

KANT ET LE PROBLEME DE L'AFFECTION

Claude Piché, Université de Montréal

Ce texte est INÉDIT. Il s'agit de la traduction française intégrale d'un article rédigé en anglais qui est paru, amputé de sa dernière section, sous le titre "Kant and the Problem of Affection" dans la revue *Symposium. Canadian Journal of Continental Philosophy*, vol. 8, no. 2, 2004, p. 275-297. Cette version anglaise a également été déposée dans Papyrus.

This text remains unpublished. It is the FRENCH TRANSLATION of an article written in English that appeared, without its last section however, under the title "Kant and the Problem of Affection". See above for the reference.

ABSTRACT : Starting with Vaihinger's famous trilemma which presents the different possibilities for explaining the origin of affection, I critically assess the classical theses of Jacobi, Aenesidemus-Schulze, Adickes, Kemp Smith, Paton and Allison on this subject. I argue that Kant is entitled to claim that both the empirical object and the thing in itself are the source of affection. It depends on the point of view one adopts: empirical or transcendental. But in this last case we face the famous problem: How could Kant dare to depict the thing in itself as the "cause" of affection? I claim that his description complies *mutatis mutandis* with the conditions imposed upon the principle of causality. If this principle states that the cause and the effect are "heterogeneous" and that the necessary cause may be a mere "indeterminate" something, then the affecting thing in itself, at its own level, satisfies both conditions: The thing in itself and sensation are radically heterogeneous and the essence of this thing remains for Kant totally "problematic", although its existence is declared certain. The Kantian use of the concept of causality is justified here by what must be called the self-referentiality of transcendental philosophy.

KEYWORDS : Kant, Jacobi, Aenesidemus-Schulze, Vaihinger's trilemma, thing in itself, causality

* * *

1 – Le trilemme de Vaihinger

Résumant une discussion qui avait cours depuis un siècle déjà, Hans Vaihinger, dans le deuxième volume de son fameux *Commentar zu Kants 'Kritik der reinen Vernunft'* (1892), parvenait à la conclusion qu'il y a trois manières -également insatisfaisantes- d'expliquer la source de l'affection sensible dans la philosophie de Kant :

- 1- soit on entend par [l'objet affectant], la *chose en soi* ;...
- 2- soit nous entendons par objet affectant l'*objet dans l'espace* ;...
- 3- soit nous admettons une *double affection* : une [affection] transcendante par la chose en soi et une [affection] empirique par les objets dans l'espace,...¹

¹ Hans Vaihinger, *Commentar zu Kants 'Kritik der reinen Vernunft'*, tome 2, Stuttgart/Berlin/Leipzig, Union deutsche Verlagsgesellschaft, 1892, p. 53.

La dernière alternative est spécialement destinée à éviter les difficultés inhérentes aux deux premières. Mais Erich Adickes, qui s'en est fait l'avocat principal, reconnaît que la théorie de la double affection soulève un sérieux problème, à savoir le fait qu'on ne la trouve pas de façon explicite dans le texte kantien lui-même². Nous allons par conséquent la laisser de côté et nous concentrer sur les deux premières branches du trilemme. Or, les options 1 et 2 conduisent à des problèmes en apparence insurmontables. Vaihinger affirme en effet que chacune d'elles est en contradiction flagrante avec les enseignements de la *Critique de la raison pure*.

Prenons le premier cas. La chose en soi est affirmée être à l'origine de l'affection du sujet connaissant, mais Kant ne peut décrire cette influence de la chose en soi sur la sensibilité qu'en termes de *causalité*. Comme l'a rapidement mis en évidence Enésidème-Schulze toutefois, la catégorie "cause" [*Ursache*] ne peut être légitimement utilisée que dans le champ de l'expérience, de sorte que son application à la chose en soi s'inscrit clairement en contradiction avec les résultats de l'Analytique transcendantale, et en particulier avec le principe de la seconde Analogie de l'expérience³.

Des difficultés similaires apparaissent dans la deuxième branche du trilemme, qui stipule que c'est le phénomène dans l'espace qui produit l'affection. Si, en vertu de la définition de Kant, un phénomène n'est rien d'autre qu'une simple représentation, comment ce même phénomène pourrait-il affecter la sensibilité, de l'extérieur pour ainsi dire, et engendrer une représentation dans la conscience ? Kant n'enseigne-t-il pas que le phénomène est précisément le produit de l'affection ? Cela nous rappelle la célèbre objection formulée par Jacobi⁴.

Au lieu de concentrer nos efforts sur la recherche d'une troisième voie qui permettrait d'échapper aux contradictions mentionnées, il pourrait être utile de prêter une attention plus soutenue aux deux premières explications, ne fut-ce que parce qu'elles trouvent toutes deux leur point d'ancrage dans les textes de Kant. En d'autres termes, plutôt que d'essayer de corriger la lettre de la *Critique de la raison pure* par ce que l'on estime être son esprit, pourquoi ne pas tenter de voir s'il est possible de réconcilier l'esprit avec la lettre ? En outre, pourquoi ne pas essayer d'harmoniser ces deux solutions du problème de l'affection, telles qu'elles sont exposées dans la *Critique* ? Nous n'avons aucune raison

² Erich Adickes, *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres ich als Schlüssel zu seiner Erkenntnistheorie*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1929.

³ Gottlob Ernst Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie* (1792), réédition, Hambourg, Meiner, 1996, p. 184.

⁴ Friedrich Heinrich Jacobi, "Über den transzendentalen Idealismus", Appendice à *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch* (1787), in *Werke*, F. Roth et F. Köppen (dir.), tome 2, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976, p. 291-310; tr. fr. L. Guillemit, F. H. Jacobi, *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, Paris, Vrin, 2000, p. 239-248.

de croire que la lettre du texte ne doit pas être prise au sérieux, particulièrement lorsque Kant, comme dans la première explication, fait un usage récurrent des mots “ cause ” (*Ursache*) et “ fondement ” (*Grund*) pour décrire l’action de la chose en soi sur la sensibilité humaine⁵. Peut-on concevoir qu’en faisant un usage transcendantal de la catégorie de causalité, Kant ait voulu contredire sa propre philosophie critique d’une manière si évidente ? Au contraire, il doit y avoir un sens dans lequel Kant se croyait justifié à recourir à ces termes. Il n’y a donc pas de raisons qui nous contraignent à rejeter cette terminologie, en l’attribuant par exemple à une “ imprécision occasionnelle de formulation ” de la part de Kant ou au fait que le “ mode d’expression de sa doctrine de l’affection est fallacieux ”⁶.

Henry Allison, dans son plaidoyer pour l’idéalisme transcendantal kantien, tente de résoudre les problèmes suscités par la première branche du trilemme d’une façon qui soulève de nombreuses questions.

À l’évidence, il y a de nombreux passages dans lesquels Kant se réfère mystérieusement à un “ fondement transcendantal ” ou à une “ cause ” des phénomènes. Comme je l’ai cependant montré ailleurs, cela ne doit pas être considéré comme un recours à une explication non-empirique de ce qui apparaît, mais plutôt comme un procédé visant à rejeter comme nulle et non avenue une telle explication.⁷

En fait, Allison s’efforce de résoudre le “ mystère ” entourant le concept de fondement transcendantal ou de cause en éliminant ce qu’il décrit, dans son *Kant’s Transcendental Idealism*, comme des tentatives d’explication “ métaphysiques ”. Autrement dit, il refuse d’apporter une solution au problème de la chose en soi (comme cause de l’affection du sujet connaissant) en faisant appel à une quelconque forme de connaissance. Il insiste sur la distinction kantienne entre connaître (*Erkennen*) et penser (*Denken*) afin de soutenir que la catégorie de “ cause ”, comprise ici comme fondement

⁵ Pour “ *Ursache* ” voir *Critique de la raison pure*, A 288 / B 344, A 372, A 387, A 391, A 393, A 394, A 494 / B 521 ; et pour “ *Grund* ”, *ibid.*, A 49 / B 66, A 277 / B 333, A 380, A 393, A 538 / B 566, A 613 / B 641. Pour les fins de cette étude, nous n’avons pas besoin de distinguer plus précisément la chose en soi de l’objet transcendantal. Les passages mentionnés ci-dessus renvoient indifféremment à *Ding an sich*, *Sache an sich*, *Gegenstand an sich*, *Objekt an sich*, aussi bien qu’à *transzendentaler Gegenstand* et *transzendentes Objekt*. Nous ne sommes pas d’accord avec l’affirmation de Nicholas Rescher selon laquelle Kant utilise ici “ cause ” au sens de “ fondement ” quand ce mot est employé pour désigner “ le principe simplement intelligible et ... régulateur de raison suffisante ”. Nous reviendrons ultérieurement sur cette interprétation. Voir Nicholas Rescher, “ Noumenal Causality ”, dans *Kant’s Theory of knowledge*, Lewis White Beck (dir.) Dordrecht/Boston, Reidel, 1974, p. 176. Sur ce point, Rescher a été suivi par John Visintainer, “ Kant’s Problem of Causality and the Ding-an-sich ”, *Auslegung*, 21, 1997, p. 19-33.

⁶ Nicholas Rescher, “ Noumenal Causality ”, p. 178. Cf. Gerd Buchdahl, “ Realism and Realization in a Kantian Light ”, dans *Reading Kant. New perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*, E. Schaper et W. Vossenkuhl (dir.), Oxford, Blackwell, 1989, p. 240, voir également p. 244.

⁷ Henry Allison, “ Transcendental Idealism : The ‘Two Aspect’ View ”, dans *New Essays on Kant*, B. den Ouden et al. (dir.), New York, Peter Lang, 1987, p. 168, nous soulignons. Voir également son *Kant’s Transcendental Idealism : An Interpretation and a Defense*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1983, p. 250-254.

transcendantal, est seulement admissible si on l'entend en un sens strictement "logique", suggérant par là une relation à l'objet transcendantal qui peut seulement être "pensée", mais qui ne peut être connue. Pour notre part, nous estimons que la référence à un simple concept, même à la "nécessité" de ce concept, n'est pas suffisante pour rendre justice à l'argumentation kantienne⁸. A notre avis, le discours critique kantien implique une forme spécifique de *connaissance* et une prétention légitime à la vérité. Dans ce qui suit, il conviendra d'examiner à quelles restrictions est assujéti un discours transcendantal, comme celui que nous trouvons dans la *Critique de la raison pure*, quand il se réfère à des éléments non-empiriques d'explication. La question est dès lors : à quelles conditions la chose en soi, prise comme cause de l'affection, peut-elle être admise comme partie intrégrante d'une explication des conditions de la connaissance humaine ? Il doit y avoir des éléments au sein de la première *Critique* susceptibles de faire la lumière sur la problématique de l'affection, qui conduisent à cet égard à un exposé cohérent du rôle respectif de la chose en soi et du phénomène.

