

L'ORIGINE, L'ÉTENDUE ET LES LIMITES DE LA CONNAISSANCE *A PRIORI* SELON KANT

Claude Piché, Université de Montréal

La critique de la faculté de connaître

C'est sans doute à bon droit que l'on dit de la *Critique de la raison pure* qu'elle contient la « théorie de la connaissance » de Kant. En effet, la première *Critique* est d'abord et avant tout un ouvrage de philosophie théorique dans lequel sont inventoriés et examinés les principes premiers de toute connaissance. Toutefois, il convient de faire remarquer que l'expression théorie de la connaissance -- en allemand *Erkenntnistheorie* --, bien que l'on s'en serve souvent pour désigner le contenu de cet ouvrage, n'est pas de Kant lui-même. Elle a fait son apparition au début du XIXe siècle, où elle a acquis un sens spécifique associé aux premières vagues de « retours à Kant », et ce en réaction explicite à l'idéalisme allemand¹. En d'autres mots, c'est le néo-kantisme qui, à l'aide de cette expression, a cherché à réhabiliter la pensée de Kant, par-delà Schelling et Hegel, en mettant en lumière le fait que la philosophie critique a pris toute la mesure des avancées de la science moderne, laquelle trouverait dans la première moitié de la *Critique de la raison pure*, à tout le moins de manière indirecte, sa légitimation philosophique.

Si, cependant, on cherche à retracer de manière plus précise le sens et la portée du projet de Kant tel que décrit dans son ouvrage de 1781, on doit prendre note que ce projet comporte d'emblée dans son titre un aspect négatif, dans la mesure où s'y annonce une « critique » de la faculté de connaître, et plus spécifiquement de la raison pure théorique. L'enjeu porte donc expressément sur la connaissance *a priori* et non sur la connaissance empirique. Il s'agit en fait de la critique « du pouvoir de la raison en général vis-à-vis de toutes les connaissances auxquelles il lui est loisible d'aspirer indépendamment de toute expérience », et par conséquent la *Critique* doit permettre de « trancher quant à la possibilité ou l'impossibilité d'une métaphysique en général² ». On le voit, ce n'est pas l'expérience, définie comme « connaissance empirique » (B 147), qui fait au premier chef l'objet de cette *Critique*, mais bien le « pouvoir de la raison relativement à toute connaissance *a priori* » (A 841/B 869). À coup sûr, les sciences expérimentales contiennent de telles connaissances ; cependant la discipline visée par Kant dans son ouvrage n'est manifestement pas la physique, mais plutôt la métaphysique, en tant que

science spéculative procédant entièrement *a priori*. Il faut statuer sur la légitimité ou l'absence de légitimité d'un tel discours qui déploie un savoir *a priori*, sans s'être interrogé au préalable sur le bien-fondé de ce savoir.

La *Critique de la raison pure* consiste dès lors en un examen des prétentions cognitives de la métaphysique. Elle doit tracer les limites de l'usage légitime de la connaissance pure, limites qui, parce qu'elles sont allègrement transgressées par cette discipline, la condamnent à n'être qu'un discours creux. Le volet négatif de la *Critique* prend donc la forme d'une mise en garde adressée à la métaphysique dogmatique. Or, pour que la critique kantienne soit à même de départager le domaine légitime de la connaissance *a priori* de ses applications fautives, il lui faut se livrer à une série de tâches, plus positives celles-là. La démarche critique doit procéder en trois étapes : la détermination des « sources », de l'« étendue » et des « limites » de la métaphysique en général à titre de connaissance *a priori* (A XII ; A 11/B 25).

Si nous revenons maintenant à notre question initiale touchant la pertinence de l'appellation « théorie de la connaissance » pour caractériser la première *Critique*, force nous est d'admettre que la manière dont Kant définit sa conception de la critique appelle certaines précautions. D'abord, comme nous venons de le voir, la critique ne porte que sur la connaissance *a priori* et elle vise une science en particulier, la métaphysique. De plus, le mot « critique » étant synonyme pour Kant de propédeutique, cet ouvrage se présente en fait comme une discipline préparatoire au système complet de la connaissance pure, qui a pour nom philosophie transcendantale (A13/B 27). Ce caractère préliminaire de la critique ne signifie pourtant pas que ses résultats soient provisoires ou approximatifs. Au contraire, ils sont aux yeux de Kant pleinement assurés. Ils ne font toutefois état que des principes premiers et des concepts originaires, dont l'analyse n'a pas été menée à terme de façon à mettre au jour l'ensemble des concepts dérivés, tel que l'exigerait l'édification complète d'un système. C'est dire que la théorie kantienne de la connaissance n'expose que les linéaments d'une éventuelle théorie de la connaissance, comprise, bien sûr, comme connaissance *a priori*. À proprement parler, nous n'avons donc pas affaire à une théorie de la connaissance intégralement articulée, et encore moins à une théorie de la connaissance empirique, voire de la science expérimentale. Bien sûr, l'ouvrage de Kant intitulé *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature* (1786) témoigne à souhait de l'admiration qu'il a pour la physique newtonienne, et ce n'est pas un hasard s'il a tenté d'y jeter des ponts entre les résultats positifs de sa *Critique* et la science

moderne³. En revanche, il serait abusif de prétendre que la première moitié de la *Critique de la raison pure* vise à esquisser une épistémologie de la physique mathématique. Un rapide examen du concept de critique a révélé que son projet porte sur un enjeu tout autre.

2- La Révolution copernicienne

C'est sans doute la fascination qu'exerce la science moderne sur Kant qui le conduit à introduire dans la préface à la seconde édition de la *Critique de la raison pure* la métaphore de ce qu'il est convenu d'appeler la « Révolution copernicienne ». Encore ici, l'expression n'est pas de lui. Il préfère en effet parler d'une « révolution dans la manière de penser », qui a déjà eu lieu en mathématique et en physique, et qu'il est à ses yeux urgent d'opérer en métaphysique (B XI, XII, XXII). Le recours au paradigme de la science, notamment de la science moderne, est judicieux en ce qu'il permet de faire prendre conscience au lecteur de l'ampleur et de la radicalité de la transformation que la *Critique de la raison pure* entend pour sa part faire subir à la métaphysique traditionnelle. La métaphore met donc à contribution les sciences dites « objectives » (B IX) : la mathématique, issue d'une révolution ayant eu lieu dans l'Antiquité, et la science naturelle des temps modernes, comme par exemple la révolution déclenchée en astronomie par Copernic. Si, dans la littérature sur Kant, la métaphore de la Révolution copernicienne trouve généralement une place de choix, elle ne va pas sans présenter certaines difficultés, qu'il convient de mettre en lumière si l'on entend conserver à cette figure de rhétorique sa force et sa pertinence. Ces difficultés sont en vérité de deux ordres. Elles ont trait, d'une part, à l'utilisation de l'image du renversement qui s'est produit en astronomie, de l'autre, à la distinction qu'il est nécessaire de maintenir, en marge du rapprochement tenté par Kant, entre le niveau théorique de la physique et celui de la métaphysique.

