant et le pouvoir de juger, Opsit.* p. 67.

108 H. Cohen au demeurant n'omet pas de rappeler cette « double signification » de l'aperception comme à la fois la forme des catégories (par où elle s'identifie aux catégories), et la conscience de soi (d'où elle s'en distingue). Plus précisément c'est parce que l'aperception doit être comprise comme l'unité formelle de la conscience, ou la forme des catégories, qu'il désigne en même temps, mais sous un autre rapport, la conscience de soi. *La Théorie kantienne de l'expérience. Opsit.* p.409.

donc à admettre la dépendance des concepts purs, quant à leur contenu, sur l'intuition sensible.

Mais cela implique en même temps une certaine détermination du rapport à soi, et donc de la subjectivité, que Kant qualifie volontiers dans la seconde édition de paradoxal. Il serait erroné à notre sens de n'y voir qu'un trait de la conscience de soi empirique. Le rapport à soi paradoxal, car passif, ne réduit pas le moi à un simple phénomène – Kant le dit clairement, « ma propre existence n'est pas une simple apparition phénoménale » (B157) – mais il indique un rapport au propre qui passe pourtant par une médiation et implique nécessairement une affection. Nous tenterons de montrer dans les pages qui suivent, et par la suite de J. Benoist, que « c'est depuis la doctrine de l'auto-affection que la notion kantienne de « sens interne » prend tout son sens »<sup>109</sup>, une auto-affection qui signifie nécessairement une structure d'altérité.

*b) le trait paradoxal du rapport à soi.*

Il est remarquable que la doctrine du sens interne, dans la mesure où celui-ci se distingue de l'aperception, fût interprétée de manières tout à fait contraires par les uns et les autres, afin d'appuyer leurs lectures respectives de la Critique. Ainsi contrairement à Cohen qui y voit un argument pour la phénoménalité du rapport à soi et donc l'interdiction de connaissances métaphysiques illégitimes, Pippin y trouve une indication pointant vers le caractère spontané de l'aperception : « What is relevant is that: we must not confuse being reflectively aware of the objects of inner sense with the apperception that, for Kant, is implicit in all acts of awareness... »<sup>110</sup>. Or s'il est vrai que la distinction entre le sens interne et l'aperception aboutit d'une part à interdire la position d'un sujet-substance à partir du Je de la pensée, et d'autre part à distinguer l'aperception de l'introspection où l'on est conscient des objets du sens interne, Kant met l'emphasis plutôt sur le trait paradoxal de la conscience

---

109 « Que signifie pour le sujet d'être transcendantal ? » *Opisit.* p. 54.

110 Pippin, p. 465.

de soi qui résulte de l'influence de l'entendement sur le sens interne.

Après avoir placé la possibilité de l'application des catégories au divers sensible dans la détermination du sens interne par l'entendement, le §24 de la seconde édition introduit ce qui semble être une digression concernant le trait paradoxal de la conscience de soi. « C'est ici », écrit Kant « le lieu de faire comprendre le paradoxe » propre au sens interne,

« à savoir que le sens interne ne nous présente nous-mêmes que tels que nous nous apparaissions de façon phénoménale, et non pas tels que nous sommes en nous-mêmes, cela parce que nous nous intuitionnons seulement comme nous sommes intérieurement affectés, ce qui semble être contradictoire dans la mesure où nous devrions nous comporter de manière passive vis-à-vis de nous-mêmes ». B152-153

Quel est l'enjeu de cet ajout de la seconde édition, de cette digression, avant de continuer au §26 l'argument visant à légitimer la prétention des catégories à s'appliquer au divers sensible ? Une indication de Kant situe l'enjeu dans le cadre d'une critique de la psychologie rationnelle et lie ainsi ce texte de la Dédution au chapitre sur les paralogismes de la raison. Le trait paradoxal de la conscience de soi, écrit-il, explique le fait que « l'habitude s'est prise, dans les systèmes de psychologie, [...] d'identifier le sens interne et le pouvoir de l'aperception (que nous distinguons scrupuleusement) » (B153). Il nous est donc indispensable de consacrer quelques paragraphes à la critique des paralogismes, non pas en vue d'y réduire l'enjeu du trait paradoxal du rapport à soi, mais pour expliciter le sens de cette critique (déjà présente dans la *Dissertation* de 1770<sup>111</sup>) dont *part* Kant, et à partir de laquelle une conception de la subjectivité comme altérité devient possible.