Au lieu de commencer par une classification et une discussion de tous les cas où dans la *Critique* l'affection est explicitée en termes de phénomène ou de chose en soi, il apparaît préférable de se concentrer sur un cas particulier, dans lequel les deux formes d'explication semblent rivaliser l'une avec l'autre. Nous commencerons, par conséquent, avec l'étude des Anticipations de la perception afin de montrer que la sensation peut être conçue dans les termes d'une affection provenant aussi bien de l'objet de la perception que de la chose en soi. Cette double explication, qui au premier abord pourrait sembler déroutante, voire tout simplement contradictoire, n'est acceptable que si l'on distingue soigneusement le niveau transcendantal du discours du niveau empirique. Sans doute le discours transcendantal implique-t-il des privilèges, comme celui de référer à la chose en soi comme à un objet transcendantal, mais encore plus important cependant nous semble être le fait qu'un tel discours est sujet à certaines restrictions qui ne peuvent être assignées que par la raison critique elle-même et qui sont, en fait, présentes dans la philosophie transcendantale kantienne. Il nous appartiendra de les mettre en évidence. Si le niveau transcendantal du discours philosophique était simplement une invitation à transcender toute limitation et à rétablir la métaphysique dogmatique,

⁸ Henry Allison, "Transcendental Idealism : The 'Two Aspect' View", p. 173. Comme l'indique ce titre, l'interprétation d'Allison repose sur une compréhension de la distinction entre phénomène et chose en soi qui considère ceux-ci comme "deux aspects" d'un seul et même objet. Cette approche se distingue de celle qui établit une différence ontologique entre phénomène et chose en soi, considérant ceux-ci comme numériquement distincts. Or, nous souscrivons à la thèse de Markus Willascheck selon laquelle le débat entre la théorie des "deux aspects" et la théorie des "deux mondes" tient à un malentendu fondamental et qu'il interdit l'accès au problème de l'affection tel qu'il se présente chez Kant. Voir son texte « Die Mehrdeutigkeit der Kantischen Unterscheidung zwischen Dingen an sich und Erscheinungen. Zur Debatte um Zwei-Aspekte- und Zwei-Welten-Interpretationen des

Strawson aurait raison d'affirmer que l'explication de l'affection en termes de chose en soi peut seulement introduire des "perversions" dans une philosophie qui visait d'abord à poser des limites strictes à la connaissance humaine. Reste à savoir en quel sens Kant n'enfreint pas son propre "principe de signification", selon lequel les bornes du sens coïncident avec les limites de l'expérience⁹.

Dès lors, si une réponse plausible peut être apportée à la difficile question de la causalité transcendante (première branche du trilemme de Vaihinger) ou, en d'autres termes, si l'usage transcendantal de la catégorie de cause dans ce cas particulier peut être légitimé, il n'est pas exclu qu'une lecture acceptable puisse être offerte de la deuxième branche du trilemme, selon laquelle les phénomènes sont considérés comme source de l'affection. Nous procéderons donc dans ce qui suit à une reconstruction de la problématique de l'affection, mobilisant des éléments épars dans la *Critique de la raison pure*. Plus précisément, nous voulons démontrer que le concept de cause utilisé par Kant pour désigner le rapport à la chose en soi appartient à un principe dynamique et qu'il a pour cette raison le privilège particulier d'être clarifié dans l'explication des Antinomies de la raison pure. Par exemple, le concept de cause peut référer à quelque chose qui est totalement différent ("hétérogène") de son effet de sorte que l'affection peut aussi bien être attribuée -- d'un point de vue critique -- à quelque chose qui transcende les limites de l'expérience.

2 – *realitas phaenomenon / realitas noumenon*

Bien que le problème de l'affection soit introduit au tout début de l'*Esthétique Transcendantale*, ce n'est pas dans cette section de la *Critique* que nous trouvons les indications les plus claires en regard de la question concernant la source de l'affection. Dans la plupart des cas, Kant n'y précise pas ce qu'est la cause de l'affection. Il l'attribue tantôt à l'objet en général (*Gegenstand, Objekt*), tantôt à l'esprit (*Gemüth*). Dans un passage en particulier, le phénomène résultant de l'affection est lié à la chose en soi (B 61). Mais pour les autres occurrences du terme "affection", le lecteur est laissé à lui-même pour déterminer ce que peut être l'objet affectant.

Une façon de cerner de plus près cette question est de considérer un thème étroitement lié au problème de l'affection : la sensation. À la première page de l'*Esthétique Transcendantale*, la sensation

transzendentalen Idealismus », dans *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, tome 2, V. Gerhardt, R.-P. Horstmann et R. Schumacher (dir.), Berlin, de Gruyter, 2001, p. 679-690.

⁹ P.F. Strawson, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's 'Critique of Pure Reason'*, Londres, Methuen, 1966, p. 249, 254, 256.

est décrite comme le résultat de l'affection subie par le sujet connaissant. La sensation est définie comme l'effet empirique de l'objet affectant. “ L'effet d'un objet sur la faculté de représentation en tant que nous sommes affectés par lui, est la *sensation*. ” (A 19-20 / B 34, les italiques sont de Kant). À part le fait que cet objet soit la cause de la sensation, nous n'apprenons rien de plus précis à son sujet. Mais si nous nous tournons vers les sections de la *Critique de la raison pure* où la sensation fait l'objet d'une thématization explicite, nous faisons face à une situation très différente.

Considérons d'abord la formulation du principe des Anticipations de la perception. Comme nous le savons, la catégorie centrale du principe est la “ réalité ” et les termes dont se sert Kant pour formuler ce principe, dans la première édition, donnent une indication sur la nature de la réalité en question :

Dans tous les phénomènes, la sensation et le *réel* qui lui correspond dans l'objet (*realitas phaenomenon*) ont une *grandeur intensive*, c'est dire un degré. (A 166, les italiques sont de Kant)

La réalité qui correspond à la sensation mentionnée ci-dessus est phénoménale, elle appartient à l'objet de perception. Comme Kant l'écrit quelques pages plus loin : “ ce qui dans l'intuition empirique correspond à la sensation est la réalité (*realitas phaenomenon*) ” (A 168 / B 209). Il est important d'examiner soigneusement ces définitions car lorsque nous nous tournons vers la formulation du problème de la réalité dans le chapitre du Schématisme des concepts purs de l'entendement, nous découvrons une conception toute différente.

Comme le temps n'est que la forme de l'intuition, donc des objets en tant que phénomènes, ce qui en eux correspond à la sensation est la matière transcendante de tous les objets, comme choses en soi (*Sachheit, Realität*). (A 143 / B 182)

La question est posée approximativement dans les mêmes termes que ceux de la formulation du principe introduit ci-dessus, mais la réponse est étonnante. La réalité phénoménale n'est plus ce qui “ correspond ” à la sensation, mais plutôt la “ matière transcendante ” des “ choses en soi ”. Cette réponse a de quoi surprendre, particulièrement si nous la comparons avec la position adoptée dans les Anticipations de la perception, où la réalité est clairement considérée comme empirique. On pourrait être tenté d'attribuer ceci à un lapsus de la part de Kant, s'il n'y avait pas un écho de ce passage du schématisme dans de nombreux autres textes de la première *Critique* qui traitent de la chose en soi comme de la cause des phénomènes. Y-a-t-il un moyen d'établir une cohérence entre

ces conceptions contradictoires de la source de l'affection ? Car autrement on est contraint de choisir entre la *realitas phaenomenon* et la *realitas noumenon*. Les commentateurs de Kant ont d'ailleurs aperçu l'importance de ce problème.

Norman Kemp Smith estime le paragraphe réservé à la catégorie de réalité dans le chapitre du schématisme “ extrêmement difficile à déchiffrer ”, et préfère pour cette raison les développements des Anticipations de la perception, qui sont “ plus précis et moins ambigus ”¹⁰. Ce qui signifie qu'il se rend parfaitement compte des difficultés intrinsèques à la référence à la chose en soi dans la description du schème de la réalité. En tout état de cause, Kemp Smith allait régler la question dans sa traduction anglaise de la *Critique de la raison pure* de 1927, en faisant sienne la correction du texte suggérée par Wille. Suivant le conseil de ce dernier, il inclut une négation dans la phrase citée ci-dessus, de sorte que le passage sur le schème de la réalité s'énonce désormais ainsi : “ ... ce qui en eux [les objets] correspond à la sensation n'est pas la matière transcendante de tous les objets, comme choses en soi... ” (A 143 / B 182, traduction, 184, nos italiques). H. J. Paton, pour sa part, ne trouve pas “ convaincante ” la correction introduite par Wille. Comme Kemp Smith, il prend acte de la difficulté présentée par la définition au sein du chapitre sur le schématisme. Il est ainsi conduit à envisager la possibilité que la réalité soit considérée à partir de deux perspectives différentes : “ la matière de l'objet phénoménal ” et la “ matière des choses en elles-mêmes ”¹¹. Il n'est pas prêt cependant à sacrifier la dernière, comme certains sont tentés de le faire, en interprétant l'expression “ choses en soi ” en son “ sens physique ”. Pour Paton, le fait que la “ matière ” en question soit caractérisée par Kant comme “ transcendante ” écarte une telle interprétation.¹²

La référence à ces deux éminents spécialistes montre clairement combien l'explication de la sensation est subtile et combien est forte, dans le cas de Kemp Smith, la tentation d'éliminer la causalité de la chose en soi. Nous avons vu que selon l'introduction de l'*Esthétique Transcendantale*, la sensation est un “ effet ” qui trouve sa source dans un objet qui demande à être déterminé. Or, le principe des Anticipations de la perception établit explicitement que l'objet en question a une réalité

¹⁰ Norman Kemp Smith, *A Commentary to Kant's 'Critique of Pure Reason'*, New-York, Humanities Press, 1950, p. 350-1.

¹¹ H. J. Paton, *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft*, tome 2, New-York, Macmillan, 1936, p. 50-51, note 1. Neuf ans après la publication de la *Critique*, Kant, dans son article contre Eberhard, est revenu sur le problème de la sensation dans des termes très similaires à ceux utilisés ici : au lieu du mot “ matière ” [*Materie*], il utilise le mot “ *Stoff* ” : “ les objets comme choses en soi donnent le contenu [*Stoff*] pour des intuitions empiriques... ”, Kant, *Sur une découverte selon laquelle toute nouvelle critique de la raison pure serait rendue superflue par une plus ancienne*, AK VIII 215 ; tr. fr. Pléiade, p. 1343.

