

L'ABSOLU ET LE RELATIF

LE STATUT DES CONCEPTS MODAUX DANS LE DISCOURS TRANSCENDANTAL

Claude Piché, Université de Montréal

Ceci est le texte INÉDIT d'une conférence prononcée le 13 décembre 2018 à l'Université de Lyon3.

RÉSUMÉ : Ce texte porte sur l'usage de ces catégories modales que sont la possibilité, la nécessité et la contingence, non pas au plan de l'expérience, mais plutôt au sein du discours transcendantal qui décrit les conditions de la « possibilité » de cette expérience. On note alors que les principes de l'Analytique de la *CRP* sont certes pour l'expérience des conditions *sine qua non*, donc « nécessaires », mais aussi que la mise en œuvre de ceux parmi ces principes qui sont qualifiés de dynamiques est « contingente ». Pourquoi en est-il ainsi ? Il y a lieu également de s'interroger sur l'emploi que Kant fait du mot « suprême » (*oberst*, B 136) pour désigner ces deux principes ultimes de la connaissance humaine que sont 1- la soumission du divers de l'intuition aux formes pures de l'espace et du temps et 2- la soumission de ce divers à l'aperception transcendantale. L'adjectif suprême peut-il signifier ici autre chose qu'« absolu » ?

MOTS CLÉS : Kant, catégories modales, discours transcendantal, principe suprême.

ABSTRACT : This paper deals with the three modal categories : possibility, necessity and contingency, as they are used not so much at the level of experience as at the level of the transcendental discourse that describes the conditions of the “possibility” of this experience. We notice for instance that the principles of the Analytic of the *CPR* are without doubt conditions *sine qua non* for experience, that is: “necessary,” but also that the implementation of those among the principles that are called dynamic is “contingent.” What does that mean? One can also examine the recourse by Kant to the adjective “supreme” (*oberst*, B 136) to characterize the two ultimate principles of human knowledge: 1- the subjection of all the manifold of intuition to the formal conditions of space and time and 2- the subjection of this manifold to the transcendental apperception. Can the word supreme here have another meaning than “absolute”?

KEYWORDS : Kant, modal categories, transcendental discourse, supreme principle.

* * *

Le présent colloque nous réunit autour du thème « Kant ou l'invention de la rationalité moderne ». Or, j'aimerais reprendre ici le mot « invention », mais dans son sens étymologique, en insistant sur le verbe *invenire*, qui signifie « trouver », « découvrir ». Ce qui nous autorise alors à dire que la grande découverte de Kant à l'époque moderne, c'est sans conteste celle du caractère « pratique » de la raison pure. Kant est en effet le premier à nous révéler qu'au cœur de cette raison est inscrite une loi, la loi morale, laquelle conduit à reconnaître une primauté de la raison pratique sur la raison théorique.

Or cette découverte de Kant a pour toile de fond une profonde insatisfaction, éprouvée du reste depuis longtemps par lui, à l'égard de la raison théorique, en particulier lorsque celle-ci

prétend atteindre à une connaissance des objets de prédilection de la métaphysique spéciale. Ces objets -- l'immortalité de l'âme, la liberté et l'existence de Dieu -- si importants aux yeux du sujet pratique, sont en vérité et de manière principielle inaccessibles à la raison théorique et la *Critique de la raison pure* se veut dès lors cet « examen de soi » (*Selbstprüfung*¹) de la raison visant à fixer les balises de la connaissance humaine afin d'éviter de tels débordements. Le résultat de cet examen est bien connu : la connaissance humaine se restreint au champ de l'expérience.

Dans ce qui suit, j'aimerais aussi me pencher sur le discours philosophique de la *Critique de la raison pure* au moment où il établit la finitude de la connaissance humaine. Car si celle-ci est limitée au champ de l'expérience, il n'en reste pas moins que cette connaissance n'est possible que grâce à l'intervention d'éléments *a priori*. Or pour repérer ces *a priori*, le discours critique se doit de quitter le sol de l'empirie pour s'élever au plan transcendantal. Comme l'indique le terme, la démarche critique « transcende » l'expérience afin de montrer de quelle manière les *a priori* formels (formes de l'intuition et catégories) interviennent dans la connaissance empirique pour la rendre possible. La question est par conséquent la suivante : pour dire la finitude de la connaissance, le discours transcendantal de Kant est-il appelé à s'élever au dessus de cette finitude, au risque de chercher un point d'appui dans l'infini, dans l'absolu ? Spontanément, on répondra à cette question par la négative. Mais il convient ici précisément développer cette réponse en abordant la critique transcendantale du point de vue de la modalité de son discours et, de manière plus spécifique, en prenant pour point de départ le thème qui se situe au cœur de l'Analytique transcendantale : la « possibilité de l'expérience ». Comme les autres concepts de modalité utilisés par Kant, le concept de possibilité ici est très révélateur de la nature du discours transcendantal et surtout des limites à l'intérieur desquelles il se déploie. Je vais donc m'intéresser au statut modal des conditions de la possibilité de l'expérience

Or, si la possibilité est un concept modal, nous savons qu'il s'agit à proprement parler d'une catégorie pour Kant. C'est dire que les concepts modaux font partie de la table kantienne des concepts purs de l'entendement qui se trouve à la base de la logique transcendantale. Ce qui implique que ces concepts, porteurs d'une lourde tradition, ont été passés au crible de la critique et réévalués en conséquence. C'est d'ailleurs ce qu'affirme Jessica Leech dans sa recension d'un ouvrage de Nicholas Stang paru en 2016 sur la théorie kantienne de la modalité. Cette théorie

¹ *KrV*, A 711/B 739 ; trad., OP I, 1296.

modale, estime-t-elle, participe de plein droit à la révolution critique et elle en constitue un élément déterminant.²

Ma contribution ici ne s'inscrit toutefois pas dans la lignée des travaux de Jessica Leech, de Nicholas Stang, de Giuseppe Motta ou encore, avant eux, de Jules Vuillemin³, qui se sont intéressés à la théorie modale kantienne pour elle-même. J'aimerais plutôt soumettre quelques réflexions sur le rôle des catégories modales telles qu'on les voit à l'œuvre dans le discours transcendantal. Mais dès lors une question ne peut manquer de surgir à l'esprit : comment les catégories modales, dont les règles d'utilisation exposées dans les Postulats de la pensée empirique sont taillées sur mesure pour les objets et les événements de l'expérience dans leur rapport au sujet connaissant, peuvent-elles conserver un sens et une signification dans le discours philosophique qui surplombe ces objets et ces événements, et qui définit le mode d'emploi des concepts modaux à leur égard ? Au plan du discours transcendantal, qui prétend être une véritable « connaissance », faut-il le redire⁴, les concepts modaux qui façonnent ce discours sont-ils condamnés à ne receler qu'un sens logique et à n'être régis que par le principe de contradiction et d'identité. En d'autres mots, ces concepts modaux sont-ils menacés de demeurer à toutes fins utiles de simples règles du discours, n'ayant que peu à voir avec son contenu ?