\*\*

L'erreur de la psychologie rationnelle <sup>112</sup>telle que Kant le pronostique, est de prendre « l'explicitation logique de la pensée en général [...] pour une détermination métaphysique de l'objet »

---

111 Dans la *Dissertation* Kant présente en effet une méthode visant à dénoncer l'usage illégitime des concepts de la raison. *Dissertation de 1770*. Trad. Arnaud Pelletier. Vrin, 2007.

112 La mauvaise, celle qui est critiquée par Kant, celle qui procède par une détermination synthétique du Je pense, tandis qu'il faudrait se contenter d'une exposition analytique de ce qui est contenu dans le Je pense.

(B409). C'est dire que si un examen de la pensée pure (abstraction faite de tout contenu empirique) peut révéler certaines structures *de* la pensée, rien ne légitime la transposition de ces structures sur la détermination de ce qu'est une chose en soi, c'est-à-dire abstraction faite, précisément, de ces mêmes structures. Ainsi, du constat que le Je du jugement est en effet à chaque fois déterminant, simple, singulier et identique à soi, il n'en résulte nullement que ce sujet grammatical doit prendre la forme d'une substance, comprise comme ce qui existe par soi-même. Le je du jugement est une condition transcendantale dans la mesure où il est la « condition logique de toute pensée »<sup>113</sup> tel que le rappelle Antoine Grandjean. D'où le trait radicalement impersonnel que lui donne Kant dans les paralogismes :

« ...A travers ce Je, cet Il, ou ce Ça (la chose) qui pense, rien de plus ne se trouve alors représenté qu'un sujet transcendantal des pensées = x, lequel n'est connu que par les pensées, qui sont ses prédicats, et donc, pris abstraction faite de celles-ci, nous ne pouvons jamais avoir le moindre concept »

La forme logique de toute représentation, dans la mesure où elle requiert un sujet auquel les prédicats peuvent renvoyer, suppose donc un « sujet transcendantal des pensées ». Ce dernier « n'est connu que par les pensées », écrit Kant, c'est-à-dire qu'en partant des représentations, conçues comme des prédicats, nous devons supposer un sujet logique comme leur corrélat. Et Kant ajoute alors que la représentation *Je pense* :

« n'est pas tant une représentation distinguant un objet particulier qu'une forme de la représentation en général, en tant qu'elle doit être nommée connaissance; car c'est de la représentation et d'elle seulement que je puis dire qu'à travers elle je pense quelque chose. »  
(A346/B404)

Le *Je pense* est la « forme de la représentation » et l'erreur serait de prendre cette forme pour l'indication de *l'existence* de quelque chose, c'est-à-dire de considérer le Je pense comme tout objet empirique, auquel on attribuerait par la suite des déterminations (telles la simplicité, l'identité à soi, etc.) qui n'ont de source (et signification) que logique. L'erreur dans ce type de paralogisme

---

113 Critique et réflexion, *Opsit*. p. 107.

consisterait à ne pas se poser sur le même niveau dans la majeure d'une part, et dans la mineure et la conclusion d'autre part. Car on part d'un niveau transcendantal, dit Kant, où l'on n'a en vue que le concept d'une chose, pour se placer ensuite sur un plan empirique où l'on en affirme l'existence.

« Identifier le sens interne et le pouvoir de l'aperception », tel qu'en ont pris l'habitude « les systèmes de psychologie »<sup>114</sup> (B153) reviendrait alors à faire abstraction des formes de l'intuition nécessairement impliquées dans toute représentation empirique. Et cette erreur, puisque motivée par l'intérêt absolutisant de la raison qui veut tout connaître, Kant la considère comme une erreur « inévitable », un paralogisme « de la raison pure » (A341/B399). Tel que l'exprime A. Grandjean,

« L'aperception transcendantale, condition logique de toute pensée, tente le désir d'inconditionné constitutif de la raison. La quête d'un sujet inconditionné compris au sens d'un objet se greffe ainsi sur la thématique transcendantale et radicalement inobjective de l'aperception. »<sup>115</sup>