¹² Béatrice Longuenesse propose de lire l'expression “ chose en soi ” dans son sens faible, c'est-à-dire comme chose en soi “ empirique ”. Selon elle, cette interprétation n'exclut pas la présence –en arrière-fond– de la chose en soi

phénoménale. Cela implique que c'est l'objet empirique de la perception qui exerce " un degré d'influence sur les sens " (B 208). Bien que le traitement de la catégorie de cause appartienne, en fait, à la seconde Analogie de l'expérience, Kant fait déjà usage, dans les Anticipations de la perception, du principe de causalité afin d'expliquer le rôle de la réalité empirique dans la genèse de la sensation :

Si l'on considère cette réalité comme *cause* (que ce soit *de la sensation* ou d'une autre réalité dans le phénomène, par exemple d'un changement), on appelle le degré de la *réalité comme cause* un moment, par exemple le moment de la pesanteur...¹³

Mais si les Anticipations établissent que l'objet empirique doit être considéré comme la " cause " de la sensation, nous devons nous rappeler que cette lecture n'est pas la seule possible pour la *Critique*. Sans compter que le schème de la réalité y fait déjà allusion, il y a de nombreux passages dans le quatrième Paralogisme (première édition), où la chose en soi est déclarée être la " cause " des phénomènes. Même le texte de la seconde Analogie, alors qu'il traite de l'usage empirique de la catégorie de causalité, stipule clairement que la chose en soi est la source de l'affection.¹⁴ Cela ne résout pas notre problème, mais montre simplement que les deux approches sont présentes dans la *Critique de la raison pure* et que Kant semble prêt à les assumer toutes deux. En fait, il les soutient simultanément. Si nous ne souhaitons pas adopter le jugement quelque peu précipité de Vaihinger, pour qui maintenir les deux théories de l'affection, déjà contradictoires en elles-mêmes, conduit inévitablement à d'autres contradictions, nous devons être prêts à examiner les conditions sous lesquelles ces deux explications pourraient paraître également acceptables aux yeux de Kant.

3 - Discours empirique et discours transcendantal

L'affection qui se manifeste dans la sensation peut être attribuée, comme nous venons de le voir, aussi bien au phénomène qu'à la chose en soi. Mais il convient de remarquer que du point de vue de l'expérience il n'est pas vraiment nécessaire de distinguer les phénomènes des choses en soi. Nous pouvons bien distinguer les gouttes de pluie, comme chose en soi " physique ", et l'arc-en-ciel,

dans sa signification forte. Voir son ouvrage *Kant et le pouvoir de juger. Sensibilité et discursivité dans l'Analytique Transcendantale de la Critique de la raison pure*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 344.

¹³ *Critique de la raison pure*, A 168/B 210, soulignement ajouté ; voir le passage correspondant dans la seconde Analogie de l'expérience, A 208/B 254.

¹⁴ *Critique de la raison pure*, A 190/B 235 : "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". Pour les autres passages dans lesquels la chose en soi est affirmée être à l'origine des phénomènes, voir note 5 *supra*.

comme son phénomène (A 45 / B 62), mais cette distinction reste à un niveau empirique et n'est pas pertinente pour notre problème. À vrai dire, la distinction de deux types d'objets affectant appartient à la philosophie transcendantale comme telle.

[L]e concept transcendantal des phénomènes dans l'espace est un rappel critique que rien en général de ce qui est intuitionné dans l'espace n'est une chose en soi, et que l'espace n'est pas une forme des choses, qui leur appartiendrait en quelque façon en elles-mêmes, mais que les objets ne nous sont pas du tout connus en eux-mêmes, et que ce que nous nommons objets extérieurs consiste dans de simples représentations de notre sensibilité, dont l'espace est la forme, mais dont le véritable corrélatif, c'est-à-dire la chose en soi, n'est pas et ne peut pas être connu par là ; aussi bien dans l'expérience n'est-il jamais posé de questions sur eux. (A 30 / B 45)

Du point de vue de l'expérience courante, on n'a pas besoin de savoir que chaque objet que l'on rencontre un phénomène. Au contraire, dans cette perspective empirique, nous sommes convaincus que les choses auxquelles nous avons affaire chaque jour de notre vie sont les choses *réelles*, les choses elles-mêmes.

Dans tous les problèmes qui peuvent se présenter dans le champ de l'expérience, nous traitons ces phénomènes comme des objets en soi, sans nous soucier du premier fondement de leur possibilité (comme phénomènes).¹⁵

La question touchant le fondement de la possibilité des phénomènes n'est manifestement pas une question empirique, elle appartient exclusivement à la philosophie transcendantale. Que le concept de phénomène en son sens transcendantal soit introduit comme un "rappel critique" implique simplement que la question concernant le fondement de ces phénomènes est spécifique à l'entreprise kantienne de la *Critique de la raison pure*.

Le point que nous devons maintenant éclaircir concerne la signification du mot "transcendantal" lui-même. Il est bien connu que Kant utilise parfois le mot comme un synonyme de transcendant ; cependant, quand il prend la peine de le définir, il le rapporte au statut particulier de l'investigation qui s'institue dans la *Critique*. L'investigation critique diffère de toute autre forme de connaissance en cela qu'elle n'est pas directement orientée vers l'objet. La philosophie transcendantale n'est pas préoccupée par la connaissance immédiate d'un objet et elle diverge ainsi de toute autre science, même de la métaphysique, qui cherche sans précaution à décrire l'essence même de ses objets. Kant

¹⁵ *Critique de la raison pure*, A 393. Voir également Kant, *Sur la question mise au concours par l'Académie royale des sciences pour l'année 1791 : Quels sont les progrès réels de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolff*, AK XX 269 ; tr. fr. Pléiade, p. 1124.

qualifie de “ dogmatique ” la métaphysique qui a eu cours jusqu’à lui, dans la mesure où ce mot décrit une démarche qui n’a pas préalablement soumis ses instruments cognitifs à une critique.

L’investigation critique est antidogmatique par définition parce qu’elle ne commence pas en prenant pour accordée l’accessibilité de son objet.

J’appelle *transcendantale* toute connaissance qui s’occupe en général non pas tant d’objets que de notre mode de connaissance des objets en tant qu’il doit être possible *a priori*.¹⁶

Cette définition du mot “ transcendantal ” tirée de la seconde édition de la *Critique de la raison pure* est explicite : le terme décrit le statut d’une investigation axée sur notre “ mode de connaissance ”, plutôt que sur l’objet à connaître. En bref, un discours transcendantal concerne la “ connaissance... de notre... connaissance ”. Il désigne désormais un genre particulier de réflexion sur la connaissance. Cette réflexion est spécifique en ce sens que la connaissance soumise ici à un examen minutieux est la connaissance *a priori*. Plus précisément, la démarche transcendantale est destinée à répondre à la question portant sur la connaissance “ synthétique ” *a priori* (B 40). En ce sens, “ transcendantal ” est emblématique de la question centrale de la philosophie théorique : “ comment des propositions synthétiques *a priori* sont-elles possibles ? ”

Cette question est une autre manière de reconnaître le défi lancé par le scepticisme de Hume relativement à l’universalité et à la nécessité du principe de causalité. Selon Kant, Hume pose une question transcendantale, mais n’a pas les moyens conceptuels pour y répondre. Le discours transcendantal peut aussi être lu comme une tentative pour répondre à la question de Hume. Comparée au discours empirique, l’approche transcendantale se situe à un niveau supérieur. Comme le suggère Maclachlan, la relation entre ces deux niveaux peut être assimilée, dans les termes de Tarski, à celle qui prévaut entre un métalangage et son langage-objet¹⁷. Il y a des problèmes qui peuvent être traités dans un métalangage, qui ne pourraient être formulés du point de vue du langage-objet. Ainsi, la critique transcendantale est-elle une forme de méta-connaissance, spécialement conçue pour expliquer la possibilité du premier niveau de connaissance : l’expérience. C’est précisément de cette manière qu’opère la distinction entre phénomène et chose en soi. Mais nous devons garder à l’esprit qu’une telle critique représente bel et bien une forme spécifique de *connaissance*. Ce fait est pris pour accordé dans la définition citée ci-dessus : “ j’appelle transcendantale

¹⁶ *Critique de la raison pure*, B 25, souligné par Kant ; tr. fr. Pléiade (corrigée !), p. 777. Voir également Kant, *Prolégomènes*, AK IV 293, 374 note; tr. fr., p. 64, 161.

toute connaissance... ”. Les *Prolégomènes* introduisent pour leur part la philosophie transcendante comme une “ science nouvelle ”, comme une science qui élève, à l’instar de toute science, une prétention à la “ vérité ”¹⁸.

Nous avons vu précédemment que l’expérience implique aussi bien des conditions formelles que matérielles. Comme nous le savons, les conditions formelles sont toutes *a priori*, elles sont imposées à l’objet par le sujet connaissant, alors que les conditions matérielles sont toujours *a posteriori*. Quand il est confronté aux conditions matérielles, le sujet reconnaît que, contrairement à ce qui se passe avec les conditions formelles (espace, temps et catégories), il ne produit pas lui-même le divers des objets de l’expérience. Ce divers doit être donné empiriquement par la sensation. Mais puisque la sensation peut seulement se produire dans le cadre de l’espace et du temps, en d’autres termes, puisque la forme comme la matière de la sensation peuvent uniquement être des représentations dans le sujet, ces sensations doivent être rapportées à quelque chose de réel hors du champ des phénomènes : la chose en soi. La conclusion à laquelle on arrive ici est strictement le produit de la *Critique de la raison pure* conçue comme un “auto-examen” (*Selbstprüfung*, A 711/B 739) de la faculté de connaître et des composants élémentaires de l’objet de l’expérience. C’est uniquement parce que le sujet connaissant mesure, au moyen d’un processus critique, les limites de son intervention active dans la genèse de l’expérience qu’il se voit contraint d’admettre que le cadre spatio-temporel imposé à l’objet de la perception requiert, en contrepartie, l’existence de quelque chose d’inconnu au-delà du monde phénoménal.¹⁹ Afin d’expliquer la nécessité de la sensation comme condition matérielle des

¹⁷ D.L.C. Maclachlan, “The Things in Themselves Appear in a meta-language”, dans *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, H. Robinson (dir.), tome 2, partie 1, Milwaukee, Marquette University Press, 1995, p. 156.

¹⁸ *Prolégomènes*, AK IV 279, 317 ; tr. fr. Pléiade, p. 46, 94.