Pour couper court à ces interrogations légitimes qui exigeraient une réponse détaillée et circonstanciée, je propose de procéder ici à ma démonstration en cherchant à faire voir dans quelle mesure les catégories modales qui structurent le discours de Kant ne sont véritablement parlantes que lorsqu'elles débordent leur signification simplement logique. En dépassant la sphère logique toutefois, elles n'en doivent pas moins respecter certaines balises, lesquelles ne peuvent provenir, pour autant que je puisse voir, que des règles d'usage qui leur sont assignées pour l'expérience elle-même. Dit autrement, il s'agit d'étayer la thèse selon laquelle les concepts modaux à l'œuvre dans le discours transcendantal n'ont véritablement de signification que s'ils se conforment, *mutatis mutandis*, aux règles que ce discours leur dicte pour leur application à l'expérience. Mais attention, je spécifie bien « toute proportion gardée ». Il n'est pas question de

² Jessica Leech, Recension de Nicholas F. Stang, *Kant's Modal Metaphysics*, Oxford, Oxford University Press, 2016, dans *Kantian Review*, Vol. 22, 2017, p. 341.

³ Jessica Leech, « Kant's Modalities of Judgment », *European Journal of Philosophy*, 20, 2012, p. 260-284; « Making Modal Distinctions : Kant on the Possible, the Actual, and the Intuitive Understanding », *Kantian Review*, Vol. 20, 2012, p. 339-365 ; Nicholas Stang, *op. cit.* ; Giuseppe Motta, voir entre autres, *Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt*, Berlin, De Gruyter, 2012, Erg-Hefte der *Kant-Studien* ; Jules Vuillemin, « La théorie kantienne des modalités », dans : G. Funke (dir.), *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*, Teil II, Bonn, Bouvier Verlag, 1982, p. 149-167.

⁴ KrV, A 11-12/B 25 ; trad., p. 777

rabaisser la philosophie transcendantale au plan empirique, au plan de l'expérience. Au contraire, il faut montrer comment ce discours se maintient en surplomb par rapport à l'expérience, sans cependant abuser de ce privilège. Je vais donc examiner le rôle joué par trois concepts modaux dans le discours de l'Analytique transcendantale : possibilité, nécessité et contingence. Les thèmes traités à cette occasion seront alors les suivants :

- 1- l'expérience en sa possibilité
- 2- les conditions de cette expérience du point de vue de leur nécessité
- 3- les conditions de cette expérience du point de vue de leur contingence

Abordons sans tarder le concept de possibilité. Pour en apprendre un peu plus à son sujet, il convient de se tourner vers les Postulats de la pensée empirique en général, lieu naturel des catégories modales. Or, une remarque dans ce chapitre retiendra tout particulièrement notre attention. Il s'agit d'une allusion faite par Kant à la « possibilité absolue » à l'occasion de la question de savoir si l'on peut envisager d'autres mondes possibles en marge du nôtre⁵. C'est un thème qui s'impose dans un tel contexte mais, sitôt le concept de possibilité absolue mentionné, Kant décide d'en ajourner la discussion, puisque l'absolu relève à proprement parler de la raison et non de l'entendement. Or il tient parole puisqu'il revient sur la possibilité absolue au début de la Dialectique transcendantale, là où il s'intéresse plus spécifiquement à la raison et à la nécessité de sauvegarder contre les abus de langage l'épithète « absolu ». En effet, dans une remarque critique à peine voilée, Kant s'en prend à Baumgarten pour avoir banalisé l'adjectif « absolu » en le réduisant à désigner la simple possibilité « intrinsèque » d'un concept⁶. Possibilité absolue dans ce cas ne signifie rien de plus que l'absence de contradiction entre les propriétés essentielles d'un concept, bref la cohérence logique. Aux yeux de Kant cependant, cette possibilité interne représente le « minimum » que l'on puisse dire du concept d'une chose et cette acception est bien en-deçà de la vraie teneur de la possibilité absolue. On le voit, Kant cherche ici à sauvegarder le sens original fort du mot, tout comme il l'avait fait quelques pages plus tôt pour le concept platonicien d'« idée ». Car en vérité la possibilité absolue constitue le maximum, le « plus » que l'on puisse dire d'un objet. Un objet est absolument possible selon Kant lorsque cette possibilité

⁵ *KrV*, A 232/B 285; trad., p. 963.

⁶ *KrV*, A 324-26/B 381-82; trad., p. 1034-35. Voir A. G. Baumgarten, *Metaphysica* (1757), §15, reproduit dans AK XVII: 29. Kant, *Vorlesungen über Metaphysik (Volckmann)*, AK XXVIII, 406-407.

est valable « à tous égards », sans « restriction » aucune⁷. Que doit-on comprendre par là, si tant est qu'il y ait quelque chose à comprendre ?

Afin d'aider le lecteur à mieux saisir ce qu'il veut dire, Kant établit dans le même passage de la Dialectique un parallèle avec le concept cette fois de « nécessité absolue ». Sans doute cette expression est-elle plus familière au lecteur puisqu'elle le reconduit aux preuves de l'existence de Dieu, notamment à la preuve dite cosmologique, fondée sur l'*ens necessarium*. Il s'agit de cet être, nécessaire en lui-même, qui se maintient dans l'existence sans être redevable de rien à qui ou à quoi que ce soit. Sans doute la notion est-elle indispensable pour la raison spéculative, mais malgré sa plus grande notoriété, la nécessité absolue n'en pose pas moins un formidable défi pour la compréhension, analogue à celui que pose la possibilité absolue. La nécessité absolue dans le passage suivant est synonyme de nécessité inconditionnée, à propos de laquelle Kant dira qu'elle représente un véritable abîme pour l'esprit humain.

La nécessité inconditionnée dont nous avons si indispensablement besoin comme l'ultime support de toutes choses est le véritable abîme de la raison humaine. L'éternité même, si terriblement sublime qu'ait pu la peindre un Haller, ne fait pas à beaucoup près sur l'esprit une aussi vertigineuse impression...⁸

La raison pour laquelle cette nécessité inconditionnée, cette nécessité absolue, pose un problème de compréhension est exposée, en quelque sorte par anticipation, lorsque Kant nous fait part dans les Postulats de la pensée empirique de la seule manière dont nous puissions saisir la nécessité. Celle-ci n'est accessible à l'entendement humain qu'en tant qu'elle est une nécessité « hypothétique », selon le schéma : si... alors. La nécessité prend ainsi place entre le fondement et sa conséquence. Si la cause se présente, par exemple, alors l'effet s'ensuit avec nécessité. Il faut en convenir : la seule nécessité qui soit accessible à l'entendement fini est cette nécessité « conditionnée⁹ ». L'effet est imputable à la cause, en vertu d'une règle. Et c'est sur la base de cette règle selon Kant qu'une telle nécessité conditionnée devient pour nous « intelligible ». Or, il en va exactement de même de la possibilité pour l'entendement humain. Si la possibilité absolue lui échappe entièrement, c'est qu'elle est valable sous tous les rapports, à tous égards, alors que la possibilité à échelle humaine est soumise à des « restrictions¹⁰ », comme le dit Kant. Elle est relative et non absolue. Ce qui permet à Kant d'affirmer, non pas dans la *Critique*, mais

⁷ *KrV*, A 324-26/B 381-82; trad., p. 1034-35.

⁸ *KrV*, A 613/B 641; trad., p. 1225.

⁹ *KrV*, A 228/B 280; trad., p. 960..

