

L'utilité du Spéculatif

*Etude sur le spéculatif et l'apodictique
chez Kant et Husserl*

Mémoire présenté par Mr. **ESCAMILLA Rémi**
pour l'obtention du Master 2 Philosophie,
Spécialité *Philosophies Allemandes et Françaises Contemporaines, Genèses Devenirs*

Directrice : **SERBAN Claudia-Cristina**
Assesseur : **TOMAS Régis**

Sessions de soutenances de Septembre pour l'année 2016-2017
Toulouse, Septembre 2017

Avant-Propos

Le travail suivant, relativement court au pays des Mémoires, élaboré en année de M2 de Philosophie, n'a pas été écrit pour se suffire à lui-même : il est au contraire sensé s'inscrire dans un tout plus large. C'est le travail qui n'a pas encore commencé qui sera le plus long à finir...

Cependant, l'aspect très général qu'il peut revêtir, notamment pendant son introduction, a d'autres raisons. Tout travail philosophique requiert avant tout une systémique, une ontologie, une manière générale de voir le monde et d'appréhender le savoir, de la même manière qu'il faut cadre et canevas avant la réalisation de toute peinture sur toile. La prétention de ce travail est donc de dépeindre, en même temps qu'une critique de l'idéalisme spéculatif, des généralités sur un système encore en construction.

D'autre part, ledit travail était censé être, à l'origine, plus vaste. Ce fut sans compter sur la parution de l'ouvrage *Kant : une philosophie du renouveau métaphysique*, le 10 Mai 2017. Alors que le mémoire était en phase de rédaction, cet ouvrage, trouvé par hasard, s'est avéré reprendre avec une correspondance effrayante la majeure partie des arguments de la première partie. Il fallut alors dévorer l'ouvrage en très peu de temps et en intégrer les arguments aux parties correspondantes, réduisant par alors le nombre de sujets abordés au profit de leur approfondissement.

C'est donc au terme d'une longue épopée, forte en rebondissements et en remaniements, que ce travail peut enfin voir le jour.

Note Bibliographique et Linguistique

Dans le travail suivant seront souvent cités les écrits de Kant et Husserl dans leur traduction française (par lacune de germanophonie) et de sources matérielles variées (également par lacune de germanophonie, mais aussi d'œuvres complètes). En plus d'une utilisation fréquente des paginations universitaires, un certain nombre d'abréviations seront utilisées en bas de page pour faire référence aux ouvrages majeurs traduits dont les caractéristiques précises seront citées en bibliographie à la fin du présent document. La majeure partie des termes employés par les auteurs dans leur langue de science ne seront donc ici point restitués dans leur beauté originelle (sauf quelques exceptions) mais bien, faute de multilinguisme, en langue française « vulgaire », selon les mots de Desproges :

Une langue vulgaire, c'est une langue qu'on comprend.¹

Abréviations utilisées

APP	E. Kant, <i>Anthropologie d'un Point de Vue Pragmatique</i>
CFJ	E. Kant, <i>Critique de la Faculté de Juger</i>
CRP	E. Kant, <i>Critique de la Raison Pure</i>
CRPR	E. Kant, <i>Critique de la Raison Pratique</i>
D1770	E. Kant, <i>Dissertation de 1770</i>
FMM	E. Kant, <i>Fondements de la Métaphysique des Mœurs</i>
Ideen	E. Husserl, <i>Idées Directrices pour une Phénoménologie</i>
KANT	C. Bourriau et A. Mertens, <i>Kant [...]</i>
MC	E. Husserl, <i>Méditations Cartésiennes</i>
PPM	E. Kant, <i>Premiers Principes Métaphysiques</i>
Prol.	E. Kant, <i>Prolégomènes à toute Métaphysique Future</i>

¹ P. Desproges, *Et l'intelligence, c'est du poulet ?* in. *Manuel du Savoir-Vivre à l'Usage des Rustres et des Malpolis*, Paris : FL 1988, p.64.

Remerciements

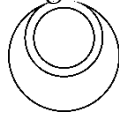
Je tiens tout d'abord à remercier **Claudia Serban**, ma directrice de recherches, qui m'accompagna avec patience tout au long de ces deux années de Master malgré ses immenses charges de travail, et sans les cours de laquelle je n'aurai jamais pu comprendre ne serait-ce qu'une once de phénoménologie.

Je remercie également **Régis Tomas** dont la notable contribution critique à ce travail fut absolument nécessaire à l'utilisation juste des arguments idéalistes et à la réduction de la surcharge conceptuelle dont il était parsemé.

Vient ensuite **Fabia Jullien**, ô combien précieuse, dont les relectures et critiques furent des plus pointues, et dont la présence fut la condition même de la création de tout travail intellectuel.

Viennent également ma famille, mes Moonlights, mes amis, mon chat Shady, l'administration inégalable du Mirail, l'inventeur du café instantané, le dieu-spaghetti volant, le Foyertarium, mon ordi, mon ficus, l'autodérision...

...et tant qu'à y être, le genre humain au sens large.



Puis-je n'être jamais complet. Puis-je n'être jamais satisfait. Puis-je n'être jamais parfait.

- **Chuck Palahniuk**, *Fight Club*

Introduction

Lorsqu'on a écarté toute idée de réalité transcendante [...], la personne émerge comme la réalité la plus élevée.

– J-F. Billeter, *Un paradigme*¹

L'exposé qui suit est un travail autour de ce que l'on nommera *connaissances spéculatives* chez deux grands auteurs métaphysiciens : Kant et Husserl. Traiter d'un problème au sein des connaissances, peu importe chez qui il prend pied, est une entreprise délicate, car il nécessite de gérer à la fois l'ampleur conceptuelle propre à la connaissance prise au sens large, mais aussi d'historiciser la théorie concernée afin de toujours pouvoir la considérer valable dans une époque contemporaine.

Ce qui suit dans la présente introduction est une mise en situation. En premier lieu, il s'agit de remonter à l'origine du questionnement sur la connaissance et de ses liens profonds avec la question du sujet pris en tant que *sujet connaissant* et maître de ce qu'il connaît, la connaissance étant envisagée comme moyen de contrôle sur le connu. Il s'agit alors non seulement de dépeindre un cadre et une peinture: que serait l'idéal envisageable pour le sujet connaissant ?

La question du rapport à la connaissance

« Mais au fond, que suis-je ? ». La question du sujet, question de ce que l'on *est*, doit être parmi les plus vieilles questions non seulement de la philosophie, mais aussi de l'humanité au sens large. Dès *l'Épopée de Gilgamesh*, donc, historiquement, dès que l'homme a commencé à écrire², alors que le roi d'Uruk part dans une quête

1 J.-F. Billeter, *Un paradigme*, Paris : Allia 2014, p.81.

2 On notera que les sumériens n'avaient pas encore de mot et même de concept de philosophie. Ce qui est du questionnement sur la vie se retrouvait donc en théologie (*Enuma Elis*) ou dans la littérature qui en découlait (*l'Épopée*). On ne nie pas la présence d'autres éléments écrits, mais l'épopée se distingue de par son statut de première histoire écrite de l'humanité.

initiatique pour acquérir l'immortalité, on voit émerger un questionnement sur la finalité de l'être, et donc par extension, sur sa constitution. Historiquement, la question n'a cessé d'être posée, et si nous sommes en droit de nous voir choqués par celle-ci, c'est bien parce qu'en plusieurs millénaires d'existence, pas un seul paradigme n'a su faire l'unanimité sur le sujet, même en dépit des nombreuses tentatives toutes aussi légitimes dans leurs fondements.

On voit encore, de nos jours, émerger de nouvelles facettes modernes de la recherche du sujet¹. Dans les milieux populaires, on entend parler de « découverte » ou de « recherche » de soi par le biais de sciences et de médecines alternatives, ou bien par le biais la psychologie, avec une volonté sous-jacente de l'opinion de trouver « sa place dans le monde² » ; autrement dit, il se trace une certaine tendance déterministe quant à ce que nous sommes : le sujet est un élément fixe, il doit avoir une place et rentrer quelque part comme dans une case³, et si ce n'est pas déjà le cas, la recherche de ce « soi » permettra alors de trouver l'idéal de complétion et de bonheur revendiqué par tous. Au sein des sciences humaines et sociales, en revanche, la question a depuis longtemps créé au moins ce consensus : le sujet est une construction dynamique, car non seulement il évolue avec le temps (théorie balayant d'un revers de main les idéaux fixistes), mais aussi car il recoupe à la fois nos capacités captatrices, réflexives et décisionnelles dont le dynamisme intrinsèque s'oppose à une vision essentialiste – Cette théorie focalisée sur la dynamique du sujet et le fait

1 Nous utiliserons particulièrement les termes « sujet » et « soi » pour éviter de se perdre dans les mots ou d'être assimilables, aux essentialistes avec le terme « être » et, aux sociologues avec le terme « individu ». On parlera donc d'un sujet en tant que soi singulier, soi décisionnel, soi agissant, soi habitant l'enveloppe corporelle désignée comme « moi ». Si un sens particulier est donné à l'un de ses mots, il sera systématiquement signalé.

2 ... ou dans un univers métaphysique ou biologique. « La finalité totale n'est pas à proprement parler isomorphe aux finalités individuelles, mais ce n'est pas qu'elle en diffère : elle les constitue. » R. Ruyer, *Néo-Finalisme*, Paris : PUF 1952, p.294.

3 Cette interprétation s'associe d'ailleurs parfaitement avec la tendance déterministe de la société capitaliste dans laquelle nous évoluons, vu que celle-ci nous fixe besoins et objectifs – créant des « comportements unidimensionnels » (cf. Herbert Marcuse, *L'Homme Unidimensionnel*, Paris : Minuit 1968, Les Nouvelles formes de Contrôle, p.37). Le déterminisme que nous pouvons qualifier de « social » se remarque donc dans toutes les strates de l'existence, qu'elle soit sociale (déterminisme au travail, filiation forcée, notion d'héritage culturel) ou subjective (transmission de valeurs morales et comportementales, modérationisme, théorie de l'autruche). Notons également que plus qu'un déterminisme littéral, cette idée de « rentrer dans une case » est bien plus présente et répandue. On peut y voir, bien sûr, un déterminisme sous-jacent, mais aussi une forme de finalisme (la finalité étant la case, ici *l'accomplishment*) ou un fatalisme (à condition de voir ce fameux système comme étant un impératif duquel on ne saurait s'extraire).

qu'il se *construise* ou *soit construit*¹ est présente depuis l'antiquité², et mène un éternel combat face aux théories présentant un fixisme du sujet³, et ce bien qu'elle ait suscité un engouement renouvelé depuis l'évolutionnisme darwinien. Au fil du temps, il s'est dégagé dans cette théorie deux paradigmes majeurs de la construction du sujet regroupant deux « méthodes » prédominantes qui permettent une connaissance du sujet par une connaissance de son procédé de construction.

La première de ces méthodes est la plus évidente : elle consiste à se connaître en passant exclusivement par soi – autrement dit, on parle ici d'autocentrisme réflexif dans la construction, d'introspection, ou bien de sujet transcendantal dans les champs lexicaux métaphysiques. Le sujet est une singularité, et est le centre de toute notre attention ; c'est donc par sa seule analyse de lui-même qu'il parvient à se connaître. On peut notamment citer Descartes, grand représentant de cette méthode, qui, dans les *Méditations Métaphysiques*, s' imagine hors de tout espace sensible, de toute tromperie possible venant de ses sens. Comprenant que l'esprit est « plus facile à connaître que le corps »⁴, il parvient alors, grâce à des arguments logiques et en appliquant un doute méthodique à tout ce qui peut en être l'objet, à déterminer l'existence du soi, de sa pensée, puis ensuite celle de Dieu et des objets sensibles. Cette méthode nous semble logique dans ses raisons, bien que radicale : le monde évolue, et il est désormais compliqué de se faire prendre au sérieux lorsque l'on affirme que rien n'existe vraiment si ce n'est soi-même, le soi central, nombreliste, percevant⁵. Penser un ego sans monde extérieur comme certains ont tenté de

1 On notera également que tout un courant de sociologie tournant autour de l'éducation traite exclusivement de cette problématique dans un cadre purement social. On aurait aisément pu citer Bourdieu ou Lahire, mais aussi, en philosophie, Nuccio Ordine qui traite de l'éducation dans laquelle « les savoirs sans profit sont inutiles » (*L'utilité de l'Inutile*, Paris : Les Belles Lettres, 2015, §2 p.6).

2 On trouve des théories de la construction et de l'évolution du soi, bien entendu, chez Platon et sa théorie des âmes, mais c'est aussi ce que l'on peut trouver dans *l'Epopée de Gilgamesh* citée plus haut, où le protagoniste constate sa propre évolution ; on aurait donc pu parler de contre-fixité.

3 On pense ici à ce qui regroupe, dans plusieurs domaines, essentialisme, finalisme et fixisme ; nous faisons surtout allusion ici aux nouvelles formes d'essentialisme, au néo-finalisme (Ruyer, 1952) au culturalisme étant un exemple parmi tant d'autres (*Contre François Jullien*, Billeter, 2006 – en opposition au « mythe de l'altérité de la Chine »), ou encore la critique actuelle de l'exotisme et le mouvement de décolonisation de la pensée (Bensa, 2006). La finalisme et le fatalisme sont également des ennemis du fait que, comme le déterminisme, ils enlèvent une partie du libre arbitre du sujet.

4 R. Descartes, *Méditations Métaphysiques*, trad. et pres. J-M & M. Beyssade, Paris : GF 2011, Méditation 2, p.71 (sous-titre).

5 On retiendra que rester dans ces anciens systèmes représente, que cela soit en sciences comme en philosophie, « la fixité de la raison humaine », mais aussi « la preuve de la somnolence du savoir » de

le faire depuis Descartes¹, notamment dans les courants idéalistes, rend la connaissance incohérente avec elle-même vu qu'elle ne peut plus être reliée avec son propre objet, c'est-à-dire le monde.

De surcroît, d'autres difficultés viennent entraver cette vision de la connaissance du sujet : elle ne prend en effet que peu voire pas en considération l'influence du non-soi, et nous force à rester sur l'idée d'un soi isolé du reste du monde comme élément préalable à toute autre connaissance, alors que nous savons désormais très bien que le monde a existé et existera sans nous.

La méthode du bord opposé, plus récente, et donc plus centrée sur des problèmes actuels, est le déterminisme. Il s'agit d'un concept surtout sociologique² mais largement applicable en philosophie, en cela qu'il consiste à dire que le sujet est déterminé par des causes extérieures à lui, autrement dit par du non-soi. Même si des penseurs antiques, avec en tête certains des stoïciens³, mais aussi les théologiens païens ou scolastiques du Moyen-Âge⁴, avaient développé ce type d'idées bien avant les sociologues, ce n'est que tard que la pensée du déterminisme put être une réelle opposition à une conception du sujet introspectif, car plutôt que de reposer comme c'était alors le cas sur des déterminants dépassant l'homme en tous points, comme Dieu, elle s'est mise à pointer du doigt des déterminants sociaux, historiques, matériels ; bref, des déterminants que l'homme pouvait influencer et changer

l'homme. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique*, 2011, pp.10-11.

1 Il nous faut préciser qu'il ne s'agit pas là d'une lecture maladroite de Descartes : il apparaît simplement que le monde, dans sa pensée, n'est pas présent a priori de son élan réflexif : au contraire, il est d'abord écarté par sa zététique avant d'être ré-inclus après la preuve de l'existence de Dieu.

2 Pour répondre à une critique faite sur ce point : nous n'insinuons pas que toute sociologie tend vers un déterminisme et qu'il s'agit de la seule théorie valable aujourd'hui – on notera surtout l'individualisme méthodologique comme contre-déterminisme.

3 On fait référence ici au *fatum* et tout particulièrement à sa vision par Marc Aurèle comme étant lié à une substance originaire, un dieu.

4 Ici comprenons, sans citer de noms particuliers, que se sont opposées diverses lectures de l'Évangile entre le IV^{ème} et le VIII^{ème} siècle dont l'un des points était la question de la liberté de l'homme vis-à-vis de Dieu : sa providence était-elle un impératif, la charité était-elle une obligation morale ou un « destin » de l'homme ? D'autre part, nous faisons allusion aux travaux de Saint Thomas d'Aquin et du destin tracé à la fois pour l'homme mais aussi pour toutes les actions qu'il entreprend, pré-écrites dans l'intelligence divine (J. Lindsay, *La philosophie de saint Thomas*. In: *Revue néo-scholastique*. 11^e année, n°41, 1904. pp. 58-69. URL : http://www.persee.fr/doc/phlou_0776-5541_1904_num_11_41_1825). Pour un exemple plus contemporain, nous trouvons aussi Berkeley dans les *Trois Dialogues entre Hylas et Philonous* et l'appui desdites lectures dans son croisement avec Malebranche (Paris : Flammarion (GF) 1998, p.143).

à force de travail, ce qui, considérant la propension de l'humanité à vouloir s'éman-
ciper de toute forme de contrainte, est apparu comme la pensée salvatrice. Ainsi, le
déterminisme s'est évincé de ce qu'il lui restait de métaphysique pour devenir une
théorie de la prise de conscience, une théorie du comment plutôt qu'une véritable
contrainte, en cela que le déterminisme provenait d'un aspect accessible du monde.
On peut citer deux grands penseurs toujours d'actualité pour appuyer nos propos :
tout d'abord Karl Marx qui, dans sa *Contribution à la Critique de l'Economie Politique*,
nous dépeint un déterminisme matériel qu'il nomme matérialisme historique, idée
consistant en ce que « le mode de production de la vie matérielle conditionne le pro-
cessus de vie social, politique et intellectuel en général¹ » ; sommairement, on se
trouve alors dans un déterminisme aux racines sociales, mais axé sur la production
concrète de moyens matériels, donc entièrement relatifs au sujet en tant que sujet so-
cial. Il n'a aucun choix, car les changements sont commandés par l'instance patro-
nale, propriétaire, bourgeoise, au rythme de la production matérielle. On devine
alors que la porte de sortie se situe dans le soulèvement des travailleurs dont il fait
l'apologie. D'autre part arrive le courant sociologique classique avec à sa tête Dur-
kheim et Bourdieu, mettant en avant un déterminisme social de plus large enver-
gure dans lequel tout ce qui est extérieur au sujet est en fait une part le plaçant
comme dans une voie, indépendamment de ses choix qui, eux aussi, sont le fruit de
corrélats consistant en « des manières d'agir, de penser et de sentir, extérieures à l'indivi-
du, et qui sont douées d'un pouvoir de coercition en vertu duquel ils s'imposent à lui.² » On
parle ici du fait social durkheimien³, mais on peut aussi y relier les notions d'habitus
(là aussi, chez Bourdieu) ou de socialisation. Comprendons bien que ce pain béni
reste un peu trop salé au goût des fervents défenseurs de la liberté radicale ; c'est
notamment ce qui fait que la question de la construction du sujet soit encore en sus-
pens.

Ce dernier paradigme est clairement celui qui fait autorité de nos jours, car le
prenant négativement, il est impossible de nier l'influence qu'à la société, et de ma-
nière plus générale, celle de tout notre environnement, sur le sujet – il doit alors

1 Karl Marx, *Contribution à la Critique de l'Economie Politique* (web), p.18

2 E. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique* (web), p.19

3 Ibid., Chapitre Premier, p.14.

chercher à s'émanciper de ces déterminismes, car s'il est un idéal que l'homme n'a jamais cessé de poursuivre, c'est bien celui de sa liberté absolue : de choix, de vie, d'être. Mais voilà : la liberté radicale n'est plus qu'une lointaine illusion, et quand bien même la vie ne serait pas qu'un nouveau fatalisme déjà écrit par les causes de notre conditionnement, nous restons pris au piège de notre extérieur : ici se reflète l'éternel combat entre le déterminisme et la liberté, ayant suscité nombre de questionnements tout au long de l'histoire de la philosophie, et se liant désormais avec les débats sociologiques opposant d'une part le holisme et le déterminisme, et d'autre part l'individualisme méthodologique, ce dernier nous engageant à comprendre l'action de l'individu et l'expression de leur capacité à agir comme étant l'élément principal de compréhension et d'analyse du monde¹.

Pouvons-nous envisager une alternative ? Nous pouvons imaginer, plutôt que de confronter les deux paradigmes, embrasser l'adversité et les intégrer l'un à l'autre ; le système du déterminisme et celui de la liberté, n'ayant pu se détruire depuis une lutte de tant de siècles, doivent marquer deux directions légitimes de l'esprit qui, si elles étaient poussées assez loin, finiraient par converger². C'est l'idée de convergence, déjà développée par le précédemment cité Alfred Fouillée dans un cadre purement social³, qui nous intéressera ici, mais sous une approche plus épistémologique ; celle-ci laisse entrevoir la possibilité d'envisager un corrélat entre déterminisme et autodétermination.

Extérieur et intérieur

L'homme a toujours été en quête de la concrétisation de son idéal de liberté, et il faudrait maintenant envisager un moyen de, si ce n'est effacer le déterminisme, du moins le réconcilier avec l'autocentrisme pour rendre un peu de son libre arbitre à l'humanité, mais sans pour autant vivre dans un déni des déterminismes extérieurs,

1 A. Laurent, *L'individualisme méthodologique*, Paris : PUF 1994, p.33-36.

2 A. Fouillée, *La Liberté et le Déterminisme*, Paris, LP. Ladrangé, 1872. Introduction, VJ.

3 Ibid., p.231-236. Il est là question que « la nécessité même se fasse peu à peu liberté », c'est-à-dire de trouver dans le déterminisme social des « moyens termes pratiques » qui puissent rendre de sa liberté à l'homme. Chez Fouillée, il sera alors question de pensée relative, d'amour, de beau et de charité comme étant signifiants d'une liberté non-absolue mais bien présente malgré le déterminisme.

dont on ne peut plus nier l'impact. La conciliation du déterminisme avec l'autocentrisme nous semble *a priori* impossible dans la mesure où ces deux théories sont opposées ; la solution se trouve alors dans le sujet lui-même, car pour envisager deux constructions, il nous faudrait pouvoir envisager deux sujets, ou à défaut, au moins deux « facettes » d'un même sujet qui se synthétiseraient en un seul : un sujet qui subirait l'extérieur, et un second qui, comme s'il était « intérieur », serait une part réflexive soit partialement soit entièrement libre, ou du moins, pas entièrement déterminée. Il y aurait là l'expression d'une forme de conciliation selon Fouillée, où la liberté s'exprimerait depuis l'intérieur, par la volonté d'une « œuvre », d'une « pratique » de celle-ci¹, mais le rapport entre ce qui nous est extérieur et ce qui nous est intérieur dans cet objectif peut être remarqué bien plus tôt : on peut notamment remarquer une volonté de cette sorte chez Kant dans son développement de la notion d'aperception transcendantale qui cherche à tracer un lien entre le soi et le non-soi.

L'expérience extérieure est proprement immédiate, et [...] c'est seulement au moyen de cette dernière qu'est possible sinon la conscience de notre propre existence, du moins la détermination dans le temps de cette existence, c'est-à-dire l'expérience interne.

- E. Kant, *Critique de la Raison Pure*²

Comprenons, dans la manière de procéder kantienne, que se trace un lien de *nécessité* entre *l'expérience extérieure* et *l'expérience intérieure*³ : ce n'est qu'au moyen de la première qu'est seulement possible la seconde. Le temps joue ici un rôle de référentiel extérieur, dans la mesure où ce n'est que par la sensation (dans l'expérience externe) du temps qu'on peut seulement se « placer », soi (en tant qu'existence, qu'« étant » au sens heideggérien⁴), dans le temps et l'espace ; ce placement ne s'effectue pas *in concreto* mais dans l'esprit, il est donc une expérience interne. Ici le temps est le point d'ancrage *a priori* de la « conscience de notre propre existence », mais plus que le temps en tant que tel, c'est le cheminement emprunté par Kant qui nous intéresse, car *c'est par la conscience d'un objet de connaissance, ici le temps, qu'on*

1 Fouillée, *op.cit.*, p.432-433.

2 E. Kant, *CRP*, AK, III, 192.

3 On peut aussi noter la présence d'une théorie sensiblement similaire de lien entre extériorité et intériorité / moi profond chez Bergson (*Essai*, Les Deux aspects du moi, pp.94-104).

4 M. Heidegger, *Lettre sur l'Humanisme*, trad. R. Munier, Paris : Montaigne 1957, p.79.

l'ajoute à soi. Par « ajouter à soi », entendons que la perception d'un objet (le temps) permet d'avoir des informations sur soi (le fait que nous soyons un sujet présent sur un axe temporel). C'est, chez Kant, un mécanisme *a priori* qui permet de « placer » quelque chose d'extérieur à soi dans l'hégémonie¹ du soi – il se trace alors un rapport de *nécessité* entre le non-soi (ce que nous captons) et le soi, ou de ce qui est déduit sur le soi. Lorsque nous sortons de la simple aperception transcendantale, nous pouvons supposer que faire l'expérience d'une chose permet de comprendre cette chose comme reliée à nous, ne serais-ce que par sa simple connaissance. C'est ici le fait d'appréhender, de prendre connaissance de quelque chose, qui nous fournit des éléments sur nous-mêmes.

Sauf qu'il ne s'agit pas ici de se cantonner au rôle de l'aperception ; notre préoccupation première n'est en effet pas seulement notre détermination dans un espace et un temps donnés. Nous avons dépassé ces questionnements depuis longtemps ; en effet, plutôt que de rester dans une sphère purement idéale, la philosophie tend de plus en plus à se lier avec d'autres sciences humaines et sociales se basant sur le réel, le concret. La tendance va vers l'utilitarisme et la maîtrise du soi et de notre environnement, et ce qui nous intéresse donc ici est de savoir ce qui nous constitue, ce qui fait que nous sommes « nous-mêmes », et si ces éléments sont modelables ou non par notre bon vouloir. En suivant un rapport de nécessité, supposons alors que non seulement, comme le démontre Kant, le sujet prenne conscience de lui-même grâce à l'expérience du non-soi, mais aussi qu'il puisse aussi se construire en fonction des *connaissances*² qu'il a de ce non-soi.