¹⁹ Voir Kant, *Fondation de la métaphysique des mœurs*, AK IV 451 ; tr. fr. Pléiade, p. 321. Dans son livre, *Der philosophische Kritizismus*, Alois Riehl remarque à juste titre que l’affirmation de la réalité de la chose en soi découle de l’argument critique : “ Il ressort de notre présentation des concepts méthodologiques de phénomène et de son corrélat, la chose en soi, que Kant a enseigné sans la plus légère hésitation l’existence des choses, non simplement parce qu’il n’a trouvé aucune raison de la [c’est-à-dire la chose en soi, C P] supprimer, mais parce qu’au cours de l’investigation de la connaissance *a priori* et de sa constitution, l’existence des choses apparaît fondée. ” Alois Riehl, *Der philosophische Kritizismus. Geschichte und System*, vol. 1, *Geschichte des philosophischen Kritizismus*, 3^{ème} éd. (Leipzig : Kröner, 1924), 563. C’est un point important à souligner, sans lequel on pourrait être tenté, comme Adickes, d’attribuer les hypothèses de Kant concernant la chose en soi non pas à un motif transcendantal, mais psychologique. Adickes considère le réalisme de Kant comme une composante existentielle de sa personnalité, et non pas comme une nécessité philosophique rapportée à l’investigation critique. Il se réfère même très souvent à la “ *stark realistisch gefärbte Art seines Erlebens* ”, qui est en stricte harmonie avec son scepticisme quant à la capacité de la philosophie kantienne à fournir “ des assertions fondées scientifiquement ” (c’est-à-dire transcendantales) sur l’existence ou la non-existence de la chose en soi. Voir Erich Adickes, *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres ich...*, 2, 36, 45 ; voir également Kant und das Ding an sich, Berlin, Pan Verlag Rolf Heise, 1924, p. 16, 60, 93. George Schrader met aussi l’accent sur le réalisme de Kant comme une “ vue privée ” : “ The Thing in itself in Kant’s Philosophy ”, dans *Kant. A Collection of critical Essays*, Robert Paul Wolff (dir.), New-York, Doubleday, 1967, p. 174, 177. Pour notre part, nous voulons adopter le point de vue opposé et démontrer

phénomènes dans la conscience du sujet, Kant est obligé d'admettre l'effectivité d'une cause transcendante de ces conditions matérielles et il ne dispose à cette fin que des instruments fournis *a priori* par l'entendement : la catégorie de cause (et d'existence). Parce qu'il l'applique à la chose en soi comme entité transcendante, il en fait manifestement un " usage transcendantal ", qui nous ramène au cœur de la difficulté rencontrée dans la première branche du trilemme de Vaihinger²⁰.

4 – Les différents types d'usage transcendantal des catégories

Kant insiste constamment dans la première *Critique* sur le fait qu'aucun usage transcendantal des catégories n'est permis. Les catégories, comme nous l'enseigne l'Analytique, sont seulement valides dans le domaine de l'expérience. Nous devons donc nous demander : pourquoi Kant se permet-il de faire un usage transcendantal de la causalité en envisageant la chose en soi comme le corrélat des phénomènes ? Cet usage est sans aucun doute transcendantal puisque la catégorie est appliquée à une chose qui se trouve en dehors de l'expérience, hors de l'espace et du temps. Comment Kant peut-il tolérer une telle exception ? Avant toute chose, il faut reconnaître que cet usage transcendantal jouit d'un statut unique et qu'il ne peut pas être identifié aux principaux types d'usage transcendantal que la *Critique* condamne. On trouve le premier de ces usages proscrits dans l'appendice à l'Analytique :

que l'affirmation de l'existence de la chose en soi est nécessairement impliquée par l'exposé que Kant tente de donner de la possibilité de l'expérience comme un tout.

²⁰ Afin de circonscrire le problème soulevé par cet usage transcendantal des catégories de causalité et d'existence, une alternative très attrayante consiste à interpréter la relation entre phénomène et chose en soi à l'aide du chapitre de la *Critique* consacré à la distinction entre Phénomènes et Noumènes. Parce que nous devons *penser* la chose en soi comme étant le corrélat des phénomènes, pourquoi ne pas concevoir la chose en soi comme un pur objet de pensée, comme un *ens rationis*, comme un *Verstandeswesen*, en un mot, comme un *Noumenon*. Moltke S. Gram, cependant, a montré de façon convaincante qu'il y a une différence stricte entre la chose en soi et le noumène. En vérité, la chose en soi peut se manifester à travers la sensibilité, elle est le corrélat du phénomène, alors que le noumène " n'affecte pas notre mode d'intuition ". Voir son livre *The transcendental Turn : The Foundation of Kant's Idealism* (Gainesville : University of Florida Press, 1984), 46. Cela offre l'avantage de souligner la différence importante qu'il y a entre la problématique de la chose en soi soulevée dans l'*Esthétique Transcendantale* et la problématique du chapitre sur les phénomènes et les noumènes. Dans le premier cas, la chose en soi joue le rôle d'un corrélat indispensable du phénomène, dans le second, le noumène est introduit comme un concept limite destiné à " freiner les prétentions de la sensibilité ", c'est-à-dire de l'empirisme (voir *Critique de la raison pure*, A 255/B 311). Il est vrai que les deux problématiques se chevauchent par moments dans le chapitre sur les phénomènes et les noumènes, mais ce n'est pas une raison suffisante pour interpréter les corrélats des phénomènes comme des " choses pensées " (Nicholas Rescher, " On the Status of 'Things in Themselves' in Kant, *Synthese*, 47, 1981, p. 299), comme un simple " postulat " (Rescher, " Noumenal Causality ", p. 181), ou comme un " concept limite " (Schrader, " The Thing in Itself in Kantian Philosophy ", p. 181, note 1). Il est difficile de croire que Kant aurait été prêt à envisager la chose en soi comme quelque chose que l'on peut seulement " penser " (Hoke Robinson, " Two Perspectives on Kant's Appearances and Things in Themselves ", *Journal of the History of Philosophy*, 32, 1994, p. 431, 435, 441 ; voir également, Kenneth R. Westphal, " Noumenal Causality Reconsidered : Affection, Agency, and Meaning in Kant ", *Canadian Journal of Philosophy*, 27, 1997, p. 239), au sens où il aurait voulu lui attribuer seulement une " existence

l'Amphibologie des concepts de la réflexion. Kant y critique la philosophie qui ne prend pas au sérieux la différence ontologique entre représentations sensibles et représentations intellectuelles. En l'absence de cet examen préalable de la nature de nos représentations sous l'égide de la réflexion transcendante, Leibniz propose en l'occurrence un " système intellectuel du monde " dans lequel il " intellectualise les phénomènes ". Il fait un usage transcendantal des concepts de l'entendement parce qu'il n'a pas pris en considération la spécificité des objets accessibles à la connaissance humaine (A 270-271 / B 326-327, A 289 / B 345). On ne peut pas en affirmer autant de l'usage de la catégorie de cause en question ici, parce que Kant en fait précisément usage du point de vue critique, afin d'expliquer la nature même des objets offerts à la sensibilité. Cet usage n'est donc pas imputable à une amphibologie ; au contraire, il est spécifiquement destiné à élucider la confusion.

Il en va de même de l'usage transcendantal des catégories fait dans la Dialectique transcendante.²¹ Cet usage ne dépend pas d'une simple erreur de jugement, il est plutôt contraint par les propres principes de la raison, qui sont d'emblée déclarés "transcendants". En tant que faculté distincte de l'entendement, la raison se tourne vers l'absolu, c'est-à-dire vers l'"inconditionné" qui clôt la totalité des chaînes des conditions dans l'expérience (A 326 / B 382, A 307-308 / B 364). À l'aide d'une série de syllogismes tronqués, les trois idées de la raison pure enjoignent au sujet d'acquérir la connaissance de l'inconditionné. Par exemple, dans la troisième Antinomie, le métaphysicien dogmatique cherche à émettre un jugement sur une cause libre et dans la quatrième sur la condition ultime de toutes choses dans le monde : l'être absolument nécessaire. La solution critique consiste, dans ces cas, à établir qu'avec nos catégories nous ne pouvons connaître quoi que ce soit de l'inconditionné, que nous ne pouvons pas même comprendre comment une cause spontanée agit, pas plus que nous pouvons lier quelque signification au concept modal de " nécessité absolue ". Les idées transcendantales de la raison pure représentent ainsi les ambitions de la métaphysique dogmatique, et Kant montre que l'on ne peut espérer aucune connaissance théorique de ce champ. Les principes rationnels impliqués ne procurent pas de connaissance objective, ils n'ont d'utilité que comme principes régulateurs.

En dernière analyse, la façon dont est formulé le problème de la chose en soi comme corrélat des phénomènes, ne présente aucune ressemblance avec l'usage transcendantal des catégories que l'on trouve dans les idées de la raison pure. Kant n'affirme pas que le corrélat des phénomènes est

pensée " (Horst Seidl, " Bemerkungen zu Ding an sich und transzendentelem Gegenstand in Kants Kritik der reinen Vernunft ", *Kant-Studien*, 63, 1972, p. 307).

²¹ Dans ce contexte, Kant parle plus spécifiquement d'un " usage transcendant " de l'entendement. Voir *Prolégomènes* §45, AK IV 333 ; tr. fr. Pléiade, p. 112.

inconditionné. D'ailleurs, il est tout à fait concevable que la chose en soi soit elle-même conditionnée, mais d'une manière qui échappe à toute compréhension : " ...pourtant, si j'envisage toutes les choses non comme phénomènes, mais comme choses en soi, et comme objets du simple entendement, elles peuvent être considérées, bien qu'elles soient des substances, comme *dépendantes*, quant à leur existence, *d'une cause étrangère*." ²² Les métaphysiciens dogmatiques cherchent à instaurer une science des objets transcendants (l'âme, le monde et Dieu), alors que la philosophie transcendantale, en explicitant les bornes de la connaissance possible, se limite à pointer en direction d'une cause inconnue des phénomènes. Le philosophe critique n'a pas à en savoir davantage pour expliquer la possibilité de l'expérience. À cet égard, la chose en soi ne revendique pas un statut différent de celui de l'aperception transcendantale, qui est la condition ultime de l'application de toute catégorie. En effet, bien que l'unité transcendantale de l'aperception soit considérée comme " le point suprême " (B 134) de la philosophie transcendantale, son unité n'est déclarée " absolue " que d'un point de vue logique, et non ontologique. Car dans ce dernier cas cela entraînerait la raison dans une dialectique, ce qui sera précisément le cas du premier Paralogisme. Dans la déduction transcendantale, le sujet transcendantal peut accomplir ses fonctions en restant pour lui-même parfaitement inconnu quant à son essence, " un simple quelque chose en général " (A 355). Pour constituer l'objet de la connaissance, il n'est nullement requis que ce sujet se considère lui-même, à la manière du cogito cartésien, comme un *fundamentum absolutum inconcussum*. D'où la célèbre "réfutation" kantienne de l'idéalisme problématique dans la seconde édition de la *Critique* : le sujet connaissant ne peut se connaître lui-même que s'il est d'abord sollicité par un objet du sens externe à l'occasion d'une expérience. Le critère de tout discours sur le sujet transcendantal et sur l'objet transcendantal est la " possibilité de l'expérience ". Le sujet et l'objet transcendants n'entrent aussi en considération que dans leur rapport à celle-ci. Ils représentent les ultimes conditions de la possibilité de l'expérience : le premier devenant l'ultime garant des conditions formelles et le second l'ultime assise des conditions dites matérielles de l'expérience. C'est seulement en ce sens que l'interrogation sur la chose en soi est rendue nécessaire. Si nous poursuivons la lecture du passage cité ci-dessus, le caractère philosophique de cette nécessité apparaît clairement.