Si on prend la métaphore astronomique au pied de la lettre, on risque de devoir conclure que Kant adopte en philosophie une position réactionnaire en réintroduisant un point de vue qu'il faut bien qualifier de ptoléméen. En vérité, la révolution opérée par Copernic consiste à passer d'une vision géocentrique du monde à une vision héliocentrique, si bien que le point de référence ou encore le pôle fixe du système n'est désormais plus l'observateur sur Terre, mais le Soleil. Avec Copernic, le spectateur ne représente plus un point d'observation stable, il est au contraire en mouvement. Or, si l'on interprète la comparaison de manière stricte, la révolution kantienne

prend les allures d'un retour au géocentrisme de Ptolémée puisqu'avec la *Critique* ce n'est plus l'objet qui sert de point de référence à la connaissance, mais le sujet connaissant. La métaphore demeure donc parlante, mais uniquement *mutatis mutandis*, c'est-à-dire pour autant que l'on opère la transposition requise : de même qu'avec Copernic le point de référence est le Soleil plutôt que l'observateur, de même, mais inversement, le sujet connaissant chez Kant détient désormais une primauté sur l'objet. Ce qui fait conclure à un commentateur, qui s'est récemment penché sur cette question, que Kant n'avait au fond en vue que la radicalité du bouleversement des habitudes de pensée provoqué par Copernic et non une correspondance terme à terme du point fixe et de l'instance en mouvement de part et d'autre. Par cette métaphore, Kant aurait donc simplement voulu montrer à quel point la *Critique de la raison pure* va à l'encontre des idées reçues⁴.

En marge des difficultés liées à l'interprétation de l'image de l'héliocentrisme se pose, tel que déjà mentionné, le problème des différents niveaux de discours théorique. Ainsi, lorsque Kant prétend « imiter » le physicien (B XX), il sait fort bien que les sciences naturelles invoquées ici à titre paradigmatique contiennent des « principes empiriques » (B XII) et il ne manque pas de le rappeler. En regard de ces disciplines, la métaphysique se présente en revanche comme une science entièrement *a priori*, ce qui en fait une « connaissance spéculative de la raison tout à fait distincte » (B XIV). Ces précisions sont en fait cruciales pour Kant car il ne peut exploiter la métaphore que sous certaines réserves, ou encore pour « autant que le permet leur analogie » (B XVI). Or, l'analogie entre les sciences de la nature et la métaphysique prend la forme suivante. À l'époque moderne, on en est venu à considérer qu'en physique « la raison ne voit que ce qu'elle produit elle-même selon son projet » (B XIII). Kant se réfère à la « méthode expérimentale » qui lui permet d'établir certains rapprochements avec la nouvelle méthode qu'il propose pour la métaphysique. En sciences de la nature, l'hypothèse, même si elle précède l'expérimentation, ne peut à vrai dire être proprement qualifiée d'*a priori*, au sens kantien du terme. L'allusion à Galilée qui « fit rouler ses boules jusqu'au bas d'un plan incliné avec une pesanteur choisie par lui-même » ou encore à Torricelli qui « fit supporter à l'air un poids qu'il avait d'avance conçu comme égal à celui d'une colonne d'eau connue de lui » (B XII) le prouve amplement. Grâce à l'hypothèse, le physicien conçoit évidemment « d'avance » ce qu'il s'attend à retrouver dans la réalité, mais cette anticipation n'a pas la valeur d'un *a priori* philosophique. Par ailleurs, une telle tentative d'explication d'un processus empirique ne peut être le fruit d'une

fantaisie débridée ou d'une élucubration purement arbitraire, car alors le scientifique se verra rapidement ramené à l'ordre au moment où il soumettra son hypothèse à l'expérimentation. Celle-ci sert donc d'instance de contrôle dans la mesure où elle est appelée à fournir une confirmation empirique de l'hypothèse.

Qu'en est-il dès lors de l'instance de contrôle appropriée pour la métaphysique ? Nous venons de voir que le discours des sciences naturelles est en définitive régi par la confrontation à l'évidence empirique. Or, il ne peut être question pour Kant d'appliquer ce test à la métaphysique puisque aucune évidence empirique particulière ne peut venir confirmer la validité d'un *a priori* qui rend d'abord possible l'expérience en général. La méthode expérimentale ne s'applique donc pas à la métaphysique. Et lorsque, dans sa préface, Kant revendique pour lui-même l'« expérimentation », il fait référence en vérité à une simple expérience de pensée, sans rapport à une vérification empirique quelconque, donc en circuit fermé pour ainsi dire. Parce qu'elle les rend d'abord possibles, la métaphysique ne peut se livrer à une « expérimentation avec ses objets » (B XVIII). En l'absence d'une telle caution, on pourrait dès lors croire que la philosophie de la raison pure n'a plus qu'à engendrer son objet de toutes pièces, comme bon lui semble. C'est d'ailleurs ce que paraît laisser entendre cette phrase célèbre de Kant résumant la portée de sa révolution : « nous ne connaissons *a priori* des choses que ce que nous y mettons nous-mêmes » (*ibid.*). D'ailleurs, il n'est pas rare de voir cette phrase rapportée sans la locution adverbiale « *a priori* », ce qui a alors pour conséquence de faire de la philosophie kantienne un constructivisme outrancier : les « choses » seraient de pures constructions. La présence de la particule l'expression « *a priori* » fait ici toute la différence car, d'une part, elle limite l'intervention de la philosophie de la raison à ce qui dans la constitution de l'objet est purement *a priori*, laissant par là de côté toute la composante *a posteriori*, c'est-à-dire empirique, de l'objet, laquelle n'est pas du ressort du sujet transcendantal ; de l'autre, la constitution *a priori* des « choses » renvoie à des éléments purs, tels l'espace et le temps, ou encore les catégories, qui ne sont pas laissés à la discrétion du sujet connaissant. Bien au contraire, il s'agit d'*a priori* entièrement déterminés quant à leur nombre et à leur fonction et qui constituent autant de conditions de possibilité de l'expérience. Encore moins qu'en sciences naturelles, il n'y a pas de place pour l'arbitraire au sein d'une métaphysique qui, grâce à la critique, est désormais au fait des prérogatives et des limites de la faculté de connaître.

Le problème philosophique de la confirmation de la validité de ces *a priori* reste toutefois entier et il doit encore trouver sa solution. Il convient à nouveau de préciser d'entrée de jeu que l'« imitation » par Kant de la méthode expérimentale ne signifie en aucun cas que la philosophie de la raison pure doive attendre la confirmation de ses principes d'une confrontation avec leur objet. Le registre dans lequel se situe la métaphysique est entièrement différent de celui de la physique, d'où les limites de la métaphore de la Révolution copernicienne, qui doit être lue, faut-il le rappeler, avec prudence. En somme, Kant a cherché à montrer grâce à elle qu'il procède à un renversement de la perspective analogue à celui qu'opère l'astronomie copernicienne. Dans les deux cas, c'est l'opinion commune qui est mise à mal; cette opinion qui, tout comme elle considère que le Soleil se lève et se couche, estime, sous l'emprise de son réalisme dogmatique, que l'espace, par exemple, relève des choses elles-mêmes, et non du sujet connaissant.