Expliquons, et pour cela, prenons l'idée à revers : dans un espace vide dans lequel n'existerait que le sujet interne (*i.e.* transcendantal), celui-ci n'aurait alors rien pour se représenter ses qualités quelconques, n'aurait aucune idée, aucun objet, aucune référence à synthétiser en pensée³, n'aurait même pas de jugements vis-à-vis

1 Par « hégémonie », nous entendons signifier la totalité de ce qui est dans l'emprise potentielle de l'homme-sujet, autrement dit, la « domination souveraine exercée sur quelque chose » (CNRTL).

2 Le terme « connaissance » fait ici référence à toutes les connaissances en tant qu'appréhension, que considération d'une chose en ce qu'elle donne à voir.

3 Cf. *CRP, Analytique Transcendantale*, pour les références à la synthèse des idées en pensée. On part ici du même postulat que pour avoir une pensée, il faut tout d'abord un objet sensible qui viendra s'accorder avec un concept.

de sa propre représentation, vu que son existence même ne lui apparaîtrait pas en l'absence d'expérience externe de quelque chose (comme remarqué plus haut). Cela pose la nécessité absolue d'un monde extérieur à soi permettant non seulement de prendre compte de son existence, mais aussi permettant l'expression des formes de sensibilité, desquelles découlent alors la captation des phénomènes (au sens littéral) et l'émission d'idées, la synthèse, l'action, les phénomènes mentaux, etc. Autrement dit, la construction du sujet et la constatation de celle-ci se remarque dans l'acte (physique ou de pensée¹), l'interaction entre un objet « sujet » et un objet « non-sujet » ; cela pouvant être compris comme une question de moyens (car sans moyens, pas d'acte), et le moyen en question, moyen originaire permettant d'agir sur le monde, n'étant autre que la *connaissance* de celui-ci.

Sommairement : **Le sujet acquiert des connaissances sur lui à mesure qu'il acquiert des connaissances de ce qui n'est pas lui, du « non-soi ».**

Quand "je lève mon bras", mon bras se lève. D'où ce problème :
Que reste-t-il donc quand je soustrais le fait que mon bras se lève du fait que je lève le bras ?

- L. Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*²

Le Que suis-je face au Que Puis-je

Ceci étant dit, prenons le temps de nous éloigner sensiblement de la thèse kantienne. De nos jours, nous ne pouvons plus nous permettre de qualifier le monde et le non-soi d'ambivalent ; nous avons en effet compris depuis longtemps, avec l'avènement des sciences sociales, que le sujet était ancré dans quelque chose d'autre que lui-même (ce qui était d'ailleurs le point du déterminisme social, *cf. supra.*). Dans ces conditions, il nous faut également décrire le sujet en tant qu'étant au sens heideggérien, en tant qu'actuel et actualisé dans un espace mondain donné ; comment pouvons-nous alors nous connaître sans être tourné vers soi, donc, autrement dit, nous connaître *sans nous connaître* ?

1 Le terme « métaphysique » n'est ici pas utilisé pour une raison précise : il sera examiné comme étant un domaine de connaissances un peu plus loin.

2 L. Wittgenstein, *Recherches Philosophiques*, §621, Paris : Gallimard, 2004, p.228.

Nous faisons référence plus haut à l'acte, et c'est justement par l'action que l'on peut avoir une connaissance, ou du moins, par une action potentielle, des « puissances [d'agir] qu'elle [la personne] a (ou n'a pas) développé¹ ». Pour commenter notre propos ainsi que la citation, Jean-François Billeter met en avant, dans *Un Paradigme*, un sujet qui justement se connaît par sa puissance d'agir ainsi que sa puissance d'agir potentielle (son « en-puissance », en utilisant un vocabulaire aristotélien), et qui « intègre », selon ses termes, les gestes physiques et mentaux. Ainsi le beau geste, bien effectué, élargit la « puissance agissante² » et notre emprise, même infime, sur le réel. L'expression de « puissance agissante » nous fait comprendre qu'il s'agit là de nos capacités singulières, autrement dit du « nous » en tant que sujet d'action potentiel, mais elle nous fait aussi comprendre que notre action est une « puissance » d'action, donc qu'elle aura forcément un impact et n'est pas vide de conséquences.

Le sujet est tout sauf une réalité immobile : il est agissant, évolutif, perfectible. Il ne se connaît que parce que tout ce qui est extérieur à lui permet un reflet de sa puissance d'agir, et cette puissance d'agir, qu'elle soit réelle ou potentielle, à mesure qu'elle grandit, fait alors grandir l'éventail des possibles du sujet.

En dernier lieu, c'est ce possible, cet « en-puissance », pour reprendre une idée aristotélienne, cette façon de traiter de tout comme étant source d'interaction potentielle, qui permettra au sujet de se comprendre lui-même.

En effet, si notre connaissance de nous-même dépend de nos connaissances de ce qui n'est pas nous, alors il faut pouvoir comprendre ce qu'est une connaissance en laquelle on puisse avoir « confiance », car l'erreur serait de se comprendre par le biais d'une connaissance fautive qui nous laisserait entrevoir un champ d'action éloigné de la réalité. Ici arrive alors la nécessité de définir un clivage des plus importants : celui entre connaissance et savoir.

Mais justement : qu'est-ce que le savoir ? Dans nos définitions existe forcément une hiérarchisation des données selon leur pertinence, et ici « savoir » se situe, verti-

1 Billeter, *op.cit.*, p.82.

2 Ibid. p.43.

calement, au-dessus de « connaissance », là où « connaître » peut faire référence à une simple appréhension d'un fait ou d'un objet de connaissance, tandis que « savoir » implique une *connaissance plus avancée*, assurée de par son fondement ainsi que par une ou plusieurs expériences d'un ou plusieurs sujets. La qualité de savoir d'une donnée n'est traditionnellement attribuable que par les personnes en droit de le faire (les experts, notamment), ou alors par le grand nombre, auquel cas on parlerait de savoir populaire¹ ; autrement dit, le mot savoir est un mot dont le sens même inclut un grand degré de variabilité, c'est donc pour cette raison qu'il convient d'en dégager certains traits. Nous pourrions commencer par dire que ce qui caractérise un savoir, indépendamment du législateur étant à l'origine potentielle de sa légitimité², c'est exactement son caractère légitime auprès d'un « sachant »³, et nous reprenons ici Lyotard à raison du fait qu'il représente l'une des critiques les plus pertinentes sur l'économie des savoirs postmoderne, car ces savoirs ne sont plus des savoirs « de fait » mais doivent être en accord avec la légitimité que l'on cherche à leur donner. Un savoir est donc un poids, un argument faisant force d'autorité au sein d'une hégémonie paradigmatique donnée – on peut noter par exemple que les savoirs étant créés et reconnus par les sciences rigoureuses sur un sujet donné, la chute des corps, mettons, est susceptible de changer à la mesure des avancées techniques, tout comme un savoir en sciences sociales est susceptible de changer à mesure que de nouvelles idées émergent et trouvent meilleure vérification dans le monde que les précédentes. Un savoir serait donc l'évolution d'une connaissance en connaissance « d'autorité » - la critique de ceux-ci, bien que restant ouverte par principe, n'est possible qu'au terme d'une démarche scientifique équivalente à l'institution du pa-

1 Cf. J-F Lyotard, *La Condition Postmoderne*. Paris : Minuit, 1979. On notera également qu'est présent dans son œuvre un développement de l'influence des « experts » sur la « création de savoirs », aspect ne pouvant malheureusement pas être développé ici dans la mesure où l'on fait allusion à une légitimité et donc à une importance personnelle des savoirs, et non de la manière dont ils sont créés et utilisés dans le monde scientifique.

2 Sans développer à outrance les conditions de légitimation d'un savoir en sciences ou les procédés d'attribution du statut de « savoir » à une hypothèse invérifiée par un groupe de législateurs, on peut s'en référer à Lyotard disant que la description du savoir scientifique est « déjà largement élaborée par les experts » (ibid., p.18). On pourrait faire allusion, à l'opposition des savoirs scientifiques, aux « savoirs narratifs » (ibid., p.19, 35-37) transmis à l'oral et non légitimés par un groupuscule d'ayant droits sur le savoir, mais de par leur aspect bien plus relatif au sujet, une autre place leur est réservée en aval du présent travail.

3 Lyotard, *op.cit.*, *Ibid.*

radigme précédent et de l'évolution technique allant de pair avec. On comprend donc qu'**une connaissance ne tend qu'à devenir un savoir, et que tout savoir ne tend qu'à se perfectionner**¹. Cela nous permet de comprendre deux choses : premièrement, il existe une dynamique inhérente à la connaissance, tirant vers le haut ; secondement, le caractère ambivalent des nuances souvent minces entre connaissances et savoirs peuvent représenter un problème pour nous qui souhaitons relier l'en-puissance du sujet à ces éléments.

Revenons justement à la question du sujet : il se connaît, nous l'avons démontré, grâce à ses connaissances du non-sujet, pourquoi alors parler de savoir et non pas uniquement de connaissances ? Lorsque nous prenons en compte l'éventail des possibles, l'en-puissance auquel nous faisons référence plus haut, nous comprenons que plus il s'élargit, plus nos moyens s'élargissent, donc nos actes potentiels et la précision de nos connaissances. Or, lorsque celles-ci se muent en, ou s'avèrent être des savoirs, alors nos actions se font plus assurées, nos réflexions plus pointues. Ce procédé prend forme à la manière du « travail d'intégration² » défendu par Billeter, où le geste se fait plus mécaniquement à mesure que grandit notre familiarité, portée par le savoir, avec un domaine – car c'est justement de la multiplicité des connaissances et savoirs que nous avons dudit domaine que naît cette familiarité. Ce que l'on appelle alors construction du sujet se fait en relation avec nos connaissances, car l'action peut aussi bien être physique que mentale, autant pour le geste que pour la pensée ; la connaissance du soi n'est plus une connaissance « directe » du soi, mais elle devient « indirecte » car nous devons alors connaître ce qui n'est pas nous pour mieux nous connaître nous-mêmes. Par ce biais, on comprend que ce qui compte est avant tout notre en-puissance, notre « que puis-je », car il est une manière qu'à le sujet de se représenter par un médiateur extérieur ses propres potentialités. Le soi devient donc un en-puissance en perpétuelle recherche de l'élargissement de son propre potentiel.

1 Il ne s'agit pas ici, par « perfectionner », d'entendre que la quête de savoir est un finalisme visant à la création de savoirs « parfaits » et immobiles, bien entendu. Un savoir ne tend qu'à être détrôné plus qu'à être immortalisé, et s'il est une chose que les sciences devraient redouter, c'est justement cette idée sous-jacente en elles de perfection, qui représente la fin paradoxale de l'immobilisme réflexif.

2 Billeter, *op.cit.*, p.18.

Pour résumer, le paradigme qu'il serait aujourd'hui légitime de considérer afin d'éviter le dogmatisme de l'unilatéralité est que **le sujet se construit et évolue selon les connaissances et les savoirs qu'il a du non-sujet**. En bref, ici **le que suis-je dépend du que puis-je ; et le que puis-je dépend du que sais-je**.

Inconnu et Spéculation : problème du besoin de savoir

L'émotion la plus ancienne et la plus forte chez l'homme est la peur, et la peur la plus ancienne et la plus forte est la peur de l'inconnu.

- H.P. Lovecraft, *Épouvante et Surnaturel en Littérature*¹.

Dans une démarche au sein de laquelle le savoir est une pierre angulaire, notre adversaire apparaît clairement : l'inconnu. Il fait angoisser, fabuler, il est ce que le monde comporte de mystères se plaçant virtuellement hors d'atteinte, car il peut être aussi bien « fantastique² » (un inconnu concernant un objet présent mais dont certaines propriétés sont impossibles à expliquer) ou « fantasmagorique³ » (inconnu relevant de la peur au sens pur, c'est-à-dire d'une chose ne s'étant pas encore produite, rendue actuelle). Si l'inconnu est, et tout particulièrement dans notre cas, dérangeant, c'est parce que dans la mesure où nous prenons compte de nos capacités et de notre identité sur la base de la connaissance, ne pas connaître ou ne pas savoir revient à ne pas avoir d'emprise sur la chose inconnue, et surtout, ignorer quelle emprise elle peut potentiellement avoir sur nous ; situation conduisant, chez notre espèce plus que jamais avide de savoirs, à une saturation de volontés d'interprétations mythiques, passant notamment par la religion et la superstition, et ce même si beaucoup de mystères ont, depuis l'avènement des sciences rigoureuses, été expliqués⁴. Mais cette volonté, qui dans les peuples primitifs se manifestait sous la forme de la création mythique, est aujourd'hui remplacée par la science, qu'elle soit rigoureuse, sociale, ou cognitive ; autrement dit, par le mouvement de recherche rigou-

1 H.P. Lovecraft, *Épouvante et Surnaturel en Littérature*, Dinan : Terre de Brume, 2014, Introduction, p.29.

2 « Dont la réalité, pourtant fondée, dépasse l'imagination par une certaine démesure », (CNRTL).

3 « Domaine de l'activité psychique ; représentation imaginaire » (CNRTL).

4 Ibid. p.31.

reuse sur une thématique. Il nous faut combler nos lacunes de connaissance, et en l'absence de science ou d'explications rigoureuses, ce qui peut encore être le cas de nos jours notamment depuis l'actualisation des thématiques anthropologiques néo-perspectivistes, alors la **spéculation** prend le relai afin de fournir à notre esprit quelque connaissance même supposée adéquate, la fausseté étant toujours plus rassurante à nos yeux que le vide. On peut actuellement voir, par exemple, de nombreuses interprétations abstraites ou généralisantes de « métaphysiques cannibales », « exotiques », en anthropologie comme en philosophie, par le biais d'abstractions, de « fictions théoriques¹ », comme le décrit Éric Chauvier, ne rendant que les possibilités d'un véritable savoir plus difficiles d'accès, et gagnant en intelligibilité ce qu'il perd en réalité². Notre objectif devient à ce stade assez clair : apporter un éclaircissement conceptuel à notre monde épistémique actuel afin d'éviter une présence débordante de spéculations, car elles seraient alors synonymiques de possibilités d'action erronées et induiraient le sujet en erreur vis-à-vis de lui-même. Dans cette optique, plutôt que de créer un « nouveau système », qui serait une entreprise longue et laborieuse, nous passerons par ce que nous souhaitons éviter : les connaissances spéculatives.

Régimes de savoirs et objectifs de l'étude

Dans une démarche de recherche de sens, il nous faut une méthode bien particulière d'appréhension des connaissances. Ici, vu la largeur du sujet abordé, il est nécessaire de comprendre de quelles connaissances nous comptons parler, car il serait sot et prétentieux de tenter une analyse exhaustive de la connaissance au sens large. Nous allons plutôt nous contenter de parler de catégories de connaissance, de « régimes » comme dit dans l'épistémologie contemporaine, auxquels les données font référence, à savoir en premier lieu la **Métaphysique**, donc tout ce qui dépasse le

1 E. Chauvier, *Les mots sans les choses*, Paris : Allia 2014, p.25. On parle ici des conséquences de la démocratisation des processus d'abstraction en sciences sociales et du « caractère promotionnel de cette vulgarisation » (p.16) – il utilise en exemple dans ce chapitre la surutilisation du vocabulaire psychanalytique.

2 A. Bensa, *La Fin de l'Exotisme*, p.19.

monde physique pris naïvement, puis le monde en question, autrement dit notre « mondain » **Sensible** constituant notre lieu d'existence et d'évolution physique.

Ces catégories, système de clivage classique déjà utilisé dans de nombreuses autres démarches, nous permettront de séparer clairement les savoirs selon ce à quoi ils font référence, et donc de traiter leur légitimité potentielle en conséquence, mais surtout d'analyser où est-ce que la spéculation prend pied pour tenter, si ce n'est de l'éloigner complètement, au moins de la comprendre et d'en tirer parti.

Pour faire un résumé de cette contextualisation en quelques mots, on peut dire que **l'on se connaît par notre en-puissance, potentiel généré par l'ampleur de nos connaissances et savoirs sur le non-sujet, lesquelles peuvent être problématiques selon leurs modalités**. Ce qu'il va s'agir de faire par la suite peut donc se présenter de la manière suivante :

Peut-on envisager un système de savoirs libre de connaissances spéculatives ?

Comprenons bien qu'il ne va pas s'agir d'ériger un nouveau système, entreprise bien trop longue et délicate dans le panorama philosophique actuel ; au contraire, cette longue introduction nous a permis de dégager certains éléments clé des systèmes. Ces éléments compris, nous pourrions effectuer une approche *bottom-up* (ascendante) des connaissances spéculatives en voyant à quel moment elles interviennent dans le savoir, et à quel moment elles sont susceptibles d'induire en erreur et d'engager le sujet sur une compréhension faussée de son en-puissance.

La question a elle-même une histoire, et la volonté de traiter des connaissances spéculatives a été notable chez deux auteurs particuliers : Kant et Husserl. Le premier, dans la tradition idéa-

liste, et en se focalisant sur les connaissances métaphysiques, a tenté d'intégrer le spéculatif en l'analysant et l'incluant dans un nouveau système transcendantal, celui de la critique. Sa démarche, tout particulièrement dans la « fleur de l'âge » de son œuvre (1780 - 1785), se concentrait majoritairement sur les connaissances qu'il avait jugé être les plus critiquables, c'est à dire les connaissances métaphysiques et la connaissance du sujet par lui-même, chose qu'il est primordial d'analyser avant le reste afin de partir sans avoir de mécompréhension. Le premier mouvement du présent travail portera donc sur la métaphysique, savoir ce qu'elle est pour Kant et de quelle manière il tente de la rationaliser, notamment en y incluant des clivages et de nouvelles caractéristiques relatives à la possibilité d'une nécessité inhérente à certains de ses aspects. Notre objectif sera de découvrir ce que la métaphysique a d'aspects spéculatifs, et donc si elle a une place dans un système se basant sur le savoir, autrement dit, savoir si la critique remplit son objectif lorsque nous conservons l'objectif d'un système affranchi de toute spéculation. Nous découvrirons notamment que bien que l'on puisse penser que chez Kant, la métaphysique ne sert qu'à la spéculation et ne peut donc pas prétendre à l'apodicticité, elle a cependant un usage pratique, une utilité en tant que fondement de raisonnements apodictiques. En second lieu, nous effectuons un parallèle entre Kant et Husserl autour de la question du monde, donc des connaissances de ce qui est, nous le déduisons, non-métaphysique. En effet, là où Kant restera dans un rapport spéculatif face au monde, Husserl nous permettra d'avoir recours à un idéalisme transcendantal qui prend en compte la possibilité de la connaissance de l'en-soi. Leur point de vue, se rejoignant notamment autour de la possible existence d'un monde présentant un degré supérieur de vérité, un « monde en

soi », sera confronté aux arguments de Barbaras autour de la perception ; il s'agira à ce stade de comprendre qu'est-ce qui, de la perception ou de l'idéalisme¹, présente le plus d'aspects spéculatifs, et laquelle des deux approches est à privilégier pour parler du monde. Nous verrons notamment que la perception, du fait qu'elle nous permette d'accéder à un « monde par défaut », est le meilleur accès envisageable au réel, et que toute autre forme de monde n'est qu'une transposition ou une abstraction de ce monde par défaut.

¹ Nous ne rangeons pas Husserl avec les idéalistes ! Nous appelons simplement « idéalisme » la démarche consistant à supposer l'existence d'un monde idéal, idéal ou autre que celui qui est donné par le biais des sens.

Le problème métaphysique

Commençons par nous intéresser à la métaphysique. Pourquoi un tel commencement ? Nous aurions pu commencer par ce qui tient de l'évidence, c'est-à-dire de ce qui est présent sous nos yeux, se donne à nos sens. Cependant, il reste utile de noter que la première chose qui « se donne à voir » pour le sujet est avant tout lui-même, car comme nous l'avons vu plus haut avec l'exposition de l'aperception kantienne, il se présente dans une intuition (pour utiliser des termes kantien), même s'il n'est pas encore sujet de réflexivité lors des balbutiements de la vie. Autrement dit, pour pouvoir saisir quelque chose, il nous faut au moins *pouvoir* saisir, et cette capacité est induite par « le sujet transcendantal », sujet pris ici au sens non pas de la singularité individuelle par laquelle nous nous définissons, mais plutôt pris au sens de « métacognition », connaissance de la faculté de connaître, « connaissance des connaissances », une capacité primordiale à « pouvoir connaître » et à comprendre la connaissance *comme étant une connaissance*. L'idée d'une métacognition et de sa nécessité est présente depuis l'Antiquité, avec son apparition dans *Le Traité de L'âme* d'Aristote sous forme d'une conscience de sa propre conscience ; de nos jours, on la retrouve surtout en psychologie ou en comportementalisme comparatif entre homme et animaux¹ ; ici, nous en ferons l'utilisation dans son sens étymologiquement le plus pur, de *μετάγνωσις*, « sur-connaissance », ou plutôt connaissance de la connaissance, de la faculté de connaître. On devine que cette faculté ne s'épanouit pas hors de nous, dans le monde, mais bien en nous, au de ce que nous sommes en tant que sujet transcendantal, que nous pourrions ici qualifier d' « esprit », autrement dit, nous parlons ici de métaphysique, car elle ne s'attache plus au sujet en tant que singularité physique, mais plutôt en tant que singularité intellectuelle dans laquelle s'épanouit la métacognition.

¹ Définition de « metacognition » : « *In the literature on human cognition, awareness of what one knows* ». Cf. *Animal Consciousness* in. SEP (<https://plato.stanford.edu/entries/consciousness-animal/>)

Dans son acception commune, la métaphysique, de par son étymologie *μετα - φυσικά*, désigne tout ce qui est *au-delà du physique* et de nos expériences sensibles, ce qui les surpasse et est donc inatteignable par les moyens perceptifs traditionnellement utilisés pour capter le physique. Cela désigne à la fois les domaines comme, bien entendu, le suprasensible, mais aussi tout ce qui tient de la fiction théorique¹ (donc des processus d'abstraction et du fruit de ces processus) et de ce que l'on qualifie d'« idéal » ; en somme, la métaphysique regroupe tout ce qui est propre, pourrait-on même dire *exclusif*, à notre pensée. La métaphysique regroupe de très nombreux sens et significations, parler de métaphysique revient à pouvoir parler d'énormément de domaines différents.

Il est donc aujourd'hui compliqué de continuer d'aborder avec simplicité la métaphysique en philosophie, et ce malgré la profusion de nouvelles théories à ce sujet : la neuropsychiatrie et les diverses branches de la psychologie forment désormais les théories comportementalistes dominantes, assises sur un argument biologique, et la science, supplantant involontairement le déisme, a posé les axiomes de la non-existence d'entités divines depuis le darwinisme. Comment alors pouvons-nous aborder cet aspect de la connaissance ? Peut-on la réactualiser, voire en faire un élément constitutif de nous-même en la comprenant comme nécessaire à toute connaissance ? Sommairement :

Quel rôle joue la métaphysique dans la connaissance moderne ?

Enormément d'auteurs, dans l'histoire de la philosophie, ont voulu s'attaquer à ce problème épineux de diverses manières, le plus souvent en ajoutant ou en reformulant des concepts : il suffit de voir les diverses interprétations du concept de Dieu chez Descartes ou Spinoza, par exemple, pour comprendre que bien que la métaphysique concerne toujours les mêmes objets, les positions à leur sujet changent avec l'époque. Ce qui nous intéressera ici sera d'examiner les objets de la métaphysique chez celui qui a le plus pris le temps d'en comprendre le sens et la potentielle apodicticité : Kant.

¹ Chauvier, *op.cit.*

L'idée ici sera justement d'examiner la métaphysique afin de comprendre ce qu'elle comporte de connaissances spéculatives et ce qu'elle peut offrir en termes de savoirs, mais aussi se demander si la métaphysique peut seulement encore s'inclure dans un domaine de connaissances de nos jours : il faudra donc traiter de sa légitimité ainsi que ses qualités en tant que thématique scientifique potentielle, mais aussi révéler comment elle peut conserver une place dans un système tel que celui que nous avons tenté d'imager en introduction. L'alternative que nous, philosophants, pouvons envisager, serait que la métaphysique s'élève en tant que science rigoureuse, science cognitive¹ à l'égale des sciences actuelles, tout en conservant l'idéal d'un système reposant sur les savoirs désiré dans notre démarche, mais il nous faudra d'abord examiner quelle part de spéculatif elle inclut en elle, qu'est-ce qui, dans ses axiomes et ses concepts, peut être compris et apodictique, et qu'est-ce qui ne peut pas l'être. A cet effet, nul autre auteur que Kant n'est bien placé pour nous aider, car dans sa *Critique de la Raison Pure* peut être comprise une métaphysique scientifique, ou du moins tendant à un statut de science véritable, but ô combien primordial dans sa recherche, qui peut toujours être actualisée aujourd'hui. De plus, il est parmi les rares qui, tout en créant un système de connaissances, s'est enquis d'en éloigner le spéculatif.

Nécessité et contingence dans la dichotomie métaphysique kantienne

Tout l'effort de Kant, dans la *Critique de la raison pure* et au-delà, sera pour montrer qu'il existe dans le sujet, structurant certaines de ses représentations [...] des règles ou des lois nécessaires et universelles, [...] des règles ou des lois *a priori* permettant de lier ou de synthétiser de façon objective [...] la diversité des représentations.

– **Alain Renaut**, *Kant aujourd'hui*².

1 Par « sciences cognitives », j'entends désigner toutes les sciences qui se sont accaparées le savoir sur la psyché humaine et le fonctionnement de celle-ci, comprenant donc notamment les différentes écoles de psychologie.