²² *Critique de la raison pure*, A 206/B 251-252, nous soulignons. Par suite, nous divergeons d'opinion avec Nicholas Rescher lorsqu'il associe le problème de la chose en soi, comme corrélat des phénomènes, à la recherche de l'inconditionné : " Mais la conception d'un noumène inconditionné est corrélatrice à celle d'un objet conditionné de la perception. Cette conception est garantie et justifiée parce qu'elle répond aux demandes inexorables du principe de raison suffisante ('l'inconditionné que la raison, par nécessité et légitimement, exige... [quelque chose] pour compléter la série des conditions.') ". " Noumenal Causality ", p. 176.

Dans tous les problèmes qui peuvent se présenter dans le champ de l'expérience, nous traitons ces phénomènes comme des objets en soi, sans nous soucier du premier fondement de leur possibilité (comme phénomènes) ; mais, si nous en franchissons les limites, le concept d'un objet transcendantal devient nécessaire. (A 393)

Assurément, le problème principal posé par la première branche du trilemme de Vaihinger n'a pas encore été résolu. Bien que nous ayons vu qu'il n'est pas requis de prouver que le statut de la chose en soi est inconditionné (comme c'est le cas des idées de la Dialectique), rien n'empêche qu'un usage transcendantal de la catégorie de cause est néanmoins fait ici. La question reste donc ouverte de savoir si Kant contredit ou non, de ce fait, les leçons explicites de l'Analytique relativement à la sphère légitime de l'application des catégories.

Dans les développements de la philosophie transcendantale, qui visent essentiellement à circonscrire le domaine de la connaissance légitime, il doit être possible d'extrapoler et de découvrir certaines lignes directrices pour ce niveau de discours supérieur. Cela ne relève pas de la philosophie critique comme telle, mais de ce que Lewis White Beck appelle une "méta-critique de la raison pure". Il convient de noter à ce sujet les remarques programmatiques formulées par Beck afin de déterminer si elles peuvent être d'une quelconque assistance pour résoudre le problème qui nous occupe.

[Kant] n'a pas de théorie explicite sur la manière dont nous parvenons à connaître les opérations et facultés ou capacités de l'esprit. Une articulation détaillée de sa procédure informelle, pourtant, constituerait une méta-critique de la raison pure, mais une méta-critique interne, en continuité avec la philosophie critique elle-même. Je crois... qu'elle ne serait en conflit avec aucun enseignement positif de la *Critique de la raison pure*. Plus précisément, elle n'exigerait pas de nous d'avoir une connaissance [du type de celle] qui nous est interdite selon les enseignements de la *Critique*.²³

Après avoir relevé que Kant n'a pas suffisamment porté attention aux problèmes méthodologiques de la philosophie transcendantale, Beck poursuit en soutenant non seulement qu'il ne doit pas y avoir de conflit entre cette méthodologie et "l'enseignement positif" de la *Critique*, mais aussi qu'il doit y avoir une *continuité* entre les principes transcendants et le discours qui les formule. Ces remarques sont compatibles avec la ligne de pensée que nous avons commencé à développer ailleurs et que l'on peut nommer, selon le mot de Rüdiger Bubner, comme

²³ Lewis White Beck, "Toward a Meta-Critique of Pure Reason", dans *Proceedings of the Ottawa Congress on Kant in the Anglo-American and Continental Traditions*, P. Laberge, F. Duscheneau et B. Morrissey (dir.), Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 1976, p. 192-193, c'est Beck qui souligne.

l'”autoréférentialité” de la philosophie transcendantale kantienne²⁴. Cette forme de réflexivité signifie que l'investigation transcendantale doit être d'une certaine manière gouvernée par les principes transcendants de l'expérience qu'elle découvre au cours de l'investigation critique. En effet, comment l'investigation critique pourrait-elle découvrir ailleurs ses balises et ses lignes directrices ? Elle ne dispose en fait d'aucune autre ressource qui puisse contribuer à guider son propre discours. Aussi, pour le cas qui nous intéresse, il n'est sans doute pas inapproprié de s'interroger sur le statut de la catégorie de causalité lorsqu'elle est utilisée pour expliquer l'affection par la chose en soi. Il y a lieu de se demander si l'usage du concept de cause est encore valide -- en un sens qu'il reste à clarifier -- pour exposer le problème de la chose en soi et, si c'est le cas, comment il accomplit cette tâche.

5 – Le cas particulier des catégories dynamiques

On doit noter que la catégorie de causalité (tout comme la catégorie d'existence à laquelle nous reviendrons en fin de parcours) qu'Ensidème-Schulze reproche à Kant d'employer illégitimement, est d'un genre spécifique. Elle fait partie de ce que Kant appelle les principes dynamiques, par opposition aux principes mathématiques. Il insiste sur cette distinction dans l'Analytique parce qu'elle désigne une division importante dans la table des principes transcendants. Comme nous le savons, les deux premiers principes sont qualifiés de “ mathématiques ”, alors que les Analogies de l'expérience et les Postulats de la pensée empirique en général sont des principes “dynamiques”. Ces derniers ne traitent pas de la mesure possible des phénomènes, mais plutôt de leur existence qui, elle, ne peut être anticipée : les objets doivent d'abord être donnés empiriquement afin d'être reconnus comme réels. Les principes dynamiques régulent donc *a priori* l'existence des phénomènes qui doivent d'abord être donnés par la perception, c'est-à-dire *a posteriori*.

Il doit en être tout autrement de ceux [les principes dynamiques] qui doivent soumettre *a priori* à des règles l'existence des phénomènes. En effet, comme elle ne se laisse pas construire, ces principes ne concerneront que le rapport d'existence... quand une perception nous est donnée dans un rapport de temps avec une autre (quoique indéterminée), on ne pourra pas dire *a priori* quelle est l'autre perception et *quelle* en est la *grandeur*, mais comment

²⁴ Voir notre article intitulé “Self-Referentiality in Kant's Transcendental Philosophy”, in : H. Robinson (dir.), *Proceedings of the Eighth International Kant Congress*, vol. 2.1, Milwaukee, Marquette University Press, 1995, 259-267. Cf. également Rüdiger Bubner, “ Was heißt Synthesis ? ”, *Antike Themen und ihre moderne Verwandlung*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1992, p. 110. [Note de 2019: voir également ma contribution « La dimension autoréférentielle du discours sur les “conditions de possibilité,», dans : J.-M. Vaysse (dir.), *Kant*, Paris, Cerf, 2008, p. 191-211.]

elle est nécessairement liée à la première, quant à l'existence, dans ce mode du temps. (A 179/B 221-222, les italiques sont de Kant)

Nous souhaitons attirer l'attention sur le fait que le corrélat d'une perception " donnée " est selon l'extrait ci-dessus " indéterminé ". Ceci est une caractéristique importante des catégories dynamiques de la relation, et elle est d'une pertinence particulière pour le problème de l'objet affectant. Kant souligne en effet qu'il est impossible de déterminer a priori " quel " est ce corrélat. Cela devient particulièrement manifeste dans l'exposition du principe de causalité, où l'effet donné se trouve " en relation avec quelque chose [*etwas*] qui le précède dans le temps " ou encore se rapporte à " quelque chose d'autre en général [*etwas anderes überhaupt*] " ²⁵.

Un second point digne d'être relevé dans la caractérisation des catégories dynamiques est l'"hétérogénéité" des termes impliqués. En comparaison avec les principes mathématiques, dans lesquels l'intuition pure et homogène de l'espace et du temps est l'objet de la synthèse, la connexion entre les corrélats du principe de causalité est une synthèse d'éléments hétérogènes (B 201). Cette caractéristique propre au statut de la cause et de l'effet a été clairement soulignée par Hume²⁶ et ne mérite pas d'attention particulière tant que le principe de causalité est utilisé dans le champ de l'expérience où l'hétérogénéité est comprise, pour paraphraser les *Prolegomènes*, comme la différence entre le soleil, qui émet des rayons lumineux, et la pierre, au contact de laquelle est ressenti un certain degré de chaleur.

Néanmoins, ces deux caractéristiques deviennent intéressantes dès que nous quittons l'Analytique et que nous entrons dans la Dialectique Transcendantale. L'incapacité des catégories dynamiques à construire *a priori* l'existence de leurs objets s'avère en effet être un avantage. Puisque les catégories de la relation ne sont pas restreintes à des éléments homogènes (comme c'est le cas des catégories mathématiques), leur usage transcendantal dans la troisième et la quatrième Antinomie autorise, comme on le sait, une solution positive à ces conflits dialectiques de la raison, alors que les Antinomies mathématiques sont carrément contradictoires.²⁷ Or, à notre avis, si l'on veut en

²⁵ *Critique de la raison pure*, A 194/B 239, souligné par Kant. Voir *ibid.*, A 368 : " Or, l'inférence qui, d'un effet donné, conclut à une cause *déterminée* est toujours incertaine ; car l'effet peut résulter de plus d'une cause. " (Nous soulignons) Voir aussi *Critique de la faculté de juger*, §88, AK V 457 ; tr. fr. Pléiade, p. 1264-1265.

²⁶ David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Sect. IV, Partie I, in *Enquiries*, éd. L. A. Selby-Bigge, Oxford, The Clarendon Press, 1902, p. 29.

²⁷ *Critique de la raison pure*, A 530-531/B 558-559 : " Mais le concept de l'entendement, qui sert de fondement à ces idées, contient ou bien simplement une *synthèse de l'homogène* (ce qui est supposé dans toute grandeur, tant dans la composition que dans la division), ou aussi une *synthèse de l'hétérogène*, ce qui peut être au moins permis dans la synthèse dynamique, aussi bien dans celle de la liaison causale que dans celle du nécessaire avec le contingent. De là vient que, dans la liaison mathématique des séries des phénomènes, il ne peut entrer aucune autre condition qu'une

apprendre davantage sur l'usage transcendantal de la catégorie de causalité relatif à la chose en soi, on serait bien avisé de consulter l'usage transcendantal de cette catégorie dans la troisième Antinomie, où le problème de la causalité intelligible est longuement traité. Autrement dit, il convient de tracer un parallèle entre le problème de la chose en soi tel qu'il apparaît dans l'Esthétique et la question de la liberté transcendantale comme forme de la causalité dans la Dialectique. On doit bien sûr rester conscient du danger, contre lequel nous avons déjà mis en garde, de comprendre ce rapprochement des deux problématiques comme davantage qu'une mise en parallèle. Ces deux usages transcendantsaux de la causalité sont en fait différents, mais l'exposition critique et la solution de la troisième Antinomie fournissent les instruments conceptuels grâce auxquels la causalité de la chose en soi peut être comprise d'un point de vue transcendantal. Nous devons seulement garder à l'esprit que ce problème n'est pas identique à la question soulevée dans la troisième antinomie, qui se rapporte à la liberté comme à une condition "inconditionnée" (A 557 / B 585) de certains phénomènes. Nous l'avons déjà dit, la question de savoir si la chose en soi comme cause des phénomènes est elle-même conditionnée ou inconditionnée est sans importance ici. Cet aspect peut donc demeurer entièrement indéterminé.