3- La connaissance transcendantale

La métaphore de la Révolution copernicienne nous fournit l'occasion de soulever deux questions : 1- Qu'en est-il du statut théorique propre à la métaphysique, lequel fait en sorte que le parallèle avec les sciences dites objectives doit être fait avec prudence ? 2- Comment Kant parvient-il à prouver la pertinence et le bien-fondé des *a priori* de la connaissance si une telle preuve ne peut être cherchée du côté des objets de l'expérience ? Nous reviendrons sur cette dernière question au point suivant. Pour l'instant, concentrons-nous sur la première. Il y va en fait de la détermination du niveau philosophique auquel la *Critique de la raison pure* cherche à faire accéder le lecteur. À cette fin, Kant a recours à l'adjectif « transcendantal », qu'il rattache d'emblée à la « connaissance ». À la lumière de l'extrait suivant, tiré de l'Introduction, il devient évident que la connaissance en question désigne le discours philosophique de la *Critique* : « 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* » (B 25). Il appert que la connaissance philosophique ne porte pas directement sur des « objets ». La philosophie n'est donc pas, comme la mathématique et la physique, une science « objective ». Elle s'intéresse au contraire à « notre mode de connaissance » de ces objets. Pour faire court, on peut conclure de l'extrait cité que « transcendantal » désigne une « connaissance » de notre « mode de connaissance », ce qui met en relief le retour réflexif qui est impliqué par ce type de

discours. La *Critique de la raison pure*, en raison de son statut transcendantal, contient dès lors une philosophie de la connaissance, de notre mode de connaître, encore qu'il faille bien préciser qu'elle ne s'y intéresse que pour autant que ce mode de connaissance comporte des éléments *a priori*. La *Critique* se veut une science des *a priori* de notre connaissance en général⁵.

Dans un passage ultérieur, Kant précise sa pensée en faisant remarquer que toute représentation *a priori* n'est pas pour autant en elle-même transcendantale. Il donne l'exemple de l'espace et des figures géométriques que l'on peut y tracer *a priori*. En eux-mêmes, l'espace et ses figures ne sont pas des représentations transcendantales. Est transcendantale par contre la connaissance « par laquelle nous parvenons à connaître que et comment certaines représentations (intuitions ou concepts) sont appliquées ou sont possibles exclusivement *a priori* » (A 56/B 80). Par le qualificatif « transcendantal » Kant marque ses distances face à la métaphysique dogmatique qui a précédé la parution de sa *Critique*. La métaphysique est en effet une science qui procède à la connaissance de ses objets entièrement *a priori*, mais qui néglige, parce que dogmatique précisément, de s'interroger sur la légitimité et sur les conditions de possibilité de l'application de ces *a priori* à des objets en général. La philosophie transcendantale, dont la *Critique de la raison pure* nous présente les principes, doit à terme s'intégrer à la nouvelle métaphysique projetée par Kant et dont elle est appelée à assurer les prétentions, autrement précaires et chancelantes, à connaître ses objets *a priori*. La *Critique* doit donc procéder à l'inventaire des *a priori* qui sont présents de manière « nécessaire et universelle » -- telle est la définition de l'*a priori* – dans la connaissance, et indiquer de quelle façon ils interviennent dans cette connaissance.

Les représentations *a priori* qui sont constitutives de toute connaissance se répartissent en deux classes : elles sont soit de nature intuitive, soit de nature conceptuelle. Ainsi l'espace et le temps sont-ils des *a priori* en ce qu'ils représentent les deux formes pures grâce auxquelles un objet peut être intuitionné. L'intuition est en vérité pour Kant une représentation radicalement différente du concept. Par elle l'objet à connaître nous est donné, alors que par le concept il est pensé. Or, l'espace et le temps, parce qu'ils sont les formes pures de l'intuition sensible, sont des représentations *a priori* et se distinguent en cela de la matière de la sensibilité – par exemple la sensation d'une couleur, d'une odeur, d'une texture etc. – qui, elle, est *a posteriori*, empirique. De même, parmi les *a priori* de la connaissance, on compte des représentations conceptuelles, lesquelles sont en nombre limité (douze) et que Kant appelle, selon la désignation traditionnelle,

« catégories », c'est-à-dire les prédicats premiers de tout objet en général. L'une des tâches principales de la *Critique de la raison pure* consiste d'ailleurs à montrer que ces concepts *a priori*, constitutifs de tout objet en général, ne peuvent en fait légitimement s'appliquer qu'aux objets intuitionnés dans l'espace et le temps, à défaut de quoi ils demeurent vides et dépourvus de toute validité objective, comme le résume la sentence maintes fois citée : « des pensées sans contenu sont vides, des intuitions sans concepts sont aveugles » (A 51/B 76). Or la seule forme d'intuition dont dispose l'être humain comme sujet fini étant l'intuition sensible, les objets de la connaissance qui lui sont accessibles ne peuvent être que des phénomènes. L'expérience, unique champ d'application des *a priori* de la connaissance, est donc constituée de phénomènes, c'est-à-dire des objets tels qu'ils sont donnés à travers le filtre de la sensibilité (espace-temps) et non la chose en elle-même, indépendamment de l'espace et du temps et qui par là échappe totalement à la faculté de connaître.

En somme, ne peut prétendre au titre « transcendantal » que la connaissance philosophique qui fait le décompte des *a priori* présents dans toute connaissance et qui indique la manière dont ils interviennent dans la constitution des objets à connaître eux-mêmes. Il ne faut donc pas se surprendre de constater que la « Doctrine kantienne des éléments » soit composée d'une Esthétique et d'une Logique *transcendantales*, qui exposent le rôle respectif des formes pures de la sensibilité et des concepts purs de l'entendement. Avant de passer à l'étude des principes de l'entendement, au sein desquels sont impliquées les formes de l'intuition et les catégories de l'entendement, il convient de s'arrêter un instant sur la manière dont la philosophie critique procède pour démontrer « que » et « comment » les *a priori* de la connaissance interviennent dans l'expérience, et ce en l'absence de toute caution objective ou extérieure, comme c'est par ailleurs le cas pour les sciences empiriques.

4- L'appel au sujet connaissant

La philosophie théorique de Kant se préoccupe de la constitution de l'objet et de l'objectivité de la connaissance, qu'elle cherche à fonder. C'est précisément pour cette raison qu'il lui est interdit de s'en remettre à une expérience avec des objets déjà constitués pour appuyer ses démonstrations. Au contraire, la philosophie critique a pour mission de dégager, avons-nous dit, les éléments *a priori* de la connaissance et de montrer la genèse de l'objectivité

de l'objet⁶. Or, un discours qui de la sorte expose les conditions de possibilité de la connaissance en général ne peut chercher de point d'appui du côté de l'objet lui-même. Cette particularité devient manifeste dans un passage de la *Critique* qui fait état du défi que présente l'édification de la preuve d'un principe transcendantal, en l'espèce le principe de causalité. En effet, une telle proposition, encore qu'elle doive être démontrée, possède « cette propriété particulière qu'elle rend elle-même possible, et elle seule, le fondement même de sa preuve, à savoir l'expérience, et qu'elle doit toujours y être présupposée » (A 737/B 765). On assiste ici à une forme de circularité, qui est constitutive de ce type d'enquête philosophique et qui tient à ceci que la proposition transcendantale qui doit être démontrée se trouve d'emblée au fondement de l'expérience, laquelle devrait – dans les conditions normales d'une science objective empirique – lui servir de base. Pour résoudre ce problème redoutable auquel est confrontée la *Critique*, Kant se doit de développer un ensemble de stratégies destinées à neutraliser l'impression selon laquelle la circularité rencontrée dans ce genre de preuve serait au fond vicieuse et condamnerait le discours philosophique à n'être qu'une tautologie. Qu'il suffise ici d'évoquer l'un des éléments de cette stratégie complexe.