2 Alain Renaut, *Kant aujourd'hui*, p.71-72.

Kant et la métaphysique

Nous poser des questions autour d'un domaine de connaissances est aujourd'hui aussi simple que de questionner une notion ou un objet quelconque donné : tout commence par le questionnement sur l'existence de la chose en question, et donc par-là, de sa nécessité ; dans l'absolu, peut-on considérer la métaphysique, prise dans son acception la plus large, comme nécessaire ? La fonction première de la métaphysique était jusqu'alors son caractère de structure (ou tentative de structure) des spéculations entourant les domaines suprasensibles ou, pourrions-nous dire, non-examinables ; il s'agissait d'une tentative de connaissance a priori des choses en soi et suprasensibles¹. En premier lieu, il s'agissait de regrouper sous la nomination métaphysique le fruit des spéculations sur ce qui ne pouvait par nature pas être observé, comme précisé ci-dessus, spéculations aux fondements le plus souvent mystiques ou religieux. L'art de donner du sens à ce qui nous dépasse, de parler d'états d'âme, d'origines, de substances et de supériorité, était le plus souvent l'affaire du domaine mythologique au sens large². Le déclin de l'autorité religieuse dans les pays du Nord à partir du début du XX^{ème} siècle, au profit de l'explosion des sciences dites « dures », a déprécié la première fonction, et l'essor des sciences cognitives, la seconde ; on remarquera également le chamboulement que provoqua le *Tractatus* de Ludwig Wittgenstein avec la création du Cercle de Vienne, sur lequel nous ne nous attarderons pas, spécifiquement dédié à la critique de la métaphysique spéculative à l'aide du langage. La métaphysique, de nos jours, aura donc toutes les difficultés du monde à pouvoir s'actualiser et s'ancrer dans le concret, sa légitimité en tant que science pouvant fournir des éléments théoriques fermes et constants ayant été remise en question, son utilité devenant alors purement spéculative. Or, nous pouvons nous demander si elle ne pourrait pas se refaire une place discrète dans un système se basant sur l'apodictique tel que celui que nous envisageons plus

1 Rudolf Eisler, *Kant-Lexikon*, p.681.

2 On peut voir à ce propos les *Mythes sur l'origine du feu* de James Fraser qui donne un aperçu très bien ficelé de la manière dont le mystique s'est approprié l'art de créer du sens et l'art de l'attribuer à ce qui ne pouvait pas en avoir par nature. On pourra aussi noter *Aspects du Mythe* de Myrcea Eliade sur la même thématique.

haut comme étant idéal : pourquoi ne pourrait-elle pas rivaliser avec les sciences cognitives ? Sur ce point, le système kantien peut nous permettre d'avancer et d'éclairer notre pensée, même aujourd'hui. En cela, il nous faut déjà comprendre ce qu'est la métaphysique vue par Kant.

En effet, il y a deux types de métaphysiques : celles avant Kant, et les autres. Ces dernières, d'après la définition qu'en fait Heidegger en lecteur de Kant, concernent une « science qui contient les premiers fondements de ce qui est saisi par la connaissance humaine ¹ » ; en contrepartie, l'ancienne métaphysique, autant dire la métaphysique scolastique héritée d'Aristote faisant autorité au Moyen-Âge, relevait d'une spéculation pure mais ne se remettait pas en question elle-même. C'est cette métaphysique que Kant accusera d'être « dogmatique² » car elle repose sur des arguments non-scientifiques se basant sur un socle de croyance, la connaissance *a priori* des choses en soi et du suprasensible, même s'il ne perd pas de vue que la métaphysique est une « disposition naturelle » dont l'être humain ne peut se passer, il faut donc pouvoir en défendre la solidité potentielle. De plus, selon lui, elle reste un « champ de bataille où se développent [des] conflits sans fin³ » d'où sa volonté de réforme, réforme qui fut à un point importante que certains de ses commentateurs le qualifient même de « bourreau de la métaphysique⁴ ». En effet, Kant va s'employer à faire de la métaphysique une science reposant sur un socle apodictique.

On comprend alors, dès les préfaces, que si l'objectif de Kant est de fonder la métaphysique comme science, ce qui l'ennuie en elle n'est pas tant le mépris dont les autres sciences font preuve à son égard⁵, cela n'étant qu'une *conséquence*, mais bien son manque intrinsèque de scientificité – comprenons y donc un manque de clarté, de structure, d'apodicticité – ce qui ne fait que la rendre dangereuse pour le sujet cherchant à savoir.

Dans la philosophie pure, telle qu'est la métaphysique, où l'usage de l'entendement à l'égard des principes est réel, autrement dit où les

1 M. Heidegger, *Kant et le problème de la métaphysique*, Paris : Gallimard (TEL) 1953, p.65.

2 On peut noter qu'il reste très acerbe à ce propos, allant même jusqu'à qualifier l'ancienne métaphysique « d'archaïque dogmatisme vermoulu » (CRP, A X), c'est dire l'opinion qu'il a des croyances.

3 CRP, AK, IV, 7.

4 Voir G. Lebrun, *Kant et la Fin de la Métaphysique*.

5 CRP, AK, IV, 8.

concepts primitifs des choses et des relations, et les axiomes eux-mêmes, sont donnés primitivement par l'entendement pur lui-même et, n'étant pas des intuitions, ne sont pas à l'abri de l'erreur, la méthode précède toute science [...]¹.

L'erreur à laquelle fait alors allusion Kant est l'ennemie jurée de la science, car pour lui, toute science doit être apodictique, ou du moins, avoir un fondement apodictique pour pouvoir se faire spéculative.

On appellera science proprement dite uniquement celle dont la certitude est apodictique. [...] Un tout de connaissance, lorsqu'il est systématique, peut déjà s'appeler science, et si de plus la liaison de la connaissance dans ce système est un enchaînement de fondements et de conséquences, on peut alors parler d'une science rationnelle.²

Or, Kant relève que malgré cela, la métaphysique est une « disposition naturelle », ce qui fait que le manque de scientificité de l'ancienne métaphysique ne suffit pas à l'esprit pour qu'il l'en éloigne.

En effet, la raison humaine, sans y être portée par la simple vanité de beaucoup savoir, poussée par son propre besoin, continue irrésistiblement sa marche jusqu'à ces questions qui ne peuvent recevoir de réponse d'aucun usage de la raison dans l'expérience et des principes qui en émanent, et ainsi il y a eu réellement en tout temps chez tous les hommes, dès que la raison en eux s'étend jusqu'à la spéculation, une certaine métaphysique, et il y en aura toujours une.³

Par disposition naturelle, on comprend que l'homme va naturellement être porté à se poser des questionnements métaphysiques, questionnements que, dans le système métaphysique « dogmatique », il ne pourra résoudre. Ce sont des éléments manquants, ceux qui permettraient de comprendre comment l'homme peut à la fois répondre à ces questions, mais aussi les structurer, que Kant compte tenter d'apporter avec la première critique en justifiant la tendance naturelle poussant à la métaphysique, laquelle justifie alors celle-ci comme science.

1 *D1770*, §23, AK, II, 411.

2 *PPM*, AK IV 468.

3 *CRP*, B 19, AK III 41.

Lorsque Kant définit la métaphysique, cependant, on repère un élément de première importance pour nous : il la qualifie de « science spéculative de la raison pure¹ », autrement dit, une part avérée de la raison (une science) dont l'utilité directe serait la spéculation, en cela qu'elle ne peut *que* spéculer, et non savoir, sur tout ce qui est du domaine de l'*a priori*. Par « science spéculative », Kant entend science qui spécule, qui suppose une structure, autrement dit, et comme nous l'avions supposé plus haut, comme science donatrice de sens, ou du moins, qui tente de donner du sens.

Une connaissance théorique est spéculative quand elle porte sur un objet ou sur des concepts d'un objet, tels qu'on ne peut y arriver dans aucune expérience.²

Cette connaissance ne se base pas sur l'empirisme, ni sur l'innéisme, mais se place dans un élan réflexif de la raison sur elle-même, ce qui fait de la métaphysique kantienne au sens large une tentative de rationaliser le monde, mais également de se rationaliser soi-même, car la métaphysique ne fait pas uniquement référence à des aspects métaphysiques du monde, mais aussi à des aspects métaphysiques du sujet *par rapport au monde*.

Face aux caractéristiques que Kant examine en métaphysique, nous serions tentés, dans notre démarche, de simplement l'écarter en cela que nous ne pourrions pas avoir de véritable savoir apodictique dessus – ajouté à cela le fait que la métaphysique, de par sa nature, bloque toute démarche de vérification empirique. Or, cela reviendrait à se contenter de facilités : la métaphysique, selon Kant, même sans être (initialement) une science, « existe pourtant, indéniablement, à titre de disposition naturelle, c'est-à-dire en tant que *metaphysica naturalis*³ ». A cette disposition s'ajoute l'horizon d'une « science éventuelle dont on scrute la possibilité⁴ », comme le dit Gérard Lebrun ; autrement dit, il semblerait *a priori* que la métaphysique ne se donne pas à comprendre et à penser dans un mouvement unique, mais plutôt qu'elle porte en elle une dichotomie : celle d'une science condamnée à ne jamais être apodictique,

1 *Prol.*, §371, p.193.

2 *CRP*, A634-635, AK, III, 422.

3 *CRP*, B22, AK, III, 41. On se réfère ici à une citation de M. Morais, *Les enjeux d'un renouvellement pratique de la métaphysique chez Kant*, p.302.

4 Lebrun, *op.cit.*, p.44.

mais dont on examine dans un même temps la potentielle utilité. Si Kant a son importance, c'est justement car il va nous aider à comprendre la métaphysique non plus comme une *science spéculative pure* mais plutôt comme une *science spéculative à objectifs pratiques*, mise à jour par la lecture de Marceline Morais d'une part, et par celle de Christophe Bouriau et Aude Mertens d'autre part. Mais il s'agit d'abord et surtout de comprendre l'argument kantien et les manières dont il peut être interprété.

Tribunal de la raison et conditions de connaissance.

Nous connaissons le rapport de Kant à la métaphysique à travers une métaphore le plus souvent juridique : on parle très tôt d'un « tribunal » devant rendre à la métaphysique ses « légitimes prétentions¹ », autrement dit elle sera questionnée et poussée dans ses retranchements. Le « problème » que Kant a avec la métaphysique au sens ancien le force à la soumettre à un examen pointilleux afin de mieux la comprendre. Kant s'attache alors à décortiquer la métaphysique, à en trouver les éléments problématiques et à traiter avec leurs défenseurs, tel un juge. On sait qu'il va notamment, à cet effet, créer des règles que doit suivre la raison afin de, si ce n'est être dans la vérité, au moins rester dans la justesse, et ainsi éloigner les raisonnements métaphysiques fallacieux se faisant jusqu'alors passer pour vrais. On compte parmi ces « règles² » la nécessité de l'inclusion dans un espace et un temps, ou « permanence de la substance » (AK, III, 52 et AK, III, 162) ou encore la nécessité d'inclusion dans une logique formelle (AK, IV, 52), mais nous retiendrons particulièrement l'une d'entre elles : le fait que la connaissance ne puisse exister chez l'homme que par une union entre la sensibilité et l'entendement.

L'entendement et la sensibilité ne peuvent nous déterminer des objets qu'à la faveur de leur union.³

1 CRP, AK, IV, 9.

2 Dans ces règles, nous reprenons celles exposées par Bouriau et Mertens dans leur essai, p.24-39.

3 CRP, AK, IV, 168.

Ce que signifie cette phrase, c'est qu'une intuition seule ou un concept seul ne peuvent en rien être une connaissance. Kant poursuivra également :

Une affirmation analytique ne fait guère avancer l'entendement, et dans la mesure où il ne s'occupe que de ce qui est déjà pensé dans le concept, il laisse non tranchée la question de savoir si ce concept, en lui-même, se rapporte à des objets ou s'il signifie seulement l'unité de la pensée en général (laquelle fait entièrement abstraction de la manière dont un objet peut être donné).¹

Cette affirmation arrive loin dans la première Critique, dans *l'Amphibologie des concepts de la réflexion*, alors qu'elle est de loin l'une des affirmations pouvant le plus faire reculer la métaphysique comme science, même spéculative. Or, Kant ne compte pas la laisser ainsi tomber en désuétude : il s'applique à l'inverse à traiter de son applicabilité, de sa capacité à pouvoir se réaliser dans le monde, de la passerelle pouvant être dressée entre la métaphysique et le donné sensible ; une entreprise longue et laborieuse qui passera par plusieurs étapes, dont la première est un clivage ne ressortant que peu dans la déduction.

Transcendant et Transcendantal 1 : la métaphysique du suprasensible

Le clivage le plus important s'effectue de manière discrète : celui entre le transcendantal et le transcendant. Dans l'entreprise d'un jugement de la métaphysique au tribunal de la raison, séparer ce qui peut être accessible à la raison et ce qui ne le peut pas, devient une nécessité absolue.

Comprenons, pour se le rappeler, qu'une connaissance transcendantale est « toute connaissance qui s'occupe en général moins d'objets que de notre mode de connaissance de ces objets, en tant que celui-ci doit être possible *à priori*.² » en opposition au transcendant qui serait « entièrement hors de la sphère de notre entendement³ » ; on notera à ce propos un passage du Kant-Lexikon exprimant clairement cette différence :

1 Ibid.

2 CRP, AK, IV, 23.

3 CRP, AK, III, 378

Les concepts et les principes transcendants se rapportent à quelque chose d'absolument inexpérimentable, situé par-delà toute connaissance empirique. Une connaissance transcendante [...] n'est pas possible, car seul est connaissable ce qui est adéquat aux formes de la conscience connaissante, ce qui s'y intègre. L'usage des concepts et des principes a priori est « empirique » et « immanent », C.-à-d. qu'il est seulement déterminé pour l'expérience possible, et qu'il reste pris dans ses limites. Les idées de la raison débouchent sur des contradictions lorsqu'elles visent une connaissance transcendante qui n'est pas possible.¹

Au sein de la démarche kantienne, on peut comprendre cette séparation comme déterminant ce à quoi il accorde de l'importance en métaphysique, mais aussi comme déterminant ce qui est seulement compréhensible par la raison ; son principal souci étant la connaissance, il doit donc commencer par comprendre ce qui peut seulement être connu. Sans se pencher sur l'histoire des termes transcendantal et transcendant, qui remonte bien avant Kant, comprenons qu'il reprend chacun des termes pour les séparer malgré la proximité étymologique apparente qu'ils entretiennent entre *Transzendent* et *Transzendental*.

Commençons ici avec le cas du transcendant.

Mais ceux [des principes] qui sortent de ces limites [les limites de l'expérience possible], nous les appellerons *transcendants*.²

On comprend que le fait qu'il se situe en dehors de la portée de notre expérience possible le rend, lui et les objets qualifiables de transcendants, anti-scientifiques. Pour Kant, la science est une histoire de structure, tout particulièrement si elle se veut être science de la nature ; alors elle « suppose donc une partie pure, sur laquelle puisse se fonder la certitude apodictique que cherche la raison dans une telle science.³ »

De par sa position, le transcendant s'exclut de la connaissance car il s'exclut du monde empirique (donc de la sensibilité) permettant une vérification et une expérimentation, mais aussi de l'entendement permettant une quelconque tentative de conceptualisation claire. Mais est-ce vraiment le cas ? Car de nombreuses théories avant Kant visaient à justifier l'existence d'objets transcendants tels que l'âme et

¹ Eisler, *op.cit.*, p.1038.

² CRP, A 296.

³ PPM, AK IV 469.

Dieu, alors pour Kant, nier en bloc tout ce qui s'approche du domaine transcendant pour la seule et unique raison que ces éléments sont suprasensibles voire supraintellectuels serait un raccourci délicat à envisager.

C'est justement face à ce problème que Kant va examiner les différentes thèses de justifications des éléments transcendants comme connaissance au travers de la psychologie rationnelle, de la théologie rationnelle et de la cosmologie rationnelle. Ces trois passages de la première *Critique* ont chez Kant une utilité centrale du fait qu'elles révèlent les contradictions inhérentes à la métaphysique spéciale¹, celle qui s'occupe d'objets particuliers différents de l'être lui-même, dans sa volonté de mêler les idées et les phénomènes pour se justifier.

Penchons-nous sur le cas de la psychologie rationnelle².

Je pense est donc le texte unique de la psychologie rationnelle, à partir duquel elle est censée déployer tout son savoir³.

C'est ce que nous dit Kant au début de son exposé. Cette simple phrase nous fait déjà comprendre que tout ce qui concerne un aspect transcendant du *cogito*, ici, l'âme, est déductible à partir du *cogito* lui-même. C'est une déduction élémentaire de la psychologie rationnelle, du fait que Descartes même l'utilise en avant des *Méditations* : en partant du « je pense », il prouve toutes ses théories, les unes après les autres, l'une justifiant la prochaine. Or, cet objectif s'accompagne d'un « glissement » :

L'apparence dialectique, dans la psychologie rationnelle, repose sur la confusion d'une Idée de la raison [...] avec le concept, à tous égards indéterminé, d'un être pensant en général. [...] Par conséquent, je confonds l'abstraction possible de mon existence empiriquement déterminée avec la prétendue conscience d'une existence séparée possible de mon Moi pensant, et je crois connaître dans le sujet

1 Nous pourrions noter ici, afin de ne pas alourdir l'argument avec un nouveau clivage, que la *metaphysica generalis*, s'occupant de l'ontologie et de l'être, pourrait être rapprochée (mais non assimilée !) au domaine transcendantal, alors que la *metaphysica specialis* s'occupant d'objets particuliers comme Dieu ou l'Âme, pourrait être rapprochée du domaine transcendant. La distinction entre les deux, cependant, n'apporterait qu'une caractéristique supplémentaire à notre argument sans pour autant l'éclairer.

2 Nous allons passer par plusieurs des antinomies de la *Première Critique* par la suite, or, nous faisons ici impasse sur la cosmologie rationnelle de Kant, car nous y reviendrons ultérieurement avec un plus grand chapitre consacré à la question du monde.

3 CRP, A 343.

transcendental ce qu'il y a de substantiel en moi, alors que je n'ai dans la pensée que l'unité de la conscience qui réside au fondement de toute activité de détermination, telle qu'elle constitue la simple forme de la connaissance¹.

Les commentateurs synthétisent le passage comme suit :

Le sujet comme substance vient subrepticement prendre la place du sujet connaissant, qui n'est pourtant qu'une condition logique du jugement, un « je pense » accompagnant nécessairement toutes nos représentations².

Ce que nous dit Kant, puis Bourriau et Mertens en paraphrasant, est qu'il y a une assimilation, une facilité qui prend place entre le sujet connaissant, le « Je », et le sujet substantiel, l'« âme ». Cela se voit particulièrement dans ce passage :

Ce dont la représentation est le sujet absolu de nos jugements, et qui par conséquent ne peut être utilisé comme détermination d'une autre chose, est substance. Moi, en tant qu'être pensant, je suis le sujet absolu de tous mes jugements possibles, et cette représentation de moi-même ne peut être utilisée comme prédicat de quelque autre chose que ce soit. Donc je suis, en tant qu'être pensant, substance.³

L'erreur apparaît au moment où on peut dissocier le « sujet » de la première partie de la phrase, dans lequel on fait référence à la substance d'« âme », et celui de la seconde, qui fait référence à un sujet connaissant. En associant deux facettes du « Je », on crée une apodicticité par un jeu de logique, on feint une cohérence pour faire croire qu'il y en a réellement une ; cette facilité vise à dresser une cohérence logique entre un monde idéal, monde des objets de la métaphysique spéciale dont il est question, et un monde empirique qui servirait alors de terrain d'expérimentation de ces objets : c'est ainsi que les objets problématiques de la métaphysique, ne pouvant justifier leur propre existence par eux-mêmes, jouent sur la confusion de la raison à les déterminer pour se *faire passer comme réels*.

Nous pourrions aller plus loin dans cette analyse en continuant sur la théologie rationnelle. En effet, dans l'Idéal de la raison pure, il avance :

Être n'est évidemment pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose. C'est

1 CRP, AK, III, 278.

2 C. Bourriau et A. Mertens, *Kant, une philosophie du renouveau métaphysique*, p.46.

3 CRP, A 348.

simplement la position d'une chose, ou de certaines déterminations en soi¹.

Nous pourrions interpréter ce passage de diverses manières. En premier lieu, Bouriaud et Mertens, dans leur travail sur la métaphysique kantienne, parlent de ce passage comme du passage clé pour comprendre l'argument de Kant contre la métaphysique.

Si l'existence pouvait se déduire de la simple définition d'une chose, alors le jugement « cette chose existe » augmenterait le contenu conceptuel de la chose en lui conférant un nouveau prédicat : l'existence².

On pourrait commencer par relier cet argument à la critique de Kant à la théologie rationnelle. En effet, dans ce cas, le postulat « Dieu existe » (« existe *nécessairement*³ ») s'invalide en cela que « le fait d'être ou d'exister n'appartient pas à la teneur réelle ou à l'essence de la *res*⁴ » ; il y a confusion entre l'existence et l'essence, car « l'existence vient toujours s'ajouter à l'essence d'une chose, sans jamais en dériver » et non l'inverse.

Cette confusion, nous pourrions d'ailleurs comprendre qu'elle peut être élargie aux autres objets métaphysiques problématiques : l'assurance de l'existence d'une substantialité inaltérable de l'âme et d'une unicité absolue du monde (qui découle de la cause divine), se font à la suite de démonstrations logiques ou de syllogismes (à la manière de ceux effectués par Descartes pour prouver Dieu de par son essence d'être parfait) qui font un passage flou entre l'essence et l'existence. C'est ainsi que l'on remarque la nature de jugements synthétiques *a priori* de certains objets métaphysiques, car ils en restent théoriquement cohérents en essence, mais aussi leur impossibilité, de par leur nature et les difficultés qu'ils représentent pour l'entendement et la pensée, d'être compris comme synthétiques *a posteriori*, car il est impossible d'en faire l'expérience ; ils restent limités à de l'*a priori*. En effet, leur existence

1 *CRP*, A598.

2 *KANT*, p.51.

3 Mis en place en *CRP*, AK, III, 393.

4 *KANT*, p.53.

ne peut être inférée à partir de leur essence, « l'existence n'étant pas un prédicat déductible de la teneur réelle ou de l'essence de la chose dont on parle¹ ».

Cet axiome devient donc le critère de vérifiabilité d'un objet pour le savoir causalement, et surtout ontologiquement, autosuffisant, ce qui n'est malheureusement pas le cas des objets problématiques de la métaphysique. En effet, cela reviendrait à déduire l'existence réelle d'une chose de par sa solidité conceptuelle, alors que les deux n'ont aucun lien direct. Le transcendant semble en tous points condamné à ne pas être une science du fait de ne pas avoir de fondement apodictique, mais reste à voir s'il en est de même pour sa contrepartie.

Transcendant et Transcendental 2 : la structuration nécessaire

Le mot : transcendantal, dont le sens, si souvent indiqué par moi, n'a pas même été saisi par le critique [...] ne signifie pas quelque chose qui s'élève au-dessus de toute expérience, mais qui certes la précède (a priori) sans être destiné cependant à autre chose qu'à rendre possible uniquement une connaissance empirique.

- E. Kant, *Prolegomènes à toute métaphysique future*².

Le transcendantal, contrairement au transcendant, est ce qui se rapproche le plus d'une « métacognition », autrement dit, d'une psychologie : en effet, on peut déceler dans la théorie transcendantale kantienne, prenons par exemple les catégories de l'entendement ou l'aperception à laquelle nous faisons allusion plus haut, la condition d'effectuation, ou plutôt de connaissance, de toute chose. Une connaissance transcendantale qualifie en effet « toute connaissance qui s'occupe en général moins d'objets, que de notre mode de connaissance de ces objets, en tant que celui-ci doit être possible *a priori*³ ».

Le transcendantal s'avère avoir un rôle plus compliqué à déterminer que le transcendant. Certains commentateurs, tels que Bouriau et Mertens avec lesquels nous traitons plus haut, mais aussi plus notablement des noms tels que Poincaré ou

1 KANT, p.53.

2 PMM, *Appendices*, AK IV 373 (ndla).

3 CRP, A 11 / A 12 selon les éditions.

von Helmholtz¹, dans notre cas, ont fait l'erreur d'en élargir le sens jusqu'à y inclure le transcendant pour certains, des objets empiriques pour d'autres². Au contraire, Kant, dans son entreprise critique, n'aurait rien à gagner à recouper sous une même nomination plusieurs éléments métaphysiques, créant alors une surenchère conceptuelle inutile. Lorsqu'il parle de « transcendantal » comme condition de possibilité de l'expérience, puis ensuite de « transcendant » comme n'ayant rien à voir avec celle-ci, le sens qu'il lui attribue devient alors plus net. Le transcendantal est *exclusif* du transcendant, ce dernier ne faisant alors pas référence à une structure, une métacognition, mais bien à des objets particuliers.

Bien que le transcendantal relève de la métaphysique de par sa caractéristique de dépassant le simple physique, le lien à un transcendant étant par nature « hors de la sphère de notre entendement³ » serait allé à l'encontre du sens même du transcendantal qui, rappelons-le, est propre à la méthode critique elle-même :

Cette recherche, que nous pouvons proprement nommer [...] critique transcendantale, parce qu'elle a pour projet, non d'élargir les connaissances elles-mêmes, mais seulement de les rectifier [...] est ce dont nous nous préoccupons désormais.⁴

Le but du transcendantal est d'être restrictif, de ne garder de la métaphysique que l'aspect métacognitif, autrement dit, seulement ce qui est nécessaire à toute autre connaissance. Le transcendant, quant à lui, est le produit d'une réflexion, c'est-à-dire qu'il ne se présente pas tel quel dans une intuition pure comme le font par exemple l'espace et le temps, ou comme les catégories, mais encore il ne peut pas être dans une intuition sensible. Logiquement, nous ne pouvons alors que « créer » du transcendant par le biais d'une réflexion.