¹⁰ *KrV*, A 326; trad., p. 1034; cf. *Vorlesungen über Metaphysik (von Schön)*, AK 28 : 488.

dans la *Réflexion* 4005 que « par la raison nous ne pouvons connaître que la possibilité conditionnée¹¹ », tout comme c'était le cas pour la nécessité. On ne peut comprendre la possibilité que sous certains rapports, à certaines conditions. Dans une autre *Réflexion*¹², Kant va jusqu'à affirmer que la possibilité absolue équivaut en fait à l'existence. Ce qui est possible sans restriction serait par le fait même effectivement réel. Cette thèse, au premier abord étonnante, perd quelque peu de son étrangeté lorsqu'on se remémore la célèbre remarque du paragraphe 76 de la troisième *Critique* où l'on apprend que, pour un entendement intuitionnant, possibilité et existence se confondent¹³.

Que peut-on conclure de ceci pour notre projet visant à élucider la nature du discours transcendantal à l'aide des concepts de la modalité ? Le résultat est le suivant : la possibilité de l'expérience, si elle doit pouvoir être comprise, ne pourra être cernée par la philosophie critique que si celle-ci se soumet elle-même aux préceptes des Postulats et envisage cette possibilité comme étant dépendante de conditions. D'où, en conséquence, l'expression consacrée « conditions de la possibilité de l'expérience¹⁴ » ! C'est en effet autour de cette possibilité que gravite tout le discours transcendantal, lequel s'applique précisément à mettre au jour ces conditions. L'expérience n'étant possible que conditionnellement, et non absolument, nous pouvons poursuivre notre questionnement et demander : qu'en est-il maintenant du statut modal de ces conditions de possibilité ?

La tâche préalable consiste cependant à repérer ces conditions d'une expérience possible. Or, elles se trouvent toutes réunies de manière claire et systématique dans le tableau qui énumère les trois Postulats de la pensée empirique en général. Nous pouvons en faire la lecture ici en prenant note au passage des trois occurrences du mot « condition ».

- 1- Ce qui s'accorde avec les conditions formelles de l'expérience (quant à l'intuition et aux concepts) est *possible*.
- 2- Ce qui est en cohésion avec les conditions matérielles de l'expérience (la sensation) est *réel*.
- 3- Ce dont la cohésion avec le réel [*Wirkliches*] est déterminé suivant les conditions générales de l'expérience est *nécessaire* (existe *nécessairement*)¹⁵.

¹¹ *Réflexion* 4005, AK XVII, 382.

¹² *Réflexion* 4297, AK XVII, 499.

¹³ *KdU*, AK V, 401-402 ; trad., OP II, p. 1199.

¹⁴ Voir entre autres *KrV* A 158/B 197 ; trad., p. 898, mes italiques.

¹⁵ *KrV*, A 218/B 265-66; trad., p. 948.

Le premier Postulat énonce les « conditions » dites formelles de l'expérience, c'est-à-dire l'exigence que l'objet s'accorde avec les formes pures de l'intuition et se soumette aux concepts purs de l'entendement. Le second Postulat quant à lui évoque les « conditions » matérielles, qui seules sont en mesure d'ancrer l'objet dans la réalité. En effet, la « sensation » ou encore la « perception » sont l'ultime garant de la réalité effective de l'objet de l'expérience¹⁶. Ces conditions dites matérielles sont donc entièrement empiriques. Quant au troisième Postulat, il constitue manifestement la synthèse des deux premiers et montre comment on doit procéder pour inscrire la nécessité dans l'expérience.

Passons directement aux conditions formelles évoquées dans le premier Postulat, et à leur statut modal. Pour faire court, je vais considérer ces conditions formelles intuitives (espace-temps) et conceptuelles (catégories) telles qu'elles sont réunies dans les Principes de l'entendement. Or la question est plus complexe qu'il n'y paraît au départ. Pour anticiper sur la suite, nous pouvons affirmer que ces conditions sont certes nécessaires mais que, sous un autre point de vue, certaines d'entre elles s'avèrent être contingentes.

D'emblée nous pouvons dire, et la *Critique* est très claire à ce sujet, que les conditions de la possibilité de l'expérience en général, et en particulier les conditions formelles, sont « nécessaires ». Certes, elles ne sont pas nécessaires en elles-mêmes, mais uniquement en vue de l'expérience. Les conditions énoncées dans les Postulats doivent être comprises comme des conditions *sine qua non*. Or, cette nécessité ne peut être entendue dans son sens simplement logique, et encore moins dans son sens réel absolu. On peut en cerner le sens si l'on se rapporte à nouveau aux indications fournies par le troisième Postulat selon lesquelles nous ne pouvons comprendre la nécessité que lorsqu'elle est « hypothétique », que lorsqu'elle est conditionnée. C'est dire que les conditions formelles ne sont nécessaires qu'en rapport avec le résultat qu'elles visent : la possibilité de l'expérience. L'exemple par excellence de cette intelligibilité de la nécessité est bien évidemment le principe de causalité, qui déclare nécessaire la cause, mais seulement par rapport à l'effet. Ici, bien sûr, au niveau du discours philosophique kantien, il n'est pas question de rabaisser les conditions *a priori*, nécessaires pour la possibilité de l'expérience, au plan de cette expérience elle-même, au plan d'un lien causal physique pour ainsi dire. Ces conditions ne sont donc pas des causes à proprement parler, encore que Kant n'hésite pas à les

¹⁶ *KrV*, A 225/B 273; trad., p. 953

qualifier de fondements, de *Gründe*¹⁷. Ce qui nous amène à conclure que la critique transcendantale, dans son discours même, se conforme, toutes proportions gardées, aux restrictions contenues dans les Postulats à propos de l'usage des catégories modales au sein de l'expérience. En conséquence, si la seule nécessité intelligible dans l'expérience est hypothétique, le discours transcendantal, pour décrire le statut des conditions *a priori* de l'expérience, se doit de recourir à une nécessité analogue. Aussi la nécessité des conditions formelles *a priori* n'est-elle qu'hypothétique.

Mais tout n'a pas encore été dit à propos de la nécessité de ces conditions. C'est pourquoi il convient d'aborder plus particulièrement le statut de ces principes qui composent la Table des principes de l'Analytique transcendantale. On se rappelle que Kant introduit une division dans cette table : il y a, d'une part, les principes dits « mathématiques », ce sont les Axiomes de l'intuition et les Anticipations de la perception; d'autre part, les principes dynamiques, à savoir les Analogies de l'expérience et les Postulats de la pensée empirique en général. Or cette division a un impact sur la nature de la nécessité de ces différents principes à titre de conditions formelles de l'expérience.

Considérons d'abord les principes mathématiques. Leur intervention à titre de conditions de possibilité se fait en vertu d'une nécessité « apodictique », nous révèle Kant. C'est qu'en fait ces principes s'appliquent d'emblée et de manière inconditionnelle, puisqu'ils ne portent que sur l'intuition pure de l'objet et que cette forme de l'intuition *a priori* est d'emblée entièrement à la disposition du sujet transcendantal. Si bien que l'on est d'avance assuré que l'objet de l'expérience sera doté d'une grandeur extensive, dans l'espace et dans le temps, et que la sensation se manifestera selon un certain degré et pour cette raison sera dotée d'une grandeur intensive. Ainsi, ce que l'on sait au départ de cet objet, avant même donc qu'il ne se présente à la sensibilité, c'est que ses diverses grandeurs seront mesurables. Kant l'affirme sans ambages : les principes mathématiques sont destinés à fonder *a priori* la légitimité de l'application de la Mathématique aux phénomènes.