Si la référence à l'objet de l'expérience comme fondement des énoncés transcendantsaux est exclue d'office, il ne faut pas se surprendre de voir Kant faire appel à la contrepartie de l'objet, à son vis-à-vis qu'est le sujet connaissant -- Révolution copernicienne oblige. Il s'agit en l'occurrence du lecteur de la *Critique de la raison pure* qui, comme sujet doué des capacités cognitives décrites dans cette œuvre, est sommé de se référer à sa propre vie consciente et aux évidences susceptibles de s'y manifester -- le mot évidence étant entendu ici au sens fort d'évidence indubitable. Du moins tel est le niveau de certitude visé par Kant : le discours critique doit être entièrement convaincant ou alors il mérite d'être rejeté en bloc. D'où l'ampleur du défi posé par une philosophie qui se veut transcendantale. Nous pouvons illustrer à l'aide de trois exemples de quelle manière et à quel degré le lecteur de Kant est lui-même mis à contribution.

L'exposé sur l'espace et le temps dans l'Esthétique transcendantale fait appel à ce qui pour le lecteur doit bien prendre la forme d'une évidence intuitive, en ce qu'il met au défi le sujet connaissant de tenter de se représenter qu'il n'y aurait ni espace, ni temps. Il s'agit là en vérité pour le sujet fini de représentations que Kant n'hésite pas à qualifier de « nécessaires » puisqu'il est impossible de les éradiquer. « On ne peut jamais construire une représentation selon laquelle

il n'y aurait pas d'espace, bien que l'on puisse tout à fait bien penser qu'il ne s'y rencontre aucun objet » (A 24/B 38 ; A 31/B 46). Aux yeux de Kant, la représentation de l'absence pure et simple de l'espace est tout simplement impossible pour un sujet dont la finitude se définit précisément par le caractère « sensible » de son mode d'intuitionner : l'espace et le temps sont en effet la forme pure respectivement du sens externe et du sens interne.

Le second exemple est tiré de la Déduction transcendantale des concepts purs de l'entendement dans la première édition de la *Critique*. Doit être prouvée ici la nécessaire application des concepts purs de l'entendement aux objets⁷. Pour ce faire, Kant est amené à miser sur ce qui au départ est considéré comme acquis et indubitable, non pas évidemment sur l'objet, mais sur le sujet lui-même. Il y a en effet une unité de la conscience, une identité numérique de celle-ci par-delà la diversité des impressions sensibles, identité qui doit être admise comme incontestable par le lecteur. Aussi Kant affirme-t-il que, pour que cette unité de la conscience puisse se produire, il faut simultanément que la conscience, appelée ici aperception transcendantale, produise l'unité du divers sensible selon un concept, en l'occurrence la catégorie : « En ce sens, la conscience originaire et nécessaire de l'identité de soi-même est en même temps une conscience d'une unité tout aussi nécessaire de la synthèse de tous les phénomènes d'après des concepts » (A 108). Le pôle de référence est donc cette identité de soi-même, laquelle serait toutefois impossible si le sujet, au moment où il se découvre identique à lui-même à travers le temps, ne prenait simultanément conscience de son acte de liaison synthétique du divers sensible. Dit autrement, l'aperception transcendantale serait inconcevable en l'absence de la fonction synthétique qu'elle exerce dans la constitution de l'objet.

Le troisième exemple présente un argument similaire au précédent. On le trouve dans la section bien connue ajoutée à la seconde édition et intitulée « Réfutation de l'idéalisme⁸ ». L'idéalisme qu'entend réfuter Kant ici est l'idéalisme problématique de Descartes, en vertu duquel l'existence du monde extérieur peut en principe être mise en doute. Sans reprendre la preuve kantienne en détail, il importe simplement de souligner que c'est l'évidence de l'« expérience interne » qui, dans la réfutation kantienne, sert de point de départ assuré. À coup sûr, il ne s'agit pas de l'évidence ponctuelle du *cogito* cartésien, que Kant accorde sans problème. Il y va plutôt de l'expérience psychologique du lecteur, expérience qui conserve sa cohérence à travers le temps. Cette expérience interne est définie comme la « connaissance empirique » propre à la vie de la conscience (B 277). Or, la cohésion même de cette expérience, dont tout un

chacun conviendra qu'elle va de soi, serait impossible sans la présence d'une expérience externe, c'est-à-dire d'une expérience où prennent place des objets permanents dans l'espace. En effet, la vie consciente étant essentiellement « changeante » (A 107), on n'y trouve rien de stable à quoi puissent se référer les différentes déterminations qui ponctuent l'expérience interne. C'est pourquoi le sujet cartésien doit obligatoirement, et en dépit de ce que croyait Descartes, se référer d'entrée de jeu à des objets stables dans l'espace afin de pouvoir identifier comme successives les déterminations du sens interne et en constater l'enchaînement cohérent. Le théorème visant à réfuter l'idéalisme problématique s'énonce donc comme suit : « La simple conscience, mais empiriquement déterminée, de ma propre existence prouve l'existence des objets dans l'espace hors de moi » (B 275).

Ces deux derniers exemples illustrent bien la difficulté inhérente à la philosophie transcendantale : il faut éviter de faire en sorte que l'argumentation aboutisse à un cercle vicieux, encore que les preuves kantienne soient construites sur le modèle d'un jeu de renvoi entre le sujet et l'objet. La Révolution copernicienne ayant accordé la suprématie à la subjectivité, il s'agit alors de s'y appuyer, tout en faisant voir que la conscience est inconcevable en dehors du rapport qu'elle entretient avec l'objet. Ce rapport, nous l'avons vu, s'établit selon deux modalités principales : l'intuition, par laquelle l'objet est donné, et le concept, grâce auquel l'objet est pensé. Or, c'est dans l'Analytique des principes que l'on peut examiner en détail de quelle manière les formes pures de l'intuition et les concepts purs de l'entendement interagissent pour rendre possible *a priori* l'objet de la connaissance.

5- L'Analytique des principes

La critique kantienne de la connaissance dans ce qu'elle a de positif trouve son point culminant dans l'Analytique des principes. Il ne s'agit pas, comme nous l'avons vu, d'une théorie de la connaissance entièrement élaborée, bien qu'en ce qui a trait à ses principes elle soit exhaustive et pleinement assurée. Bien sûr, ces principes *a priori* ne sont valides que pour l'expérience, mais à l'intérieur de ce champ ils jouissent d'une nécessité stricte et d'une universalité sans limite. C'est la raison pour laquelle la formulation des principes dans la première édition de la *Critique* commence par les mots « tous les phénomènes... » (A 162, 166,

176), ceux-ci étant les seuls objets susceptibles d'être déterminés par de telles propositions *a priori*.

Les principes sont des jugements qui font intervenir, à titre de prédicats, les catégories de l'entendement pur. De tels jugements sont appelés « synthétiques », par opposition aux jugements « analytiques », pour la bonne raison que leur prédicat n'appartient pas d'emblée au sujet – en vertu d'un rapport d'identité, par exemple – mais doit lui être adjoint à la faveur d'une synthèse. Or comme les catégories sont des concepts purs, les propositions auxquelles elles donnent lieu sont appelés « propositions synthétiques *a priori* ». Tout l'enjeu de la *Critique* consiste à savoir si et comment de telles propositions sont possibles. En dehors de la mathématique, seule la philosophie comporte en effet de telles propositions, qui ne sont valides, et ce contrairement à l'usage qu'en fait la métaphysique dogmatique, qu'en vue d'une expérience possible, ou plus précisément : que dans la mesure où elles rendent tout d'abord possible l'expérience. C'est dire que la synthèse *a priori* de ce prédicat premier qu'est la catégorie avec le sujet de la proposition ne peut avoir lieu qu'au profit de l'expérience, ce qui nécessite l'intervention des formes pures de l'intuition, lesquelles donnent seules accès aux phénomènes. L'espace et le temps, comme formes permettant seules d'intuitionner l'objet de l'expérience, sont donc constitutifs des principes de l'entendement pur, dont ils rendent possible la synthèse : le rapport du prédicat à son sujet doit être médiatisé par la forme pure de l'intuition.