Le chapitre sur les paralogismes entreprend donc la critique systématique du passage illicite allant des structures formelles de la pensée aux contenus métaphysiques concernant la substantialité du sujet. Or si le trait paradoxal de la conscience de soi a pu inciter différents courants philosophiques à confondre ainsi le sens interne et l'aperception, la Dédution de la seconde édition en fait ressortir un élément constitutif de la connaissance, à savoir l'affection du sens interne par l'entendement, ou en d'autres termes, l'auto-affection de l'esprit. La critique des paralogismes rend cependant possible cette autre conception de la subjectivité comme émergeant à partir du rapport à l'objet, et cela dans la

---

114 Nous suivons Grandjean ici pour voir la source d'une méthode visant des connaissances métaphysiques au moyen de l'introspection, plus qu'à Descartes, dans le « inner sense » de Locke, qu'E. Balibar a nommé « l'inventeur de la subjectivité ». Car « Locke assume la fondamentale présence à soi qui caractérise toute pensée chez Descartes, tout en conférant à cette présence une compréhension bien plus grande : Alors que chez Descartes elle est foncièrement tautologique et donc, d'une certaine manière, aussi vide que certaine, elle délivre chez Locke un authentique contenu qui fait de la réflexion l'organe d'une véritable connaissance de soi. » *Critique et réflexion, opsit.* p.99. Il est vrai cependant que la question d'une âme comme substance poussait déjà Kant depuis les textes pré-critiques à prendre position par rapport à la thèse ou plus précisément à la méthode d'analyse wolffienne. Il faut dire que Kant lui-même, et encore dans la *Dissertation*, procédait par cette méthode, dans la mesure où il entendait, par exemple, obtenir l'existence du principe intelligible au fondement du temps et de l'espace, par la seule analyse du concept de « tout ». *Dissertation de 1770*. Trad. Arnaud Pelletier. Vrin, 2007. La preuve « par analyse » se trouve aux § 18 à 22.

115 *Critique et réflexion, Opsit.* p. 107.



mesure où le *je* du *je pense* ne peut plus renvoyer à une immédiateté et à une intimité à soi constitutives du sujet.

\*\*

Kant résume la problématique du rapport paradoxal à soi dans les termes suivants : « comment puis-je donc dire que *moi*, comme intelligence et sujet *pensant*, je me connais moi-même comme objet *pensé*, en tant que je suis de surcroît donné à moi-même dans l'intuition, simplement, comme les autres phénomènes, non pas tel que je suis devant l'entendement, mais tel que je m'apparais » (B156). Quel est le paradoxe au fond ? S'il s'agissait de poser deux rapports à soi distincts, d'une part une connaissance phénoménale de ses états internes (ce qui fait l'objet de *l'Anthropologie*), et d'autre part une saisie de soi comme sujet pensant, il n'y aurait pas paradoxe, simplement deux différents types de rapport à soi<sup>116</sup>. Le paradoxe surgit en revanche du fait que je dois me saisir « comme intelligence et sujet pensant » étant donné que « je suis de surcroît donné à moi-même dans l'intuition ». Une chose est certaine, je me saisis comme une intelligence, la difficulté est d'en expliquer la possibilité à l'aune de la thèse de la phénoménalité, et de la critique des parallogismes qui s'en suit.

Une manière de répondre, qui est aussi celle de Pippin, est de poser la nécessité d'une conscience implicite de l'activité de pensée qui accompagnerait toutes les représentations. Tel que l'exprime Pippin, même dans la passivité, le sujet doit se déterminer comme tel (comme passif)<sup>117</sup>. Mais l'ambiguïté de cette réponse, qui est à vrai dire l'ambiguïté qui mine tout l'article de Pippin nous force à y expliciter deux lignes interprétatives distinctes. De deux choses l'une : soit l'on admet la

---

116 Certains textes vont dans le sens d'un sujet clivé... mais l'Anthropologie précise justement qu'il ne s'agit qu'un seul sujet...