Mais à quoi tient au fond cette certitude de l'applicabilité immédiate de tels principes ? Pour simplifier, il suffit de rappeler que la synthèse mathématique qui unit le divers homogène du temps (arithmétique) et de l'espace (géométrie) est la « même synthèse¹⁸ » qui sera à l'œuvre

¹⁷ *KrV*, A 94/B 126, A 95, A 237/B 296 ; trad., p. 849, 1403 (traduit par « principes »), 971 (« principe »).

¹⁸ *KrV*, B 203, voir également A 165-66, A 167-168/B 206, A 224/B 271; trad., p. 903, 905, 952.

pour l'appréhension du divers dans une perception concrète. Cela signifie du même coup que l'on sait à l'avance et avec certitude que tous les résultats de l'arithmétique et de la géométrie euclidienne --voire du calcul infinitésimal, s'il faut en croire Hermann Cohen¹⁹-- seront automatiquement valables pour les objets de l'expérience. En conséquence, l'évidence de ces deux principes a quelque chose d'« intuitif » puisque c'est la forme de l'intuition qui entre ici en jeu, en sorte que ces principes, dont la nécessité est manifeste, sont déclarés constitutifs de l'objet de l'expérience, avant même que celui-ci ne se présente à la sensibilité.

Les principes dynamiques, en revanche, notamment les Analogies de l'expérience, sont déclarés « régulateurs », ce qui aura une incidence sur leur statut modal. Mais d'emblée la question se pose : pourquoi sont-ils qualifiés simplement de régulateurs ? C'est parce qu'ils portent sur l'existence et que celle-ci échappe d'entrée de jeu au contrôle du sujet transcendantal. En effet, nous avons vu que les conditions empiriques de l'expérience reposent en dernière analyse sur la sensation, laquelle relève de l'autre ordre de conditions de possibilité : les conditions matérielles. On comprend dès lors pourquoi les principes dynamiques sont régulateurs : ils sont appelés à simplement réguler, c'est-à-dire à instaurer un ordre entre les perceptions qui se présentent. Or pour établir un ordre dans la trame dynamique de l'expérience, ces principes sont au départ pour ainsi dire à la merci des impressions qui donnent accès à l'existence des objets. Et c'est alors que Kant, dans la présentation de sa table des principes, fait une révélation étonnante à propos des principes dynamiques : « Les conditions *a priori*... de l'existence des objets d'une intuition empirique possible ne sont en elles-mêmes que *contingentes* »²⁰. En d'autres mots, ces conditions *a priori* -- c'est-à-dire, comme le veut la définition : nécessaires et universelles -- sont en même temps déclarées « contingentes ». Du coup, on voit surgir une nouvelle catégorie modale qui est, comme on le sait, la contrepartie de la nécessité. Ce qui nous amène au troisième volet de notre en quête. Si les principes mathématiques, à titre de principes constitutifs, interviennent nécessairement et d'avance dans la constitution de l'objet de l'expérience, en revanche la mise en œuvre des principes dynamiques n'est que contingente. Or ceci a de quoi surprendre, puisque le principe dynamique de causalité, qui est au cœur de la table des principes de Kant, se voit ainsi décerner un statut modal inférieur. On sait du reste l'importance stratégique que revêt ce principe, cité en exemple par Kant dans la *Critique* plus

¹⁹ Cf. Hermann Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, Berlin, Bruno Cassirer, ³1918, p. 544-545 ; trad. E. Dufour et J. Servois, *La théorie kantienne de l'expérience*, Paris, Éd. du Cerf, 2001, p. 432-433.

²⁰ *KrV*, A 160/B 199; trad., p. 900, mes italiques.

souvent que tout autre et qui, dans la période d'élaboration de la *Critique*, était avec les autres Analogies de l'expérience au centre des préoccupations. Si l'on se rapporte par exemple aux recherches de Paul Guyer sur le *Manuscrit de Duisbourg*, Kant n'aurait joint les principes mathématiques que tardivement à sa table, au moment de la phase finale de la préparation de l'œuvre²¹. On parvient donc au résultat suivant : les principes dynamiques sont sans doute des conditions *sine qua non*, donc nécessaires, pour la possibilité de l'expérience, mais leur mise en œuvre est contingente.

La question qui se pose à nous dès lors se formule comme suit : quelle signification faut-il réserver au concept modal de contingence? Ici, la définition logique de cette catégorie peut nous servir de point de départ, mais il faudra bien sûr aller plus loin. La contingence se définit comme ce dont « l'opposé contradictoire... est possible²² ». Il n'y a donc pas de contradiction dans ce cas à penser qu'une chose qui est puisse tout aussi bien ne pas être. Cette définition est sans doute pertinente comme point de départ, mais elle laisse le lecteur sur son appétit. À quoi cela rime-t-il que quelque chose qui est, puisse tout aussi bien ne pas être ? Kant nous apporte quelques lumières sur la façon dont il envisage l'usage réel de ce concept, mieux : de cette catégorie, non pas dans le chapitre sur les Postulats, mais dans la Remarque générale sur le système des principes qui vient tout juste après. On y apprend qu'il est impossible de dépasser la signification simplement logique du concept de contingence sans faire appel aux catégories de la relation, notamment à celles de cause et d'effet. Sans quoi la catégorie modale de contingence demeure un mystère.

La porte d'accès à la contingence comme concept compréhensible demeure dès lors pour Kant le concept de changement. Pour reprendre son exemple, mais en le modifiant quelque peu, nous pouvons imaginer le cas suivant : un corps dans le temps T_1 est en mouvement, et dans le temps T_2 se trouve au repos. On peut dès lors conclure ici à un changement dans les accidents du corps. Mais cela ne suffit pas encore pour cerner la contingence. Pour ce, il faut faire le constat liminaire suivant : le corps en T_2 aurait tout aussi bien pu être encore en mouvement, c'est-à-dire être dans un état qui est l'opposé contradictoire de son état actuel : le non-mouvement²³. Et c'est ici qu'intervient, comme le veut Kant, la causalité. L'entendement en effet ne peut en rester au

²¹ Paul Guyer, *Kant and the Claims of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 27, 33, 35, 41-42.

²² *KrV*, A 460/B 488 ; trad., p. 1114.

²³ *KrV*, B 290 n. ; cf. B 48 ; trad., p. 967, 793.

simple constat de la possibilité logique du mouvement en T_2 , en lieu et place du repos. Le repos, état contingent dans lequel se trouve désormais le corps, appelle en vérité une explication, si bien que l'on peut dire que la contingence est solidaire de la causalité et que c'est dans son association avec elle qu'elle reçoit une signification autre que logique. La causalité est en fait un préalable à la contingence, sans quoi cette dernière demeure inintelligible dans son usage réel. Pour revenir à notre exemple, la contingence du nouvel état du corps, ici son repos, déclenche la recherche de la cause de cet état. L'évènement, à savoir le changement d'état du corps, fait en sorte que l'on s'enquiert d'une cause qui puisse expliquer en quoi le repos, comme accident contingent du corps, est en vérité l'effet de la cause. En l'occurrence, on peut songer à une pierre en chute libre qui passe soudainement à un état de repos, ayant rencontré un obstacle, le sol par exemple. La connivence qu'il y a entre la causalité et la contingence aux yeux de Kant est patente ici: « on reconnaît ainsi la contingence par cela que quelque chose ne peut exister que comme effet d'une cause. »²⁴

Ce que nous devons retenir de tout ceci, c'est que la contingence comme catégorie modale ne gagne en intelligibilité que lorsqu'on fait intervenir la causalité. On sait que la pierre dans le temps T_2 aurait pu être en mouvement, son état contraire, parce que l'on comprend désormais pourquoi elle ne l'est plus : elle a rencontré un obstacle. La contingence n'est compréhensible que si elle est reliée à une condition : « Tout ce qui est contingent n'est possible que de manière conditionnée »²⁵. Sans doute dans ses notes et ses leçons Kant évoque-t-il une contingence sans conditions, c'est-à-dire une contingence « absolue », comme il l'avait fait pour la possibilité absolue et la nécessité absolue. Mais à nouveau il affirme qu'il s'agit là d'un « *sehr grosser Begriff* », au point où une telle contingence échappe à toute compréhension²⁶.