Le vocabulaire kantien est depuis longtemps rentré dans les habitudes de la philosophie, mais prenons le temps d'examiner ce clivage sous le spectre de notre propre questionnement, celui traitant de la valeur d'une donnée et de la part de spéculatif qu'elle peut contenir. Le transcendantal est clairement une forme de méta-

1 KANT, p.187.

2 Ibid. La description faite là de « transcendantal » devient presque synonymique de métaphysique au sens large, car tout est alors susceptible de devenir « transcendantal ».

3 CRP, AK, III, 378.

4 CRP, AK, III, 43-AK, III, 44.

cognition encore en cours aujourd'hui : le procédé de synthèse¹, par exemple, a même été implicitement repris par les sciences cognitives modernes dans la théorie de l'attention de Treisman et Gelade (1980)² se découplant elle aussi en trois étapes. On ne peut donc nier l'impact de Kant sur les sciences cognitives. Mais plus que les actualisations potentielles ou effectives de la théorie kantienne, le traitement de la métaphysique ainsi clivée entre transcendant et transcendantal permet l'inclusion d'une nouvelle dichotomie de prime abord discrète dans l'œuvre kantienne : la nécessité face à la contingence, où le transcendantal serait nécessaire et le transcendant contingent. Expliquons. En effet, si les sciences cognitives, au sein d'une architectonique paradigmatique en sciences « dures », ont une place attribuée, alors le versant transcendantal de la métaphysique kantienne est désigné pour remplir ce rôle en sciences humaines et, serions-nous contraints d'avouer, « spéculatives ». Elle est donc nécessaire du fait qu'elle soit la condition de pensée, de structuration, et d'appréhension des données extérieures. Même lorsque nous reprenons la théorie que nous défendions en introduction, il est impossible d'avoir une réflexivité sur les modalités de notre savoir³ si nous n'avons pas ce « sujet transcendantal », cette structuration réflexive, d'où le fait que nous qualifions le transcendantal de « nécessaire ».

Ses tentatives de rationalisation de cette conscience, quand bien même elles soient tournées vers une théorie spéculative et imparfaite, devront se faire pour que l'être humain comprenne que son propre esprit ne lui est pas inconnu : c'est un jeu de dupes, l'illusion de la connaissance au service du confort. Si nous préférierions dans notre système la métaphysique aux sciences cognitives, c'est avant tout pour écarter les polémiques pathologisantes et la rigidité de celles-ci⁴ ; la métaphysique

1 CRP, A98-A106

2 A. Treisman & G. Gelade, *A feature-integration theory of attention*, in. *Cognitive Psychology* vol.12, n°1. On notera ici la proximité du système tripartite pour la théorie de l'attention presque entièrement similaire au système de synthèse kantien. Le lien est également traité dans l'article dédié au transcendantalisme kantien dans la SEP, in. A. Brook, *Kant's view of the mind and consciousness of self* (<https://plato.stanford.edu/entries/kant-mind/>) 2004-2013, Pt. 5.

3 On pourra détacher ici le terme « modalité » de son héritage kantien dans la mesure où nous définissons nos propres modalités en introduction. Cependant, le fait que toute réflexivité nécessite un sujet transcendantal marche tout aussi bien avec le système kantien.

4 Cette prise de parti vient de la nature même des sciences cognitives : l'intérêt premier de celles-ci n'étant pas de « se connaître » ou de connaître l'entité « sujet », mais plutôt de répertorier les pathologies (voir à ce sujet les polémiques autour du DSM.5 ou le *Lacan tout contre Freud* de Charles Melman, Paris : Erès poche, 2017, au sujet de la querelle entre freudiens et lacaniens sur le sujet). En pré-

transcendantale prise comme structure permet au contraire une souplesse dans la réflexivité puisqu'il est possible de travailler sur le sujet transcendantal¹ et qu'elle est dépeinte comme une structure faisant office de moins de systématisme². Autrement, comprenons alors le transcendantalisme comme une structuration « par défaut », un schème qu'il nous faudrait accepter non pas pour combler une inconnue comme nous l'avions précédemment supposé, mais ici, bien par nécessité, car il est impossible de ne pas avoir de métacognition, de ne pas solliciter ce qui constitue notre sujet transcendantal.

La critique a un effet négatif sur la métaphysique transcendantale car elle « réduit l'usage spéculatif de la raison aux conditions de l'expérience possible³ », mais elle fait d'elle un aspect absolument **nécessaire** à toute expérience. *A contrario*, le bord opposé de la métaphysique, tout ce qui tient du transcendant, des objets problématiques et des antinomies, de par son dogmatisme d'une part et l'incertitude du caractère apodictique de ses fondements d'autre part, peut être compris comme **contingent**, ce qui rejoint le *statu quo* instauré par Kant dans les antinomies et prend donc sens. La métaphysique transcendantale n'est plus uniquement de la spéculation, mais constitue bien un positivisme⁴ car elle devient science du savoir de ce qui *est*, en se basant uniquement sur l'empirisme. Elle constitue une ontologie⁵, un système de base permettant si ce n'est la compréhension, au moins connaissance des objets du monde.

sence d'une telle tendance et d'un certain manque de contestations à ce sujet dans la recherche médicale, nous pouvons alors considérer comme normal que la recherche du sujet soit préférée passant par un médiateur plus souple, dont la métaphysique ou, comme nous l'avons vu en introduction, les alternatives populaires de la « recherche du soi ».

1 Nous prenons ici le parti d'une lecture nietzschéenne de Kant dans laquelle le sujet aurait une plus grande plasticité, notamment dans son rapport à lui-même et à ses possibilités une fois découvertes et appréhendées les catégories. On suit l'idée selon laquelle la raison « ne s'accomplit que dans une discussion avec elle-même » (C. Berner, *La Raison en Conflits, De la Métaphysique aux conceptions du monde*, Revue de Métaphysique et de Morale, 2/2008 (n°58), §4)

2 Nous ne nous risquons pas à détailler ici une création prétendument innovante d'un système transcendantal dans son détail, ce n'est pas l'objet de ce travail. Nous prendrons cependant le temps de revenir sur la souplesse qu'accorde la métaphysique par rapport aux sciences cognitives plus loin dans ce travail.

3 Morais, *op.cit.* p.304.

4 On parle ici de positivisme car la métaphysique transcendantale n'appartient plus à un domaine purement idéal, mais vient servir de point d'appui à la relation entre le sujet et le monde. On passerait donc, selon Comte, à un « état positif ».

5 Morais, *op.cit.* p.304.



La métaphysique, bien qu'ayant aujourd'hui perdu son unicité de science réflexive spéculative du fait de la suprématie des sciences cognitives, conserve malgré tout une qualité primordiale : elle permet de passer outre la grille de lecture psychopathologique et unilatérale de ces dernières pour ouvrir un espace plus flexible. Plutôt que d'enfermer le sujet transcendantal dans un jeu binaire de signaux/réactions, le sujet, prenant compte de sa propre capacité à penser et à comprendre, érige des catégories et ses systèmes propres à lui-même lui permettant de structurer le monde dans un tout ordonné. On s'approcherait d'une vision psychanalytique, c'est-à-dire une interprétation subjective, du soi, et de ce qui est nécessaire à toute expérience au sein du soi. La différence faite entre transcendantal et transcendant comprise comme différence entre nécessité et contingence chez Kant permet de ne pas systématiser le jeu de *question/réponse*, ou *signaux/réaction* chez le sujet, mais plutôt de lui donner un contexte minimal nécessaire dans lequel il évoluera par la suite, tout en écartant de sa pensée les antinomies et autres problèmes logiques afin qu'il évolue non pas dans une apodicticité avérée mais plutôt dans un système qui est directement dépendant de l'expérience, et qui ne se base plus sur celle qui est seulement idéalement possible. La métaphysique transcendantale se détache alors comme étant un ensemble de mécaniques métacognitives, un ensemble d'outils produits par notre monde mental, notre pensée, permettant de la comprendre elle-même par tout un arsenal de symboles visant à en décrire le fonctionnement et les prérequis : compréhension de la nécessité absolue de l'espace et du temps, catégorisation d'éléments de l'expérience, nécessité de la primauté l'expérience externe...

Ce qui nous pose problème ici est aussi ce qui posait problème à Kant : ces fameuses antinomies, tout ce sur quoi la métaphysique et son élan réflexif est susceptible de bloquer, autrement dit, les spéculations pures et illusoire qui ne peuvent pas forcément trouver ancrage dans l'empirique.

Utilitarisme et Métaphysique

Si nous prenons en main un volume quelconque, de théologie ou de métaphysique scolastique, par exemple, demandons-nous : Contient-il des raisonnements abstraits sur la quantité ou le nombre ? Non. Contient-il des raisonnements expérimentaux sur les questions de fait et d'essence ? Non. Alors, mettez-le au feu, car il ne contient que sophismes et illusions.

- **Hume**, *Enquête sur l'entendement humain*¹

Le transcendant est un vrai cas de conscience pour les rationalistes. Depuis Kant, il est difficile de soutenir une quelconque hypothèse sur la connaissance du transcendant tant un examen critique un minimum attentif en démonte la structure et en prouve le ridicule en quelques mots, sa caractéristique primaire étant qu'il échappe à l'intellection et par conséquent à toute tentative de compréhension. Ce qui reste en revanche surprenant est que Kant lui-même donne les clés pour faire de cet aspect de la métaphysique un aspect rigoureusement utile, ou plutôt, pris dans un vocabulaire kantien, « pratique ».

Pour pouvoir continuer, il nous faudra cependant accepter une autre lecture de Kant : après la première édition de la première critique, la thématique du « souverain bien » se fait de plus en plus centrale dans la recherche morale, et nous allons voir en quoi elle devient problématique pour le sujet purement créateur de maximes morales.

La faculté de créer

Nous avons vu plus haut que l'aspect transcendantal de la métaphysique pouvait être compris comme *metaphysica generalis*, métaphysique de l'être, il est donc lo-

¹ Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Trad. A. Leroy 1947 (1^{er}ed.), Paris : Flammarion 1983, GF, p.247. On retiendra l'exagération de Hume à propos de la théologie et du feu, prise sur une note humoristique, car à son époque, c'était justement les hommes de religion qui « allumaient les bûchers » (commentaire de Jean Bricmont, *Science & Religion, L'irréductible Antagonisme* in. Revue Agone, Marseille, n°23, 2000, p.131 [note]).

gique que se dresse en opposition une *metaphysica specialis*¹, du « non-être » dans le sens de « ce qui n'est pas l'être », qui soit une détermination de ce qu'il reste mis à part le transcendantal. Le transcendant, rappelons-le, se situe « entièrement hors de la sphère de notre entendement », tout son problème étant que les objets transcendants sont « éloignés de la réalité objective [...] car on ne peut pas trouver de phénomènes où [ils] puissent être représentés *in concreto*² ». Par objets (*Objekte*) de la métaphysique, nous entendrons ici Dieu, l'immortalité de l'âme et la liberté³ en cela qu'ils sont des objets de pensée pour Kant⁴ ; quelle serait alors l'utilité, pour un sujet qui a déjà tout ce qu'il lui faut avec le transcendantal pour comprendre le monde, d'une métaphysique transcendante qui n'a aucun lien avec l'empirique ? Et quand bien même nous tenterions de la défendre : nous avons vu qu'elle relève d'un caractère bien plus idéal et détaché de l'expérience possible que la métaphysique transcendante qui, elle, prend ses racines dans la réflexivité et l'expérience. Comment peut-on tirer quelconque profit de tels arguments ? La réponse est simple, mais rebute de par son illogisme : il s'agit de rendre réel ce qui ne l'est pas, ou du moins, de *faire comme si* quelque chose était réel alors qu'il ne l'est pas.

Rien ne peut être jugé, mais rien ne peut être désiré, espéré ou craint, s'il n'est pas représenté⁵.

Bien que ce passage provienne de Husserl, il reste criant d'évidence : afin d'avoir une quelconque interaction avec un objet de recherche ou de pensée (donné sensible, concept), il nous faut de prime abord pouvoir se le représenter. Chez Kant, où le réel a une concordance toute avouée avec le sensible, « créer » du réel ne paraît pas le plus évident, et encore moins créer du « représentable » au sens de *perceptio*, du « visualisable »⁶, quand la caractéristique principale de la métaphysique transcendante est justement de ne pas pouvoir l'être ; quand bien même, la représenta-

1 Morais, *op.cit.* p.305.

2 CRP, AK, III, 383. Trad. PUF.

3 CRPra, AK, V, 132. Nous ne débattons pas ici du statut ambivalent de la notion de moralité chez les « plusieurs » Kant qu'il serait possible de qualifier d'antinomique, mais notons cependant que la qualification qu'il en fait en CRPra AK, V, 134, laisse à supposer qu'il y aurait des aspects de la morale qui échapperaient à une forme de contrôle de la part de la sphère de l'entendement.

4 Morais, *op.cit.* p.305, note n°8.

5 Husserl, *Recherches Logiques V*, §10, p.172.

6 Ici, la « représentation » serait tout aussi bien subjective qu'objective, le tout étant de pouvoir percevoir.

tion sensible se pose comme étant absolument nécessaire à une activité de l'esprit quelle qu'elle soit, mais pour qu'il y ait représentation, il faut qu'il y ait intuition d'un objet sensible, une forme de premier contact¹.

La clé de ce problème se trouve dans ce qui pourrait s'envisager au moment des limitations de l'intuition sensible : la conception d'une intuition créatrice². A ce propos, Marceline Morais précise :

Kant affirmera dans la troisième Critique qu'il existe pour la faculté de juger deux manières de rendre sensibles un concept *a priori*, soit schématiquement, en faisant correspondre *a priori* une intuition à ce concept, soit symboliquement, lorsque à un concept auquel aucune intuition sensible ne correspond, la faculté de juger procède comme si une intuition de ce concept nous était réellement donnée, procédant en cela d'une manière simplement analogue au schématisme³.

Dérivée de la connaissance par analogie, ce que nous appelons intuition créatrice serait un principe kantien permettant de produire si ce n'est l'objet, au moins une visualisation possible de l'objet à partir de son concept⁴ ; autrement dit, d'outrepasser les limites de la sensibilité afin d'obtenir une impression de réel, une image mentale d'un objet « comme si » il était réel. Il s'agirait alors d'une forme d'imagination, sachant que :

L'imagination (*facultas imaginandi*), comme faculté des intuitions hors de la présence de l'objet, est ou bien *productive*, c'est-à-dire faculté de présentation originaria de l'objet (*exhibitio originaria*) qui précède par conséquent l'expérience ; ou bien *reproductive*, c'est-à-dire faculté de présentation dérivée (*exhibitio derivativa*) qui ramène dans l'esprit une intuition empirique qu'on a eue auparavant.⁵

1 On peut bien entendu parler ici de l'intuition donatrice originaria husserlienne (R. Barbaras, *La perception, essai sur le sensible*, Paris : Vrin 2016, p.53), mais elle relève bien plus d'un acte perceptif plutôt que d'un acte mental, qui n'en est que la conséquence. En revanche, la représentation dont nous parlons ici peut être comprise comme une perception informelle (ne reposant pas sur la forme sensible) car elle ne repose pas sur un objet en tant que donné via l'intuition sensible, mais sur un objet analogique ou synthétique purement mental créé justement pour pallier au manque de perception formelle. On pourra reprendre à juste titre Lovecraft, cité en introduction, nous parlant de la création spontanée de « merveilleux » pour pallier à l'inconnu (*op.cit.* p.30-31) : nous créons à partir de ce qui nous est connu pour combler ce que nous ne connaissons pas encore, tous les moyens deviennent alors bons pour placer un élément adéquat. Ce procédé n'est pas sans rappeler la donation par esquisses husserlienne qui vise à combler le « vide ».

2 Morais, *op.cit.*, p.310.

3 *Ibid.*, p.311. Nous évitons ici délibérément de citer de longs passages de textes pour y préférer une synthèse de M. Morais, mais nous pouvons renvoyer aux CFJ, AK, V, 400-405 à ce propos.

4 *Ibid.*

5 APP, AK, VII, 167.

Il est évident à ce stade que l'imagination est cette capacité nous permettant de rendre *presque* sensible des concepts, car Kant nous parle d'une « imagination a priori » qui pourrait nous faire imaginer un objet dont nous n'aurions pas encore fait l'expérience.

Si donc nous pouvons montrer que même nos intuitions a priori les plus pures ne procurent aucune connaissance, sauf si elles contiennent cette liaison du divers qu'une synthèse complète de la reproduction rend possible, alors cette synthèse de l'imagination aussi est fondée antérieurement à toute expérience sur des principes a priori, et il faut admettre une synthèse transcendantale pure de cette imagination servant elle-même de fondement à la possibilité de toute expérience¹.

Ici, l'imagination s'apparente presque à une création pure. Or, ne nous méprenons pas : il ne s'agit pas de supposer que l'imagination puisse rendre réel ce qui ne peut être qu'idéal. En effet, chez Kant, au contraire, le réel est « ce qui s'accorde avec une perception d'après les lois empiriques.² »

En aucun cas l'imagination ne pourrait être une capacité à donner un caractère sensible à un objet n'e possédant pas à l'origine. C'est le néokantien Hans Vaihinger qui, le premier, relèvera la volonté de Kant d'utiliser l'imagination dans un sens singulier afin de confectionner un nouveau rapport à la *metaphysica specialis*³, mais c'est à travers le travail de Bouriau et Mertens que nous en comprenons l'étendue.

Pour Kant, nous allons le voir, tout va reposer autour du « comme si ».

La création référentielle

Nous savons déjà que le transcendant s'exclut encore plus des possibilités hégémoniques du sujet du fait que contrairement au transcendantal, il ne s'ancre pas dans ce qu'est le sujet par rapport à lui-même. On peut alors le comprendre comme quelque chose d'idéal dans sa manière de traiter d'absolus tels que le « bien » ou « Dieu » ; on peut aussi citer les paradoxes inhérents aux objets transcendants en

1 CRP, AK, IV, 78.

2 CRP, AK, IV, 236.

3 Voir VAIHINGER Hans, *Die Philosophie des Als Ob*, Leipzig : Felix Meiner 1922.

eux-mêmes et l'impossibilité de se les représenter (l'omnipotence, l'universalité, l'éternité, etc.). Dans une telle situation de blocage, l'expression « comme si » (*als ob*) s'impose alors comme la clé de toute compréhension analogique¹, car, quoi qu'il en soit et qui que nous soyons, nous sommes obligés, lorsque nous faisons allusion à un objet transcendant, de faire « comme si ». C'est alors un procédé créatif qui s'opère, mené par l'imagination et la « feintise », le fait de feindre une certaine réalité ; ce procédé, nous allons le voir, est ce qui donne sa valeur pratique au transcendantal.

Premièrement s'opère une réduction. En effet, dans une situation de dépassement absolu de nos capacités, il nous faut réduire l'objet, le ramener à un ensemble de propriétés que nous pouvons nous représenter *in concreto*, car il s'agit de notre seul et unique système de représentations : nous imaginons ce que peut être le beau, ce que peut être Dieu, ce que peut être l'âme, mais du fait de l'impossibilité de nous représenter certaines propriétés inhérentes à ces éléments (l'omniscience, la perfection, l'éther, etc.), alors nous sommes contraints d'imager et de réduire lesdites propriétés à d'autres, plus abstraites et accessibles à notre intuition. En somme, nous utilisons notre imagination pour réduire un élément idéal à un élément compréhensible. Plus qu'un système, il s'agit d'un automatisme : on ne peut pas gérer et comprendre ce qui nous dépasse, en conséquence de quoi il nous faut en produire une représentation qui sera toujours pour nous idéale et inatteignable, mais au moins, intelligible².

Suite à cela s'opère la « feintise » décrite par Bouriau et Mertens, le « comme si ». Il va s'agir de faire « comme si » le concept imaginé était réel.

L'intérêt spéculatif de la raison rend nécessaire de considérer toute organisation dans le monde comme si elle était issue de l'intention

1 CRP, AK, IV, 236.

2 « En raison de sa valeur purement régulatrice, l'usage analogique de la raison demeure à cet égard purement subjectif. » Morais p.311. Nous entrerions dans un pan purement subjectif de la théorie du sujet, car l'imagination, selon l'expérience de tout un chacun, fonctionnera différemment. En effet il ne s'agit pas de dresser de savoir particulier nécessaire, notre système n'a pas la prétention d'uniformiser le sujet sous la coupole d'un agrégat de savoirs particuliers absolument nécessaires à une fin précise. Les connaissances et savoirs acquis et constitutifs du sujet restent pris de manière exclusivement subjective, et il s'agit donc d'affirmer ou d'infirmer que la métaphysique transcendante est au service d'une connaissance subjective par analogie ou par synthèse.

d'une raison suprême. Un tel principe, de fait, ouvre à notre raison, quand elle s'applique au champ des expériences, des perspectives tout à fait nouvelles en vue de relier les choses du monde selon des lois téléologiques et de parvenir ainsi à leur plus grande unité systématique.¹

Ce passage nous montre deux choses. Premièrement, le « comme si » est ici une spéculation, mais d'un autre genre : elle ne concerne pas directement le sujet, mais des objets divers (pas forcément autres que le sujet) dont elle sert à déterminer la structure ; secondement, son utilité principale est de créer un semblant d'unité entre les « expériences ». Le « comme si » fonctionne en se donnant l'illusion qu'un transcendant existe ; les objets transcendants ainsi, pourrions-nous dire, *créés*, servent de rapport structurel superlatif aux objets qu'ils transcendent. Le fait d'agir et de rechercher sur le monde « comme si » il avait été créé par un « auteur suprême² » permet de mettre à jour un nouveau rapport structurel entre 1/ les éléments du monde eux-mêmes et 2/ les éléments du monde comme unité et ce qui les transcende et les crée. Ce nouveau rapport vient alors se plaquer sur le rapport déjà existant, élargissant le domaine des possibles, car la nouvelle grille de lecture du monde vient s'ajouter à celle déjà existante. « Là où nous attendions une articulation téléologique [...], nous n'en trouvons qu'une qui fût simplement mécanique ou physique³ », nous explique Kant, mais supposer, faire « comme si » tout était fait dans le but d'une « cause finale » nous fait « parvenir à une unité systématique la plus élevée⁴ » en nous montrant le monde comme étant, et dans son entièreté, 1/ nécessaire, car tout créateur crée pour une raison, et 2/ ordonné, car tout créateur instaure un ordre causal entre ses créations⁵.

Il s'agit d'une capacité spéculative nouvelle, car elle reprend à la fois l'imagination *productrice* (elle présente un élément nouveau qui n'existe pas en tant que tel dans notre environnement sensible ou suprasensible) et *reproductrice* (car dans l'incapacité à produire ce qu'est censé être l'objet transcendant, on lui attribue des ca-

1 CRP, AK, III, 452.

2 CRP, A 687.

3 CRP, AK, III, 453.

4 Ibid.

5 Nous faisons encore allusion ici à CRP, AK, III, 453 ; notons que Kant reste dans une interprétation du créateur divin très biblique, et ne suppose à aucun moment un créateur anarchique ou un mouvement de création spontanée.

ractéristiques déjà vécues en les extrapolant au maximum de ce que peut l'entendement). On pourrait qualifier cela de **création référentielle**¹, car il s'agit de *créer un objet et d'y ajouter des caractéristiques cantonnées à l'intelligible*, ou bien dirons-nous, selon Christophe Bouriaud, qu'« on fait semblant de leur donner [aux objets métaphysiques] une objectivité pour pouvoir mener à bien des opérations théoriques² ». Nous prenons l'idée et faisons « comme si » elle était un objet *in concreto*, et pour se faire, nous lui attribuons des caractéristiques d'objets déjà observés dans le sensible, autrement dit, nous faisons référence à des objets réels et transposons leurs caractéristiques à un objet « comme si » original.

Notre rapport à la métaphysique, et plus largement, au spéculatif, change alors de manière radicale. Nous continuons d'écarter le spéculatif des sciences théoriques dans la mesure où rien de ce que nous spéculons ne peut être connaissable étant donné que tout au plus, ces objets restent dans l'entendement. En revanche, supposer ces objets et feindre leur existence dans une approche selon Kant « régulatrice³ » nous permet d'envisager une nouvelle approche des sciences du réel.

La projection référentielle

Dans la pensée kantienne, il n'existe pas seulement une seule utilisation du « comme si ». Au contraire, celui-ci est utilisé pour servir un tout autre but, et ce à partir des *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*⁴. En effet, cette œuvre, constituant un des piliers les plus importants (sans être le premier) de la morale kantienne, suppose un rapport à soi et à la morale qui, pris sous l'acception du « comme si », laisse comprendre un mouvement créateur de la part du sujet, mais une création endiguée dans des règles strictes. Il y est dit, et c'est d'ailleurs la phrase la plus célèbre de l'œuvre :

1 Evitons les confusions de sens. Par « référentiel », mot que nous allons employer souvent, comprenons « qui suppose une interrelation avec un autre objet, qu'il soit réel ou pas ».

2 Christophe Bouriaud in. France Culture : Le Journal de la Philosophie. Le comme si : Kant, Vaihinger et le fictionalisme.

3 CRP, A 689.

4 Nous utilisons « Fondements » et non pas le « Fondations » d'Alain Renaut.

Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature¹.

Le « comme si » est la pierre angulaire de la morale kantienne. Expliquons : le *Comme Si* fait, dans cette proposition, référence à une spéculation. Nous devrions visualiser la maxime de notre action portée en loi universelle afin de prendre compte de son caractère moral ou immoral, autrement dit, nous devrions nous imaginer une morale universelle ayant pour axiome la maxime de notre action, et une fois ceci fait, juger si ladite maxime est valable en tant que morale et si, soumis à cela, le monde ne s'effondre pas dans une domination exacerbée de l'égoïsme².