117 Ainsi écrit-il : « I can not only be aware of, say, drums and then a noise produced with them ; I can also be aware, from another point of view, of the empirical events which occur in my mind in such awareness – the *sight* of the drums and the *hearing* of noise [...] But I can also *think together* these events ('spontaneously') in thinking that the drums produced the noise (or that the sound followed the sight in my experience). This cannot just be a passive awareness of a state or doing of my mind, conceptualized in judgement, since it is a thought made possible by my active understanding in the first place.» article opsit. p. 465.

possibilité d'une intuition intellectuelle, c'est-à-dire la conscience explicite de soi comme la conscience d'une activité de synthèse, soit l'on refuse une telle possibilité et l'on admet uniquement la nécessité de poser (et donc de supposer) l'activité spontanée du sujet comme condition de l'intelligibilité de l'intelligence. Or Pippin semble vouloir maintenir ensemble les deux positions. Et sa lecture aboutit en réalité à inverser le sens du trait paradoxal du rapport à soi, car tandis que Kant exprime la passivité du rapport à l'activité propre du sujet, Pippin découvre dans la passivité même, (non pas la marque de l'activité, mais) l'activité elle-même.

Notons que ce paradoxe ne concerne pas une problématique secondaire par rapport à la question de l'objectivité dans la Critique ; elle n'est pas en réalité distincte de la possibilité des représentations objectives. D'où l'insertion de ce thème dans le §24, où il s'agit d'expliquer « la réalité objective » des catégories par l'influence de l'entendement sur le sens interne. Car dans la mesure où la possibilité de l'apparition de l'objet dépend de son apparition (possible) à moi comme *ma* représentation (c'est le sens du §16 : à défaut de pouvoir reconnaître une représentation comme mienne, elle ne serait « rien pour moi »), la question de la *mienneté* des représentations concerne au premier chef la possibilité même de toute représentation objective. Or la possibilité de reconnaître parmi ses représentations, une qui s'en distingue par le caractère de « propre » requiert précisément que quelque chose se donne autrement que comme simple phénomène. La pensée de mon activité me définissant comme sujet doit d'une certaine manière être donnée dans et avec mes représentations.

Le paradoxe du rapport à soi s'exprime donc également de la manière suivante : si je ne reçois mon activité que par le prisme des formes de l'intuition, si donc mon moi m'est donné à la façon d'un phénomène, en quoi se distingue-t-il des autres phénomènes ? Et conséquemment, comment peut-il fonctionner comme le garant de l'unité de l'expérience, c'est-à-dire comme ce à quoi toutes les représentations doivent pouvoir être attribuées ? Le sujet ne peut en effet correspondre simplement aux diverses représentations qui pour ainsi dire passent sous l'œil, car elles ne seraient pas proprement « miennes » si elles n'entretenaient pas une relation toute particulière à « moi ». Et c'est exactement

l'enjeu de la doctrine de l'aperception qui pose la question en termes de l'unification des représentations au sein d'une même conscience. Nous avons expliqué dans notre chapitre deux les conditions synthétiques pour l'unification de la conscience. Mais il faut de surcroît rendre raison du lien que trace Kant entre l'unité des représentations dans une conscience, et le saisi de ces représentations comme proprement miennes. Autrement dit, si le contenu des représentations provient de l'extérieur, et que sa forme (ou son unité) dépend des synthèses catégoriales, comment les deux composants s'articulent-ils pour constituer la « mienneté » des représentations ? La question consiste alors, tel que l'exprime Benoist, à « savoir ce qui est donné *en propre* dans le sens interne »<sup>118</sup>, outre et au-delà (ou en deçà) des représentations diverses et variées.

Le paradoxe du sens interne répond exactement à cette question. Car ce qui est « donné » dans le rapport à soi, n'est ni la passivité d'une sensation pure, ni une activité en tant que telle – l'une et l'autre n'étant que des abstractions – mais plutôt l'effet de l'activité de l'entendement, senti nécessairement sous le mode phénoménal. L'activité qui de surcroît, dépend d'une première affection sensible. Selon la formule évocatrice de Benoist, « ce n'est pas le "je pense" qui est lui-même donné, mais le fait que les représentations au lieu d'être simplement données, soient pensées, ou plus précisément *données comme pensées* » c'est-à-dire comme objets.<sup>119</sup> Le paradoxe du rapport à soi où l'on vit son activité sous le mode passif consiste exactement dans la réception, non pas des sensations, mais des pensées. Des pensées impliquant des opérations synthétiques de l'esprit, d'où alors la nécessité de *supposer* une spontanéité de l'esprit par laquelle seules les sensations disparates peuvent prendre une forme synthétisée.

---

118 « Qu'est-ce que le sujet transcendantal ? » *Opus*, p.54.