La solution critique de la troisième antinomie est intéressante dans la mesure où elle admet deux explications distinctes pour "un seul et même effet" (A 536 / B 564). Cela rappelle les deux explications -- apparemment concurrentes -- de la sensation mobilisées dans le schème de la réalité et dans les Anticipations de la perception. Or le problème avec une cause spontanée, telle qu'elle est décrite dans la troisième Antinomie, réside dans le fait que dans la perspective du réalisme transcendantal, il est impossible de réconcilier la cause libre avec le déterminisme qui gouverne l'expérience empirique. On le sait, le réalisme transcendantal est le point de vue du sens commun en vertu duquel l'objet empirique est considéré comme la chose réelle -- la chose en soi -- avec ses caractéristiques spatiales et temporelles. Seul l'idéalisme transcendantal, estime Kant, fournit une solution à la problématique de la liberté, en cela qu'il nous enjoint de considérer l'objet empirique, non comme une chose en soi, mais comme un phénomène. La perspective adoptée en vue de produire cette solution est donc celle du philosophe critique, c'est-à-dire le point de vue à partir duquel on est contraint d'admettre qu'il doit y avoir quelque chose au-delà des simples phénomènes, qui puisse leur servir de fondement. Si nous faisons abstraction du fait que le passage suivant cherche

condition *sensible*, c'est-à-dire une condition qui soit elle-même une partie de la série, tandis que la série dynamique des conditions sensibles permet encore une condition hétérogène qui n'est pas une partie de la série, mais qui, comme purement *intelligible*, réside en dehors de la série, ce qui donne satisfaction à la raison et place

à résoudre la question de la possibilité d'une cause " spontanée " (c'est-à-dire inconditionnée), la façon dont la solution critique est présentée peut aussi bien être appliquée à notre problème de l'objet affectant.

Si au contraire les phénomènes ne sont tenus pour rien de plus que ce qu'ils sont en effet, c'est-à-dire, non pour des choses en soi, mais pour de simples représentations qui s'enchaînent selon des lois empiriques, il doivent eux-mêmes avoir encore des fondements qui ne sont pas des phénomènes. Mais une cause intelligible de ce genre n'est pas déterminée relativement à sa causalité par des phénomènes, bien que ses effets se manifestent et puissent, à ce titre, être déterminés par d'autres manifestations phénoménales. Elle est ainsi avec sa causalité en dehors de la série, tandis que ses effets se trouvent dans la série des conditions empiriques. L'effet peut donc être considéré comme libre, eu égard à sa cause intelligible, et en même temps, cependant, eu égard aux phénomènes, comme une conséquence de ces phénomènes suivant la nécessité de la nature. (A 536-537 / B 564-565)

Si l'on se rappelle que le problème de l'objet affectant et de la sensation conduit à deux explications distinctes dans l'Analytique, la solution proposée ci-dessus, tirée de la Dialectique, peut être lue comme la réponse que Kant aurait donnée s'il s'était mis en frais de fournir une explication de la chose en soi comme " cause " des phénomènes. Après tout, c'est " un seul et même événement ", " un seul et même effet " qui reçoit une double explication dans la troisième Antinomie ; de la même manière que la sensation, résultat de l'affectation, reçoit deux explications différentes dans l'Analytique : une explication empirique et une explication transcendantale.

Comme nous l'avons mentionné plus haut, un tel parallèle ne peut être tracé qu'avec précaution, car la liberté et la chose en soi se rapportent à des problèmes différents. La conclusion de la Dialectique Transcendantale concernant le statut de la liberté aussi bien que des autres idées transcendantales est que nous ne pouvons en avoir aucune connaissance : elles demeurent entièrement " problématiques ". Mais cette conclusion est dirigée contre les prétentions des métaphysiciens qui n'hésitent pas à se prononcer sur l'existence ou la non existence d'une cause *libre* dans le monde. Pour Kant, le mode de fonctionnement d'une cause libre est problématique, de la même manière qu'une âme immortelle et un être nécessaire comprenant toute réalité demeurent un problème insoluble du point de vue théorique. En regard des trois idées de la raison pure, la métaphysique dogmatique se prononce sur la nature interne d'un objet transcendant : par exemple, la simplicité de l'âme, la réalité de la liberté comme pure spontanéité et la nécessité d'un être défini

l'inconditionné en tête des phénomènes, sans troubler par-là la série de ces phénomènes, qui reste toujours conditionnés, et sans la briser, contrairement aux principes de l'entendement. "

comme *omnitude realitatis*. A cet égard, le problème de l'objet affectant est radicalement différent, bien que sa solution relève du même niveau de discours : la philosophie transcendantale.

En expliquant l'affection, et la sensation (son effet), à l'aide de la chose en soi, Kant ne cherche pas à établir une connaissance du type de causalité à l'œuvre ici ni à déterminer le corrélat du phénomène, au-delà de l'affirmation qu'il est "hétérogène"²⁸ et indéterminé, c'est-à-dire un "simple quelque chose" (A 277 / B 333), qui se trouve définitivement hors du champ de l'expérience, donc hors de portée. Or, en cela, il se conforme aux restrictions du principe de causalité, qui dans son usage empirique stipule que "tout *ce qui arrive* (commence d'être) suppose quelque chose à quoi elle succède *d'après une règle*" (A 189). Ici, la cause empirique est désignée comme un simple "quelque chose" et la "règle" en question n'est pas spécifiée. Tout au plus est-il fait référence à la succession temporelle, qui n'a naturellement pas sa place dans l'usage transcendantal de ce principe. Mais pour le reste, lorsque Kant utilise la catégorie de causalité pour la chose en soi, il se refuse également à spécifier la nature de la "règle" ou le type d'action causale impliquée et de déterminer l'essence de la cause agissante. Donc, quand il utilise la catégorie de causalité pour la chose en soi dans la *Critique de la raison pure*, il est manifeste qu'il n'excède pas de quelque manière que ce soit l'exigence très modeste liée à un usage transcendantal : "l'usage simplement transcendantal des catégories n'est donc pas en fait un usage ["pour la connaissance de quoi que ce soit", *Nachträge*, CXXVII] et *n'a pas* d'objet *déterminé* ni même déterminable, quant à la forme." (A 247-248 / B 305, AK III 208, nous soulignons)

Ce serait cependant une erreur de conclure que, parce que la chose en soi comme corrélat des phénomènes reste indéterminée, son existence elle-même est problématique. Le philosophe critique *sait* qu'il y a quelque chose au-delà du phénomène, mais il ne sait pas *en quoi* cela consiste. Dans l'Esthétique déjà, seule la nature de la chose en soi est dite "problématique", et non son effectivité (A 38 / B 54 !). Néanmoins, la tentation est grande de déclarer que l'existence même de la chose en soi est tout aussi problématique que son essence. On est conduit par exemple à cette conclusion lorsqu'on identifie la chose en soi au noumène, dont le statut comme tel est manifestement problématique. Mais il faut souligner que Kant envisage le statut du noumène comme problématique seulement quand celui-ci est pris en son sens "positif". Dans ce cas, le noumène est considéré comme l'objet d'une intuition intellectuelle, dont la constitution reste totalement inconnue au sujet connaissant fini. Le noumène est donc problématique en tant qu'objet de l'intuition intellectuelle, précisément parce que ce mode d'intuition est entièrement problématique : "... nous n'avons aucune

intuition, nous n'avons même pas le concept d'une intuition possible, par laquelle des objets puissent nous être donnés en dehors du champ de la sensibilité... ” (A 255 / B 310, AK III 211) Mais ceci n'a que très peu à voir avec la prétention critique selon laquelle nous sommes assurés de l'existence d'un simple quelque chose au-delà des phénomènes : la chose en soi.

L'autre danger que l'on encourt en envisageant la chose en soi comme une simple “ possibilité logique ”²⁹, c'est celui d'être amené à la considérer au même plan que les idées de la raison pure. Selon la solution critique de l'usage dialectique de la raison pure, on pourrait en venir à conférer à la chose en soi un rôle régulateur, similaire à celui attribué aux idées transcendantales. Par exemple, Eva Schaper range la chose en soi parmi les “ fictions heuristiques ”, titre que Kant réserve pourtant exclusivement aux idées problématiques de la raison en leur usage régulateur.³⁰ Nicholas Rescher adopte une position similaire lorsqu'il interprète la fonction de la chose en soi à l'aide du principe de raison suffisante comme principe régulateur (par opposition au principe de la causalité appartenant en propre à l'entendement), ce qui convient bien sûr pour caractériser la fonction des idées de la raison en vue de l'unité systématique de la connaissance, mais non pas pour cerner le rôle de la chose en soi.³¹

Pour notre part, nous sommes porté à considérer la chose en soi, dans la mesure où elle est affirmée être la cause des phénomènes, comme constitutive, et non comme régulatrice, eu égard à la possibilité de l'expérience. Si les idées de la raison, en leur rôle régulateur, sont assignées à la recherche de l'inconditionné, c'est-à-dire de la série complète des conditions de l'expérience, la chose en soi n'a en revanche selon nous rien à voir avec cette tâche de la raison pure, mais appartient à la structure des conditions de la possibilité de chaque expérience particulière. L'objet transcendantal est tout aussi “ constitutif ” de la possibilité de l'expérience que le sujet transcendantal lui-même. Par conséquent, la chose en soi appartient à l'argumentation que l'on trouve dans la première moitié de la *Critique* -- si ce n'est exclusivement à une question soulevée dans l'*Esthétique Transcendantale* --, mais certainement pas de la Dialectique. Le sujet connaissant découvre grâce à cette démarche philosophique proprement critique qu'est la “ connaissance de soi ” (A 11, A 735/B 763, A 745/B

²⁸ *Prolégomènes*, § 57, AK IV 355; tr. fr. Pléiade, p. 139.

²⁹ Ermanno Bencivenga, “ Identity, Appearances, and Things in Themselves ”, *Dialogue*, 23, 1984, p. 430, notes 18 et 19.