Sur la base de ces précisions relatives au concept critique de contingence, nous pouvons revenir au texte qui affirme que les principes dynamiques, dans leur application à l'expérience, ne sont que contingents. Nous avons vu en effet que la contingence s'inscrit dans un contexte causal qui fait en sorte qu'elle n'est envisageable que lorsqu'elle est conditionnée. Or si Kant est conséquent, il faut bien qu'il fasse allusion à une quelconque « condition » dans le passage où il déclare « contingente » l'entrée en action des principes dynamiques. Or c'est précisément ce que nous révèle la suite du texte de présentation de la table des principes. Les principes dynamiques

²⁴ *KrV*, B 291 ; trad., p. 967.

²⁵ Kant, *Vorlesungen über Metaphysik (Dohna)*, AK 28 : 647.

²⁶ *Vorlesungen über Metaphysik (von Schön)*, AK 28 : 499 ; *Randbemerkungen de la Preisschrift*, AK 20 : 329.

sont certes nécessaires de manière générale pour l'expérience, mais cela n'empêche pas que, parce qu'ils dépendent d'une condition, ils soient au même moment déclarés contingents. Leur intervention dans l'expérience est conditionnelle :

« ... [les principes] de l'usage dynamique comporteront bien aussi le caractère d'une nécessité *a priori*, mais *seulement* sous la *condition de la pensée empirique* dans une expérience, par conséquent d'une manière médiate et indirecte »²⁷.

Ce passage est on ne peut plus explicite. L'intervention de ces principes est ici « conditionnée », ce qui contraste avec les principes mathématiques dont l'évidence est intuitive et immédiate, donc soumise à aucune condition pour leur mise en œuvre. La géométrie, par exemple, anticipe tout simplement la forme de l'objet. En revanche l'intervention des Analogies sera « médiate et indirecte ». Et dans ce cas, il convient d'y insister, la condition à laquelle ces principes sont soumis est évidemment celle « de la pensée empirique dans une expérience », c'est-à-dire la dépendance face à l'occurrence d'une sensation, comme indice de réalité effective. La condition transcendantale est donc ici elle-même conditionnée.

On parvient dès lors au constat suivant : les principes dynamiques, ces principes transcendants élaborés entièrement *a priori* en vue de la possibilité de l'expérience, sont contingents parce que conditionnés. Ils sont renvoyés de manière essentielle aux conditions matérielles de l'expérience, objet du second Postulat. Il y a donc ici une interaction entre les deux ordres de conditions en ce que tous deux concourent, par leur interaction, à rendre possible l'expérience. Chose certaine, ces deux ordres de conditions n'interviennent pas séparément l'un de l'autre pour produire l'expérience. Ce ne sont pas des conditions parallèles. Mais comment alors définir leur collaboration ? Les remarques de Kant dans ses leçons de métaphysique sur les paragraphes 314 et 315 de la *Métaphysique* de Baumgarten peuvent nous fournir ici une piste de

²⁷ *KrV*, A 160/B 199-200; trad., p. 900, mes italiques. Le même schéma selon lequel une condition de la possibilité de l'expérience est elle-même conditionnée se retrouve dans l'Esthétique transcendantale à propos de l'espace et du temps. Ceux-ci sont évidemment les « conditions » nécessaires pour l'appréhension de tout objet, mais pour autant que cet objet ait à se plier à une telle restriction : l'espace et le temps impliquent dès lors une limitation (*Einschränkung*, A 27/B 43; trad. fr., p. 788) de la sphère des objets d'une connaissance possible à celle des phénomènes. Les formes pures de la sensibilité sont donc des conditions de possibilité pour la connaissance objective, mais pour autant que les objets se soumettent à la forme subjective de la sensibilité. Voir le passage suivant, concernant le temps, où le mot « condition » apparaît dans les deux sens : le temps conditionne la forme de l'objet (phénomène), mais cela signifie au même moment que notre mode d'accès à l'objet est conditionné : A 37-38/B 54, trad., p. 798, mes italiques : « Sa réalité empirique demeure donc comme *condition de toutes nos expériences*. [...] Il n'est autre chose que la forme de notre intuition interne. Si on en retranche la *condition particulière de notre sensibilité*, alors le concept de temps disparaît aussi; il n'est point inhérent aux objets mêmes, mais seulement au sujet qui les intue. » Voir également A 35/B 51-52; trad. fr., p. 796, et pour l'espace A 27/B 43; trad. fr., p. 789.

solution. Il y est en effet question du thème traditionnel des « *concaussae* », des *Mitursachen*, qu'à défaut de pouvoir traduire par causes communes, on pourrait rendre par causes contributives²⁸. Celles-ci en effet peuvent être soit subordonnées, soit coordonnées. Le premier cas de figure est d'emblée exclu puisque Kant donne l'exemple du père qui est la cause du fils, mais qui est lui-même l'effet du grand-père. Les causes forment une série, ce qui ne convient pas ici. Pourquoi dès lors ne pas chercher pour la possibilité de l'expérience du côté des conditions coordonnées, pour autant qu'elles concourent ensemble à produire l'effet ? Ainsi l'exemple fourni par Kant est-il peut-être plus approprié : le père et la mère qui produisent l'enfant. Quoiqu'il en soit, j'hésite ici à parler de la perception qui déclenche la mise en œuvre des principes dynamiques comme d'une simple « cause occasionnelle²⁹ », ce que fait Kant par ailleurs dans sa discussion de la déduction physiologique de Locke, parce qu'ici le contexte est différent, et surtout parce que les conditions matérielles, loin de simplement fournir une occasion à l'intervention des principes dynamiques, sont elles-mêmes impliquées à part entière dans la teneur propre de l'expérience.