119 *Ibid.* p. 55, nous soulignons.

c) *L'auto-affection comme altérité*

Nous écrivions au début du présent chapitre que la double qualification de l'aperception comme analytique et synthétique signifie une structure de subjectivité devant être qualifiée d'altérité. Nous pouvons à présent mieux articuler ce point. Au §16 Kant fait dépendre l'unité analytique de l'aperception où le sujet se dit identique à soi, de l'unité synthétique originaire où le divers sensible est d'abord unifié. Or cette synthèse originaire qui consiste en la détermination a priori du sens interne par l'entendement ne s'effectue pas indépendamment du concept empirique sous lequel le divers d'une intuition est unifié<sup>120</sup>. Conjuguant ces deux points, il s'ensuit que la capacité du sujet à se rapporter à soi-même dépend du rapport à un objet de représentation (un objet n'étant rien d'autre que « ce dans le concept de quoi le divers d'une intuition donnée se trouve réuni ». H. Allison exprime ce point de la manière suivante.

the doctrine [of apperception] affirms a reciprocity between the unity of apperception and the synthetic unity of representations [...] this synthetic unity can be attained only by the unification of representations under the concept of an object. [...] since to unify representations in this way just is to relate them to an object, it follows that relation to an object is likewise a necessary condition of the unity of apperception ». <sup>121</sup>

C'est surtout la dernière phrase que nous voudrions relever ici : « that the relation to an object is likewise a necessary condition of the unity of apperception ». L'unité de l'aperception, bien qu'une condition formelle de l'unité de l'objet, dépend elle-même de la relation à un objet, à savoir la synthèse catégoriale du divers sensible sous l'unité du concept empirique. Si, pour le dire autrement, toute représentation dépend pour son apparition, de pouvoir être nécessairement accompagnée du *Je pense*, réciproquement, la réflexivité du sujet où il dit *Je pense* dépend de la synthèse du divers constituant l'objet. Tel que l'exprime Grandjean « l'auto-constitution du sujet [dans l'auto-affection] n'y est jamais

---

120 Tel que nous avons tenté de le montrer dans notre chapitre trois.

121 *Kant's Transcendental Idealism, opsit.* p. 174.

que l'envers de la constitution de cet autre qu'est la possibilité de l'expérience », à savoir la *forme* de l'objet par l'opération synthétique des catégories<sup>122</sup>.

L'objectivité de l'objet, nous l'avons vu dans notre chapitre quatre, signifie avant tout sa distance et sa distinction par rapport aux sensations subjectives. Si d'après la critique des paralogismes le sujet perd son statut de substance pour devenir une position (grammaticale), « cette chose qui pense », la déduction quant à elle resitue cette forme dans la relation nécessaire à l'intuition sensible à laquelle elle doit s'appliquer. Dès lors la subjectivité doit s'entendre comme *relation*, non pas au sens où l'entendement détermine le sens interne, mais où, cette détermination requérant l'affection sensible, le sujet se trouve dans le rapport à l'objet comme ce qui se distingue de lui. Tel que l'exprime Benoist, « ce qui constitue le sujet, comme objet singulier, en tant qu'il y va du rapport à l'objet en général, c'est la relation à ce qui n'est pas lui. »<sup>123</sup> Et Grandjean quant à lui, « la subjectivité n'est jamais reconquise qu'à partir de ce qu'elle rend possible et qui n'est pas elle, à savoir l'objet. »<sup>124</sup>

Ainsi chez Kant la notion de réflexivité, comprise selon le registre optique d'où elle provient, requiert un élément réfléchissant au moyen duquel le sujet peut s'apercevoir. Et cet élément c'est l'objet. Déjà la lecture de Strawson laissait entrevoir une conception de la subjectivité axée sur le jugement objectif. Mais la critique de Pippin relevait dans cette lecture le défaut d'expliquer le rapport à l'objet. Or en articulant l'élément formel de la thèse gnoséologique avec la nécessité que le sujet reçoive sa propre activité de façon phénoménale l'on évite l'écueil d'une interprétation uniquement formelle. Les lectures de Benoist et de Grandjean que nous suivons ici, coïncident alors avec celle de Strawson, dans la mesure où la subjectivité est acquise à partir de l'objectivité. Nous nous permettons pour résumer cette idée, de citer encore une fois Benoist :

Je ne suis rien d'absolu, mais l'événement qui m'arrive toujours à moi-même en

---

122 Grandjean fait référence ici à Opus où tel qu'il l'explique, le vocabulaire de l'idéalisme allemand est employé afin de réaffirmer les thèses de la Critique. *Critique et réflexion*, p.117.