L'analytique kantienne comporte quatre principes – ou groupes de principes – qui se répartissent sous deux rubriques. Il y a d'abord les deux principes qui déterminent *a priori* la teneur de l'objet de l'expérience, tandis que les deux autres portent sur les rapports d'existence de ces objets. Les premiers, intitulés respectivement « Axiomes de l'intuition » et « Anticipations de la perception », circonscrivent, en vertu de leur statut *a priori*, l'essence de l'objet. Toutefois on se rend bientôt compte que ce qu'il est possible de connaître *a priori* de l'essence de l'objet de l'expérience ne touche que sa grandeur. Ces deux principes se limitent donc à déclarer que les phénomènes sont tous quantifiables tant du point de vue de leur extension dans l'espace et le temps que du point de vue de l'intensité de la sensation qu'ils contiennent. C'est la raison pour laquelle Kant qualifie ces principes de « mathématiques » ; non pas qu'ils soient en eux-mêmes de nature mathématique, mais parce qu'ils autorisent l'application des sciences mathématiques à l'expérience. Le second groupe de principes comprend les « Analogies de l'expérience » et les « Postulats de la pensée empirique en général ». Ils sont pour leur part qualifiés de « dynamiques »

en ce qu'ils déterminent les rapports d'existence des objets entre eux – à l'aide des catégories de la relation – et le lien entre la faculté de connaître et son objet – par les catégories de la modalité.

En proclamant que « tous les phénomènes sont, quant à leur intuition, des grandeurs extensives » (A 162), le premier principe de l'Analytique n'indique pas seulement que tout objet pour le sujet connaissant fini possède nécessairement une extension dans l'espace et le temps, bref qu'il ne peut être qu'un objet spatio-temporel. Kant y consacre de surcroît l'applicabilité sans restriction de la mathématique à l'expérience. C'est qu'il y a, en fait, identité d'opération entre l'appréhension successive du divers d'une intuition empirique, d'une part, et l'addition répétée d'une unité de mesure homogène en mathématique, de l'autre. Dès lors, puisque l'appréhension du divers du phénomène procède en vertu de « la même synthèse que celle par laquelle sont déterminés l'espace et le temps en général » (B 203) quant à la grandeur en mathématique, force est de conclure que ce qui est valable pour la mathématique pure l'est par le fait même pour le phénomène dans l'expérience. Ce qui signifie que Kant est par là en mesure de contrer les objections soulevées à l'encontre de la juridiction illimitée de la mathématique, prétextant par exemple qu'il se trouverait dans l'expérience des entités simples, insécables. Une telle thèse métaphysique est d'emblée discréditée par le principe des Axiomes de l'intuition du simple fait que l'objet phénoménal dans l'espace est soumis exactement à la même divisibilité à l'infini que l'espace pur qui sert de matériau au géomètre (A 165/B 206).

Or, non seulement ce premier principe ouvre-t-il sans réserve le champ de l'expérience à la mathématique, mais il permet du même coup aux constructions mathématiques d'accéder pour la première fois à la validité objective⁹. Certes, la mathématique pure n'est pas en elle-même dépourvue d'objets, bien que ceux-ci ne puissent prétendre qu'au titre d'objets idéaux. Kant insiste toutefois à maintes reprises (A 157/B 196; A 223/B 271; A 239/B 298-299) sur le fait que la véritable validité objective d'une proposition synthétique *a priori*, comme en recèle à l'évidence la mathématique, ne peut s'acquérir que par son applicabilité aux objets de l'expérience. Le discours mathématique a beau respecter scrupuleusement les lois de la logique et se laisser guider par les contraintes inhérentes à son matériau qu'est l'espace (géométrie) ou le temps (arithmétique), ses objets idéaux n'acquièrent pas pour autant une validité objective. Tant qu'il n'a pas été établi philosophiquement que les objets mathématiques sont constitués à l'aide des formes pures de l'intuition qui sont en même temps les formes *a priori* donnant accès aux objets de l'expérience – seule garante de la validité objective en général –, la mathématique ne

peut accéder au statut de science vraie. Ainsi la géométrie n'a de validité objective que parce qu'elle est en principe transposable, par exemple, au domaine de l'arpentage, dont elle détient les éléments *a priori*. Autrement, elle n'est rien de plus, malgré sa cohérence et sa rigueur, qu'un « jeu » de l'imagination ou de l'entendement (A 239/B 298).

De l'avis même de Kant, le second principe dit « mathématique » présente d'emblée par son titre quelque chose de « déconcertant » (A 175/B 217) : « Anticipations de la perception ». Sans doute, tous les principes de l'Analytique anticipent-ils à leur manière l'expérience. Mais que ce second principe prétende cerner *a priori* ce qui dans l'objet ne s'anticipe précisément pas, à savoir la perception, voilà qui semble poser un problème. La perception est en effet définie comme une « conscience empirique » dans la mesure où elle contient des « sensations » (B 207). Or comme la sensation représente la « matière » du phénomène, par opposition à sa forme, laquelle peut être connue *a priori*, comment alors anticiper la perception, qui ne peut être connue qu'*a posteriori* ?

Kant envisage lucidement cette apparente difficulté : il n'est pas question ici d'anticiper la sensation proprement dite dans sa teneur concrète, comme par exemple telle couleur ou tel son. Ce principe, comme le premier, ne porte que sur la grandeur, cette fois sur l'intensité des sensations, quelle qu'en soit la qualité concrète. Ainsi on ne peut savoir à l'avance que l'expérience produira la sensation de couleur rouge, mais on peut anticiper que cette sensation comme toutes les autres aura une grandeur intensive, c'est-à-dire un degré. Le degré est en effet un ordre de grandeur propre et il peut varier indépendamment de la grandeur extensive. L'intensité de la couleur rouge que je perçois peut ainsi varier en dépit du fait que son étendue dans l'espace demeure la même. Et inversement, l'intensité peut demeurer constante même si la surface sur laquelle est peinte la couleur gagne ou perd en extension. L'intensité d'une sensation peut donc passer d'un certain degré jusqu'à son extinction (zéro), et vice versa, indépendamment de son étendue dans l'espace (couleur) et dans le temps (son). Dans le monde phénoménal, la réalité se manifeste sous la forme de la sensation, dont on peut mesurer les variations continues, notamment à l'aide du calcul infinitésimal. Dans sa *Théorie kantienne de l'expérience*, le célèbre philosophe néo-kantien Hermann Cohen fait des Anticipations de la perception le point culminant de sa lecture de l'Analytique. Voyant dans la description de ce principe par Kant des allusions à peine voilées au calcul des fluxions de Newton, il estime que ce principe *a priori* vient consacrer

l'une des principales percées de la science moderne : la « production continue et uniforme de la réalité » elle-même par la pensée -- dont on célèbre ici le « triomphe ¹⁰».