³⁰ Eva Schaper, “ The Kantian Thing in Itself as a Philosophical Fiction ”, *The Philosophical Quarterly*, 16, 1966, p. 238 : “ Kant lui-même n'a pas inclus la chose en soi parmi ses idées de la raison, le seul groupe de concepts qu'il admet, dans la première *Critique*, comme fictions heuristiques. Mon choix de l'inclure est fondé cependant -- comme c'était le cas pour Vaihinger -- sur la similitude dans le comportement logique de ce concept et de ceux que Kant lui-même a désignés comme conduisant aux “ principes simplement régulateurs ”.

³¹ Rescher, “ Noumenal Causality ”, p. 178.

773) que, si des jugements synthétiques *a priori* doivent être possibles, c'est-à-dire s'ils doivent être universellement et nécessairement vrais, les objets de la connaissance doivent être des phénomènes. Or les objets empiriques, bien qu'ils ne soient que de simples phénomènes, ne nous en sont pas moins donnés. Cela signifie que si un phénomène surgit, dont le divers n'est pas produit par le sujet connaissant lui-même, une cause externe doit exister, bien qu'elle soit inconnaissable. En d'autres mots, la chose en soi n'est pas régulatrice, mais constitutive de la possibilité même de l'expérience et, par conséquent, du point de vue transcendantal, son existence n'est pas problématique, mais assertorique. Les nombreuses prises de positions de Kant contre l'accusation d'idéalisme l'établissent comme tel.³²

Nous pouvons à présent revenir à nos considérations sur l'autoréférentialité impliquée dans l'usage transcendantal des catégories de causalité et d'existence. Nous avons vu que la catégorie de causalité, lorsqu'elle est appliquée à la chose en soi, ne se conforme pas moins à l'exigence d'hétérogénéité des termes mis en relation, ainsi qu'au réquisit d'indétermination de la cause, en l'occurrence ici l'indétermination du corrélat du phénomène. La catégorie de causalité est toutefois appliquée à la chose en soi d'un point de vue transcendantal dans la mesure où la 'donnée' n'est plus considérée sur un plan strictement empirique. Dans une perspective tant transcendantale qu'empirique, nous avons bien sûr affaire au départ à une seule et unique donnée dans la perception, attestée par la sensation, mais envisagée dans le cas présent comme la donnée d'un simple *phénomène*, lequel requiert une cause transcendante. Il en va de même de ce que nous pourrions appeler ici, pour les besoins de la cause, le second Postulat de la pensée "transcendantale" : tout comme pour la pensée "empirique", le point de départ est toujours constitué par une perception, considérée toutefois du point de vue de la philosophie critique. Aussi la définition suivante du second Postulat de la pensée empirique en général peut-elle être aisément transposée au plan de la pensée transcendantale de la chose en soi. Il s'agit d'identifier le mot objet dans l'extrait qui suit à la chose en soi.

³² Voir par exemple *Prolégomènes*, AK IV 289 ; tr. fr. Pléiade (modifiée), p. 58-59 : "...je conviens sans doute qu'il y a des corps hors de nous, c'est-à-dire des choses qui, tout en nous demeurant totalement inconnues quant à ce qu'elles peuvent être en soi, sont connues de nous par les représentations que nous procure leur influence sur notre sensibilité, et auxquelles nous donnons le nom de corps, mot qui désigne ainsi simplement le phénomène de cet objet inconnu de nous, mais qui n'en est pas moins réel. Peut-on appeler cela de l'idéalisme ? Mais c'en est exactement le contraire. [...] l'existence de la chose qui apparaît n'en est pas par là supprimée comme dans le véritable idéalisme, mais on montre seulement que nous ne pouvons pas du tout la connaître par les sens comme elle est en soi." Voir également *ibid.*, AK IV 293-294 ; tr. fr., p. 63-64 et *Critique de la raison pure*, B XX : "Mais en cela se trouve justement l'expérimentation d'une contre-épreuve pour la vérité du résultat atteint dans cette première évaluation de notre connaissance rationnelle *a priori*, savoir qu'elle ne va qu'aux phénomènes, laissant en revanche la chose en soi être réelle [*wirklich*] pour soi, mais inconnue de nous."

Le postulat relatif à la connaissance de la *réalité* des choses exige une *perception*, par conséquent une sensation, accompagnée de conscience, non immédiate, il est vrai, de l'objet dont l'existence doit être connue ; mais est cependant exigé l'accord de cet objet avec quelque perception réelle suivant les analogies de l'expérience, qui présente toute liaison réelle dans une expérience en général. (A 225/B 272)

Le principe stipule tout simplement que l'objet dont on veut affirmer l'existence doit être relié d'une quelconque façon à une perception en vertu des principes de la relation. Or ces principes, tout comme les Postulats, établissent une relation dynamique sur le mode du *nexus* (*Verknüpfung*) et non pas de la *conjunctio* (*Zusammensetzung*), comme c'est le cas des principes mathématiques (cf. B 201). Le *nexus* a en effet pour caractéristique d'instaurer une liaison "nécessaire" entre les termes en question, termes qui ne demeurent pas moins "hétérogènes" l'un par rapport à l'autre, en l'occurrence la chose en soi vis-à-vis du phénomène. Si le second Postulat précise les conditions sous lesquelles la catégorie d'existence ou encore de réalité effective peut être appliquée à l'expérience, on peut dire qu'il contient également de manière implicite les conditions auxquelles le discours transcendantal est soumis lorsqu'il étend son usage de la catégorie d'existence à la chose en soi.

6 – Le caractère secondaire des conditions matérielles dans la première *Critique*

Dans les sections précédentes, nous avons tenté de démontrer la fausseté de la fameuse affirmation de Jacobi, selon laquelle on ne peut pénétrer dans le système kantien sans l'objet affectant, mais que l'on ne peut y rester sur la base de cette même présupposition. Au contraire, Kant est parfaitement à l'aise avec sa théorie de l'affection, bien qu'elle autorise deux modes d'explication différents. Nous avons vu en quel sens ces modes d'explication – apparemment contradictoires – peuvent faire partie d'un exposé cohérent des conditions de la connaissance humaine, plus précisément, en quel sens ils sont tous les deux requis. A tout prendre, Kant ne peut pas être accusé de négligence quand il utilise le concept pur de cause pour qualifier l'effet de la chose en soi sur la sensibilité. Cet usage transcendantal de la catégorie est permis. Du moins, nous avons cherché à le rendre intelligible en procédant à une reconstruction de l'argument que Kant aurait fourni s'il avait estimé devoir justifier cet usage manifestement exceptionnel des catégories de cause et d'existence du point de vue de sa philosophie transcendantale.

Or, Kant n'a pas explicitement apporté cette justification. Par conséquent le concept de cause appliqué à la chose en soi apparaît hors de propos, spécialement en regard des interdictions de la *Critique* concernant l'usage transcendantal des catégories. Et en ce sens, on peut reprocher à Kant sa

négligence. Toutefois l'absence d'une telle justification peut être expliquée, à nos yeux, par deux raisons : a) la chose en soi considérée comme le corrélat du phénomène renvoie aux conditions *matérielles* de l'expérience, alors que seules les conditions *formelles* semblent venir au premier plan dans la *Critique* ; b) dans la Méthodologie de la raison pure, les remarques de Kant sur la méta-critique de la raison pure ou, si l'on préfère, sur le fonctionnement de son discours philosophique se font plutôt rares et elles invitent à une reconstruction comme celle que nous avons brièvement esquissée ici à l'aide du thème de l' " autoréférentialité ".

a) Lorsque Kant entreprend la rédaction de la *Critique de la raison pure*, il a à l'esprit deux écoles philosophiques, l'empirisme et le rationalisme. D'une part, il veut combattre les conséquences sceptiques que Hume tire de l'empirisme lockéen. C'est ainsi qu'il entreprend de démontrer que même au plan de l'expérience, la prétention à l'universalité et à la nécessité des connaissances qu'on y élabore est parfaitement défendable. C'est pourquoi la *Critique* vise d'abord à établir les conditions d'application de la connaissance *a priori*, la seule en fait qui puisse garantir cette universalité et cette nécessité. D'autre part, Kant souligne expressément le caractère limité du domaine d'application des propositions synthétiques *a priori*, de ces propositions dont la métaphysique rationaliste fait précisément un usage immodéré. En d'autres mots, Kant tient à montrer dans quelle mesure l'usage illégitime de la connaissance synthétique *a priori* conduit inévitablement à l'illusion dialectique.

Ce qu'il y a de commun à ces deux combats que Kant mène simultanément, c'est que l'attention est centrée essentiellement sur les conditions formelles de l'expérience. La découverte du caractère subjectif de l'espace et du temps et la déduction des concepts purs de l'entendement représentent la véritable avancée de la *Critique* et ils constituent la partie la plus originale de sa contribution à la philosophie théorique. "L'analytique transcendantale a donc cet important résultat de montrer que l'entendement ne peut faire davantage *a priori* que d'anticiper la *forme* [nos italiques] d'une expérience possible en général..." (A 246/B 303). Ainsi Kant cherche-t-il à expliquer la manière dont l'entendement "affecte" le sens interne en vue d'introduire de la cohérence dans les représentations de la conscience, et pour cette raison les conditions matérielles sont laissées dans l'ombre, bien qu'elles ne soient pas moins essentielles (B 155). Elles sont pour ainsi dire tenues pour acquises. À l'évidence, la philosophie critique doit faire de la chose en soi, cette "matière transcendantale", la condition matérielle ultime de l'expérience, mais de telles considérations, dispersées dans la *Critique*, demeurent jusqu'à un certain point périphériques en regard du projet principal et elles ne reçoivent pas toute l'attention voulue.

b) En ce qui a trait au discours philosophique de Kant, nous avons noté qu'il ne fournit pas une justification explicite de l'usage qu'il fait de ses outils conceptuels, tout spécialement dans le cas de la chose en soi à titre d'objet affectant. Cela aurait été éminemment souhaitable, dans la mesure où la philosophie est une démarche résolument discursive (A 722/B 750). Afin de saisir la logique interne à ce discours philosophiques, nous nous sommes réclamé de la thèse de l'autoréférentialité selon laquelle la critique kantienne ne peut prendre place qu'avec l'aide des concepts purs qu'il découvre à l'occasion de l'auto-examen de la faculté de connaître. L'ensemble de l'entreprise critique, qui n'a rien d'un discours arbitraire, est en vérité régi, *mutatis mutandis*, par les principes transcendants édifiés à partir des catégories. Il va sans dire que, puisque ces principes ne peuvent élever de prétention à la validité objective que lorsqu'ils s'appliquent à l'expérience, on doit opérer un changement de registre quand ils acquièrent une valeur normative pour le discours transcendantal en tant que tel. D'où l'importance de la précision que nous venons de faire : *mutatis mutandis*. Dans la mesure où la philosophie transcendantale circonscrit le domaine des objets connaissables, c'est-à-dire le domaine de la connaissance objective, il serait insensé d'élever exactement la même prétention pour ce discours. Pourtant, celui-ci ne contient pas moins un type spécifique de connaissance. Une telle connaissance reconnaît, entre autres, que les conditions de possibilité de l'expérience ne peuvent elles-mêmes être jugées à l'aune d'expériences singulières. En clair, cela signifie que l'application des catégories de cause et d'existence à la chose en soi est manifestement transcendantale, et non empirique. Et il ne peut en aller autrement, puisque la philosophie transcendantale cherche à porter au jour les conditions grâce auxquelles cette expérience est tout d'abord rendue possible³³. Contrairement à l'utilisation dialectique de ces concepts dans la métaphysique rationaliste, cet usage transcendantal est partie intégrante d'un discours pleinement assumé au sein duquel la chose en soi est explicitement déclarée être une "cause", nécessaire mais inconnaissable. Si au nom des enseignements de l'Analytique on condamne cet usage de la catégorie, on refuse d'entrée de jeu la possibilité même du discours philosophique kantien. Ainsi, par exemple, le déterminisme à l'œuvre dans l'expérience s'appliquerait sans limitations. Ce qui entraînerait que les fonctions du sujet connaissant telles qu'exposées dans la Déduction transcendantale des catégories pourraient être conçues dans les termes d'un behaviourisme strict. Le sujet transcendantal n'aurait dès lors aucunement la possibilité de "suivre une règle". Il serait au contraire réduit à une soumission aveugle et c'en serait fait de la marge de liberté théorique dont doit jouir la faculté de juger.