123 J. Benoist. « Que signifie le sujet transcendantal ? » *Opus*. pp. 60-61. Benoist renvoi à la remarque de la seconde préface qui fait écho à la réfutation de l'idéalisme BXL.

124 *Critique et réflexion. Opus*. p. 118.

tant que je suis ce pour quoi il arrive des événements, c'est-à-dire toujours aussi ce à quoi ils arrivent. Le sujet est transi d'extériorité, mais, loin de s'y résorber il s'y expose, et c'est depuis l' « objectif » que peut être pensé un « subjectif »<sup>125</sup>

---

125 « Qu'est-ce que le sujet transcendantal ? » *Opit.* pp. 60-61.

## Conclusion

Nous avons tenté, tout au long de ce travail, de développer l'esquisse d'une théorie de la subjectivité à partir de la théorie gnoséologique de la Critique. Rendre compte de la validité a priori des concepts purs de l'entendement engage Kant à développer une théorie de l'unité de la conscience. Et cela dans la mesure où le présupposé atomiste des représentations fait dépendre l'unité de l'objet des structures synthétiques de l'esprit. Or si l'unité formelle de la conscience doit servir de garant à celle de l'objet, elle s'avère en dernière instance dépendante, pour son effectuation, de l'intuition sensible. L'unité analytique de la conscience, ou l'identité du sujet dépend de l'opération synthétique des concepts purs sur un divers sensible.

Une fois admis que l'aperception pure ne peut correspondre à un type spécifique de conscience de soi effective, tel que nous avons tenté de le montrer au chapitre deux, la question se posait néanmoins quant à savoir si la synthèse transcendantale, c'est-à-dire la détermination a priori du sens interne par l'entendement ou encore, la temporalisation (schématisation) des concepts purs, peut constituer une structure de réflexivité originaire. Or pour autant que Kant fait dépendre toute opération de l'esprit d'une affection sensible<sup>126</sup>, force est de reconnaître que même la synthèse *apriori* constituant le temps et l'espace dépend d'une telle affection. C'est ce point que nous avons mis en avant dans notre chapitre trois avec la réciprocity de l'unification de la conscience et la constitution de l'objet. Ce qui revient à dire que l'auto-affection implique l'affection sensible dans la mesure où toute opération de l'esprit doit être « éveillé et mise en exercice » par celle-ci<sup>127</sup>. Si structure originaire de réflexivité il y a, elle devrait donc également prendre la forme de l'altérité dans la mesure où l'*action* a priori de l'entendement sur la forme de l'intuition nécessite d'être occasionné par une

---

126 Rappelons cette indication de l'Esthétique transcendantale : « Que toute notre connaissance commence avec l'expérience, il n'y a là absolument aucun doute ; car par quoi le pouvoir de connaître devrait-il être *éveillé et mis en exercice*, si cela ne se produisait pas par l'intermédiaire d'objets qui affectent nos sens... » (B1, nous soulignons)

127 Idem.

affection externe.

Nous suivons Pippin lorsqu'il juge la condition formelle de l'expérience dans le jugement comme insuffisant pour expliquer le rapport à l'objet. Nous le suivons également lorsqu'il écrit que l'interdit kantien de poser l'intuition intellectuelle n'empêche pas la possibilité « for an a priori determination of what a subject of experience really must or could not be »<sup>128</sup>. Cependant il n'est pas sûr que la spontanéité accordée à un *sujet* qu'on ne peut dire ni nouménal (selon l'admission de Pippin) ni empirique, soit à même de rendre compte de la possibilité du rapport à l'objet.