Les Analogies de l'expérience, premier des deux groupes de principes dynamiques, portent très spécifiquement, comme leur titre l'indique¹¹, sur l'expérience. Cela ne signifie aucunement que les deux principes précédents n'ont en eux-mêmes rien à voir avec l'expérience. Ils stipulent au contraire à l'avance que l'objet à connaître devra avoir une grandeur extensive et intensive. Cela est su d'avance, c'est-à-dire avant même que la perception ne se manifeste à la conscience empirique pour signaler l'existence d'un quelconque objet. Or, si les principes mathématiques touchent la teneur de l'objet, en l'occurrence sa quantifiabilité, les Analogies pour leur part ont à voir avec l'existence de cet objet. Elles portent donc sur l'expérience proprement dite en tant qu'elle est définie comme « une connaissance empirique, c'est-à-dire une connaissance qui détermine un objet par des perceptions », celles-ci n'étant plus considérées quant à leur degré, mais quant à leur surgissement dans le temps (B 218). Les Analogies de l'expérience sont au nombre de trois et elles correspondent aux trois modes du temps, soit « la permanence, la succession et la simultanéité » (A 176/B 219). Au départ, il peut paraître étonnant que Kant prenne la peine d'élever au statut de principes de l'entendement des modalités qui appartiennent en vérité au temps lui-même, comme forme de la sensibilité. Pourquoi à vrai dire redoubler ces trois modes du temps à l'aide des catégories de substance, causalité et communauté ? De prime abord, il semble que l'on assiste à une pure redondance : en quoi le concept pur de l'entendement est-il requis pour assurer la détermination de l'objet de l'expérience, si ces déterminations d'existence sont d'emblée régies par les trois modes du temps ? La réponse à cette question doit être cherchée dans le principe général des Analogies : « L'expérience n'est possible que par la représentation d'une liaison nécessaire des perceptions » (B 218). C'est la nécessité de la liaison des perceptions selon les modes du temps qui semble ici faire problème et requérir le recours à la catégorie.

Le principe de causalité exposé dans la seconde Analogie peut nous aider à mieux saisir la pertinence de l'intervention des concepts de cause et d'effet dans l'expérience, par-delà la simple succession temporelle des perceptions. Le problème se pose de la manière suivante. L'appréhension des diverses sensations qui se présentent à la conscience empirique se fait toujours de manière successive. Le processus de saisie du divers phénoménal est donc en lui-même temporel. Mais le temps en question correspond à la succession des états de conscience du

sujet percevant, laquelle ne coïncide pas nécessairement avec l'ordre dans lequel les événements du monde objectif A et B se sont déroulés. En d'autres mots, l'ordre d'appréhension des phénomènes par l'imagination ne coïncide pas automatiquement avec l'ordre objectif dans lequel se sont succédé ces phénomènes. Pour nous servir ici d'un exemple de Kant (A 202/B 248) – mais dans un sens légèrement différent –, il est possible que quelqu'un, en entrant dans une pièce, perçoive d'abord la chaleur ambiante et, après coup, porte son regard sur un poêle allumé dans un coin de cette pièce. L'ordre subjectif de l'appréhension ne correspond pas ici à l'ordre objectif : il a d'abord fallu que l'on fasse un feu dans le poêle pour que s'élève la température de la pièce. Cet exemple illustre dans quelle mesure la conscience, lorsqu'elle appréhende les phénomènes, est elle-même *dans* le temps, au sens où en elle rien n'est stable et tout s'écoule (B 292). La conscience empirique n'appréhende pas le temps lui-même, de l'extérieur pour ainsi dire : « le temps ne peut pas être perçu en lui-même » (B 233). Elle ne domine pas le temps, ce temps qui « demeure » alors que tout s'écoule en lui (B 225). Au contraire, la vie consciente se déroule à l'intérieur du temps, en sorte que le temps objectif, aussi appelé par Kant « temps absolu » (A 200/B 245), lui échappe. D'où la nécessité du recours à la catégorie en vue de retracer, mieux : d'instaurer l'objectivité dans le monde empirique. La catégorie exprime une règle, un principe d'ordre : A précède nécessairement B, la cause vient nécessairement avant l'effet. « Je suis donc conscient uniquement du fait que mon imagination place l'un des termes avant, l'autre après, et non pas que, dans l'objet, un état précède l'autre... le concept capable d'introduire une nécessité de l'unité synthétique ne peut être qu'un concept pur de l'entendement » (B 233). Seule la catégorie est à même de donner accès à la connaissance objective. Pour revenir à notre exemple, c'est grâce à elle que l'on peut reconstruire l'ordre objectif entre le feu dans le poêle et l'élévation de la température de la pièce.

Le principe de causalité montre non seulement que les catégories interviennent invariablement dans l'expérience, il fait voir la raison pour laquelle elles doivent intervenir. Sans elles, la vie consciente, laissée à la simple succession contingente des représentations dans l'imagination, ne serait en effet rien de mieux qu'un « rêve » (A 202/B 247). Une mise sous tutelle analogue de l'imagination empirique s'impose du reste pour les autres Analogies. Ainsi, alors que la perception de l'eau successivement à l'état gazeux, liquide et solide pourrait facilement laisser croire que l'on fait face dans chaque cas à des entités différentes, la catégorie de substance, objet de la première Analogie, introduit une présupposition transcendantale en

vertu de laquelle quelque chose de constant demeure derrière les aspects changeants de la réalité. De même le principe de la communauté, thème de la troisième Analogie, met-il un terme à la vision morcelée de l'expérience que risque de provoquer l'imagination dans son travail d'appréhension : lorsque le regard fixe la Lune, puis se déplace en direction de la Terre et inversement de la Terre à la Lune (B257), rien au départ ne s'oppose à ce que l'on interprète cette appréhension comme celle d'une simple succession d'événements, comme une suite discontinue. Seule la troisième Analogie permet d'établir que les deux corps célestes sont simultanés et font partie d'un même monde dans la mesure où la catégorie établit entre eux un rapport d'action réciproque.

Les Postulats de la pensée empirique, quatrième groupe de principes purs de l'entendement, exposent tour à tour les conditions d'application des catégories modales : possibilité, existence et nécessité. Ces concepts, faut-il le préciser, ne sont pas pris dans leur signification strictement logique, au sens, par exemple, où l'on dit qu'est « possible » ce qui n'implique pas contradiction. Ce serait là une tâche pour la logique formelle, mais non pour la logique transcendantale kantienne, qui thématise explicitement le rapport *a priori* à l'objet. C'est pour cette raison que les Postulats traitent de la possibilité réelle et de la nécessité dite « matérielle » (A 226/B 279). Les catégories modales sont donc considérées en relation avec la connaissance des objets. Or ces Postulats comportent une mise en garde en ce qu'ils limitent l'usage de l'ensemble des catégories, que l'on pourrait être tenté d'appliquer à tout objet quel qu'il soit, à l'expérience. Ils exposent en fait « des restrictions limitant toutes les catégories à l'usage simplement empirique en général » (A 219/B 266), d'où leur titre, « Postulats de la pensée empirique », qui délimite du même coup la portée de l'ensemble de l'Analytique des principes.