Bouriau et Mertens reprennent en exemple, précisant :

Je peux m'être fixé comme maxime d'action de mentir à chaque fois que cela permet d'éviter des tensions ou de me tirer d'embarras. [...] Evidemment, je sais bien quand je décide d'adopter telle ou telle maxime qu'il ne s'agit pas en réalité d'une règle de conduite universelle. Seulement, je dois feindre, raisonner comme si tout le monde appliquait cette maxime, comme si elle possédait l'universalité d'une loi naturelle. Grâce à cette expérience de pensée, il devient alors possible de savoir si, dans un monde où tout le monde appliquerait cette maxime, je pourrais encre l'appliquer efficacement. Dans le cas du mensonge précipité, comme on l'a vu, la réponse est négative.³

Si cet exemple est bien plus parlant que la lecture directe de Kant, c'est notamment parce que le « comme si » y est explicitement présent ; on voit ici qu'il est le nœud même de l'argumentaire. Ce procédé diffère assez nettement de la création référentielle. Plutôt que de simplement supposer l'existence d'un objet ou d'un concept, et de nous servir de la structure créée parallèlement à la feintise, il va s'agir de feindre une nouvelle position pour nous, sujets. Plutôt que de nous placer sous la juridiction de l'universel, il va nous falloir faire « comme si » nous étions en mesure de créer de l'universel, ici pour supposer ensuite de quelle manière cette nouvelle « loi » serait reçue et appliquée.

1 *FMM*, AK, IV, 421. Signalons par ailleurs qu'à partir de ce point, de nombreux arguments proprement kantien seront délibérément éloignés pour des raisons de cohérence et suivant une grille de lecture précise de son œuvre.

2 L'ironie est ici forte du fait que Kant place l'égoïsme au centre de sa définition de l'homme dans *l'anthropologie*, supposant donc pas ce biais qu'il n'existe naturellement pas de prédisposition à un bien altruiste, mais bien à un bien égoïste. C'est justement cette controverse concernant son anthropologie qui nous conduit à penser que le bien universel qu'il met en place est à prendre à l'écart du reste de sa théorie du sujet.

3 *KANT*, p.72.

Tout être raisonnable doit agir comme s'il était toujours, par ses maximes, un membre législateur du règne universel des fins¹.

Cette feintise a également un but pratique : atteindre une fin rationnelle et bien concrète, l'élaboration d'une ou de plusieurs maximes morales.

On pourrait qualifier ce procédé de **projection référentielle**, car nous réfléchissons et prenons des décisions en lieu et place d'une perspective qui n'est pas la nôtre ; dans le cas de la morale, nous faisons « comme si » nous étions en droit d'universaliser notre morale, et faisons la spéculation qu'elle soit appliquée à tous. On parlerait d'une métaphysique-marchepied² dans la mesure où on se projette dans une position fictive.

La raison ne contient pas seulement des idées, mais aussi des idéaux qui ont une force pratique, car il s'agit de principes régulateurs fondant la possibilité de la perfection de certaines actions.

- J.-M. Vaysse, *Le vocabulaire de Kant*³.

Jean-Marie Vaysse a très bien synthétisé ce système avec son expression d'« idéaux qui ont une force pratique », sauf que nous pourrions reprendre son dernier argument sur la potentielle « perfection de certaines actions ». En effet, la perfection serait à la fois posée comme objectif, mais en parallèle, le sujet, pris dans son procédé de fiction, aurait conscience de ladite fiction. On ne peut pas créer de morale universelle, pas plus qu'on ne peut se rapprocher de la perfection intrinsèque à l'iconographie divine. Ici, « Idéal » prend alors son sens « idéaliste », car l'idéal restera dans la sphère des idées, et les actions tendant à la perfection ne seront qu'une tentative de reproduction de l'idéal en question.

La perfection surnaturelle des concepts transcendants, leur aspect absolu, se place comme un échelon vers lequel il faut tendre. Prenons pour exemple l'impératif catégorique : si la maxime créée par le sujet n'est pas universalisable (et si le sujet a un objectif moral), alors il faudra réinventer la maxime, la perfectionner jusqu'à obtention d'une loi « morale ». Il n'y a pas qu'un seul « essai » pour créer une morale, l'erreur devient normale vu que l'on use d'une perspective fictive, et donc sans inci-

1 *FMM*, AK, IV, 438.

2 Comme il y avait un dieu garde-meubles chez Berkeley.

3 Vaysse, *op.cit.*, p.56.

dence tant qu'elle n'est pas appliquée. Ce rapport au transcendant laisserait alors un **droit de rectification** : le sujet pourrait revenir sur sa maxime morale une fois qu'il en découvrirait les aspects qu'il ne peut pas universaliser, il ne faudrait alors plus suivre « une » morale mais « des » morales qui évolueraient au fil des échecs.

On parlerait alors, chez Kant, de l'imagination transcendantale et créatrice qui aurait pour rôle de se représenter un objet idéal, et ici, avec un but pratique. On ne parlerait donc plus d'imagination productrice ou reproductrice dans la mesure où cette capacité synthétiserait les deux. Chez Kant, transcendant et transcendantal servent tous les deux une même fin : permettre une action sur le monde, quand bien même la réalisation *in concreto* de celle-ci passe par une pensée spéculative.



Tout ce qui tient du transcendant n'est pas condamné à l'oubli chez Kant, et ce malgré les lectures radicales que l'on peut en faire. Au contraire, ne pouvant avoir de socle théorique avéré, les idées sont réutilisées par le sujet comme socle à leur tour pour accéder à d'autres connaissances structurelles. Leur qualité d'inatteignable en fait des objectifs d'autant plus utiles qu'ils sont un encouragement à l'avancée permanente et ne peuvent être atteints : ils constituent une méthode pratique pour permettre au spéculatif d'avoir un impact réel sur le monde. On comprend alors mieux l'objectif de Kant : la science métaphysique, prise à la fois comme transcendantale et transcendante, se met au *service* du sujet. Elle est un outil, une aide à la connaissance de sa propre réflexivité mais aussi une aide à la création de jugements et à la conceptualisation : la métaphysique transcendantale est une structure nécessaire pour ériger toute forme de connaissance, et reste flexible par le sujet (nous en verrons un meilleur exemple d'ici peu) ; et la métaphysique transcendante, incapable de se lier au réel empirique, sert alors tremplin pour la création d'une réflexion *sur* le réel empirique. Ainsi, les connaissances purement spéculatives dont la métaphysique est la « science » en permettant la création ne sont plus un obstacle au sujet : au contraire, elles lui servent de point d'appui.

Critiques de Kant et « tournant linguistique¹ »

Le signe ne peut être compris dans sa fonction sémiotique sans principalement présupposer l'existence de l'interprète du signe et celle du réel qui est désigné.

– **Alain Renaut**, *Kant aujourd'hui*².

Malgré le fait que les théories kantienne offrent au sujet de nombreuses opportunités pour permettre un développement de la raison, on ne peut cependant pas nier que tout système, même le sien, peut en arriver à des limites. La métaphysique a beau changer de statut, les oppositions que l'on pourrait lui faire changent avec elle. La métaphysique, même prise dans une acception purement pratique, et même tout en sachant qu'elle ne pourra pas être érigée comme une science théorique, n'est pas inatteignable et insensible aux contradictions logiques, surtout lorsque l'on parle des métaphysiques transcendantales et transcendantes kantienne qui, même si elles peuvent impressionner de par la force de leur cohérence, ne sont pas exemptes de défauts.

Limite du transcendantal : le subjectivisme

Nous pourrions formuler une première critique à l'égard de Kant autour du subjectivisme. Il est clair qu'il n'a jamais été dans ses prétentions philosophiques de dresser une théorie de la subjectivité, se concentrant plutôt sur la création d'un universalisme des modalités de la pensée : il fallait que les éléments de la première Critique soit applicable à tous sans variables³. Or, un détail n'est pas à négliger : les modalités de connaissance ne sont pas innées. Lui-même dit que la pensée « peut être » classée en catégories⁴, la classification ne servant là que de repère à un tout déjà établi : la pensée aurait une structure par défaut que les catégories ne feraient qu'organiser ?

1 Renaut, *op.cit.* p.110.

2 *Ibid*, p.111.

3 « A tous », comprenons par-là « à tous les occidentaux éduqués et élevés dans le paradigme judéo-chrétien dominant ». Les ethnocentristes se reconnaîtront.

4 *CRP*, A 70.

Si nous restons sur la supposition que la pensée est préétablie avant d'être classifiée, on comprend vite que le transcendantalisme, comme structuration, n'est qu'une tentative subjective d'apposer une structure sur la complexité de la raison. Si la raison préexiste à la structure, et que la métaphysique s'avère être une « science spéculative » de la raison, alors on peut rapidement imaginer que le sujet, avant d'appréhender et de comprendre la complexité de sa propre pensée, sera emmené à spéculer sur celle-ci, à tenter de faire correspondre des schémas partiels à ce qu'il s'imagine être la manière de fonctionner de sa pensée. On parlerait alors d'une structure cognitive « par défaut » dont un sujet devrait se contenter en l'attente de mieux. On retiendra, à ce sujet, une phrase d'Alain Renaut :

Loin de se mouvoir uniquement au sein de sa conscience et de se poser dans son rapport à soi, ce que la philosophie moderne avait appelé le « sujet » se déploie toujours déjà dans un monde intersubjectivement structuré que le langage préinforme et préinterprète.¹

La « préinformation » serait ce que nous appelons une pensée « par défaut », indéfinie, ce dont nous disposons avant que cela soit mis en forme par des catégories définies ; si la structure kantienne venait à devenir la dominante, cela ne serait qu'au terme d'un travail philosophique de longue haleine entrepris par le sujet. Cette manière de procéder n'est pas sans nous rappeler la perception par esquisses husserlienne à laquelle nous avons brièvement fait allusion plus haut. En l'absence de structure de la pensée, et nous parlons ici d'absence ou bien encore d'ignorance de la structure de celle-ci, alors la spéculation se fait plus fidèle amie du sujet, car elle lui permettant de spéculer une structure provisoire, mais améliorable.

La théorie kantienne pourrait se poser comme une structure finie, mais il faut considérer le fait que d'autres structures puissent précéder en l'absence de « l'ouverture aux idées » nécessaire à la compréhension de principes métaphysiques². A ceux qui répondraient, légitimement, que la structure est un *a priori* inné et universel, on pourrait avancer une nouvelle critique.

¹ Renaut, *op.cit.*, p.113.

² CFJ, AK, V, 265.

L'analytique et le « tournant linguistique »

Dans tout le système kantien, se distinguant par sa remarquable solidité, on notera que l'idée d'*a priori* peut être vivement contestée en cela que chacun n'a pas de possibilité d'appréhender certains concepts que Kant juge pourtant essentiels, créant alors des divergences entre les individus. L'une des critiques fondamentales nous est apportée par la philosophie analytique et tout son versant axé sur le langage, et ce par le biais d'une expérience anthropologique : si les catégories de l'entendement, qui paraissent pour nous, forts de notre héritage culturel et linguistique, être nécessaires aux formes d'expression, il n'en est pas de même dans les peuples parlant le pirahã. Ce langage, décrypté et analysé par Daniel Everett en 2005, a en effet la particularité de ne pas avoir de système numérique quel qu'il soit ni même de concept de nombre et de quantité¹, la seule distinction se faisant entre « petite quantité » et « grande quantité » (les idées d'unicité ou d'infinité sont absentes, au même titre que les absolus quantitatifs, mais il ne s'agit pas de concepts quantitatifs pour désigner, mais pour différencier deux situations, une dans laquelle il y a « peu » et l'autre dans laquelle il y a « beaucoup »²) ; d'autre part, il n'existe pas dans ce langage de quelconque forme de description, d'impératif ou de propositions subordonnées. Cela permet de remettre en cause toute prétention à un quelconque universalisme modal et systémique vu que certains peuvent complètement se passer d'aspects importants de ces théories – le transcendantalisme universel ne tient alors plus debout.

On comprend, par cette critique d'ordre *analytique*, que l'universalisme kantien ne tient plus du moment que l'on prend en compte l'intersubjectivité et la différence langagières, ainsi que les variations qu'elles induisent.

1 « *the absence of numbers of any kind or a concept of counting* » D. Everett, *Cultural constraints on grammar and cognition in Pirahã*, Current Anthropology Volume 46, Number 4, August–October 2005, p.621, URL : <https://www1.icsi.berkeley.edu/~kay/Everett.CA.Piraha.pdf> . Cet article remet en doute toutes les tentatives de grammaire universelle et profite à la critique du langage produite par d'autres anthropologues et philosophes, parmi lesquels Eric Chauvier et Jean-François Billeter. On en trouve des approfondissements plus récents en anthropologie et en sciences cognitives, avec notamment M. Frank (*Number as a cognitive technology : evidence from Pirahã language and cognition*, Cognition 2008, n° 108, p.819-824 URL : <http://langcog.stanford.edu/papers/FEFG-cognition.pdf>)

2 A. D. Everett s'oppose à plusieurs théories, dont celles véhiculées par le professeur en neurosciences P. Gordon, selon lesquelles les Pirahã seraient « incapables d'utiliser l'algèbre » peu importe sa forme, ne serait-ce que les nombres en concepts.

De plus, les caractéristiques de la pensée et les catégories ne sont plus un *a priori*, mais on comprend qu'elles sont au contraire une forme de construction découlant de notre environnement culturel, et tout particulièrement ici, linguistique. Cela nous fait saisir deux choses au sujet de la possible réactualisation de la théorie métaphysique kantienne : 1/ la métaphysique, toutes parties confondues, représente ce qui s'approche le plus d'une fiction théorique selon Éric Chauvier, à savoir d'une construction abstraite simplifiant le monde selon les nécessités et passant par le langage pour s'implanter, et 2/ toute métaphysique transcendante et transcendantale, en cela qu'elle relève de l'esprit, sera nécessairement subjective, ou tout du moins, un produit culturel construit. En conséquence, si, comme nous l'avons jusque-là montré, la métaphysique se révèle avoir une utilité, alors celle-ci sera inhérente au sujet ou à la culture qui a *construit* cette métaphysique, qui l'a interprétée. La métaphysique n'a pas de caractéristique intrinsèque invariable, au contraire, elle change avec la culture qui la porte, car chaque culture aura sa propre manière de gérer transcendant et transcendantal, ainsi que sa propre manière de le véhiculer *in concreto* par le biais du langage ; seul reste l'impossibilité de faire de la métaphysique une science (du moment que notre système de preuve scientifique passe par l'empirisme) et la possibilité de s'en servir pratiquement.

Il en va de la métaphysique d'ordre transcendantale – propre à la culture de chacun, comme nous l'avons montré – mais aussi de la métaphysique transcendante. Cette dernière, supposée comme outil, marchepied à l'élaboration de jugements référentiels, restera une interprétation subjective d'un idéal, c'est-à-dire qu'elle ne sera jamais expérimentable. Lorsque nous imaginons, par exemple, une divinité, nous faisons une analogie entre elle (l'objet) et des qualités (prédicat) elles-mêmes extraites de nos propres systèmes de valeurs : le bien, le beau, etc. L'imagination ne fait qu'extrapoler lesdites valeurs pour les faire correspondre avec l'image idéale de la divinité, et ainsi nous faisons synthèse d'un soi-disant « absolu » alors qu'il n'est qu'une interprétation, l'absolutisation, de nos interprétations de certaines valeurs (l'exemple le plus évident de cette liberté interprétative étant les dissensions au sein de l'univers mythologique judéo-chrétien, preuve que même un absolu peut être réinterprété).

Ainsi, plutôt que d'être un ensemble d'objets réellement « à part » du « physique », la métaphysique n'est en fait qu'une tentative de rationalisation de l'imaginaire dans des structures communes, et la tentative de l'ériger en science n'est alors plus qu'un idéal d'un imaginaire collectif dont même l'acceptation comme feintise présente ses limites.

Les limites du « comme si »

Après avoir montré les limites potentielles de la partie transcendantale de la métaphysique, il va nous falloir comprendre en quoi ce qui est transcendant présente également des limites, non pas concernant les objets transcendants eux-mêmes, mais notre manière de les traiter avec le « comme si ».

En effet, le « comme si », dont nous avons montré l'importance dans cette partie de la philosophie kantienne, présente également certaines limites. Un peu plus haut, nous avons fait allusion au fait qu'il faille retenir qu'une certaine partie de la philosophie kantienne, mais aussi au fait que Kant affiche, dans la continuité de sa philosophie, certaines incohérences vis-à-vis de ses théories phares, choses que nous allons maintenant expliquer.

Nous pouvons remarquer que chez Kant, une rupture radicale s'effectue à partir de 1785. Avant cela paraissait la première version de la *Critique*, et en 1785, les *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*. Jusqu'à ce moment de son œuvre, il apparaissait clair que son objectif était de donner des outils au sujet pour se réapproprier ses moyens de connaître, et la légitimité des connaissances acquises par ce biais (savoir si elles sont scientifiquement valables, etc.). La « situation finale » de ces travaux étant la suivante : le sujet se retrouverait avec des outils conceptuels permettant une création (comme nous l'avons vu dans le paragraphe « *Création Référentielle* ») et l'assurance de ne pas être dépassé par un quelconque objet (Dieu, l'âme) de manière transcendante, et lui retirant donc la simple finalité de connaître le monde sensible.

Au terme de la transformation kantienne de la raison, c'est en effet le libre choix par le sujet moral de s'imposer (ou non) l'impératif catégorique qui fonde la conscience morale [...].

– **Alain Renaut** (sur Apel commentant Kant), *Kant aujourd'hui*, p.117.

Une certaine liberté est laissée au sujet dans la conception (grâce à l'impératif catégorique) de son propre système moral qu'il sera libre de corriger avant son application, et ainsi les conditions du bonheur ne sont plus limitées qu'à la créativité du sujet (bonheur et morale n'ayant pas encore été séparés comme cela sera le cas dans l'introduction de la troisième *Critique*).

A partir de 1785 en revanche, sa position sur la métaphysique¹ en vient à changer : on remarque déjà, à la fin de la *Métaphysique des Mœurs*, une position changeante sur la métaphysique, qui passe d'« inexistante » au sens propre du fait de ses contradictions internes à seulement « impossible à connaître » :

L'usage spéculatif de la raison, par rapport à la nature, conduit à l'absolue nécessité de quelque chose suprême *du monde*. [...] La raison ne peut voir sa satisfaction que toujours ajournée.²

C'est ensuite qu'apparaît la seconde version de la première *Critique*, et avec elle le concept de « souverain bien³ » se plaçant comme l'objectif de la conduite morale dictée par l'impératif catégorique, et ainsi débutent les contradictions et les limites du « comme si ».

En effet, Kant répond à la question « que devons-nous espérer ? », centrale dans la seconde partie de ses *Critiques*, par l'espérance d'un « bonheur *post-mortem*⁴ » dont on se serait rendus « dignes ». Ce « qui était transcendant pour la raison spéculative » devient « immanent pour la raison pratique⁵ », et malgré le fait que cela

1 Pour répondre à une critique ayant été formulée sur ce passage : il ne s'agit pas de confondre métaphysique de la nature et métaphysique des mœurs qui, effectivement, sont deux entités séparées. En effet nous préférons parler ici simplement de « métaphysique » comme de science potentielle traitant avec le transcendantal et le transcendant (avant que ne s'opère une subdivision en ces plusieurs métaphysiques, nature, mœurs, etc.). C'est justement parce qu'on parle d'absolus dans un sens large, et pas cantonné à « une seule » métaphysique, que l'on décèle la discontinuité dans la manière de considérer lesdits absolus.

2 *FMM*, AK, IV, 463.

3 On renvoie ici notamment à *CRP*, AK, III, 526 avec un passage de l'Architectonique dans lequel est détaillé la « nouvelle » question morale chez Kant.

4 *KANT*, p.80.

5 *CRPra*, AK, V, 133.

reste « dans un but pratique », le changement est clair : le transcendant, caractérisé ici par le souverain bien (dont Dieu est le premier légataire), devient une fin en soi (par le biais de l'impératif de la loi morale) plutôt qu'une voie d'accès à un bonheur d'ordre plus subjectif comme les *Fondements* le laissent paraître.

Le but kantien était à l'origine de « faire en sorte que la liberté de chacun puisse coexister avec celle des autres¹ » ; en rajoutant une nécessité vis-à-vis du bien et de la loi morale, il engage la question de la « liberté de chacun » sur une voie à sens unique au terme de laquelle toute liberté individuelle coïncidera avec celle des autres puisqu'il en va de l'objectif de la finalité de cette même liberté, le souverain bien qui, de par sa nature de « souverain », dirige la recherche morale. Se servir de la métaphysique transcendante comme marchepied pour avoir comme finalité un objet métaphysique transcendant : cette contradiction fait sortir l'objet transcendant de son simple statut d'objet-feintise. La supercherie de l'objectivité du transcendant devenant objectif clair, ce qui sera construit par ce biais n'en sera que plus détaché de la réalité et trouvera ses fondements dans un idéal inatteignable, car créer du métaphysique à l'aide d'éléments eux-mêmes métaphysiques n'apportent, dans le meilleur des cas, qu'un éloignement encore plus important entre la raison et le réel. On remarque ce type de cheminement dans la manière dont Kant place le sublime, qui peut également être compris comme étant un absolu bien que ne se situant pas sur le même plan que le reste des objets métaphysiques, comme surpassant les capacités des sens :

La disposition où l'esprit doit être pour ressentir ce caractère sublime exige qu'il soit ouvert aux idées ; car c'est précisément dans l'inadéquation de la nature aux idées, donc uniquement dans le fait de les présupposer, et dans l'effort fourni par l'imagination afin de traiter de la nature comme un schéma pour elles que réside ce qui effraye la sensibilité mais du même coup l'attire néanmoins : car c'est bien une violence qu'exerce la raison sur la sensibilité dans le seul but d'étendre la sensibilité à la mesure de son propre domaine (pratique), et de lui permettre de regarder vers l'infini qui, pour elle, est un abîme².

1 *CRP*, A 317.

2 *CFJ*, AK, V, 265.

Le « comme si » trouve sa limite à l’instant où il ne devient plus *moyen* mais *fin* ; il en va la de l’ultime problème apporté par notre lecture de Kant. Agir « comme si » on devait atteindre une maxime universalisable est un moyen, mais agir dans le but d’atteindre un « souverain bien », que cela soit pré ou post-mortem, revient à quitter la sphère de l’expérience et à se perdre à nouveau dans les méandres de l’esprit et d’un « art » tel que l’appelle Kant, lorsque les fondements d’une science ne sont plus absolument nécessaires¹.

Parfois, la science est un peu plus de l’art que de la science.

– Justin Roiland²



Il est clair que de nos jours, la métaphysique n’a plus le même statut qu’elle avait au XVIIIème siècle : largement dépassée par les sciences cognitives en termes de légitimité et de rigueur scientifique, elle est tout ce qui reste de l’aspect presque dogmatique qu’à longtemps véhiculé la philosophie, et malgré de nombreux renouveaux, notamment grâce à la célébrité toujours plus grande des théories pluridisciplinaires. En revanche, la relecture de Kant nous permet de comprendre que son clivage, en incluant une forme de nécessité au transcendantalisme, permet d’esquiver une surinterprétation et un fixisme emmenés par les sciences cognitives : le sujet peut se comprendre avec une forme de réflexivité plus souple, et éviter la réduction de la complexité de son être à des substances chimiques.

1 PPM, AK IV 468 : « Mais si les fondements ou principes qui s’y trouvent [dans un système donné] sont en fin de compte purement empiriques [...] ces fondements et ces lois n’entraînent aucune conscience de leur nécessité (ils ne sont pas apodictiquement certains), et par conséquent ce tout ne mérite pas au sens strict le nom de science. »

2 Justin Roiland (via. Rick Sanchez), *Rick & Morty*, Atlanta (EU) : Williams Street 2014 (trad. pers.) “*Sometimes science is a lot more art than science*”.

D'autre part, même si le cas le plus souvent antinomique et toujours spéculatif du transcendant reste problématique, Kant nous permet de l'envisager sous le spectre de l'utilité à la construction du sujet et de son hégémonie réflexive. Il peut créer des objets en référence à un idéal qui, justement parce qu'il est antinomique, pose un objectif dans un devenir permanent plutôt que dans un état de perfection à atteindre *in concreto* ; le transcendant devient alors une ligne directrice plutôt qu'un objet posé dogmatiquement, encore suffisamment générale pour qu'une forme d'originalité puisse se retranscrire dans le mouvement créatif, tout en gardant un ancrage dans la réalité.

En dernière instance, on comprend que Kant nous offre des outils de création de l'hégémonie métaphysique : il a non seulement critiqué mais aussi déconstruit la métaphysique, et grâce à son système nous en connaissons maintenant les engrenages. Mais malgré le fait que sa théorie, prise sous une certaine grille de lecture, nous permette de mettre l'accent sur la liberté et la création, Kant ne restera pas rigoureusement sur le même chemin théorique, car même en restant cohérent vis-à-vis de ses concepts, il fera changer la finalité même de son travail et le rapport entretenu avec la métaphysique, qui, de *moyen*, deviendra alors *fin*.