Nous renvoyons pour conclure à la lettre du 5 avril 1798 destinée à Tieftrunk où Kant récuse l'idée de « la simple conscience de soi, à savoir seulement quant à la forme de la pensée, sans matière, par suite sans que la réflexion à son propos soit en présence de quelque chose sur quoi elle puisse être appliquée... ».<sup>129</sup> C'est Fichte que Kant vise ici ; or qu'il ait bien saisi la lecture de Fichte, et à quel degré, importe moins pour nous, que l'explicitation de sa propre pensée à l'occasion de cette critique. Kant fait dépendre la possibilité de la réflexion d'une « matière » « sur quoi elle puisse être appliquée ». Tel que l'exprime Grandjean, ce que Kant récuse c'est « l'absence de cette distance constitutive de son concept propre de réflexion, distance qui renvoie à une altérité et à une matière dont le Je ne peut jamais être seul en charge »<sup>130</sup>.

---

128 Pippin, *Opit.* p. 471

129 Cité in Grandjean, *Critique et réflexion Opit.*, p. 105.

130 Idem.



## Bibliographie

### I. Œuvres de Kant.

- Kritik der Reinen Vernunft*. Nach der ersten und zweiten Original-Ausgabe neu herausgegeben von Raymund Schmidt. Hamburg: F. Meiner, 1976.
- Critique de la raison pure*. Trad. Alain Renaut. Paris : Flammarion, 2001.
- Dissertation de 1770*. trad. Arnaud Pelletier. Paris : Vrin, 2007.
- Logique*. Trad. Louis Guillermit. Paris : Vrin, 1997.
- Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Einleitung, Beilagen, Personen und Sachregister herausgegeben von Karl Vorländer. Leipzig : Verlag von Felix Meiner, 1920.
- Prolegomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*. Trad. Louis Guillermit. Paris : Vrin, 1993.
- Anthropologie du point de vue pragmatique*. Trad. Alain Renaut. Paris : Flammarion, 1993.

### II. Littérature Secondaire

- Allison, Henry. *Kant's Transcendental Idealism*. New Haven & London, Yale University Press, 2004.
- \_\_\_\_\_. « On Naturalizing Kant's Transcendental Psychology ». *Idealism and Freedom*. Cambridge University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. « Reflections on the B Deduction ». *Idealism and Freedom*. Cambridge University Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. « What happened to the Categories ? » *Essays on Kant*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Ameriks, Karl. « Kant, Fichte, and Apperception », Ch.5 in *Kant and the Fate of Autonomy; Problems in the Appropriation of the Critical Philosophy*. Cambridge: Cambridge U. Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. « Kant and Guyer on Apperception », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2009, 65(2), pp. 174-186.
- \_\_\_\_\_. « Recent Work on Kant's Theoretical Philosophy », *American Philosophical Quarterly*, 1982, 19, pp. 1- 24.
- \_\_\_\_\_. *Kant's theory of Mind. An Analysis of the Paralogisms of Pure Reason*. Oxford: Clarendon Ed. 1989.

- Balibar, Etienne; Locke, John. *Identité et différence: l'invention de la conscience; An essay concerning human understanding. II, xxvii, Of identity and diversity*. Paris: Seuil, 1998.
- Benoist, Jocelyn. *Les limites de la synthèse. le sujet sensible*. Paris : PUF, 1996.
- \_\_\_\_\_. « Qu'est-ce que le sujet transcendantal ? », *Autour de Husserl*. Paris : Vrin, 1995.
- Beyssade, J.-M. « La critique kantienne du « cogito » de Descartes (sur le paragraphe 25 de la Déduction transcendantale) ». *Kant et la pensée moderne ; alternatives critiques*. C. Ramond. Ed. Bordeaux : Presses universitaires de Bordeaux, pp. 47-61.
- Blattner, William, *Heidegger's temporal idealism*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999.
- Chenet, François-Xavier. *L'assise de l'ontologie critique : l'esthétique transcendantale*. Lille : Presses universitaires de Lille, 1994.
- Cohen Hermann. *Kants Theorie der Erfahrung*. Hildesheim ; New York : Olms, 1987.
- Cohen, Hermann. *La théorie Kantienne de l'expérience*. Trad. Eric Dufour et Julien Servois. Paris : Editions du Cerf, 2001.
- Cohen-Halimi, Michèle, « L'usage des pronoms personnels dans la réfutation kantienne du cogito » *Logos ; Anales Del Seminario de Metafisica*. 2009, n° 41, pp. 7-30.
- \_\_\_\_\_. « Siegfried Kracauer et la « métaphysique du roman policier », *Cahiers philosophiques* 4 (n° 143), 2015, pp. 51-66.
- Declève, Henri. *Heidegger et Kant*. La Haye: M. Nijhoff, 1970.
- Dahlstrom, Daniel O. « Heidegger's Kant-Courses at Marbourg » in *Reading Heidegger from the start. Essays in his Earlier Thought*. T. Kisiel & J. van Buren (eds), Albany, SUNY Press, 1994, 293-308.
- Deleuze, Gilles. « Sur quatre formules poétiques qui pourraient résumer la philosophie kantienne » *Critique et clinique*. Paris : Minuit, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Différence et répétition* Paris, PUF, 1968.
- \_\_\_\_\_. *La philosophie critique de Kant*. Paris : PUF, 2011.
- De Vleeschauwer, H. J. *La déduction transcendantale dans l'oeuvre de Kant*. New York : Garland Publications, 1976.
- Grandjean, Antoine. *Critique et réflexion. Essai sur le discours kantien*. Paris : Vrin, 2009.
- Grondin, Jean. *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*. Paris : Vrin, 1989.
- Guyer, Paul. « Kant on Apperception and "A Priori" Synthesis ». *American Philosophical Quarterly*, 1 July 1980. Vol. 17 (3), pp. 205-212.
- Heidegger, Martin. *Kant et le problème de la métaphysique*. Trad. Alphonse de Waelhens et Walter Biemel. Paris : Gallimard, 1981.
- \_\_\_\_\_. *L'interprétation phénoménologique de la Critique de la raison pure*. Trad. Emmanuel Martineau. Paris : Gallimard, 1982.
- Henrich, Dieter. « Reality and objectivity » *The unity of reason: essays on Kant's philosophy*. Trans.