³³ Concernant la chose en soi en tant qu'elle fait partie des conditions de la possibilité de l'expérience, voir Kent Baldner, "Causality and Things in Themselves", *Synthese*, 77, 1988, 368.

Évidemment, les problèmes reliés à la distinction des niveaux de discours ne sont pas uniques à la philosophie kantienne, ils sont le fait de la philosophie en général. Ainsi Wittgenstein dans les dernière pages de son *Tractatus* laisse-t-il poindre des préoccupations semblables : “La juste méthode de philosophie serait en somme la suivante : ne rien dire sinon ce qui peut se dire, donc les propositions des sciences de la nature – donc quelque chose qui n’a rien à voir avec la philosophie³⁴ ...»

* * *

À la suite de notre démarche, le trilemme de Vaihinger qui nous a servi d’entrée en matière apparaît sous un nouveau jour. Il y a en effet un avantage herméneutique certain à tirer de sa présentation synthétique de la question du statut de l’objet affectant : Vaihinger reproduit dans les deux premières branches les deux principales explications offertes par la *Critique*, alors que la troisième branche permet de spéculer sur diverses formes d’alliance entre ces deux explications.

1 - Énésidème-Schulze

Selon la première branche du trilemme, c’est la chose en soi qui est considérée comme l’objet affectant, mais alors Schulze estime que l’utilisation des concepts de cause et de réalité effective est totalement illégitime dans ce contexte car elle contredit la philosophie kantienne elle-même. Il devient toutefois évident que Schulze assimile l’utilisation que fait Kant de ces concepts à un usage dogmatique, exactement comme dans la métaphysique traditionnelle. Schulze est à tout le moins suffisamment rigoureux et conséquent pour soumettre au même reproche le vis-à-vis symétrique de l’objet transcendantal : le sujet transcendantal. Il refuse en fait toute forme d’intervention “causale” du sujet “absolu” dans la genèse de l’expérience sous prétexte, à nouveau, qu’un tel recours ne doit pas avoir sa place dans la philosophie critique. Comme Frederick Beiser l’a montré de manière convaincante, Schulze est en somme incapable de faire la distinction entre un discours de premier et un discours de second “ordre”, en sorte que son interprétation de la *Critique* ne peut être défendue³⁵.

2 – Jacobi

Dans l’Appendice à son *David Hume* intitulé “Sur l’idéalisme transcendantal », Jacobi s’empresse de rejeter toute tentative visant à identifier l’objet affectant avec la chose en soi (qu’il appelle en l’occurrence “objet transcendantal”), alléguant qu’elle est tout à fait inconnaissable. À

³⁴ Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.53.

n'en pas douter, il a raison d'affirmer que le caractère inconnaissable de cette chose fait en sorte que sa nature demeure pour nous "problématique", mais il commet alors l'erreur d'englober sous cette problématique son existence même. Selon lui, l'existence de l'objet transcendantal n'est pas même plausible (*wahrscheinlich*). Il se voit dès lors renvoyé à la seconde branche du trilemme, d'après laquelle l'objet affectant est l'objet empirique. Mais dans la mesure où, de manière subreptice, il se situe tout comme Kant à un point de vue transcendantal, encore qu'il se prive définitivement de la chose en soi, il a beau jeu d'écarter l'objet empirique comme une simple chimère : comment en effet un phénomène, c'est-à-dire une simple représentation dépourvue de toute réalité (au sens du réalisme fort de Jacobi), pourrait-elle expliquer la genèse de la sensation ? Puisque Jacobi oppose de la sorte un refus catégorique aux deux explications possibles de l'affectation, le problème de l'objet affectant ne peut à ses yeux trouver de solution acceptable dans la philosophie critique, laquelle devrait plutôt être qualifiée d'"égoïsme spéculatif"³⁶.

3 – Adickes

Le grand mérite d'Adickes tient à ceci qu'il a constaté que si le problème de l'affectation est susceptible de recevoir une solution en accord avec la philosophie théorique kantienne dans son ensemble, il importe de produire une explication qui puisse démontrer que les deux thèses sont compatibles. En vérité, nous avons besoin de ces deux thèses et c'est la raison pour laquelle Adickes prend au sérieux la théorie de la "double affectation". Cela signifie qu'il adopte un point de départ semblable au nôtre, dans la mesure où notre investigation considère l'affectation selon une double perspective : empirique et transcendantale. Le problème que pose néanmoins l'approche d'Adickes, c'est qu'elle n'envisage pas la distinction empirique/transcendantal comme une différence de niveau de connaissance. À ses yeux, il ne s'agit pas d'expliquer comment une seule et même affectation peut être vue sous deux angles différents. Au contraire, il estime que deux différentes sortes d'affectation ont lieu, chacune dans son registre propre. C'est d'ailleurs ainsi qu'il faut comprendre l'expression "double affectation".

Adickes développe donc le problème dans deux registres distincts qui sont appelés à demeurer rigoureusement parallèles. En premier lieu, il y a l'affectation transcendantale du "je en soi" "par la chose en soi, en second lieu, on assiste à l'affectation du moi empirique par le "phénomène en soi", celui-ci étant le produit inconscient du moi en soi. Nous n'avons pas ici à entrer dans le détail

³⁵ Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge/Londres, Harvard University Press, 1987, p. 283.

³⁶ Friedrich Heinrich Jacobi, "Über den transzendentalen Idealismus", p. 302, 309, 310.

de cette théorie puisqu'elle a été critiquée à plusieurs reprises et de manière compétente³⁷. D'ailleurs, Adickes admet lui-même qu'il s'agit là d'une construction ambitieuse qui ne trouve pas sa confirmation dans le corpus kantien. Mais ce qui doit retenir notre attention ici, ce sont les raisons de l'échec de sa tentative. Ainsi Adickes est-il prêt à admettre un usage transcendantal des catégories dans le cas de la chose en soi, mais il n'est pas en mesure d'expliquer pourquoi Kant est contraint d'y avoir recours et en quoi cela peut être justifié. En vérité, il ne saisit pas vraiment la nature "transcendantale" du discours kantien : il y voit en effet un ensemble d'opérations d'un niveau supérieur dont les fonctions sont différentes des fonctions impliquées dans la connaissance empiriques, face à laquelle elle se déploie toujours de manière parallèle. Il comprend pour ainsi dire la différence entre ces niveaux comme la distinction entre le métaphysique et l'empirique et conçoit les opérations effectuées de part et d'autre comme successives et complémentaires. Il ne voit pas que ces opérations convergent, de telle sorte que leur produit est au fond une seule et même affection, envisagée à deux points de vue différents. Dans ces conditions, il ne faut pas se surprendre du fait qu'Adickes préfère l'appellation métaphysique "je en soi"³⁸ à celle, critique, de "sujet transcendantal".

Pour notre part, nous admettons que concevoir la distinction empirique/transcendantal comme la différence entre deux perspectives n'a rien d'une nouveauté. Plusieurs commentateurs ont effectué un travail intéressant en ce sens, et parmi ceux-ci Henry Allison. Ils ont montré que ces deux formes d'argumentation renvoient à des niveaux de discours distincts. La contribution propre de notre recherche réside en ceci que nous avons tenté de retracer la légitimité de la chose en soi comme "fondement transcendantal" des phénomènes. Plutôt que de considérer simplement, comme Allison, la chose en soi comme un "concept" nécessaire, notre but était de démontrer que, pour Kant, l'effectivité | de la chose en soi comme cause des phénomènes doit être nécessairement posée. La chose en soi n'est pas seulement une condition épistémique que nous devons penser, elle est l'objet d'une affirmation critique et métaphysique qui doit être faite et qui devient, par conséquent, une partie de la *connaissance* philosophique : le philosophe critique sait qu'il y a quelque chose au-delà des phénomènes, car l'investigation transcendantale a circonscrit l'ensemble des prérogatives du sujet connaissant, sans toutefois pouvoir lui attribuer la paternité de la sensation. Il n'y a donc rien de dogmatique dans une telle supposition puisqu'elle est requise par l'explication

³⁷ Voir, par exemple, François-Xavier Chenet, *L'assise de l'ontologie critique. L'Esthétique transcendantale*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1994, p. 322-328.

³⁸ Adickes, *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres ich...*, p. 46-47, 52, 31.

transcendantale de notre connaissance elle-même. Il y a au contraire un usage philosophique légitime de la catégorie de causalité qui relie l'affection à la chose en soi, aussi longtemps que les contraintes impliquées par un tel concept (c'est-à-dire hétérogénéité et indétermination des corrélats) sont respectées, même à ce niveau supérieur d'argumentation. Les contraintes normatives d'un tel discours transcendant ne peuvent pas être empiriques, elles ne peuvent pas non plus être le produit d'une pure invention. L' " autoréférentialité " de la philosophie implique que l'usage transcendantal de la catégorie est permis strictement en vue de l'explication de la seule manière dont l'expérience est rendue possible. Comme l'affirme Kant, et cela est vrai tout autant de l'usage transcendantal que de l'usage empirique du principe de causalité, un principe philosophique "a cette propriété particulière de rendre tout d'abord possible le fondement même de sa preuve, c'est-à-dire l'expérience, et qu'[il] doit toujours y être présupposé" (A 737/B 765).

Traduit de l'anglais par Sophie Grapotte