Une connaissance n'appartient d'emblée aux « possibilités » réelles que si son objet se conforme aux « conditions formelles de l'expérience » (A 218/B 265). Ces conditions *a priori*, nous les connaissons déjà puisqu'elles coïncident avec les formes pures de l'intuition et les concepts purs de l'entendement dont l'usage a été décrit dans les principes précédents. Kant fournit quelques exemples d'impossibilité réelle, laquelle met un frein dès le départ à toute prétention de retrouver l'objet que l'on a en tête dans une quelconque expérience : la figure géométrique composée de deux droites désigne un objet qui doit être au départ déclaré impossible puisque d'emblée l'espace comme forme pure de l'intuition fait obstacle à sa construction ; de

même la prétention d'« intuitionner à l'avance l'avenir » contredit la forme linéaire de l'écoulement du temps. On n'intuitionne que le présent, l'avenir ne pouvant être que « conclu » sous la conduite du principe de causalité. C'est d'ailleurs ce dernier principe qui se trouve au centre de l'exposé de Kant sur la catégorie modale de nécessité, objet du troisième Postulat. En vérité, la seule nécessité (matérielle) qui soit compréhensible pour un entendement fini est une nécessité relative, et non absolue. Affirmer par exemple de Dieu qu'il est un être d'une nécessité absolue, sans antécédent ni condition, est proprement inintelligible (A 613/B 641). Il s'agit d'un énoncé métaphysique qui fait un usage illégitime de cette catégorie modale. Seule la nécessité hypothétique, c'est-à-dire la nécessité mettant en jeu une condition pouvant être exprimée dans une règle du type « à chaque fois que..., alors... » est compréhensible. La catégorie modale de nécessité trouve donc place au sein du principe de causalité : tout ce qui se produit a nécessairement une cause. Cette nécessité ne touche au demeurant que l'alternance des accidents de la substance phénoménale, et non cette substance elle-même.

Si nous avons réservé pour la fin le traitement du second Postulat, c'est qu'il revêt une importance particulière à l'intérieur de l'Analytique dans la mesure où il met en évidence, pour l'une des rares fois dans la *Critique*, les conditions matérielles de l'expérience : « Ce qui est cohérent avec les conditions matérielles de l'expérience (de la sensation) est réel » (A 218/B 266). En effet, la philosophie transcendantale -- dont il a été exclusivement question jusqu'ici -- est d'abord préoccupée par ce qui constitue son objet propre : les conditions *a priori* de la connaissance, qui coïncident avec les conditions formelles mentionnées ci-dessus dans le premier Postulat. Or, ces conditions *a priori*, mal comprises ou alors sous-estimées avant la parution de la *Critique de la raison pure*, sont sans doute constitutives de la connaissance humaine finie, mais elles sont malgré tout nettement insuffisantes. Encore faut-il que l'objet soit donné à travers la perception, laquelle contient à son tour une « sensation », unique « caractère de la réalité » aux yeux de Kant (A 225/B 273). On comprend dès lors très bien qu'il soit d'abord question des conditions *a priori* de la connaissance dans la *Critique* puisque c'est le statut même de ces *a priori* qui pose problème, notamment en métaphysique. Mais faire abstraction des conditions matérielles, donc empiriques, de toute connaissance risque de conduire à une vision tronquée de la philosophie kantienne de la connaissance. Ainsi n'est-il pas rare que l'on voie la fameuse phrase « Les conditions *a priori* d'une expérience possible en général sont en même temps conditions de la possibilité des objets de l'expérience » (A 111 ; cf. A 158/B 197), citée avec

l'ajout de l'article défini « sont en même temps *les conditions*¹²...». Ce qui signifie que ces conditions *a priori* seraient non seulement nécessaires mais aussi suffisantes pour produire une expérience de toutes pièces, entièrement *a priori*. L'absence d'article défini dans la formule kantienne implique qu'en sourdine une place non moins essentielle est concédée aux conditions matérielles de l'expérience (la sensation), même si le traitement qui leur est réservé dans la *Critique* passe au second plan. Le deuxième Postulat vient donc simplement ici consacrer le caractère absolument déterminant, pour la réalité de la connaissance, de cette composante purement empirique qu'est la perception et qui échappe résolument au contrôle du sujet transcendantal : bien que la perception soit une composante nécessaire de l'expérience, son occurrence dans le champ de la sensibilité n'en est pas moins contingente.

Nous avons vu que la *Critique de la raison pure* s'inscrit dans le cadre d'une philosophie transcendantale dont l'unique tâche consiste à porter au jour « notre mode de connaissance, pour autant que celui-ci est possible *a priori* ». Dans cette perspective, la *Critique* s'affaire à dégager les sources, l'étendue et les limites de la connaissance *a priori*. Ces sources, avons-nous vu, sont à la fois d'ordre intuitif et conceptuel. En l'occurrence, les concepts constitutifs de toute connaissance sont appelés ici catégories et ils justifieraient, par leur statut de prédicats absolument premiers, le recours par Kant à l'appellation d'ontologie. Du moins, c'est la thèse qu'a défendue Martin Heidegger contre la lecture néo-kantienne de l'Analytique. Dans son ouvrage *Kant et le problème de la métaphysique*, il affirme que cette Analytique vise moins l'édification d'une théorie de la connaissance axée sur la science moderne que l'« instauration d'un fondement de l'ontologie¹³ » sur la base d'une pensée de la finitude. Or Kant, pour sa part, est sans contredit conscient de la profondeur des « sources » où il a puisé ces concepts premiers¹⁴. Toutefois, parce que ceux-ci ne sont pas valables pour tout objet en général, comme le voulait l'ontologie traditionnelle, mais uniquement pour les objets sensibles, il préfère écarter le titre trop pompeux d'ontologie au profit d'une plus modeste « Analytique de l'entendement pur » (A 247/B 303). Cette précision nous rappelle l'étendue légitime mais limitée de la connaissance *a priori* : celle-ci s'applique sans exception et de manière nécessaire à tous les objets de la connaissance empirique. Son domaine de validité, mieux : de validité objective coïncide donc exactement avec l'expérience, qui sans ces *a priori* mis au jour par la connaissance transcendantale serait tout simplement impossible. Mais là s'arrête sa juridiction. La connaissance *a priori* rencontre en effet sa limite lorsque par exemple la métaphysique

précritique tente de prouver l'immortalité de l'âme par sa simplicité ou lorsqu'elle applique à Dieu, pour prouver son existence, le prédicat de nécessité absolue. Si la *Critique* interdit à la connaissance *a priori* l'accès à ces questions, c'est qu'elle entend faire place à une philosophie pratique au sein de laquelle les questions touchant l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu trouvent une caution extra-théorique. Ce qui nous amène à faire remarquer en terminant que la philosophie de la connaissance de Kant, malgré son brio et l'ampleur de la révolution de mode de pensée qu'elle a déclenchée, occupe une place toute relative à l'intérieur de son système.

NOTES

¹ Voir à ce sujet Dufour, 2003, p. 9.

² La *Critique de la raison pure* sera citée, comme c'est l'usage, selon la pagination des éditions originales de 1781 (A) et 1787 (B). La traduction utilisée est celle d'Alain Renaut. Elle comporte l'indication de la pagination des éditions A et B. Le passage cité ici renvoie à A XII. Ci-après, les références à la première *Critique* seront insérées dans le corps du texte.

³ Kant, *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, dans *Gesammelte Schriften*, tome IV, p. 465-566; tr. F. de Gandt dans Kant, *Œuvres philosophiques* II, p. 363-493.