Nous avons donc découvert jusqu'à présent, premièrement, que la possibilité de l'expérience ne peut être une possibilité absolue, mais bien une possibilité conditionnée, à la mesure d'une raison finie ; deuxièmement, que les conditions en question sont nécessaires, mais hypothétiquement nécessaires, c'est-à-dire en vue de l'expérience et enfin, troisièmement, que l'entrée en jeu de certaines des conditions formelles, les conditions dynamiques, les plus importantes en fait, est contingente, c'est-à-dire tributaire de conditions matérielles. Nous pouvons à présent pousser notre recherche plus avant et remonter la chaîne des conditions transcendantales. Car les principes de la table kantienne constituent, nous l'avons vu, le point de jonction des intuitions sensibles pures et des concepts purs de l'entendement. Cela signifie que les principes réunissent en leur sein des éléments hétérogènes provenant de sources différentes qui conservent leur indépendance malgré le fait qu'ils soient reliés. Les formes de la sensibilité relèvent, comme on sait, de l'Esthétique transcendantale alors que les catégories sont abordées dans l'Analytique, dont le point focal est l'aperception transcendantale. Kant peut dès lors se permettre de qualifier ces deux sources de la connaissance de « principes » au sens par exemple

²⁸ *Vorlesungen über Metaphysik (Dohna)*, AK 28 : 648 ; *Vorlesungen über Metaphysik (L₂)*, AK 28 : 572 ; *Metaphysik Mrongovius*, AK 29 : 844. Voir à ce sujet Karl Ameriks, *Interpreting Kant's Critiques*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 155 n.42.

²⁹ *KrV*, B 118 ; trad., p. 843.

où l'aperception transcendantale est placée au principe des principes de l'entendement, puisque par son unité originare elle assume la fonction de synthèse pour chacun des concepts purs de l'entendement. Et dans la même veine, les formes pures de l'intuition ont également aux yeux de Kant valeur de « principes³⁰ ». Or il nous incombe d'examiner le statut modal de ces deux principes généraux, surtout quand on sait que Kant les qualifie de « suprêmes ». Que signifie cette étiquette accolée à ces deux principes débusqués dans les derniers retranchements de la connaissance *a priori* ?

Le principe suprême de la possibilité de toute intuition par rapport à la sensibilité était, d'après l'esthétique transcendantale, que tout le divers de l'intuition fût soumis aux conditions formelles de l'espace et du temps. *Le principe suprême* de cette même possibilité par rapport à l'entendement est que tout le divers de l'intuition soit soumis aux conditions de l'unité originellement synthétique de l'aperception³¹.

Ces principes doivent-ils être considérés comme absolus? Si l'aperception constitue le « point le plus élevé³² » des conditions intellectuelles de l'expérience, cela signifie-t-il que nous soyons parvenus à une condition non seulement nécessaire, mais inconditionnée ? On pourrait également poser une question analogue à propos de l'espace et du temps, interprétés comme principes ultimes.

Mais avant de pousser plus loin notre interrogation, la simple mention des catégories et des formes pure de l'intuition nous incite à soulever une question préalable concernant les éléments constitutifs de ces deux principes suprêmes. Kant est-il en mesure ici de reconnaître une marge de contingence, malgré le caractère *a priori* de ces conditions de possibilité que sont l'espace et le temps ainsi que les douze catégories? On se rappelle en effet que Kant pose la question à propos du nombre précis des catégories et de ces deux formes spécifiques de la sensibilité. Or, à cette occasion, il ne fait pas mystère de leur contingence. Cela peut être aisément déduit du passage suivant de la Dédution.

Mais quant à cette propriété de notre entendement, de n'arriver à l'unité de l'aperception qu'au moyen des catégories, et de catégories justement de cette espèce et de ce nombre, on ne peut pas plus donner de raison [*Grund*] que l'on en peut donner du fait que nous ayons précisément ces fonctions du jugement et pas d'autres, ou du fait que le temps et l'espace sont les seules formes de notre intuition possible.³³

³⁰ *KrV*, A 22/B 36, B 40, A 26/B 42 ; trad., p. 784, 787, 788.

³¹ *KrV*, B 136 ; trad., p. 856, mes italiques.

³² *KrV*, B 134 ; trad., p. 854.

³³ *KrV*, B 145-146 ; trad., p. 862.

Évidemment, le concept de contingence n'est pas mentionné explicitement dans cet extrait. Mais il est fort aisé d'en déceler la présence. Il y a en effet un indice qui ne ment pas, et c'est lorsque Kant affirme que l'on ne peut pas donner de « raison » de cette factualité pure et simple des *a priori* de l'expérience. Car même si l'on s'avoue incapable de fournir la raison de cet état de choses, il n'en demeure pas moins que la préoccupation même de rechercher une explication est ici tout à fait symptomatique. Il y a contingence parce que du côté tant des formes de la sensibilité que des concepts purs de l'entendement, les choses auraient fort bien pu être différentes, et ce sans contradiction. C'est pourquoi, dans un tel cas, le réflexe normal consiste à poser la question du pourquoi et à s'enquérir d'une justification. Nous faisons face ici à la contingence propre à un entendement fini, ce qui vaut également de l'entendement du philosophe critique, qui n'a accès qu'à une contingence conditionnée, bien que dans le cas présent la recherche de la condition s'avère une entreprise sans issue.

Kant ne peut donc entièrement rendre compte du nombre et de la provenance des éléments de la connaissance *a priori* qui fondent l'expérience. Et le problème se pose d'emblée lorsqu'il se voit contraint de juxtaposer au tout départ la sensibilité et l'entendement, sans pouvoir indiquer leur origine commune. La question est devenue un classique: y-a-t-il une « racine commune » à ces deux facultés ? Cette question, qui a eu une postérité certaine (que l'on pense à Fichte ou à Heidegger³⁴) est posée dans la *Critique*, comme on le sait, dès l'Introduction et Kant s'empresse de l'écarter en affirmant que si une telle racine existe, elle est « inconnue de nous³⁵ ». Cette réponse peut d'ailleurs paraître ici un peu cavalière en ce qu'elle pourrait laisser soupçonner qu'au seuil de la tâche gigantesque qui l'attendait avec l'exposition du résultat de ses dix années de silence, Kant n'ait pas voulu se donner la peine de pousser plus loin la recherche. Cependant, son empressement à écarter la question ne s'explique pas tant par son refus de chercher à remonter à cette source commune, que par la nature même du problème. Si Kant n'explique pas cette contingence des deux souches en identifiant leur racine commune, c'est qu'un tel travail dépasse de manière principielle les capacités de l'intelligence humaine. À cet égard, le passage de l'*Anthropologie* qui aborde la même question est plus explicite et plus clair. La contingence de cette juxtaposition de la sensibilité et de l'entendement tient en fait à l'hétérogénéité insurmontable de ces deux souches pour une intelligence finie. Kant disait sans doute à juste titre

³⁴ J. G. Fichte, *Wissenschaftslehre 1804*, Werke X, p. 104 ; M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1973, p. 35, 132, 155, 196.

³⁵ *KrV*, A 15/B 29 ; trad., p. 780.

dans la *Critique* de cette racine qu'elle est « inconnue de nous ». Mais voici maintenant ce qu'ajoute le passage de l'*Anthropologie* à propos précisément de cette racine commune à l'entendement et à la sensibilité : « [Cette racine commune est] inconcevable pour nous, qui ne pouvons comprendre que le dissemblable puisse être issu d'une seule et même racine. »³⁶ Les deux termes à retenir ici sont sans conteste « inconcevable » et « comprendre ». Car c'est cette absence principielle de compréhensibilité qui met d'emblée un terme à la recherche. Toutefois, le simple souhait d'une justification est ici l'indice qu'il y a là véritablement une contingence conditionnée. L'entendement humain ne peut se satisfaire du hasard aveugle, du simple *casus*, c'est-à-dire de la contingence brute, dépourvue de toute condition.