Dans notre optique, nous sommes alors déjà obligés de modifier nos attentes envers le savoir. Si, au moment de l'introduction du présent travail, nous souhaitions refuser toute forme de spéculation et former malgré cela un système de savoirs reposant sur ce qui était purement assuré, le tout structuré par l'en-puissance, nous sommes désormais contraints d'inclure la métaphysique à notre système du fait non pas de sa nature de « science spéculative de la raison pure », mais bien de par sa nature de science pratique. La métaphysique est une connaissance des connaissances, dans la mesure où elle nous aide à *comprendre la manière dont nous comprenons en général*, et nous ne pouvons plus traiter de savoirs ou de constructions du sujet par le biais du savoir sans comprendre que la nature même de certaines modalités de connaissances est métaphysique. Or, ce mot de « spéculatif » ne doit plus ici être synonyme d'« anti-savoir » : il n'y a de véritable spéculation que de l'idéalisme dans le transcendant (capacité à se représenter un idéal inatteignable) et du constructio-

nisme dans le transcendantal (schéma top-down de construction du sujet selon des catégories spéculées et corrigeables). En effet, dans le premier, cela constituait la fin de notre argument sur Kant, la spéculation crée l'idéal à atteindre, le sommet fictif de l'édifice. Dans le second, la spéculation est en fait une manière de déterminer notre manière de penser, de nommer et normer la structure de notre sujet transcendantal ; elle est donc plus théorie du sujet que spéculation pure, car au final, elle ne s'applique qu'à nous-mêmes. Nous devons accepter la spéculation comme inhérente à une partie de notre manière d'appréhender les connaissances et le savoir, même plus : comme étant une spéculation *nécessaire* et impérative (nécessaire car on ne saurait utiliser un quelconque autre moyen d'avoir une réflexivité – mis à part avec les jugements, sur lesquels nous reviendrons – et impérative car nous sommes obligés d'avoir une réflexivité).

Cela compris, notre approche du spéculatif chez Kant peut alors se faire plus souple, car la spéculation peut s'avérer fort utile dans un domaine aussi compliqué et variable que la « connaissance de la connaissance » ou « métacognition ». Or, le spéculatif ne se cantonne pas aux limites du sujet, il nous faut donc nous pencher sur ce qui, par nature, n'est pas sensé laisser place au spéculatif de par son évidence, à savoir le monde.

Chaque rêve rencontre éventuellement sa fin lors du réveil du
rêveur.

- **Gen Urobuchi**, *Fate Zero*¹

¹ Gen Urobuchi (Eiyu Ou), *Fate/Zero, Saihate no umi*, Tokyo : Type-Moon 2012, n° 22 (trad. pers.) « *Every dream comes eventually to its end when the dreamer awakes* ».

Monde, réalité et perception

Le réel, c'est ce qui subsiste lorsqu'on arrête d'y croire.

– P. K. Dick, *How to build an universe*¹.

Après s'être posé la question de l'utilité de la métaphysique, que reste-t-il ? Notre questionnement initial concernait la potentielle nécessité d'apodicticité d'une connaissance, et les avis, naïfs, que nous avions au moment de l'introduction se sont retrouvés chamboulés par ce que Kant a pu apporter à la question du spéculatif en métaphysique. Or, il conviendrait de ne pas se cantonner à celle-ci : si la métaphysique est « *meta* », « au-dessus de », il faudrait désormais de comprendre *ce* qu'elle dépasse et ce qu'elle aide à connaître : la question du monde, et tout particulièrement de ce que nous pourrions appeler un monde « non-métaphysique », donc un monde « physique » ou « sensible ».

Pourquoi passer si subitement de la question métaphysique à la question du monde ? La raison pourrait être comprise à partir d'une certaine critique du statut des raisonnements spéculatifs chez Kant : si l'on peut se permettre de spéculer à but pratique dans le domaine métaphysique, qu'en est-il des autres domaines de connaissance ? Pouvons-nous librement spéculer autour de la question du monde sensible, ou se pare-t-il, par nature, de son caractère « d'évidence » ?

Mettons-nous tout d'abord d'accord en ce qui concerne la nature même du monde. De nombreux philosophes ont tenté d'étendre la définition du monde en y ajoutant certains aspects : on pourrait penser évidemment à Kant, avec qui nous allons voir ci-dessous la question du monde « en-soi », qui chez lui se traduisait par la

1 « *Reality is that which, when you stop believing in it, doesn't go away* » (trad. pers.). Philip. K. Dick, *How to build an universe that doesn't fall apart two days later* (web), 1978, URL : downlode.org/Etext/how_to_build.html.

présence « d'objets en-soi » (*an Sich*), mais c'est surtout une phrase particulière de Husserl que nous allons par la suite retenir :

« J'ai conscience d'un monde qui s'étend sans fin dans l'espace, qui a et a eu un développement sans fin dans le temps. ¹ »

Le monde dont on a conscience ici est un ensemble spatio-temporel continu, un support pour les autres objets, les « objets du monde ». Là où la notion de monde devient fondamentale, c'est lorsqu'on comprend qu'il constitue, mis à part le sujet transcendantal, le niveau le plus « évident » de ce qu'est la réalité. Pourquoi évident ? Parce qu'on le « découvre par une intuition immédiate [...] selon les différents modes de la perception sensible² », nous dit Husserl. Ce que nous nommons « monde » est *toujours là* du fait que nous percevions en permanence³ ; cette permanence est d'ailleurs ce qui guida Philip K. Dick, dont la citation mise en introduction du présent passage, dans sa volonté de joindre le « monde » et le « réel ». Cette évidence prise au sens littéral est bien entendue susceptible d'être critiquée, et c'est ici que démarre ce qui peut être discuté quant au statut du monde comme objet d'étude philosophique.

La position de l'idéalisme face au monde doit être éclaircie, car le moyen d'accès au soi reste le soi lui-même, la réflexion, mais qu'en est-il du monde ? Dans un mouvement visant à faire de l'esprit un outil tout puissant, le monde est-il toujours cette réalité évidente et apodictique, ou bien doit-on encore utiliser l'esprit pour y accéder ? L'idéalisme peut-il seulement produire une connaissance du monde ?

Si la réflexion, point d'ancrage de l'idéalisme, permet d'accéder au soi, alors il nous faut saisir que le moyen d'accès au monde n'est autre que la perception, perception prise dans le sens de capacité à ressentir (*i.e. Empfänglichkeit*), à capter le sensible.

La perception est en effet ce qui nous donne accès à quelque chose, à ce qu'il y a : elle est ouverture à l'effectivité, connaissance des

1 E. Husserl, *Ideen*, §27.

2 Ibid.

3 Nous faisons délibérément l'impasse sur les théories de la conscience et l'onirisme à propos du fait d'arrêter de percevoir pendant le sommeil – un passage sera en revanche consacré à la critique que fait Husserl de la perception plus loin.

existences. [...] Elle se distingue de la pensée en un sens strict par son caractère sensible, auquel correspond précisément la présence concrète de quelque chose. Du sentiment, en ceci qu'elle ouvre à une extériorité au lieu de se réduire à l'épreuve d'un état de moi-même¹.

Le problème le plus proéminent semble, naturellement, celui du statut d'évidence que revêt l'expérience du monde, et le fait qu'en conséquence nous soyons tentés d'appeler le monde « réalité » lorsque nous déduisons de cette évidence l'existence du monde. L'évidence, ce qui se donne comme étant clair et, pour ainsi dire, vrai et réel, caractérise ici le monde et l'expérience que l'on peut en avoir ; est-ce là une facilité de reconnaître le monde comme étant évident, devons-nous prouver le monde, existe-t-il un « autre » monde ou un autre niveau de réalité que celui que nous percevons ? Sommairement,

**Pouvons-nous obtenir des connaissances apodictiques sur le monde,
et si oui, comment ?**

Le problème peut sembler large, mais notre approche en sera très restreinte. En prenant la perception comme étant notre premier moyen d'accéder au monde, le monde comme étant perçu, nous nous demanderons en quoi nous pouvons nous fier à celle-ci et quelle est la valeur de ce qu'elle nous donne. La spéculation, nous l'avons vu plus haut, peut avoir une utilité capitale dans la connaissance de soi, mais peut-elle être tout aussi utile pour obtenir une connaissance du monde ? L'objectif sera bien sûr de dégager, au sein de la perception, ce qui peut être spéculatif dans le sens où il ne s'agirait pas d'une vraie connaissance du monde ; nous traiterons autrement dit de la qualité de la perception et des interactions possibles entre le sujet souhaitant connaître et le monde. Nous commencerons par l'homme de la grande rupture entre sujet et monde, à savoir Kant, avec sa manière de placer le monde dit « vrai » hors d'atteinte. Nous continuerons ensuite avec Husserl qui, en conciliateur entre le monde et le sujet, vient créer un pont entre ce dernier et les choses en-soi ; cela créera une position théorique dans laquelle sujet et monde ont un rapport à la fois direct, passant par la perception, mais aussi intuitif par le biais, nous le verrons, de la réduction phénoménologique.

¹ Renaut Barbaras, *La Perception*, p.7.

Kant et le monde : les limites de l'idéalisme

Que le monde ne soit pas « évident », c'est d'abord ce qui ne va pas de soi.

– E. Housset, *Husserl et l'énigme du monde*¹.

L'en-soi kantien : de l'objet au monde

Suite à nos déductions concernant la métaphysique spéculative, nous pouvons alors continuer notre lecture et se centrer sur la notion de monde chez Kant. En premier lieu, Kant met à distance la question du monde afin de savoir si les différentes thèses autour de son existence presque certaine ne la rendent pas « périmée », selon les termes de Michaël Foessel² ; on ne peut effectivement nier que le « monde », dans une acception commune, se pose comme « évident » du fait de son caractère de support empirique de toute autre chose – la question de son existence serait comme déjà résolue. Kant lui réserve néanmoins un traitement tout particulier, car, comme nous l'avons vu, le sujet transcendantal n'est pas autosuffisant ; au contraire, il a besoin de percevoir autre chose que lui-même pour prendre connaissance de sa propre existence, et cette altérité n'est autre qu'une extériorité, une « chose hors de moi³ » qui, forcément, sera incluse dans un ensemble.

L'être fini ne peut se poser lui-même (conscience de soi) sans poser hors de lui un monde qui limite son activité (conscience d'objet).

– A. Renaut, *Kant aujourd'hui*⁴.

Ce qu'Alain Renaut réécrit ici est le simple développement de l'aperception transcendantale dont nous parlions plus haut, selon laquelle il ne peut y avoir conscience du sujet sans conscience d'un non-sujet, ou plutôt, qu'elles sont dépendantes l'une de l'autre. On veut comprendre ici que le monde, chez Kant, est néces-

1 E. Housset, *Husserl et l'énigme du monde*, p.23.

2 Foessel, *ibid.* p.9.

3 CRP, AK, III, 191.

4 Renaut, p.193.

saire au même titre que la métaphysique, dans un ensemble au sein duquel le monde est une forme de support pour le sujet, qui lui, est à la fois acteur et grille de lecture de celui-ci.

J'ai [...] conscience de mes représentations ; donc, elles existent et moi aussi, qui ai ces représentations. Or, les objets extérieurs (les corps) ne sont que des phénomènes : par conséquent, ils ne sont rien d'autre qu'une espèce de mes représentations, dont les objets ne sont quelque chose qu'à travers ces représentations, mais ne sont rien abstraction faite de celles-ci. Donc les choses extérieures existent tout aussi bien que moi-même j'existe, et cela, dans les deux cas, sur le témoignage immédiat de la conscience que j'ai de moi-même, avec cette simple différence que la représentation de moi-même comme sujet pensant est rapportée uniquement au sens interne, alors que les représentations qui font signe vers des êtres étendus sont rapportées aussi au sens externe.¹

« Qu'il n'y ait aucun monde, voilà ce que Kant n'a jamais pu admettre² », or, il reste malgré tout ancré dans le mouvement du doute cartésien, en cela que l'hypothèse d'un monde représentant une évidence, un élément essentiel, lui pose problème. L'ennui pour Kant, retranscrit par Föessel qui le décrit alors comme une « énigme » pour l'idéaliste, est que

Le criticisme est une entreprise de validation transcendantale des connaissances, ce qui [...] désigne une philosophie qui envisage le rapport entre le monde et la raison indépendamment de toute garantie théologique. L' « énigme » apparaît précisément sur la base de la disparition de cette garantie.³

L'énigme du monde, chez Kant, vient donc du manque d'assurance vis-à-vis de l'existence du monde, souci déjà présent chez ceux qui précéderent Kant comme Descartes et Berkeley, et qui continuera de tarauder la tradition idéaliste, comme nous le verrons avec Husserl. Kant ne va pas tenter de réduire le monde à un espace idéal comme l'a eu fait Berkeley ; au contraire, il va partir du sens du monde comme totalité de tous les phénomènes⁴, et non comme un simple espace, ce dernier ayant déjà son propre concept. Il y parviendra en effectuant un clivage, cette fois pas directement avec le terme de monde comme il l'a fait avec la métaphysique, mais avec

1 CRP, AK, IV, 233.

2 Michaël Föessel, *Kant et l'équivoque du monde*, p.153.

3 *Ibid.*, p.11.

4 CRP, AK, III, 314.

le contenu du monde, les objets (que nous ne prendrons pas ici comme objets d'examen mais comme « toute chose » dont nous pouvons être « conscients »¹, d'où l'utilisation fréquente du mot « chose » (*Ding*) plutôt qu' « objet » (*Objekte*)).

On notera tout d'abord le **monde sensible** (*die Erscheinungs-Welt*), qui est celui avec lequel nous avons contact par le biais de notre sensibilité et de notre perception des objets, dans leur forme et leur matière² : ce monde est le monde « évident » en cela qu'il est support et est donc nécessaire à la fois au sujet corporel mais aussi en tant que sujet transcendantal, pour s'apercevoir lui-même.

La perception de cette dimension de permanence n'est possible que par l'intermédiaire d'une *chose* hors de moi, et non pas au moyen de la simple *représentation d'une chose* hors de moi.³

L'existence d'une « chose » est nécessaire, ce qui prouve par là même qu'il n'y a pas que des représentations mais bien des présences, des choses existantes. Or, si la présence est bien là, il n'est pas dit que le sujet puisse en prendre pleinement connaissance, car la présence, la chose existante, n'en est pas forcément l'être.

C'est justement un autre problème auquel s'attaque Kant : celui de la possibilité d'une pluralité de mondes, non pas en tant que mondes distincts (monde *a*, monde *b*...), mais en tant qu'un seul monde présentant deux niveaux de réalité, deux « couches » d'un même monde.

Si le « monde » désignait ce qui était, dans le sens de *ce qui était soumis au sensible*, et par extension, intelligible, alors il fallait pour Kant un moyen de le délimiter pour qu'il se cantonne au sensible, et donc aux expériences possibles par phénomènes. Autrement dit, il fait du monde, en le restreignant au sensible, une « idée régulatrice⁴ », dans le sens où le monde sensible sépare ce qui peut être expérimenté de ce qui ne peut pas forcément l'être (et nous disons « pas forcément » à raison). Il fallait que le monde ait ses limites et ne soit pas un ensemble incluant aussi bien le sensible *et* le suprasensible.

1 Vaysse, *op.cit.*, p.73.

2 CRP, AK, III, 63.

3 CRP, AK, III, 191.

4 Fœssel, *op.cit.*, p.9.

Kant délimite le monde en le restreignant au monde phénoménal, auquel il va apporter sa profondeur, autant dire son antipode, avec le concept de **chose en soi**. Les choses en soi, n'étant pas une apparence cachant le vrai, mais plutôt une autre facette du phénomène nous apparaissant¹, représentent de par leur nomination (*Ding an sich*), le « soi » de la chose tel qu'il est hors du traitement empirique que nous en faisons : il est donc différent de l'essence (*Wesen*) qui, elle, représente l'invariant d'un objet sur un plan métaphysique². Le *an sich* nous dépeint l'objet, lorsqu'il est vu comme « en soi », possédant alors un degré de réalité supérieur, ou pourrions-nous développer, un degré de fidélité supérieur avec sa réalité *telle qu'elle est* selon ce que nous pourrions nommer une réalité objective (dénuee de variantes et de possibilités d'erreurs). Celle-ci se voit alors être inatteignable pour le sujet,

Toute intuition n'est rien que la représentation d'un phénomène [...] les choses que nous intuitionnons ne sont pas en elles-mêmes telles que nous les intuitionnons.³

Mais nous parlons ici de « chose » en soi, et à aucun moment le « monde en soi » n'est avancé. Pourrions-nous envisager un lien entre les deux ? Oui, et, comme nous allons le voir, ce lien est même logique si nous restons sur notre position initiale, que le monde phénoménal représente « tout ce qui est intuitionné dans l'espace⁴ » : étant un ensemble, il y aurait également un ensemble de choses en soi que nous pourrions regrouper sous une appellation de « monde en soi », bien que celle-ci, encore une fois, n'ait jamais été utilisée par Kant.

Avant de voir ce qu'implique l'idée d'un ensemble de choses en soi pour le sujet, nous devons distinguer les choses en soi de son jumeau : le **noumène**. Bien trop souvent confondu avec la chose en soi (erreur reproduite récemment chez Bouriau et Mertens), le noumène regroupe

1 Vaysse, *op.cit.*, p.24.

2 On ne peut nier que parler *d'essence* revient à parler directement de métaphysique, ce qui pose la question de l'usage des mots employés et de leur appartenance ou non à la métaphysique chez Kant, c'est justement pourquoi il effectue un tour de force en parlant de chose en soi, la chose *Ding* faisant alors une référence à une chose-objet *Ding-Objekt*. Cependant, notons que nous prenons une définition générale de l'essence, et non pas celle que lui attribue Kant, à savoir que l'essence « est le principe premier et intérieur de tout ce qui appartient à la possibilité d'une chose. » (PPM, AK, IV, 467).

3 CRP, AK, III, 65.

4 Prol., AK, IV, 337.

Des choses qui sont simplement des objets de l'entendement et peuvent simplement être donnés en tant que telles à une intuition, bien que ça ne soit pas à l'intuition sensible.¹

Si les choses peuvent « simplement être données en tant que telles », on peut comprendre, ou tout du moins supposer, que le noumène, de par sa qualité, serait un « non-phénomène » pouvant directement donner la chose en soi à l'entendement, mais tout cela ne passant que par le médiat de la pensée car, comme nous l'avons noté plus haut, la chose en soi n'a pas de représentation dans le monde sensible ; ou bien nous pourrions supposer qu'il s'agisse d'un équivalent de la chose en soi donnée, les noumènes seraient alors aux choses en soi ce que les phénomènes sont aux objets. C'est d'ailleurs ce que Kant suppose en opposant le monde des phénomènes ou « monde de sens » au monde des noumènes ou « monde de l'entendement² ». Kant appuie sa division du monde en deux facettes :

Car quand les sens nous représentent quelque chose simplement *tel qu'il apparaît*, ce quelque chose doit pourtant bien, nécessairement, être aussi en lui-même une chose et un objet d'une intuition non-sensible, c'est à dire de l'entendement.³

Là où le noumène se pose comme différent de la chose en soi, c'est qu'il n'est « nullement un concept positif⁴ ». La chose en soi est un concept positif dans de nombreux sens : elle est une réalité absolue, donc existante, seulement, elle ne peut pas être perçue ; qui plus est, elle n'est pas générale mais bien une multiplicité de particuliers, chaque objet ayant sa version « en soi ». Le noumène est *tout ce qui n'est pas sensible* et dont ne peut en avoir aucun concept⁵, caractéristiques qu'il partage avec la chose en soi mis à part son caractère général.

De là procède alors le concept d'un noumène, mais qui n'est nullement un concept positif et, loin de signifier une connaissance déterminée d'une chose quelconque, désigne seulement la pensée de quelque chose en général, pour laquelle je fais abstraction de toute forme de l'intuition sensible.⁶

1 CRP, AK, IV, 162-163 (ndla.).

2 Ibid.

3 Ibid.

4 CRP, AK IV 164, (ndla.).

5 CRP, AK IV 165, (ndla.).

6 CRP, AK IV 164, (ndla.).

Cette différence faite, nous comprenons que le concept de *Ding an sich* n'est pas tant un concept régulateur, mais un concept que nous pourrions qualifier d'idéal. Il représente ce que serait l'objet si nous ne le captions pas par le biais de notre sensibilité. Mais plus qu'un objet, c'est comme un monde, un ensemble tout entier de multiples choses en soi qui reste en dehors de notre portée du fait de notre limitation au sensible.

Ce que les choses peuvent être en soi, je ne le sais pas, et n'ai pas besoin de le savoir, puisqu'une chose ne peut jamais se présenter à moi autrement que dans le phénomène¹.

On peut s'accorder sur le fait que « chose en soi » renvoie à une facette conceptuelle d'un objet, et non pas à un « autre » objet tel que nous le souhaiterions, or, n'oublions pas, car nous l'avons signalé plus haut, que les objets ne peuvent être que contenus dans un monde, lequel étant l'ensemble des objets ; il est donc logique qu'une hiérarchisation qualitative des objets crée également une hiérarchisation de *mondes*, tout particulièrement quand les deux ne communiquent pas du fait du caractère inatteignable des choses en soi composant le dernier. Nous ne voyons la réalité qu'à travers des verres teints desquels nous ne pouvons nous affranchir.

Chez Kant, le monde se divise en de nombreuses strates qui devraient pouvoir le rendre plus simple à appréhender selon les différents niveaux de réalité et des moyens dont dispose le sujet pour capter les objets de ces différentes strates. Or, cette manière de procéder a également ses limites en cela qu'elle place le sujet dans une position épistémologique délicate, car il en vient à être trop conscient de ses propres limitations et du caractère inatteignable de ce qui est le plus pur.

En-soi et restrictions

D'un point de vue strictement idéaliste, le monde composé d'objets en-soi est une solution évidente au problème posé par la contingence de l'existence du monde induite par le doute. Nous nous représentons, d'après Eisler, une « réalité abso-

¹ CRP, A276-277, AK, III, 224.

lue¹ », c'est-à-dire une réalité telle qu'elle est censée être sans passer par le biais des verres teints de l'expérience sensible.

Malgré le fait que la chose en soi tend à se séparer de l'essence, qui somme toute, a un sens relativement similaire au sien, la chose en soi donc reste indubitablement métaphysique de par son caractère à la fois inatteignable, et également du fait qu'elle soit hors de toute forme d'expérience possible. Elle n'est possible qu'en pensée, jamais représentable *in concreto*, et jamais connaissable par aucun biais.

Quand donc nous disons que les sens nous représentent des objets *comme ils apparaissent*, mais l'entendement *comme ils sont*, cette dernière expression ne doit pas être comprise dans une signification transcendantale, mais simplement empirique, c'est-à-dire comment ils doivent être représentés dans l'enchaînement général des phénomènes à titre d'objets de l'expérience, et non selon ce qu'ils peuvent être hors de la relation à une expérience possible, et donc aux sens en général, ou à titre d'objets de l'entendement pur. En effet, cela nous demeurera toujours inconnu, au point même qu'il nous demeure inconnu si une telle connaissance transcendantale (extraordinaire) est jamais possible, du moins comme connaissance soumise à nos catégories habituelles. *L'entendement* et la *sensibilité* ne peuvent chez nous déterminer des objets qu'en s'unissant. Si nous les séparons, nous avons des intuitions sans concepts, ou des concepts sans intuition, et dans les deux cas des représentations que nous ne pouvons rapporter à aucun objet déterminé².

La chose en soi est éloignée de toute forme de réalité empirique. Ce long passage nous fait comprendre que les choses en soi se situent hors de l'équation initiale entre sens, concepts et idées permettant la représentation d'objets déterminés. Purement métaphysique, comme nous le disions, la chose en soi est l'idéalisation de la chose telle qu'elle est de manière absolue mais ne pourra jamais être connue. Contrairement à un pur scepticisme qui supposerait l'absence de connaissances possibles, Kant laisse de l'espace à la connaissance des phénomènes, mais pas à celle de la réalité dite « absolue ».

On ne peut nier que cette solution représente une frustration pour le sujet, une limitation qui, elle, est bien négative. Le monde sensible, en tant que monde immédiatement perçu, n'est jamais qu'un blocage, une barrière dressée entre le sujet et le

1 Eisler, *op.cit.*, p.146 (Chose en Soi).

2 CRP, A 258, AK III 213.

monde dit « objectif », qui présente un degré de réalité absolu. Un monde composé de choses en soi sera toujours le « meilleur » des mondes face à la simplicité du phénomène perçu. Le fait de voir le monde comme à travers des verres teints instaure un rapport de questionnement perpétuel sur ce qu'est réellement de la chose que nous ne pouvons atteindre, et alimente donc la superstition de l'erreur, la peur d'avoir une sensibilité erronée ; la concertation autour d'une couleur, d'une forme ou d'un son, avec des avis divergents selon les individus, est justement indicatrice de la possibilité de l'erreur dans le sensible. De plus, il nous sera impossible d'atteindre de manière effective, autrement dit de faire une expérience, du monde de choses en-soi vu que ledit monde se situe au-delà de ce qui est atteignable par le sensible.

La philosophie kantienne se pose comme philosophie de la « spéculation utile », philosophie du « comme si ». Son plus grand problème, cependant, est qu'elle met en avant les possibilités dont nous disposons (les outils de la raison) dans un tout dont nous ne connaissons pas le « vrai » aux dépens de l'apodicticité dudit savoir. Il s'agit d'un savoir qui, dès qu'il sort de la sphère du sujet (ce dont nous avons parlé en partie 1), devient frustration et blocage. Placé dans sa sphère supérieure, l'en-soi, ce qui échappe à la perception, reste inatteignable. Si notre finalité est et reste l'acquisition d'une connaissance apodictique pour nous passer de spéculation, tout particulièrement dans un monde dont le caractère évident doit transparaître, alors Kant n'est plus celui qu'il nous faut suivre. C'est donc au pallier de la maison husserlienne que cette entreprise kantienne prend fin.