⁴ Voir à ce propos M. Miles, «Kant's 'Copernican Revolution': Toward Rehabilitation of a Concept and Provision of a Framework for the Interpretation of the *Critique of Pure Reason* », *Kant-Studien*, 97, 2006, p. 1-32.

⁵ Dans un article célèbre, Barry Stroud a jeté un regard critique sur ce qu'il est convenu d'appeler les « arguments transcendants », lesquels sont censés incarner la manière spécifiquement kantienne d'argumenter dans la *Critique*. Voir B. Stroud, « Transcendental Arguments », *Journal of Philosophy*, 45, mai 1968, p. 241-256; tr. S. Chauvier « Arguments transcendants », dans Boyer *et al.*, 1999, p. 27-45.

⁶ Jean Grondin place la question de l'*a priori* au centre de son interprétation de la *Critique de la raison pure*, voir Grondin, 1989.

⁷ Kant emploie le mot déduction non pas dans un sens logico-déductif mais comme terme technique tiré du vocabulaire juridique de son époque. Selon cette acception, le mot désigne une argumentation succincte, exempte de toute surcharge et destinée à mettre en valeur les principaux éléments de la preuve. Voir à ce sujet D. Henrich, « Kant's Notion of a Deduction and the Methodological Background of the First *Critique* », dans E. Förster, *Kant's Transcendental Deductions. The Three 'Critiques' and the 'Opus postumum'*, Stanford, Stanford University Press, 1989, p. 29-46.

⁸ Sur les difficultés que pose l'interprétation de ce passage, voir Piché, « Kant et la réfutation de l'idéalisme cartésien », dans *L'esprit cartésien. Quatrième centenaire de la naissance de Descartes*, sous la dir. de B. Bourgeois et J. Havet, Paris, Vrin, 2000, p. 669-672.

⁹ Pour saisir la signification de l'expression kantienne « validité objective », on consultera avec profit l'article de S. Grapotte, « Validité et réalité objectives », *Kant-Studien*, 96, 2005, p. 427-451.

¹⁰ Voir H. Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, 3^e édition, Berlin, Bruno Cassirer, 1918, p. 543, 547; tr. E. Dufour et J. Servois, *La théorie kantienne de l'expérience*, Paris, Le Cerf, 2001.

¹¹ Pour un examen plus approfondi du concept d'analogie utilisé ici par Kant, voir notre article « Qu'est-ce qu'une « analogie » de l'expérience ? » dans Duchesneau *et al.*, 2000, p. 217-232.

¹² Voir notamment Rivelaygue, 1992, p. 106, 389.

¹³ Voir Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* [1929], *Gesamtausgabe*, tome 3, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann; tr. A. de Waelhens et W. Biemel, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1953, §7, p. 98.

¹⁴ Pour illustrer l'engendrement des concepts purs de l'entendement et des formes pures de l'intuition, Kant a recours dans la seconde édition de la *Critique* (B 166-167) à la métaphore biologique de l'épigenèse. Voir à ce sujet Piché, « La critique et sa métaphysique », dans *La métaphysique : son histoire, sa critique, ses enjeux*, sous la dir. de J.-M. Narbonne et L. Langlois, Québec/Paris, Presses de l'Université Laval/Vrin, 1999, p. 183-202.

BIBLIOGRAPHIE

1 – Œuvres de Kant

L'édition critique des écrits de Kant en version originale allemande ou latine est publiée sous le patronage de l'Académie des sciences de Berlin dans les *Gesammelte Schriften* chez l'éditeur de Gruyter (Berlin, New-York). Les « œuvres » de Kant proprement dites se trouvent dans la première des quatre sections que comporte cette édition en 29 volumes, dite de l'« Académie » :

- 1- Œuvres
- 2- Correspondance
- 3- Textes posthumes
- 4- Leçons

La traduction française des *Œuvres philosophiques* de Kant est parue en trois tomes (1980, 1985 et 1986) dans la Bibliothèque de la Pléiade, chez Gallimard (Paris).

Il existe plusieurs traductions françaises de la *Critique de la raison pure*. Les plus anciennes sont celles de C.-J. Tissot (1835), de J. Barni (1869) et d'A. Tremesaygues et B. Pacaud (1905). Cette dernière est encore disponible aux PUF dans la collection « Quadrige », alors que la traduction de J. Barni a servi de canevas à la traduction réalisée par A. J.-L. Delamarre et F. Marty pour l'édition des *Œuvres philosophiques*, tome I. Cette traduction de la *Critique de la raison pure* est également parue en 1990 dans la collection « Folio-Essais », no. 145, chez Gallimard. En 1997, A. Renaut publiait une nouvelle traduction de cette œuvre, maintenant disponible en format de poche dans la collection « GF-Flammarion », no. 1142, troisième édition corrigée, 2006.

2 - Commentateurs

- BOUCHARD, Y. [2004], *Le holisme épistémologique de Kant*, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin.
- BOYER, A. et S. CHAUVIER [1999], *Kant analysé*, Cahiers de philosophie de l'Université de Caen, 33, Presses Universitaires de Caen.
- CHENET, F.-X. [1994], *L'assise de l'ontologie critique : L'Esthétique transcendantale*, Lille, Presses universitaires de Lille.
- DUCHESNEAU, F., G. LAFRANCE et C. PICHÉ, dir. [2000], *Kant actuel. Hommage à Pierre Laberge*, Montréal/Paris, Bellarmin/Vrin.
- DUFOUR, É. [2003], *Les néokantiens. Valeur et vérité*, Paris, Vrin.
- FREULER, L. [1992], *Kant et la métaphysique spéculative*, Paris, Vrin.
- GRAPOTTE, S. [2004], *La conception kantienne de la réalité*, Hildesheim-Zurich-New York, Georg Olms Verlag.
- GRONDIN, J. [1989], *Kant et le problème de la philosophie : l'a priori*, Paris, Vrin.
- HEIDEGGER, M. [1984], *Die Frage nach dem Ding [1935-1936]*, *Gesamtausgabe*, tome 41. Trad. franç. J. Reboul et J. Taminiaux, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, Gallimard, 1971.
- HEIDEGGER, M. [1995], *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft [1927-1928]*, *Gesamtausgabe*, tome 25. Trad. franç. E. Martineau, *Interprétation phénoménologique de la « Critique de la raison pure » de Kant*, Paris, Gallimard, 1982.
- LEQUAN, M., dir. [2005], *Métaphysique et philosophie selon Kant*, Paris, L'Harmattan.
- LONGUENESSE, B. [1993], *Kant et le pouvoir de juger*, Paris, PUF.
- PICHÉ, C. [1995], *Kant et ses épigones*, Paris, Vrin.
- PICHÉ, C., dir. [2002], *Années 1781-1801. Kant : Critique de la raison pure. Vingt ans de réception*, Paris, Vrin.
- RENAUT, A. [1997], *Kant aujourd'hui*, Paris, Aubier.
- RIVELAYGUE, J. [1992], *Leçons de métaphysique allemande. Kant, Heidegger, Habermas*, Paris, Grasset.
- THEIS, R. [1991], *Approches de la Critique de la raison pure. Études sur la philosophie théorique de Kant*, Hildesheim-Zurich-New York, Georg Olms Verlag.
- VLEESCHAUWER, H. J. de [1934, 1936, 1937], *La déduction transcendantale dans l'œuvre de Kant*, 3 tomes, Anvers/Paris/Gravenhage, De Sikkel/Champion/Martinus Nijhoff.