Mais voilà qui nous ramène à ces deux souches (entendement et sensibilité) qui, lorsqu'elles sont placées en position de principe *a priori* de toute expérience possible, sont respectivement déclarées « suprêmes ». Le mot employé par Kant ici est « *oberst* ». Or, pour le lecteur averti, cet adjectif ne peut manquer de rappeler la triade : *Höchste*, *Oberste* et *Vollendete* introduite par Kant dans la seconde *Critique* pour exposer sa conception du souverain bien. Car le mot « *oberste* » choisi pour désigner l'un des composants du souverain bien rend précisément le mot latin *supremum*. Pourtant, il faut l'avouer d'entrée de jeu, cet usage nous lance sur une fausse piste parce qu'il s'inscrit dans la philosophie pratique de Kant et que dans ce cas l'accès à un véritable inconditionné est non seulement possible, mais avéré comme un « fait » indéniable. En effet, la condition suprême pour le souverain bien n'étant nulle autre que la loi morale, celle-ci doit être définie comme une condition elle-même proprement « inconditionnée » au sens où elle est résolument originaire, *originarium* nous dit Kant. Et il veut dire par là que cette condition « n'est subordonnée à aucune autre³⁷ ». Il nous faudra du reste garder en mémoire cette indication, qui souligne la radicalité de l'inconditionné lorsqu'il est entendu au plein sens du terme : il n'est subordonné à rien d'autre. Ce qui comme le souligne Cassirer dans sa recension du *Kantbuch* de Heidegger, signifie pour l'être humain une sortie hors du monde phénoménal, une percée vers le « suprasensible », seule sphère en fait où un inconditionné puisse prendre place³⁸.

³⁶ *Anthropologie*, AK VII, 177 ; trad. Foucault, Vrin, p. 54.

³⁷ *KprV*, AK V, 110 ; trad. OP II, p. 742.

³⁸ Ernst Cassirer, Recension, *Kant-Studien*, 36, 1931, 13-14 ; trad. P. Quillet dans *Débat sur le kantisme et la philosophie*, Paris, Beauchesne, 1972, p. 69.

Or il faut le dire d'emblée, l'Analytique transcendantale ne qualifiera jamais les conditions ultimes de la possibilité de l'expérience à l'aide du concept d'inconditionné. Car Kant serait autrement en contradiction flagrante avec les enseignements qu'il retiendra de son examen des débordements de la raison dogmatique dans la Dialectique transcendantale. Il est d'emblée immunisé contre cette tentation, lui qui s'est précisément appliqué à la prévenir. On se souvient d'ailleurs que toutes les errances de cette raison dialectique proviennent de la tentative illusoire d'atteindre l'« inconditionné ». Ce concept modal est en fait le dénominateur commun de la seconde partie de la Logique transcendantale. Ce qui revient à dire que l'usage par Kant de l'adjectif suprême pour caractériser les deux principes purs ultimes de la connaissance ne peut être compris que de la façon suivante : la *Critique* parvient sans doute à débusquer les conditions de possibilité de l'expérience jusque dans leurs retranchements, mais ce ne sont là que des conditions ultimes en vue de la possibilité de l'expérience. Et à ce titre leur nécessité ne leur vient que de leur rapport de fondement vis-à-vis de cette expérience possible. De surcroît, ces conditions ne sont ultimes que pour un entendement fini. « Principe suprême » signifie sans doute le plus haut point auquel puisse parvenir l'intelligence philosophique dans la chaîne des raisons, mais rien n'interdit de penser, au contraire, que ces conditions puissent avoir un fondement qui demeure inaccessible à cet entendement. Il convient de citer à cet égard une remarque de Kant faite à l'occasion d'une leçon de métaphysique (*Volckmann*). Il y est question d'une cause qui est la première d'une série, mais dont on ne peut dire au sens plein du terme qu'elle soit inconditionnée. Kant donne ici l'exemple du mythe d'Adam, qui est certes le premier individu dans la chaîne des générations de l'humanité, mais qui n'est pas pour autant un être entièrement indépendant. Il est à noter ici que Kant utilise précisément l'adjectif « *oberster* », donc suprême, pour désigner le premier maillon de la chaîne :

On peut aussi appeler quelque chose fondement suprême [*oberster Grund*], *ratio prima, secundum quid*, par exemple le premier homme était le premier fondement d'une série d'hommes, en l'occurrence par Dieu. Cet homme n'était dès lors pas [premier fondement] *simpliciter talis* ou encore *Independens* [c-à-d] ce qui ne contient pas la conséquence de quelque chose d'autre. Envisagé du point de vue de toute chose en général, [ce premier homme] n'était pas au fondement [de la série] sans au même moment être une conséquence.³⁹

Ce qui nous amène à conclure que les deux principes suprêmes (aperception transcendantale et formes de la sensibilité) sont à coup sûr les conditions les plus élevées auxquelles le discours

³⁹ *Vorlesung über Metaphysik* (Volckmann), AK 28.1 : 410, ma traduction.

transcendantal puisse parvenir, mais que, même à titre de conditions *sine qua non* ultimes, elles demeurent néanmoins en elles-mêmes des principes *secundum quid*, donc des principes premiers, mais sous un certain rapport seulement, c'est-à-dire uniquement en relation avec leur *principiatum*.

Ceci dit pour les conditions spécifiquement transcendantales de la possibilité de l'expérience, à savoir les conditions *a priori*. Mais que dire des conditions empiriques, lesquelles font l'objet du second Postulat ? Celles-ci passent en vérité au second plan dans l'Analytique, consacrée à l'exposé des conditions pures de la connaissance. Or c'est du point de vue des conditions matérielles que Kant semble le plus vulnérable, notamment lorsqu'il affirme que l'affection de la sensibilité provient à terme non pas du phénomène, mais de la chose en soi. Le phénomène n'étant à vrai dire qu'une représentation, il est sans doute permis dans un premier temps de lui attribuer l'affection de la sensibilité, mais en dernière analyse Kant voit bien que s'il doit prendre au sérieux la dimension de passivité propre à la sensibilité, il est conduit à reconnaître à l'affection sensible une dynamique propre. En effet, le phénomène, qui n'est lui-même qu'une représentation, ne peut assumer à lui seul l'affection de la réceptivité. Il n'est toujours que la manifestation, l'apparition d'un quelque chose : la chose en soi.⁴⁰ Mais comme Kant n'a pas accordé à ces conditions matérielles autant d'attention qu'il en a réservée aux conditions formelles, il a très tôt prêté flanc à la critique. Qu'il suffise d'évoquer, pour mémoire, la réaction de Jacobi qui, voyant dans la chose en soi un corps étranger dans le système critique, conclut que ce système, bien compris, c'est-à-dire débarrassé de cette chose incongrue, ne peut être qu'un idéalisme outrancier⁴¹. On songe aussi à Énésidème-Schulze, qui a vu dans le recours à la catégorie de causalité pour désigner le rapport de la chose en soi à la sensibilité un usage illégitime de ce concept, puisqu'il va à l'encontre des préceptes explicites de Kant en regard de

⁴⁰ Voir à ce sujet mon article en ligne « Kant et le problème de l'affection », traduit de l'original anglais paru dans *Symposium*, 8, 2004, p. 275-297. La référence sur le site *Papyrus* est : <http://hdl.handle.net/1866/21451>. Voici quelques passages où Kant affirme que la chose en soi « affecte » : « En effet, nous n'avons affaire qu'à nos représentations ; ce que peuvent être des *choses en soi* (sans avoir égard aux représentations par lesquelles *elles nous affectent*), cela est tout à fait en dehors de notre sphère de connaissance. » (*KrV*, A 190/B 235 ; trad., p. 927, mes italiques) ; « Mais nous devrions songer que les corps ne sont pas des objets en soi, qui nous soient présents, mais une simple manifestation phénoménale de je ne sais quel objet inconnu ; que le mouvement n'est pas l'effet de cette *cause inconnue*, mais seulement la manifestation phénoménale de son [de cette cause inconnue] *influence sur nos sens...* » (*KrV*, A 387 ; trad., p. 1456-1457, mes italiques). Voir également *KrV*, A 494/B 522 ; trad., p. 1140, et *Prolegomena*, AK IV, 289, 315 ; trad. fr., p. 58, 90.