- Jeffrey Edwards et al. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- \_\_\_\_\_. «The identity of the subject in the transcendental Deduction », *Reading Kant: New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*. Eds. Eva Schaper and Wilhelm Vossenkuhl. New York: Blackwell, 1989, pp.250-80.
- Keller, Pierre. *Kant and the Demands of Consciousness*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1998.
- Kitcher, Patricia. « Kant on self-identity », *The Philosophical Review*, 1 January 1982, Vol. 91 (1), pp. 41-72.
- \_\_\_\_\_. *Kant's Transcendental Psychology*. New York : Oxford University Press, 1990.
- Lachièze-Rey, Pierre. *L'idéalisme kantien*. Paris : Vrin, 1931.
- Lebrun, Gérard. « L'aporétique de la chose en soi » *Les Etudes philosophiques*, 1 Avril 1982, (2), pp.199-215.
- Leclercq, Bruno, *Intuition et déduction dans les mathématiques. Retour au débat sur la crise des fondements*. EME Editions, 2015.
- Longuenesse, Béatrice . *Kant et le pouvoir de juger : sensibilité et discursivité dans l'Analytique transcendantale de la Critique de la raison pure*. Paris : PUF, 1993.
- McLear, Colin. « The Kantian (Non)-Conceptualism Debate ». *Philosophy Compass*, Vol. 9 (11) Juillet 2014. pp. 760-790.
- Nabert, Jean. « L'expérience interne chez Kant ». *Revue de métaphysique et de morale*, 1 Avril 1924, Fol. 31(2), pp. 205-268.
- \_\_\_\_\_. « La philosophie réflexive ». *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais*. Paris : PUF, 1994. 397-412.
- Piché, Claude. « Heidegger et Cohen, lecteurs de Kant. » *Archives de Philosophie*, 61. 1998, pp. 601-628.
- Pippin, Robert, B. Kant on the Spontaneity of Mind ». *Canadian journal of Philosophy*. Vo. 17, n°2, June 1987, pp. 449-476.
- Puech, Michel. *Kant et la causalité : étude sur la formation du système critique*. Paris : Vrin, 1990.
- Rivelaygues, Jacques. *Leçons de métaphysique allemande, tome 2, Kant, Heidegger, Habermas*. Paris, Grasset, 1992, 183.
- Sellars, Wilfrid « ...this I or He or It (The thing) which thinks... » *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. Vol. 44 (1970-1971), pp. 5-31.
- Strawson, P.F. *The Bounds of Sense: an essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London: Methuen, 1975.
- Wilson, Margaret D. « Leibniz and materialism », *Canadian Journal of Philosophy*. Vol 3. no. 4 June, 1974, pp. 495-513.