Dans un système de pensée kantienne, on comprend que le monde ne se limite pas à une réalité uniforme. Bien qu'il garde sa dimension de support des objets sensibles et de lieu propice à l'évolution de l'acteur humain, il n'est pas ce qui existe de plus réel. Cette réalité absolue, c'est le monde des choses en soi. C'est avec cet ensemble que Kant prouve définitivement que la raison et l'esprit sont le seul intermédiaire pouvant prétendre à une objectivité, la sensibilité prise pour elle-même ne

menant qu'à des duperies sur ce qu'est la réalité. Tout l'ennui de ce rapport est qu'il représente un aveu de faiblesse du sujet vis-à-vis de ses propres capacités, chose que nous tenons spécifiquement à éviter, justement, en allant vers l'apodictique et l'assuré. Si nous nous cantonnions à la méthode kantienne, nous serions obligés de spéculer dans deux sens : l'un, spéculer sur ce que pourrait être le monde (en sachant donc que ce que nous appelons fréquemment « monde » n'a qu'une faible teneur en réalité objective), l'autre, spéculer sur la valeur de ce que nous voyons (car vu qu'il s'agit de la seule expérience que nous pouvons avoir, il nous faut y attribuer malgré tout une valeur). Si nous ne pouvons pas tolérer cette spéculation, c'est parce qu'elle n'apporte aucune connaissance, elle ne fait que prouver que nous ne pouvons pas connaître le monde de manière apodictique.

Kant ne va pas jusqu'au bout de sa prétention au savoir, car en faisant intervenir l'inatteignable, en plaçant des limites à la connaissance humaine sur le monde, qui revêt pour chacun un caractère beaucoup plus évident que la métaphysique, il s'engouffre dans un idéalisme restrictif, une démarche qui restreint la connaissance plus qu'elle ne l'élargit, voire, qui la condamne à ne jamais être connaissance de l'objectif ; tout rapport subséquent entre le sujet et le monde est alors comme une fiction, un jeu de dupes.

Bien que Kant parvienne à dépeindre une métacognition cohérente reposant sur une spéculation utilisée à des fins pratiques, son souci de l'en-soi bloque toute nouvelle démonstration au sujet du monde et de ses objets ; le sujet se retrouve cantonné à sa propre sphère transcendantale, contraint de se replier sur lui-même tout en sachant qu'il ne pourra rien connaître d'objectif, et ne peut en sortir que par l'abstraction, ne pouvant se fier à sa perception pour connaître ce qui est « réellement ». Il nous faut donc, à ce stade, envisager une autre forme de critique du spéculatif et du monde laissant une plus grande ouverture et bannissant l'inatteignable, à savoir, celle lancée par Husserl, car, comme nous allons le voir, sa manière d'envisager l'erreur de jugement permet d'intégralement l'accepter comme partie de notre relation à un monde qui, malgré tout, pourra être lu comme apodictique.

L'ensemble de l'objectivité réelle, l'objectivité scientifique de toutes les sciences réelles et possibles [...] est devenue l'énigme des énigmes

- E. Husserl, *La crise des sciences européennes*¹

Le statut de la perception chez Husserl

L'être du monde s'identifie à sa présence perceptive. Les choses du monde se donnent en chair et en os (*leibhaftig selbst*) dans la perception. Dès lors, la perception ne se contente pas de donner l'apparence des choses, mais elle est la présence de la chose même.

- E. Housset, *Husserl et l'énigme du monde*².

Le réalisme empirique kantien n'étant qu'une consolation face à l'inaccessible, il convient de changer de perspective. La question du monde chez Husserl est extrêmement vaste, il serait donc ambitieux d'effectuer ici le titanesque travail d'exposition de ce qu'est, pour lui, le « monde ». Nous préférons, ici, traiter la question en deux temps. Dans un premier lieu, cette partie traitera du rapport entre le monde et la perception, notamment par l'analyse de l'attitude naturelle et de la perception par esquisses ; secondement, dans la partie suivante « La phénoménologie : abstraction et partage », nous examinerons la réduction phénoménologique et ce qu'elle peut apporter à la perception.

Naturalisme et Attitude naturelle : Quelles solutions pour l'apodictique³ ?

Chez Husserl, il nous faut d'abord distinguer deux choses pourtant complémentaires : ce qu'est le monde au sens le plus simple du terme, et la manière dont on l'appréhende *a priori* dans son étude et dans le passage par la réduction phénoménologique. Dans l'ordre, commençons avec le premier tome des *Idées Directrices*. On voit très tôt qu'il décrit, pour pouvoir ensuite critiquer, une manière « naïve » de

1 Husserl, *Krisis*, §58, p.231.

2 E. Housset, *op.cit.*, Seuil 2000, p.25.

3 Précision importante : nous faisons ici allusion à Husserl et à l'attitude naturelle, nous n'affirmons cependant pas qu'il s'agisse de la thèse *qu'il soutient*, mais plutôt d'un élément théorique *qu'il avance* afin de prendre appui dessus pour l'attitude transcendantale que nous examinerons plus loin.

concevoir les choses et le monde, le **naturalisme**. Il est un positionnement qui fait du mot « monde » (sous l'acception « nature ») un agglomérat de « toute espèce d'étude », autrement dit l'agglomérat de « tout » au sens large, le naturalisme considérant la nature comme cause et fin de toute chose ; tout ce qui est serait alors englobé dans ce qui est nommé « monde ». Il poursuit, plus loin :

Le monde est la somme des objets d'une expérience possible et d'une connaissance possible par expérience, la somme des objets qui, sur le fondement de l'expérience actuelle (*aktueller*), peuvent être connus dans le cadre d'une pensée théorique correcte.¹

Le monde est vu sous un rapport empirique que nous pourrions presque qualifier de « pur » tant il est immédiat. Il est la somme des corrélats des expériences possibles et du connaissable, ce qui transcende ces expériences qui ne sont donc pas comprises comme étant dans le monde. Le monde qualifie ce qui est, ou tout du moins ce qui est *sensible* (c'est-à-dire, connaissables par « l'expérience actuelle »).

On parlera même d'évidence de *l'expérience* du monde, et de là, on comprend qu'il n'y a pas vraiment à discuter sur son statut².

L'existence du monde va de soi, elle est tellement naturelle que nul ne songera à l'exposer dans une proposition.

- **Husserl**, *Méditations Cartésiennes*³.

L'existence du monde est comprise comme étant indubitable et évidente. Cette évidence passe par le biais d'une « intuition donatrice » (comprenons « donatrice de sens ») qui est « l'expérience donatrice originaire », autrement dit et d'après les dires de Husserl, « la *perception* »⁴. Pour lui, et pour ce qu'il désigne comme le monde, la perception est le premier intermédiaire de toute autre expérience ; elle est l'expé-

1 *Ideen I*, p.15.

2 Ironie dramatique dans l'œuvre husserlienne, car autant l'existence du monde est assurée, autant il sera écarté comme le reste par un nouveau doute plus loin dans les *Ideen I*. La démarche critique husserlienne n'a jamais pour but que d'écarter la thèse d'un monde qui se suffirait à lui-même pour mieux nous faire comprendre que ce monde est à la fois *en* et *hors de nous* (Housset, op.cit., p.30).

3 *MC*, §7, p.40.

4 *Ideen I*, §2, p.15. « L'expérience donatrice *originaire* est la *perception*, prise au sens habituel du mot. »

rience par laquelle toutes les autres (du moins, celles en rapport avec le monde) se feront. La qualité première de la perception fait que nous accordons une apodicticité à ce qu'elle nous donne.

La manière d'accorder créance et apodicticité au monde tel qu'il nous est donné de manière originaire, par la perception, est ce que Husserl nommera **attitude naturelle**.

La « réalité » (*Wirklichkeit*), ce mot le dit déjà assez, je la découvre comme *existant et je l'accueille, comme elle se donne à moi, également comme existant*. Je peux mettre en doute et récuser les données du monde naturel : cela ne change rien à la position (à la « thèse ») générale de l'attitude naturelle. « Le monde » est toujours là comme réalité ; tout au plus est-il ici ou là, « autrement » que je ne le présuiais¹.

Nous pourrions aisément considérer l'attitude naturelle, si nous l'utilisons comme grille de lecture du monde, comme « science de fait² ». C'est, du moins, ce type d'évidence qu'il semble entendre lorsqu'il dit que le monde « va de soi », en tous cas sur la question de son existence en tant que totalité « englobante » (c'est aussi ce type d'évidence que nous pouvions retrouver chez Kant, bien qu'elle se scinde en plusieurs mondes et niveaux d'évidence).

L'attitude naturelle pourrait être comprise, encore au sens kantien, comme étant régulatrice : elle commence et demeure dans les limites de ce qui est alors appelé « monde », et son principal intermédiaire est la perception.

C'est, d'un point de vue méthodologique, un radicalisme qui, à l'encontre de toutes les « idoles », des puissances de la tradition et de la superstition, des préjugés grossiers et raffinés de tout genre, fait valoir le droit de la raison autonome à s'imposer comme seule autorité en matière de vérité³.

Ce nouveau rapport induit un questionnement beaucoup plus vif quant à la validité potentielle de la perception, qui devient alors toute puissante. Elle nous permet de connaître un tout ce qui est, et devient alors « la présence de la chose même », ce qui différencie notablement la position de Husserl de celle de Kant pour qui la perception n'était que le sens perceptif nous permettant de *prendre et rendre compte* des

1 *Ibid.*, §30, p.95.

2 *Ibid.* §2, p.16.

3 *Ibid.*, §19, p.63.

phénomènes, tout en sachant qu'ils n'étaient pas une réalité objective. L'existence du monde est une vérité indubitable en adoptant ce point de vue, et la spéculation ne semble pas avoir de place dans cette perspective.

Il faut cependant noter que naturalisme et attitude naturelle sont différents, et bien que pouvant être complémentaires, ne sont pas nécessairement indissociables. Le *naturalisme*, la tendance à considérer tout comme faisant partie de l'ensemble « nature », n'est pas impérative pour se positionner dans *l'attitude naturelle*, qui peut être paraphrasée en attitude originaire ou « foi perceptive » chez Merleau-Ponty, car « croire en la perception » (dans l'attitude naturelle) n'est pas forcément synonyme de « croire en l'existence d'un unique ensemble (le naturel) partageant une propriété commune (dans la position naturaliste).

Esquisses et *Droit de correction*¹

Que la chose soit présente elle-même [...] dans la perception, ne signifie pas qu'elle y soit présente en elle-même.

– **R. Barbaras**, *La perception*².

Un problème peut surgir (parmi tant d'autres que nous examinerons plus loin) lorsque nous adoptons cette foi vis-à-vis de la perception : la perspective.

Je vois continuellement cette table ; j'en fais le tour et change comme toujours ma position dans l'espace ; j'ai sans cesse conscience de l'existence corporelle d'une seule et même table, de la même table qui en soi demeure inchangée. Or, la perception de la table ne cesse de varier ; c'est une série continue de perceptions changeantes³.

Lorsque nous voyons quelque chose, quand bien même la chose nous apparaisse, elle ne nous apparaît pas entière, avec ses propriétés et sous toutes ses coutures. Comment alors gérer cet inconnu et quand bien même considérer la perception comme véhiculant quelque chose d'apodictique ?

1 Dans le passage qui suit, nous faisons volontairement l'impasse sur une partie de l'argumentaire autour de l'intentionnalité et la donation de sens chez Husserl. Un autre développement y sera consacré plus loin.

2 Barbaras, *op.cit.*, p.57.

3 *Ideen I*, §41, p.131.

Husserl, dans sa description de l'attitude naturelle, aurait très bien pu s'en tenir à parler de « perception » sans pour autant développer, le sens de ce que l'on entend par « perception du monde », ce dernier étant relativement évident pour certains. Or, dans son cheminement, il prit le temps de faire de la perception quelque chose de beaucoup plus subjectif, car le sujet étant un sujet percevant, il existe donc une pluralité de perceptions. Il y parvient en prenant en compte les différentes individualités « percevantes », et ce sont les connaissances spéculatives, comme nous allons le voir, qui représenteront ici la porte de sortie de l'inconnu, le tout schématisé par la *perception par esquisses*. Il explique :

La forme spatiale de la chose physique ne peut par principe se donner que dans de simples esquisses (*Abschattungen*) unilatérales ; et même, si on fait abstraction de cette inadéquation qui persiste aussi loin que progresse le flux continu des intuitions et en dépit de tout gain, chaque propriété physique nous entraîne dans l'infini (*in Unendlichkeiten*) de l'expérience ; et le divers de l'expérience (*Erfahrungsmannigfaltigkeit*), aussi vaste soit-il, laisse encore la place à des déterminations nouvelles et plus précises de la chose, et ainsi à l'infini¹.

Puis, plus loin, reprend en développant autrement :

En vertu d'une nécessité eidétique, une conscience empirique de la même chose perçue sous « toutes ses faces », et qui se confirme continuellement en elle-même de manière à ne former qu'une unique perception, comporte un système complexe formé par un divers ininterrompu d'apparences et d'esquisses ; dans ces divers viennent s'esquisser eux-mêmes (*sich abschatten*), à travers une continuité déterminée, tous les moments de l'objet qui s'offrent dans la perception avec le caractère de se donner soi-même corporellement. Toute détermination comporte son système d'esquisses ; et ce qui est vrai de la chose totale, l'est de chacune d'elles².

Ces passages doivent être expliqués et interprétés. Lorsque Husserl parle d'esquisses, on comprend qu'il fait référence à une manière de percevoir : « ma » manière de percevoir (en tant que « je » suis une perspective), celle propre à un sujet percevant ne pouvant percevoir qu'une partie des objets. Il s'agit d'une « *révélation fragmentaire et progressive de la chose*³ », et « aussi loin que progresse le flux continu des intuitions », c'est-à-dire, des nouvelles perceptions, l'objet perçu se verra aug-

1 *Ideen I*, §3, p.21.

2 *Ideen I*, §41, p.132-133.

3 *Ideen I*, §41, p.132 (ndt.).

menté, amélioré, autrement dit, nos perceptions successives vont nous aider à affiner l'objet perçu, à en avoir une vue complète. C'est une pratique permettant de ne jamais avoir d'avis arrêté sur un objet donné ; au contraire, on tend à l'améliorer : la perception d'un objet ne donne pas l'objet entier mais une simple partie de lui.

Husserl suppose cependant (*cf.* deux dernières citations ci-dessus) que l'expérience étant potentiellement infinie, nous ne cesserons jamais d'ajouter des esquisses à un objet esquissé.

C'est ici que nous pouvons apporter une forme de critique de cet aspect de son système. Quand bien même un ensemble puisse être infini, un objet sensible du monde pris dans le sens d'un objet physique n'est pas infini. Les « déterminations nouvelles et plus précises de la chose » peuvent atteindre un point culminant qui jamais ne sera dépassé une fois que l'on a fait le « tour » de l'objet et de tout ce qu'il peut receler. Une esquisse peut avoir une fin, car on peut finir d'examiner un objet sous toutes ses coutures ; en revanche, on ne peut pas finir d'examiner un concept, un ensemble (un agglomérat d'objets) ou quelque chose d'incommensurable ; là se placent donc les limites de la perception par esquisses.

Ce passage sur l'esquisse résout un grand problème dans la manière de considérer la perception. Elle est *et* n'est pas l'objet¹, car même si elle laisse voir l'objet perçu, elle ne le laisse pas voir en entier. D'un point de vue intersubjectif, la portée est encore plus grande : on partage la perception d'un même objet, mais sous différentes coutures, car la perception est le fruit d'une intentionnalité dirigée.

Mais plus important encore, la perception par esquisses change notre vision de l'apodictique. En effet, une telle manière de concevoir la perception et les choses perçues ne laissera pas percevoir quelque chose dans son entier, même dans le cas d'un positionnement dans l'attitude naturelle décrite plus haut. L'objet véritable n'étant donné qu'en partie, c'est une spéculation qui nous emmènera à imaginer ce qui « manque » à l'objet. Pour reprendre l'exemple de la table de Husserl, nous allons pouvoir *imaginer* ce à quoi ressemble la table vue d'en dessous tant que nous ne l'avons pas encore perçue *sous cet angle* ; il s'agit là d'un réflexe lorsque nous tentons

1 Barbaras, *op.cit.*, p.59.

de visualiser² un objet dans son entièreté. La spéculation (en cela qu'elle reste une branche de l'imagination) sert à « remplir » l'intuition d'un objet déjà partiellement donnée par la perception jusqu'à obtenir un objet « complet » ; dans le cas presque systématique où l'imagination faillit à sa tâche et offre une esquisse erronée de ce que serait l'objet entier, et que cette erreur se remarque par une nouvelle esquisse donnée par la perception, alors l'esquisse vérifiée prend la place de l'esquisse spéculée. C'est un procédé que nous pourrions appeler *droit de correction*.



Husserl instaure un rapport beaucoup plus direct que Kant au monde. Dans le début des *Ideen I*, on le voit décrire un ensemble de postures théoriques qui serait une ontologie spontanée de la science : le naturalisme, d'une part, se place comme position théorique de structure, vu qu'il suppose que les fondements de tout ce qui existe se retrouvent dans l'ensemble « nature ». Ce placement sous un ensemble commun laisse entendre qu'en étant dans une position naturaliste, on peut appréhender la totalité de ce qui existe par des instruments de mesure scientifique, car c'est par ce biais que l'on connaît la nature au sens large.

D'autre part, on voit émerger l'attitude naturelle qui vient compléter la position naturaliste. Cette spontanéité place tout ce que nous percevons dans le monde, y compris nous-mêmes, dans un ensemble commun dont nous croyons en l'existence évidente. Ce double mouvement instaure plusieurs états : 1/ la croyance spontanée en le monde sensible, 2/ l'unicité de tout ce qui est sous un même ensemble observable. Contrairement à Kant, lorsque l'on adopte ce point de vue, tout est à notre portée, même ce qui relève de domaines mentaux. Le problème de l'inconnu et de la subjectivité de la perception est quant à lui résolu avec la donation par esquisses qui crée comme un *droit de correction* sur le perçu, et inclut par ce fait l'erreur, l'incertitude et la rectification à un procédé dont la finalité est l'apodicticité qui, contrairement à celle de Kant, est bien atteignable par des moyens à notre portée.

² On utilise « visualiser » ici pour parler de la représentation mentale hypothétique d'un objet donné.

Mais reste un problème central pour Husserl : l'apodicticité n'est pas censée être la vérité d'un seul. Même si Husserl se perd moins dans l'universalisme que Kant (car il ne suppose pas de modalités précises qui seraient partagées par tous comme l'a fait ce dernier), il reste qu'il cherche malgré tout à trouver un point d'accord entre tous pour ce qui est du monde et du perçu, accord que la perception et la donation par esquisses ne peuvent pas créer. En effet, le perspectivisme est l'ennemi juré de l'universalisme : il faudrait trouver un moyen de partager les perceptions sans tomber dans le perspectivisme, de trouver quelque chose qui puisse être universellement admis, et cette chose, c'est le *phénomène*.

La phénoménologie : Abstraction et Partage

Les limites de la perception

Ne nous trompons pas : l'attitude naturelle n'est pas présentée par Husserl comme solution à un quelconque problème ; au contraire, elle *est* le problème à résoudre. L'attitude naturelle présente de nombreux obstacles à l'entreprise phénoménologique : elle empêche la considération de la pensée et de sa spécificité comme donatrice de sens, estimant que tous les sens sont déjà donnés par la nature et que la perception est univoque et donatrice d'apodicticité. Une première critique a déjà été examinée plus haut avec la perception par esquisses, mais comme nous l'avons vue, elle n'est pas exclusive de l'attitude naturelle du moment que l'on admet la possibilité d'une perception partiellement juste pouvant être corrigée. Or, c'est sous l'angle « des choses mêmes » qu'il nous faut nous placer désormais.

Car en effet, si « l'existence du monde va de soi¹ » et relève d'une évidence, « le sens du monde ne va pas de soi² ». Husserl critique justement la tendance à « l'oubli » du sens d'être du monde qu'engage l'attitude naturelle³ - tout se complique

1 MC, .7, p.40.

2 Housset, *op.cit.*, p.23.

3 Housset, *op.cit.*, p.25.

une fois passée l'évidence de l'apparence, car le monde, une fois représenté, n'a justement plus besoin *d'être là*. Il notera rapidement que la perception n'est pas notre seul accès vers le monde dans la mesure où les choses peuvent exister sans qu'il soit nécessaire qu'elles soient dans notre champ perceptif¹, et pour cause, il accuse l'attitude naturelle de méconnaître la spécificité de la conscience² en la situant sur « le même plan que la nature³ » et non pas comme étant donatrice de sens. Ainsi le naturalisme passe au travers du fait que l'être comme chose et l'être comme conscience soient radicalement différents⁴, car si « l'être chose » est bien naturel en tant que physicalité, « l'être conscience » est ce qui donne au reste son sens, et s'extrait de la nature de par son transcendantalisme.

La conscience n'est pas seulement une région physique, elle est au contraire la « région originaire ou absolue d'où toute autre région tire son sens⁵ » ; en effet, on a compris que la conscience, le soi transcendantal, était un filtre au sein duquel passait tout ce qui était reçu comme n'étant pas moi-même, il est donc logique que la conscience soit le seul et unique prisme de compréhension du monde. En comprenant que « être ne peut signifier qu'être pour une conscience⁶ », Husserl va s'intéresser non plus aux choses de la nature mais aux choses mêmes, à leur essence, qu'il comprendra pouvoir appartenir à d'autres choses qu'aux choses de la nature – au même titre que Kant s'intéressait aux choses en soi. Si l'empiriste et l'homme de sciences naturelles veut se cantonner à la nature, ils restreignent alors leurs environnements de recherche, ce qui est une erreur selon Husserl. Plutôt que de voir les choses de la nature comme les « choses mêmes », il faut les percevoir comme ce qu'elles sont, c'est-à-dire une *réalité présumée*⁷ :

Toute intuition donatrice originaire est une source de droit pour la connaissance ; tout ce qui s'offre à nous dans « l'intuition » de façon originaire [...] doit être simplement reçu pour ce qu'il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors.

1 *Ideen I.*, §27, p.88.

2 Barbaras, *op.cit.*, p.45.

3 *Ibid.* p.46.

4 *Ibid.* p.47.

5 *Ibid.*

6 *Ibid.*

7 *Ideen I.*, §46, p.150.

Les connaissances spéculatives apparaissent alors sous un nouveau jour : la critique de l'attitude naturelle husserlienne peut se comprendre comme un relativisme de plan dans lequel toute information serait relative à l'ensemble dans lequel elle se donne. Ainsi, ce qui se donne dans un ensemble « nature » n'aura de validité que dans les réflexions n'incluant que cet ensemble, et n'aura pas de validité proprement objective, c'est-à-dire sur tous les ensembles compris.

Sauf que Husserl ne compte pas s'arrêter à la mise en place d'un perspectivisme : il compte essayer de créer un moyen de revenir « aux choses mêmes », à ce que nous pourrions appeler *en-soi*.

La phénoménologie : Réduction ou abstraction ?

Parmi tout ce qui fut créé par Husserl, la réduction phénoménologique reste son œuvre la plus fameuse. Elle vient, pourrait-on dire, contrer l'attitude naturelle, qui peut être remise en question par le doute cartésien comme étant un potentiel « rêve cohérent² ». Cette capacité à douter du monde peut mettre en difficulté son aspect d'évidence ; il perdrait alors l'apodicticité acquise par le biais de l'attitude naturelle.

Il s'agit d'une démarche visant à faire apparaître la conscience comme « résidu³ », autrement dit, comme quelque chose d'immuable et sur laquelle nous ne pouvons porter aucun doute⁴. La démarche est réductrice dans un sens singulier :

Qui tente de douter tente de soumettre au doute n'importe quel « être », tel qu'il est explicité sous la forme prédicative : « cela est », « il en est ainsi », etc. L'espèce de l'être n'est pas ici en question. Si par exemple le doute porte sur le point de savoir si un objet, dont l'être n'est pas mis en doute, a bien telle ou telle propriété, le doute atteint

1 *Ideen I*, §24, p.78.

2 MC, §7, p.41.

3 *Ideen I*, §31, p.97 (note.). Nous simplifions ici énormément du fait que la nature de la conscience pour Husserl ne soit pas ici le sujet principal.

4 Nous n'avons malheureusement pas le temps de faire honneur à l'intégralité de la réduction phénoménologique husserlienne, et ne nous centrons que sur ce qui affecte directement notre manière de vivre « le monde ».

le fait même « d'avoir telle propriété ». [...] En outre il est clair que nous ne pouvons mettre en doute un être¹.

Le doute qui est porté ici est différent du doute cartésien, d'où le fait qu'il ne faille surtout pas confondre les deux procédés². Ici, le doute ne s'applique non pas à l'être (donc à l'essence) d'un objet, mais bien aux propriétés variables de l'objet. Par propriétés variables, entendons tout ce qui relève d'un jugement spatio-temporel, autrement dit d'un jugement « localisé » dans un espace et un temps donné, et qui est susceptible de changer selon la perspective percevante³. On comprend ici que ce qui dérange le procédé de réduction husserlien sont les variables, tout ce qui n'est pas l'objet lui-même, en ce qu'il est en soi, mais l'objet perçu, donc l'objet sur lequel nous pouvons éventuellement porter un jugement erroné. C'est en effet ce qu'il va continuer de soutenir un peu plus loin quand il met en place *l'ἐποχή*, élément central de la réduction :

[...] Je ne nie donc pas ce « monde », comme si j'étais sophiste ; je ne mets pas mon existence en doute, comme si j'étais sceptique ; mais j'opère *l'ἐποχή* « phénoménologique » qui m'interdit absolument tout jugement portant sur l'existence spatio-temporelle⁴.

Prenons le temps de préciser : afin de revenir aux choses mêmes, Husserl compte « mettre hors circuit » tout ce qui est un potentiel sujet de doute dans les choses. On le devine, il s'agit d'éléments « spatio-temporels », autant dire de variables relevant le plus souvent de « jugements », mais aussi tout ce qui relève du vécu sensible de l'objet ; en mettant entre parenthèses la validité desdits jugements, il opère une réduction de l'objet, il l'épure de ses propriétés variables pour n'en retenir que l'objet lui-même, hors de toute forme de jugement, et donc d'expérience sensible. Prenons le temps de discuter plus amplement ce qu'engage une « réduction » et surtout, quel est son impact sur l'objet.