⁴¹ F. H. Jacobi, « Beilage : Über den transzendentalen Idealismus », dans *Werke* 2.1, Hambourg, Meiner, 2004, 112 ; trad. L. Guillermit, *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, Paris, Vrin, 2000, p. 248.

l'usage des catégories⁴². Mais là où le reproche est peut-être le plus dommageable pour l'entreprise de Kant, c'est quand le renvoi à la chose en soi, tout à fait clair dans les textes, laisse planer le soupçon que Kant n'a pas su respecter scrupuleusement les leçons de la Dialectique transcendantale et qu'il s'est permis, bien que ce ne soit que de manière circonscrite et exceptionnelle, de faire reposer les conditions matérielles de l'expérience sur un inconditionné. Ce qui signifierait une percée inadmissible du côté du suprasensible.

À ces questions, il est possible d'apporter des réponses à l'aide des matériaux mis à notre disposition par Kant lui-même. Mais je dois y renoncer ici, faute d'espace. Le problème de la chose en soi nous conduirait du reste à nous interroger sur la légitimité du recours à la catégorie de « *Wirklichkeit*⁴³ » pour désigner cette condition ultime de l'affection sensible. Or, comme nous avons traité de la première catégorie modale, à savoir la possibilité, et de la troisième, c'est-à-dire la nécessité en rapport avec sa contrepartie, la contingence, le traitement de cette question viendrait compléter le tableau du sort réservé aux différents concepts de modalité dans le discours transcendantal. Qu'il me suffise de rappeler que les conditions matérielles constituent le véritable vis-à-vis des conditions formelles et que ces deux ordres de conditionnement hétérogènes se conditionnent mutuellement en vue de l'expérience. Ce qui permet à Kant d'affirmer que la « possibilité de l'expérience » elle-même est quelque chose de tout à fait « contingent » (*zufällig*⁴⁴), en ceci précisément qu'elle dépend du concours imprévisible de ces deux ordres de conditionnement. Mais en aucun cas la chose en soi qui se dresse à l'horizon de l'affection de la réceptivité n'est-elle déclarée par Kant relever de l'absolu. Elle n'est mobilisée comme condition matérielle ultime qu'au profit de la possibilité de l'expérience. Telle est la limite de ce que peut atteindre la raison spéculative.

⁴² G. E. Schulze, *Aenesidemus*, Hambourg, Meiner, 1996, p. 183-184 ; trad. H. Slaouti, *Énésidème*, Paris, Vrin, 2007, p. 179-180.

⁴³ Voici quelques passages où l'existence de la chose en soi est affirmée: « [notre connaissance rationnelle *a priori*] ne va qu'aux phénomènes, laissant en revanche *la chose en soi être réelle* [*wirklich*] pour soi, mais inconnue de nous. » (*KrV*, B XX ; trad., p. 742, mes italiques) ; « ... que par suite nous ne puissions avoir connaissance d'aucun objet comme *chose en soi*, mais seulement en tant que *celle-ci* est un objet de l'intuition sensible, c'est-à-dire comme phénomène, voilà qui est prouvé dans la partie analytique de la critique. » (*KrV*, BXXVI ; trad. corrigée, p. 745, mes italiques) ; « Seulement les phénomènes ne sont que des représentations de *choses* qui *existent* [*da sind*] mais [qui demeurent] *inconnues* quant à ce qu'elle peuvent être *en elles-mêmes*. » (*KrV*, B 164, mes italiques ; trad. corrigée, p. 875). Il est à noter qu'aucune des trois traductions françaises courantes ne rend le verbe *dasein* correctement. Voir cependant la traduction anglaise de Cambridge : « But appearances are only representations of *things that exist* without cognition of what they can be in themselves. » (p. 263) Voir également les *Prolégomènes*, AK IV, 288, 289, 314-315 ; trad., p. 58, 90.

⁴⁴ *KrV*, A 737/B 765 ; trad., p. 1315.

Pour terminer, je ferai la remarque suivante : si nous avons noté au cours de notre démarche que la raison dans son volet pratique permet une percée du côté de l'absolu, notamment par la loi morale comme impératif catégorique, donc inconditionnel, rien ne prouve toutefois que la raison soit en mesure de rendre intelligible cette absoluité pratique. La raison humaine demeure limitée dans sa capacité de compréhension, et ceci vaut même pour le statut modal de la loi morale. À cet égard, les dernières lignes de la *Fondation de la métaphysique des mœurs* sont particulièrement éloquentes et on ne peut plus explicites. Nous pouvons en faire la lecture en guise de conclusion, en portant attention au fait que la saisie conceptuelle de l'absolue nécessité avec laquelle cette loi se présente au sujet fini demeure hors de portée.

Il n'y a donc nul reproche à adresser à notre déduction du principe suprême de la moralité, mais c'est plutôt la raison humaine en général qu'il faudrait blâmer de ne pas être capable de rendre compréhensible dans sa *nécessité absolue* une loi pratique *inconditionnée* (comme doit l'être l'impératif catégorique) ; en effet, qu'elle ne *veuille* pas y parvenir en recourant à une *condition*, c'est-à-dire par l'intermédiaire d'un quelconque intérêt posé comme principe, on ne peut lui en tenir rigueur, étant donné que ce ne serait plus alors une *loi morale*, autrement dit une loi suprême de la liberté. Et ainsi, sans doute, ne comprenons-nous pas la nécessité pratique inconditionnée de l'impératif moral, mais nous *comprendons en tout cas son incompréhensibilité*, ce qui constitue bien tout ce que l'on peut exiger à bon droit d'une philosophie qui s'efforce d'accéder, dans les principes, jusqu'aux limites de la raison humaine.⁴⁵

On ne comprendrait le pourquoi de la loi de la moralité que si elle impliquait un intérêt, nous dit Kant, c'est-à-dire que si l'impératif était simplement hypothétique, en l'occurrence pragmatique. Il est en effet aisé de comprendre une maxime intéressée, car l'intérêt, par exemple le bonheur personnel, tient lieu de condition expliquant le pourquoi de l'action, sa nécessité conditionnée. Mais tel n'est pas le cas de l'impératif catégorique, si bien qu'une raison finie, honnête avec elle-même, ne peut parvenir qu'à la compréhension de ce qui fait de cet impératif quelque chose de proprement inexplicable. Ainsi, même du point de vue de la philosophie pratique, la raison kantienne ne renoncera jamais à reconnaître les limites de la compréhensibilité.

⁴⁵ *Grlg*, AK IV, 463 ; trad. Renaut, GF, p. 154-155, mes italiques.