Nous ne pouvons nier un élément central : la réduction phénoménologique est une *abstraction transcendantale*. Il s'agit d'un procédé qui s'opère dans l'esprit en re-

1 *Ibid.*, p.97-98.

2 *Ibid.*, §31, p.97 (note.).

3 On peut différencier les « propriétés variables » de ce qui est analytique au sens kantien, c'est-à-dire inhérent à l'objet.

4 *Ideen I*, §32, p.102.

poussant l'empirisme, voire même, comme nous l'avons vu, en l'invalidant momentanément ; elle n'est donc pas empirique de nature. Elle n'est pas une révélation ou une simple réduction, cette dernière aurait voulu signifier que les propriétés de l'objet étaient simplifiées mais toujours présentes ; ici, les propriétés sont directement mises à l'écart, on les « retire » de l'objet pour n'en garder que ce que l'on pourrait nommer l'objet en soi, en partie similaire, en nature, à ce que Kant aurait nommé chose en-soi¹. L'objet est *abstrait* dans la mesure où il n'est plus réel dans le sens mondain du terme, il ne possède plus qu'une réalité phénoménale, donc abstraite car non-empirique.

Quel est l'avantage d'une telle réalité et d'une telle abstraction ? Son ouverture au partage.

Le phénomène comme partage

Contrairement à l'aspect de pure étude appuyée dépeinte dans les discussions précédentes, ce qui suit est une interprétation de la relation reliant la phénoménologie et le dialogue sur le monde.

Comme nous l'avons vu, la réduction phénoménologique peut être lue comme une abstraction, une simplification de l'objet sensible en une essence au travers de la première réduction (eidétique), et en un phénomène au travers de la seconde réduction (phénoménologique) ; mais le sujet connaissant peut-il vraiment se s'appuyer, et ce en permanence, sur la phénoménologie comme étant source de savoirs ? Le fait qu'il faille passer par une opération méthodologique (la réduction) en fait le résultat d'une réflexion et non d'une donation dite « simple » ; il n'y a auquel cas aucune « donation phénoménologique » au sens propre, seulement un donné perceptif qui sera ensuite réduit. Réduction phénoménologique et perception seraient-elles donc

¹ Il est vrai que Husserl émet d'importantes réserves quant à la théorie kantienne, mais nous ne voulons pas ici attribuer la même finalité aux deux démarches. Nous signalons simplement que la « chose en soi » kantienne a certains points communs avec ce que nous appelons l'objet lui-même (en soi) résultant de la réduction phénoménologique, même si la chose en soi peut avoir des propriétés empiriques potentielles, ce qui n'est pas le cas de l'objet en soi husserlien.

complémentaires, quand bien mêmes elles ne se situent pas sur le même plan théorique ?

Doit-on diamétralement opposer la réduction phénoménologique, dans son ensemble, et l'attitude naturelle ? C'est ce que suppose Husserl ; la « thèse » (de l'attitude naturelle) touche à la « présence »¹ de la chose, alors que la phénoménologie touche à « l'être » : les deux ne sont pas exclusives, elles concernent simplement deux bords radicalement opposés. Elles ne parlent pas des mêmes choses, car l'objet table perçu par esquisses et le phénomène table sont deux choses diamétralement différentes ; mais de choses situées *originellement* dans un même espace (car on ne peut réduire un objet à son phénomène qu'à condition d'avoir eu un objet à réduire en premier lieu, donc une expérience perceptive d'un objet ; sans l'expérience perceptive, on ne sait pas qu'il y a un objet à « réduire », donc à rapporter à son mode de donation phénoménologique). Les deux visions du monde sont donc joignables dans le sens où elles ne sont pas exclusives, elles sont simplement deux méthodes pour deux résultats différents.

La conséquence sur le statut de l'apodictique et du spéculatif est directe. Il n'y a pas deux réalités, mais deux modes de lecture de la réalité : un mode immédiat (par le positionnement dans l'attitude naturelle, la « foi perceptive ») et un mode partagé (par le consensus possible avec la réduction phénoménologique). Le premier permet d'avoir moins qu'une apodicticité, dirons-nous une certitude vis-à-vis du monde, certitude qui le sera au moins pour nous ; elle pourra toujours être reprise et complétée par des esquisses plus précises avec le temps – *Il s'agit alors d'une spéculation permanente disposant malgré tout d'un niveau relatif de valabilité: on spéculé sur les esquisses qui nous manquent, lesquelles spéculations ont un encrage direct dans le réel vu qu'elles peuvent ou non se vérifier par l'expérience perceptive.* Lorsque, en revanche, nous souhaitons nous aventurer sur le terrain de l'intersubjectivité, il nous faut un moyen de nous entendre, un consensus potentiel entre deux subjectivités percevantes. Ce consensus ne peut pas prendre effet du moment que nous forçons le monde au travers d'une méthode, la réduction, de laquelle ressort une abstraction des objets, abs-

1 *Ideen I*, §31, p.98.

traction qui, du fait de son absence de propriétés variables par l'expérience, le jugement et la perception, sera partageable, car le désaccord sur les propriétés d'un objet n'existera plus du moment que *seul le phénomène* se partagera.

Il n'y a plus de spéculation dans ce cas de figure, on en arrive bien à une apodicticité, mais une qui ne concerne pas de « vrais » objets en tant qu'ils sont présents in concreto avec leurs propriétés variables, mais leurs modèles réduits, ce qu'ils sont « en soi », simples mais apodictiques, car il ne s'agit plus tant de vécu empirique que de simple essence.



S'entendre sur ce qui n'est pas nous-même, donc sur ce qui ne relève plus d'un sentiment subjectif, est une tâche ardue. Le monde, pris comme étant un ensemble d'objets sensibles, partage les avis. Kant nous a montré que nous ne pouvions pas le connaître dans son intégralité, que nous étions condamnés à ne le voir qu'au travers de verres teints. Il parle cependant de choses en-soi, hors de l'expérience, qui restent hors de notre portée, notre seule manière de connaître et d'appréhender le monde étant justement par le biais de l'expérience sensible. Faire du monde quelque chose d'inatteignable sans même laisser place à une théorie spéculative sur ce que l'en-soi pourrait être bloque toute démarche de vérification possible, et le sujet se retrouve placé dans une frustration permanente.

C'est Husserl qui avancera une théorie qui peut être comprise comme un renouveau total du statut du spéculatif et de l'abstrait. Premièrement, l'attitude naturelle, bien que critiquée, représente le point de vue naïf qui nous fait croire en l'existence de tout ce qui est dans le monde sensible. Non seulement cette position de « foi perceptive » elle-même est valide, mais elle n'est pas rigide et aussi naïve que Husserl voudrait le faire croire. Associée à la perception par esquisses, elle acquiert un degré d'autocorrection potentiellement infini permettant au sujet « d'empiler » les caractéristiques des objets perçus les unes au-dessus des autres, et dans le cas d'une erreur ou d'une idée fautive sur ce qui n'a pas encore été découvert, elle permet une correction. La « discordance », qui est toujours perçue comme un frein théorique, est ici

pleinement acceptée comme faisant partie du processus de perception et de recherche du vrai.

Par la suite, en critiquant le naturalisme et le point de vue « naïf » sur le monde, Husserl avance la fameuse réduction phénoménologique qui, loin de présenter une solution au « problème » de l'attitude naturelle, vient la compléter. A une perception sensible, subjective et en perpétuelle évolution du monde, on rajoute la possibilité d'établissement d'une connaissance commune sur *une forme abstraite du monde*. La réduction prise comme méthode d'étude permet d'épurer les objets sensibles de leurs variables pour ne plus en retenir qu'une essence et ainsi en arriver à une apodicticité, car il y a dès lors consensus autour de la chose et de ce qu'il en reste.

La théorie husserlienne renouvelle le statut de l'apodictique et nous permet de retrouver de l'abstraction là où nous ne l'attendions pas : contrairement à Kant, l'essence est atteignable par le sujet, et devient donc ce qui est *apodictique* ; cette vision vient compléter la vision commune et courante basée sur l'attitude naturelle, moins assurée car en perpétuel mouvement et subjective, et ces deux modes de pensée permettent un rapport duel au monde dont aucun n'est dogmatique et rigide. La spéculation, le fait de pouvoir créer indéfiniment des hypothèses, trouve toute son utilité dans la complétion d'esquisses (dans une vision basée sur l'attitude naturelle) alors que la réduction phénoménologique permet la mise en place d'une véritable apodicticité.

Conclusion

Que pouvons-nous tirer de cette réflexion ?

En guise de base, nous avons analysé une tendance inhérente à l'humain : le désir intarissable de savoir. Perdus dans un monde qui nous dépasse, nous sommes poussés à prendre connaissance et à comprendre ce qui nous entoure, et dans un réflexe que nous pourrions qualifier « de survie », nous cherchons l'inertie, et tentons donc d'immobiliser nos savoirs sur le monde afin que nous n'ayons plus à nous soucier d'en savoir plus : ce que nous désirons, c'est l'apodicticité. La philosophie, recherchant la « Vérité », était toute désignée pour tenter de nous apporter des réponses, car face à l'apodictique se dresse le spéculatif, une capacité de notre imagination plaçant sur les inconnues des théories potentielles, et ce sans aucune limite jusqu'à ce qu'enfin nous sachions. Cette capacité partage, car bien qu'elle puisse se révéler ayant une utilité potentielle, elle est un gouffre sans fond dans lequel la raison peut se perdre ; la raison pour laquelle l'enfant a peur du noir est que son imagination peut spéculer sur ce qui remplit cette obscurité, sur ce qui peut s'y terrer, et face à l'inconnu, n'importe quelle option, même la plus saugrenue, fera l'affaire et sera cohérente. Il nous fallait donc questionner la spéculation et voir si oui ou non elle pouvait être sinon restreinte, du moins cantonnée à une utilisation raisonnée.

Kant nous sert énormément lorsqu'il fut question de la spéculation dans un contexte purement métaphysique. Lui-même l'avancait : la métaphysique est une « science spéculative », il était donc logique qu'elle devienne un « champ de bataille », car pendant longtemps, elle n'avait pas de règles. La mettant devant ses contradictions avec la première Critique, Kant nous apprend que la métaphysique n'est pas une, mais multiple, notamment avec le clivage séparant transcendant et transcendantal : le premier de ces deux versants désigne ce qui, dans la métaphysique, outrepassé nos sens et nos capacités à comprendre, un domaine quasi spirituel ; le second versant, en revanche, caractérise ce qui est nécessaire à toute forme

d'expérience. Cela n'empêche pas la métaphysique d'être une science spéculative, ce pourquoi Kant a alors cherché à lui donner une utilité pratique. Il montre qu'on peut se servir de la métaphysique comme d'un marchepied, d'un moyen pour créer des objets (comme par exemple, une maxime morale) en référence à un absolu qui, même s'il n'est pas et ne sera jamais atteint par nous, peut être considéré comme si il était nôtre, ce que nous avons appelé « *projection référentielle* » ; d'autre part, on peut également créer « à partir de rien », c'est-à-dire supposer qu'un objet x existe alors que cela n'est pas le cas, tout en lui donnant des propriétés qui, elles, ont bien été copiées sur des propriétés d'objets réels, procédé que nous avons appelé « *création référentielle* ». Kant nous permet d'envisager la métaphysique comme une science pratique, directement utile dans le monde sensible ; or, nous ne sommes pas à l'abri de l'erreur, car il est aisé de prendre la métaphysique non plus comme un moyen mais bien comme une fin, transformant son utilité pratique en objectif inatteignable ou absolu. Ces démarches nullifient l'utilité de la métaphysique, il faut donc la réguler et la réserver à une fin purement empirique et non plus transcendante. Au sein de la métaphysique, la spéculation, qui, à l'origine, nous paraissait être contreproductive en termes de savoirs, devient alors une alliée de choix, car c'est par son biais que s'opèrent la création et la projection référentielles, et donc grâce à elle que nous pouvons « faire comme si » et tirer pleinement parti de la métaphysique.

Mais suite à cela se pose la question du monde, car la recherche de savoir, loin de passer exclusivement par le soi, a besoin d'un support et d'éléments divers à connaître. Kant, cependant, limitait notre démarche, car pour lui, nous ne percevions jamais le monde et les choses « vraies », qui pour lui étaient « en soi » ; à l'inverse, notre donné sensible n'était qu'un simulacre dont nous ne pouvions nous extraire, les choses en soi n'étant accessibles que par l'esprit, ne pouvant donc pas avoir le moindre impact sur la vie sensible. Cette frustration de ne pas connaître étant justement ce que nous tenions à éviter, c'est à un autre philosophe qu'il faut s'intéresser, à savoir Husserl. Il considère, contrairement à Kant, que nous avons la possibilité d'accorder créance au perçu, bien qu'elle ne s'applique jamais qu'à nous-même, la perspective percevante : ce positionnement est nommé chez lui « attitude naturelle » que nous connaissons aussi dans la lecture de Merleau-Ponty sous le

nom de « foi perceptive », bien plus parlante (même si, encore une fois, il ne s'agit que d'une lecture de la notion par l'auteur). Sauf que l'attitude naturelle peut elle aussi être source d'erreur, car nous n'avons jamais accès qu'à un point de vue sur les choses, et non pas aux « choses mêmes » ; revenir à cette pureté demande alors d'opérer une réduction sur la chose qui consiste à la débarrasser de ses variables pour n'en retenir que ce qui fait d'elle ce qu'elle est, la « chose même » dont nous parlions. Cette réduction, la réduction *eidétique*, permet d'imaginer un partage entre les différentes individualités, car tout ce qui peut varier avec les perspectives s'efface au profit de la vision de *l'eidos* de la chose. Nous ne pouvons cependant nier qu'il s'agisse là d'une abstraction, du moins, une abstraction du réel en quelque chose de simplifié, car ce qui est réel est d'abord complexe et ne se donne pas en soi (sans quoi, la réduction ne serait pas nécessaire). L'apodicticité qu'offre la réduction eidétique ne s'obtient qu'au prix de la cohérence entre l'objet réduit et ses représentations mondaines, donc même s'il y avait un consensus entre individus autour d'un objet réduit, ce consensus aurait un impact minimal sur le monde sensible du fait de son caractère réduit.

L'idéalisme kantien et la phénoménologie husserlienne classique sont placés devant des contradictions inhérentes à leur volonté commune. D'une part elles veulent connaître de manière apodictique, épouser les contours du désir humain primordial de connaissance confortable et d'assurance, mais d'autre part, elles ne peuvent accéder à ladite connaissance que par des intermédiaires (comme la réduction phénoménologique), et quand bien même cela devienne le cas, cette connaissance du monde, apodictique, reste soit inatteignable (comme avec les *Ding an sich* chez Kant), soit ancrée à une perspective (par le biais de l'attitude naturelle et les esquisses husserliennes), soit finalement abstraite (par le biais de la connaissance objets épurés de leur variabilité). La perspective est le plus grand adversaire de l'universalisme : sitôt que les perspectives changent, il n'est plus possible d'avancer un fait unanimement sans qu'il soit interprété, à un moment *x*, de manière différente que son interprétation d'origine. Tout ce à quoi la philosophie peut aspirer en termes de vérité n'est pas un *consensus véritable sur ce qui est*, mais un *système de consensus sur une réalité réduite*, une mécanique de pensée qui, si nous en suivons méthodiquement le chemi-

nement tracé par leurs initiateurs, peut faire parvenir à une forme d'accord sur le monde et le soi. Il n'est pas aisé de reconnaître notre incapacité propre à créer un savoir unanime, mais plutôt que de s'apitoyer sur un état de faits qui est l'une des conditions d'existence de la philosophie, il nous faut regarder quelles sont les possibilités dont nous disposons pour partager un savoir et le faire comprendre au maximum d'individus possibles, ainsi que la capacité de correction dont nous disposons : tout travail sur le savoir repose sur l'humilité d'éventuellement accepter les nôtres comme étant invalides.

Bibliographie

Œuvres

- **BARBARAS Renaud**, *La perception, essai sur le sensible*, Paris : Vrin 2009 (2016), 112 pp.
- **BOURIAU Christophe & MERTENS Aude**, *Kant, une philosophie du renouveau métaphysique*, Paris : Ellipses 2017, 191pp.
- **EISLER Rudolf**, *Kant-Lexikon I & II*, traduction par A.-D. Balmès et P. Osmo, Paris : Gallimard (Tel) 1994 (385-386), 1082pp.
- **FÆSSEL Michaël**, *Kant et l'équivoque du monde*, Paris : CNRS 2008 (Biblis 109), 332pp.
- **FOUILLEE Alfred**, *La liberté et le déterminisme*. Paris : Librairie Philosophique de Ladrange 1872, 435pp.
- **HOUSSET Emmanuel**, *Husserl et l'énigme du monde*, Paris : Seuil 2000 (Points 424), 270pp.
- **HUSSERL Edmund**, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricoeur, Paris : Gallimard 1950 (TEL 94), 567pp.
- **HUSSERL Edmund**, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. G. Granel, Paris : Gallimard 1976 (TEL 151), 589pp.
- **HUSSERL Edmund**, *Méditations cartésiennes, introduction à la phénoménologie*, trad. G. Peiffer & E. Levinas, Vrin 2014, 256pp.
- **KANT Emmanuel**, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduction de M. Foucault, Paris : Vrin 1964, 291pp.
- **KANT Emmanuel**, *Critique de la faculté de juger*, traduction de A.J.-L. Delamarre, J.-R. Ladmiral, M.-B. de Launay, J.-M. Vaysse, L. Ferry et H. Wismann. Paris : Gallimard 1985 (Folio / Essais), 561pp.
- **KANT Emmanuel**, *Critique de la raison pratique*, traduction de J.-P. Fusslet, Paris : Flammarion 2003 (GF 1090), 473pp.
- **KANT Emmanuel**, *Critique de la raison pure*, [pour les paginations académiques] traduction par A. Renaut, Paris : Flammarion 1997 (2006) (GF 1304), 750pp. [pour certaines formulations ainsi que le travail de recherche initial] traduc-

- tion par A. Tremesaygues et B. Pacaud, Paris : PUF 1944 (8^{ème} édition Quadrige 2012), 584pp.
- **KANT Emmanuel**, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction de V. Delbos, Paris : LGF 1993, 252pp.
 - **KANT Emmanuel**, *Cœuvres Philosophiques I*, traduction par F. Alquié, A. J.-L. Delamarre, J. Ferrari [autres], Paris : Gallimard (pléiade) 1980, 1795pp.
 - **KANT Emmanuel**, *Cœuvres Philosophiques II*, traduction par F. Alquié, A. J.-L. Delamarre, L. Ferry [autres], Paris : Gallimard (pléiade) 1985, 1603pp.
 - **KANT Emmanuel**, *Cœuvres Philosophiques III*, traduction par F. Alquié, A. J.-L. Delamarre, L. Ferry [autres], Paris : Gallimard (pléiade) 1986, 1561pp.
 - **KANT Emmanuel**, *Prolegomènes à toute métaphysique future*, traduction par L. Guillemit, Paris : Vrin 1986, 230pp.
 - **RENAUD Alain**, *Kant aujourd'hui*, Paris : Flammarion 1997 (champs 436), 512pp.
 - **VAYSSE Jean-Marie**, *Le vocabulaire de Kant*, Paris : Ellipses 2010, 120pp.

Articles

- **BERNER Christian**, *La raison en conflits, De la métaphysique aux conceptions du monde*, in. Revue de métaphysique et de morale 2/2008 (n°58), pp.149-162. URL : www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2008-2-page-149.htm (consulté en Novembre 2015)
- **EVERETT Daniel**, *Cultural constraints on grammar and cognition in Pirahã*, Current Anthropology Volume 46, Number 4, August-October 2005, p.621, URL : <https://www1.icsi.berkeley.edu/~kay/Everett.CA.Piraha.pdf> (consulté en Janvier 2017).
- **FRANK Michael C.**, *Number as a cognitive technology : evidence from Pirahã language and cognition*, Cognition 2008, n° 108, p.819-824 URL : <http://lang-cog.stanford.edu/papers/FEFG-cognition.pdf> (consulté en Janvier 2017)
- **LAHBIB Olivier**, *L'évidence dans les 1^{ère} et 3^{ème} méditations cartésiennes de Husserl*, Revue de l'Enseignement Philosophique, 59/2008 (n°1), pp.14-29. URL : http://appep.net/mat/2013/03/EnsPhilo_59_1_Lahib_Husserl_Evidence.pdf (consulté en Février 2017).
- **MORAIS Marceline**, *Les enjeux d'un renouvellement pratique de la métaphysique chez Kant*, Revue philosophique de Louvain, 103/2005 (n°3) pp.301-330. URL : http://www.persee.fr/doc/phlou_0035-3841_2005_num_103_3_7615 (consulté en Novembre 2015)

Articles de la *Stanford Encyclopedia of Philosophy* —————

Intégralement en anglais.

- **BROOK Andrew**, *Kant's view of mind and consciousness of self* (web), 2004 - 2013. URL : <https://plato.stanford.edu/entries/kant-mind/> (consulté en Janvier 2017).
- **PEREBOOM Derk**, *Kant's transcendental arguments* (web), 2009 - 2013. URL : <https://plato.stanford.edu/entries/kant-transcendental/> (consulté en Septembre 2016).

Emissions Radio

- **BOURIAU Christophe** in. *Le journal de la Philosophie ; Le comme si : Kant, Vaihinger et le fictionalisme*, France Info le 14/03/2013. URL : <https://www.franceculture.fr/emissions/le-journal-de-la-philosophie/le-comme-si-kant-vaihinger-et-le-fictionnalisme> (écouté en Juin 2017).

Bibliographie Mineure

Tous les ouvrages cités ci-dessous n'ont pas forcément été utilisés dans le mémoire, mais ont néanmoins été utiles à sa conception et ont apporté des éléments importants de réflexion.

- **ARISTOTE**, *De l'âme*, traduction par J. Tricot, Paris : Vrin 1988 (2010), 261pp.
- **BACHELARD Gaston**, *La formation de l'esprit scientifique*, Paris : Vrin, 1938 (2011), 306pp.
- **BENSA Alban**, *La fin de l'exotisme*, Toulouse : Anarchasis 2006, 309pp.
- **BILLETER Jean-François**, *Contre François Jullien*, Paris : Allia 2006, 122pp.
- **BILLETER Jean-François**, *Un paradigme*, Paris : Allia 2014, 126pp.

- **DURKHEIM Emile**, *Règles de la méthode sociologique*, Chicoutimi : Classiques des Sciences Sociales 2002, 80pp.
- **FOUCAULT Michel**, *L'archéologie du savoir*, Paris : Gallimard 1969 (TEL 354), 288pp.
- **HEIDEGGER Martin**, *Kant et le problème de la métaphysique*, traduction par A. De Waelhens et W. Biemel, Paris : Gallimard 1953 (TEL n°61), 302pp.
- **LYOTARD Jean-François**, *La condition postmoderne*, Paris : Minuit 1979, 110pp.
- **MARX Karl**, *Contribution à la Critique de l'Économie Politique* (web), traduction par M. Husson et G. Badia, Paris : Editions Sociales 1972 (Chicoutimi : Classiques des Sciences Sociales 2002 pour l'édition web), 309pp. URL : http://classiques.uqac.ca/classiques/Marx_karl/contribution_critique_eco_pol/critique_eco_pol.pdf (consulté en Janvier 2017)
- **ORDINE Nuccio**, *L'utilité de l'inutile*, Paris : Les Belles Lettres 2015, 229pp.
- **RUYER Raymond**, *Néo-Finalisme*, Paris : PUF 1952, Métaphysiques 2012, 294pp.
- **WITTGENSTEIN Ludwig**, *Recherches philosophiques*, traduction par F. Dastur, M. Elie, J-L. Gautero, D. Janicaud, E. Rigal, Paris : Gallimard 2016 (TEL 404), 372pp.
- **BERKELEY Georges**, *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, traduction de G. Brykman et R. Dégremont, Paris : Flammarion 1998 (990), 297pp.

Autres Références

- **Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales (CNRTL)**, cnrtl.fr, consulté entre Mai et Août 2017.

Index

Avant-Propos.....	3
Note Bibliographique et Linguistique.....	4
Remerciements.....	5
Introduction.....	7
La question du rapport à la connaissance.....	7
Extérieur et intérieur.....	13
Le Que suis-je face au Que Puis-je.....	16
Inconnu et Spéculation : problème du besoin de savoir.....	19
Régimes de savoirs et objectifs de l'étude.....	21
Le problème métaphysique.....	24
Nécessité et contingence dans la dichotomie métaphysique kantienne.....	26
Kant et la métaphysique.....	27
Tribunal de la raison et conditions de connaissance.....	31
Transcendant et Transcendantal 1 : la métaphysique du suprasensible.....	32
Transcendant et Transcendantal 2 : la structuration nécessaire.....	37
Utilitarisme et Métaphysique.....	42
La faculté de créer.....	43
La création référentielle.....	46
La projection référentielle.....	49
Critiques de Kant et « tournant linguistique ».....	52
Limite du transcendantal : le subjectivisme.....	53

L'analytique et le « tournant linguistique ».....	54
Les limites du « comme si ».....	56
Monde, réalité et perception.....	63
Kant et le monde : les limites de l'idéalisme.....	66
L'en-soi kantien : de l'objet au monde.....	66
En-soi et restrictions.....	72
Le statut de la perception chez Husserl.....	75
Naturalisme et Attitude naturelle : Quelles solutions pour l'apodictique ? .	76
Esquisses et <i>Droit de correction</i>	79
La phénoménologie : Abstraction et Partage.....	83
Les limites de la perception.....	83
La phénoménologie : Réduction ou abstraction ?.....	85
Le phénomène comme partage.....	87
Conclusion.....	91
Bibliographie.....	95
Index.....	99

*Imprimé en Septembre 2017
à COPYRAMA, 6 rue de l'Université du Mirail
31000 Toulouse*

Exemplaire /